L'OCCHIO
E IL TESORO DELLA
VERA LEGGE

Una Traduzione Completa dello
SHÔBÔGENZÔ
di
DÔGEN ZENJI

INDICE

01 - GENJŌKŌAN - La Realizzazione del Risveglio
02 - MAKAHANNYAHARAMITSU - La Realizzazione della Grande Saggezza del Bud-dha
03 - BUSSHŌ - La Natura di Buddha
04 - SHINJINGAKUDŌ - Studiare con Corpo e Mente
05 - SOKUSHINZEBUTSU - La Nostra Mente è Buddha
06 - GYŌBUTSU IIGI - Il Corretto Contegno del Buddha che Agisce
07 - IKKAMYŌJU - Una Perla Splendente
08 - SHINFUKATOKU - La Mente Non Può Essere Afferrata
09 - KOBUSSHIN - La Mente degli Eterni Buddha
10 - DAIGO - La Grande Realizzazione
11 - ZAZENGI - La Regola per lo Zazen
12 - ZAZENSHIN - Indicazioni per lo Zazen
13 - KAIINZAMMAI - Sāgara Mudrā Samādhi
14 - KUGE - Il Fiore di Vacuità
15 - KŌMYŌ - Luce Infinita
16 - GYŌJI - La Prassi Assidua
17 - IMMO - Quiddità
18 - KANNON - Il Bodhisattva della Compassione
19 - KOKYŌ - L'Antico Specchio
20 - UJI - Esistenza-Tempo
21 - JUKI - Predizione di Buddhità
22 - ZENKI - La Totale Attività di Vita e Morte
23 - TSUKI - Completa Realizzazione
24 - GABYŌ - Il Dipinto di Una Torta di Riso
25 - KEISEISANSHOKU - Il Suono delle Valli, il Colore delle Montagn
26 - BUTSUKŌJŌJI - Il Continuo Sviluppo di là del Buddha
27 - MUCHŪSETSUMU - Spiegare un Sogno Dentro un Sogno
28 - RAIHAITOKUZUI - Prostrarsi e Conseguire il Midollo
29 - SANSUIKYŌ - Il Sūtra di Fiumi e Montagne
30 - KANGIN - Leggere i Sūtra
31 - SHOAKUMAKUSA - Non Commettere Cattive Azioni
32 - DEN-E - La Trasmissione dell'Abito
33 - DŌTOKU - Parlare della Via
34 - BUKKYŌ - L'Insegnamento del Buddha
35 - JINTSŪ - Il Potere Mistico
36 - ARAKAN - L'Arhat
37 - SHUNJŪ - Primavera e Autunno
38 - KATTŌ - Groviglio Spirituale
39 - SHISHO - Il Certificato della Successione
40 - HAKUJUSHI - La Quercia
41 - SANGAI YUISHIN - I Tre Mondi Sono Solo Mente
42 - SESSHIN SESSHŌ - Spiegare la Mente, Spiegare la Natura
43 - SHOHŌJISSŌ - La Reale Forma di Tutte le Cose
44 - BUTSUDŌ - La Via del Buddha
45 - MITSUGO - Insegnamento Segreto
46 - MUJŌSEPPŌ - Gli Esseri Insenzienti Predicano la Legge
47 - BUKKYŌ - I Sūtra Buddhistici
48 - HOSSHŌ - La Reale Natura dei Fenomeni
49 - DHĀRANĪ - Formula Mistica
50 - SENMEN - Lavarsi il Viso
51 - MENJU - Trasmissione Diretta, Viso a Viso
52 - BUSSO - I Buddha e i Patriarchi
53 - BAIGE - Fiori di Pruno
54 - SENJŌ - Lavare Purificando
55 - JIPPŌ - L'Intero Universo
56 - KEMBUTSU - Vedere il Buddha
57 - HENZAN - Studio Diretto Sotto Un Maestro
58 - GANZEI - Visione Illuminata
59 - KAJŌ - La Vita Quotidiana
60 - SANJUSHICHIHON-BODAI-BUMPŌ - Le Trentasette Condizioni Propizie al Risveglio
61 - RYŪGIN - Il Ruggito del Drago
62 - SOSHISEIRAII - Perché il Primo Patriarca Venne da Occidente
63 - HOTSUMUJŌSHIN - Lo Sviluppo della Mente Suprema
64 - UDONGE - Il Fiore di Udumbara
65 - NYORAIZENSHIN - L'Intero Corpo del Tathāgata
66 - ZANMAI Ō ZANMAI - Il Re di Tutti i Samādhi
67 - TEMBŌRIN - Il Girare della Ruota della Legge
68 - DAISHUGYŌ - La Grande Prassi della Via
69 - JISHŌZAMMAI - Il Samādhi del Risvegliarsi da Sé
70 - KOKŪ - Vacuità Universale
71 - HŌU - La Ciotola per le Elemosine
72 - ANGO - Il Periodo di Addestramento
73 - TASHINTSU - Leggere la Mente degli Altri
74 - ŌSAKUSENDABA - La Richiesta del Maestro
75 - SHUKKE - La Rinuncia al Mondo
76 - SHUKKE KUDOKU - La Virtù della Rinuncia al Mondo
77 - JUKAI - Prendere i Precetti
78 - KESA KUDOKU - Il Merito dell'Indossare il Kesa
79 - HOTSU BODAI-SHIN - Risvegliare la Mente che Cerca il Buddha
80 - KUYŌSHOBUTSU - Venerare i Buddha
81 - KIE BUPPOSO-BO - Prendere Rifugio nei Tre Tesori
82 - JINSHIN INGA - Profonda Fiducia nella Causalità
83 - SANJI GŌ - I Tre Momenti della Retribuzione Karmica
84 - SHIME - I Quattro Cavalli
85 - SHIZENBIKU - Un Monaco al Quarto Dhyāna
86 - IPPYAKU-HACHI HŌMYŌ-MON - Le Cento e Otto Porte del Risveglio
87 - HACHIDAI-NINGAKU - Gli Otto Grandi Mezzi al Risveglio
88 - BENDŌWA - Una Storia sulla Prassi
89 - BODAISATTA SHISHŌBŌ - Le Quattro Azioni Benefiche del Bodhisattva
90 - HOKKE TEN HOKKE - Solo un Vero Fiore Mostra il Suo Vero Volto
91 - SHŌJI - Vita e Morte
92 - YUIBUTSU YOBUTSU - Soltanto i Buddha, Assieme ai Buddha

(1)
GENJŌKŌAN
La Realizzazione del Risveglio

Letteralmente il significato di Genjōkōan è "Legge dell'Universo realizzata" e quindi indica il Dharma del Buddha o lo stesso Universo reale. In questo primo capitolo, fondamentale, il Maestro Dōgen tratta gli aspetti basilari del rapporto tra studio della Via e risveglio. La parola kōan esprime una legge, un principio Universale; essa nasce dalla contrazione di kofu-no-antoku che, nella Cina antica, indicava una specie di bacheca su cui erano affissi gli editti e le nuove leggi, affinché la gente ne venisse a conoscenza. Questo primo capitolo si conclude con il commento ad un kōan del Maestro Hōtetsu.

Quando tutte le cose sono il Dharma del Buddha, si ha illuminazione, illusione, prassi, vita, morte, Buddha ed esseri senzienti. Quando tutte le cose sono percepite come non aventi alcuna sostanza, non vi sono né illusione né illuminazione, né Buddha né esseri senzienti, né nascita né distruzione. Fin dall'origine, la Via del Buddha trascende se stessa e qualsiasi idea di abbondanza o penuria; tuttavia vi sono nascita e distruzione, illusione e risveglio, esseri senzienti e Buddha. Eppure la gente odia vedere i fiori che appassiscono e non ama il crescere delle erbacce.

È un'illusione cercare di realizzare la nostra prassi e illuminazione attraverso se stessi, ma realizzare prassi e illuminazione attraverso i fenomeni, questo è il risveglio. Avere una grande illuminazione circa l'illusione è essere un Buddha. Avere una grande illusione circa l'illuminazione è essere un essere senziente. Inoltre, alcuni sono ininterrottamente illuminati, al di là del risveglio, mentre altri aggiungono illusione ad illusione.

Quando i Buddha diventano Buddha, non è necessario che siano consapevoli di essere Buddha. Essi sono, nondimeno, Buddha risvegliati e ininterrottamente realizzano il Buddha. È mediante corpo e mente che possiamo comprendere la forma e il suono delle cose. Essi operano insieme come una cosa sola. In ogni caso, non è come il riflesso di una immagine in uno specchio, o la luna riflessa in una pozza d'acqua. Considerando un solo lato, l'altro rimane oscuro. 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.

Quando la gente comincia a cercare il Dharma,[1] immediatamente si allontana da dove esso si trova veramente. Quando il Dharma è stato ricevuto attraverso la corretta trasmissione, il proprio sé reale appare immediatamente. Se vi trovate su di una barca e guardate solo la riva del fiume, penserete che la riva si muove. Ma se guardate la barca, scoprirete che è la stessa barca che in realtà si sta muovendo. Analogamente, se cercate di comprendere la natura dei fenomeni solo mediante la vostra confusa percezione, penserete erroneamente che la vostra natura è eterna. Inoltre, se vi addestrate correttamente e tornate alla vostra origine, allora vedrete chiaramente che tutte le cose non hanno un sé permanente.

Una volta che la legna da ardere sia stata ridotta in cenere, non può ritornare legna; ma non dovremmo considerare le ceneri come lo stato potenziale della legna da ardere, o viceversa. La cenere è completamente cenere, la legna da ardere è legna da ardere. Esse hanno un loro proprio passato, futuro, ed esistenza indipendente.

Allo stesso modo, quando gli esseri umani muoiono non possono tornare alla vita; ma nell'Insegnamento del Buddha non diciamo mai che la vita si trasforma in morte. Questo è un insegnamento consolidato del Dharma del Buddha. Lo chiamiamo il non-divenire. Similmente, la morte non può mutarsi in vita. Questo è un altro principio della Legge del Buddha. Esso è chiamato la non-distruzione. Vita e morte hanno un'esistenza assoluta come il rapporto tra inverno e primavera. Ma non pensate che l'inverno si trasformi in primavera, o la primavera in estate.

Quando gli esseri umani raggiungono il risveglio, è come la luna riflessa nell'acqua. La luna appare nell'acqua ma non si bagna, né l'acqua è perturbata dalla luna. Inoltre, la luce della luna copre la terra e tuttavia essa può essere contenuta in un secchio d'acqua, in una goccia di rugiada e perfino in una minuscola goccia d'acqua.

Proprio come la luna non perturba in alcun modo l'acqua, non crediate che il risveglio causi difficoltà alla gente. Non considerate il risveglio un ostacolo nella vostra vita. Le profondità di una goccia di rugiada, possono contenere le altezze della luna e del cielo. Quando la vera Legge non è completamente

conseguita, sia fisicamente sia mentalmente, c'è la tendenza a pensare che possediamo l'intera Legge e che il nostro lavoro sia finito. Se il Dharma è totalmente presente, allora c'è percezione delle proprie carenze. Ad esempio, se conducete una barca in mezzo all'oceano, fuori della vista di qualsiasi montagna, e guardate nelle quattro direzioni, l'oceano appare rotondo. Ma l'oceano non è rotondo e la sua virtù è illimitata. È come un palazzo o un ornamento di preziosi gioielli. A noi, però, l'oceano appare come un vasto cerchio d'acqua. E così ci rendiamo conto che questo può valere per qualsiasi cosa. Secondo il punto di vista, percepiamo le cose in modi differenti. La corretta percezione dipende dalla quantità del proprio studio e prassi.

Per comprendere i diversi tipi di punti di vista, dobbiamo studiare i numerosi aspetti e virtù di monti e oceani, più che i cerchi perfetti. Dovremmo sapere che è così non solo tutto attorno a noi, ma anche dentro di noi, e perfino in una singola goccia d'acqua.

I pesci nell'oceano considerano infinita l'acqua, e gli uccelli pensano che il cielo sia senza limiti. Pure, né i pesci né gli uccelli sono stati separati dal loro elemento. Quando il loro bisogno è grande, il loro utilizzo è grande, quando è piccolo, l'utilizzo è piccolo. Essi utilizzano pienamente ogni aspetto fino in fondo, liberamente, senza limiti. Pure, dovremmo sapere che se gli uccelli sono separati dal proprio elemento, muoiono. Dovremmo sapere che l'acqua è vita per i pesci, ed il cielo è vita per gli uccelli. Nel cielo gli uccelli sono vita, e nell'acqua i pesci sono vita. Si possono trarre molte altre simili conclusioni. Ci sono prassi e illuminazione. Anche una volta chiarito acqua e cielo, vediamo che, se ci sono uccelli o pesci che cercano di penetrare nel cielo o nell'acqua, non trovano né una via né un luogo. Comprendendo questo punto, c'è la realizzazione del risveglio nella nostra vita quotidiana. Se conseguiamo questa Via, tutte le nostre azioni sono la realizzazione dell'illuminazione. Questa Via, questo luogo, non è né grande né piccolo, né se stessi né altri, né passato né presente: esiste esattamente per quello che è.

Così, addestrandosi e realizzando la Via del Buddha, si può padroneggiare e penetrare ogni dharma, ed affrontare e padroneggiare qualunque prassi. C'è un luogo in cui possiamo penetrare la Via e scoprire l'estensione delle percezioni del conoscibile. Ciò perché la nostra conoscenza coesiste simultaneamente con la realizzazione ultima del Dharma del Buddha. Dopo che questa realizzazione sia divenuta la base della nostra percezione, non pensate che la nostra percezione sia necessariamente compresa dall'intelletto. Benché la si possa rapidamente realizzare, l'illuminazione non sempre è completamente manifesta.[2]

Mentre il Maestro Zen Hōtetsu,[3] del monte Mayoku, si faceva vento, un monaco chiese: "La natura del vento non muta mai e soffia ovunque: perché dunque usi un ventaglio?" Hōtetsu rispose: "Anche se sai che la natura del vento non muta mai, non conosci il significato di soffiare ovunque." Il monaco chiese: "Bene, cosa significa?" Il Maestro non rispose e continuò a farsi aria. Infine il monaco comprese e si prostrò profondamente innanzi a lui.

L'esperienza, la realizzazione e la vivente e corretta trasmissione del Dharma del Buddha è così. Poiché la natura del vento non cambia mai, non è necessario usare un ventaglio, e ci sarà vento anche se uno ritiene di non conoscere il reale significato di "Non muta mai", o della natura del vento. Così come la natura del vento non muta mai, il vento del Dharma del Buddha trasforma in oro la terra e fa sì che nei fiumi scorra dolce latte fermentato.

Questo fu scritto a metà dell'autunno dell'anno 1231, dallo śramana[4] Dōgen, e dato al discepolo laico Yōkō-shū, del Kyūshū.

---

[1] All'esterno di sé.
[2] Essa è troppo profonda e inesauribile per il nostro limitato intelletto.
[3] Il Maestro Mayoku Hōtetsu (?), nella linea di trasmissione del Maestro Baso Dōitsu. [Ma-ku Pao-ch'e]
[4] *Śramana* (lett. "Colui che si sforza") originariamente descriveva un mendicante itinerante che non apparteneva alla casta dei brahmāni, diversamente da un *parivrājaka,* mendicanti itineranti religiosi di origine brahmānica. Il Buddha applicò ai monaci buddhisti il termine *śramana*.

(2)
MAKAHANNYAHARAMITSU
La Realizzazione della Grande Saggezza del Buddha

Questo breve capitolo è dedicato esclusivamente al Mahāprajñā-pāramitā-hrdaya-sūtra, noto come Sūtra del Cuore, che rappresenta la summa dei seicento volumi del Mahāprajñā-pāra-mitā-sūtra. Pur essendo molto breve, il Sūtra del Cuore è la più estrema e profonda sintesi dell'Insegnamento del Buddha Śākyamuni ed è la vera essenza dello Zazen..

Quando il Bodhisattva Kanzeon,[1] sperimentò e comprese la verità mediante la *prajñā-pāramitā*,[2] percepì che l'esistenza è costituita dai cinque *skandha*:[3] materia, percezione, concezioni mentali o idee, volizione, e coscienza. Osservando i cinque aggregati mediante la *prajñā*, percepite la vacuità. Mediante tale osservazione, vedrete che gli *skandha* stessi sono vuoti; ogni *skandha* è isolato e ha origine nella *prajñā*.

Comprendendo ciò sarete in grado di capire l'affermazione: "La forma è vacuità. La vacuità è forma." La forma è forma, la vacuità è vacuità. Essa è le cento erbe e tutti i fenomeni. Si può considerare la *prajñā-pāramitā* secondo i dodici e secondo i diciotto metodi di analisi. I dodici metodi sono: occhio, orecchio, naso, lingua, corpo, mente, forma, odore, suono, gusto, sensazione e ragionamento. I diciotto metodi sono i dodici precedenti, più le sei percezioni: visiva, auditiva, olfattiva, gustativa, tattile e mentale.

Vi sono quattro generi di *prajñā-pāramitā*, e precisamente: la sofferenza, la causa della sofferenza, la distruzione della sofferenza, e il Nobile Ottuplice Sentiero.[4] Vi sono sei azioni del Bodhisattva, chiamate sei *pāramitā*: il donare, la pura osservanza dei precetti, la pazienza, il vigore, la contemplazione, e la *prajñā*.

Nella *prajñā-pāramitā* vi sono tre generi di comprensione mondana: passato, presente e futuro.[5] Vi sono poi sei generi di comprensione fisica e spirituale basati su: terra, acqua, fuoco, vento, aria e mente. Vi sono infine quattro comprensioni delle azioni della vita quotidiana, che sono: andare, sostare, sedere e giacere.[6] Ogni e ciascuna *prajñā-pāramitā* è realizzata nell'eterno presente, cioè, è suprema e perfetta illuminazione.

Tra i discepoli di Śākyamuni vi era un monaco costantemente assorbito dalla questione della *prajñā*. Egli, segretamente, tra sé pensava: "Rispetto la profonda prajñā-pāramitā. I suoi meriti vengono espressi dai cinque aspetti del dharmakāya[7] e cioé: i precetti, la contemplazione, la saggezza, il non-attaccamento e la comprensione intellettuale basata sul non-attaccamento. Vi è l'addestramento Hīnayāna dei quattro stadi: srotāpanna o abbandono di ogni falsa opinione; sakrdāgāmin o lo stadio in cui si nascerà ancora una volta sola prima del nirvāna; anāgāmin, o lo stadio del non-ritorno in questo mondo; e infine śrāvaka, o lo stadio del risveglio grazie all'ascolto del vero Insegnamento del Buddha. Conosco il pratyeka-buddhāyana o veicolo dell'illuminazione individuale, e anche il veicolo del Bodhisattva, nonché la suprema illuminazione, i Tre Tesori,[8] il volgere della ruota della Legge[9] e il voto di salvare tutti gli esseri senzienti."

Śākyamuni comprese ciò che il monaco stava segretamente pensando e disse: "Ciò che pensi è esatto. Tuttavia, la profonda prajñā-pāramitā non potrà mai essere penetrata né analizzata dal nostro intelletto." Il monaco aveva rispetto per tutte le varie forme dei fenomeni, specie per la *prajñā* che rivela il mondo di vita e morte. Quando rispettiamo sinceramente la *prajñā*, essa si manifesta. Questo è ciò che chiamiamo precetti, *sāmadhi* e penetrazione intuitiva, nonché il voto di salvare tutti gli esseri senzienti. In altre parole, essa è chiamata 'mu', il nulla. Sorge in conformità a quanto sopra. È chiamata *prajñā-pāramitā*, estremamente profonda, sottile e al di là di ogni misura.

Un giorno Indra chiese a Subhūti:[10] "O virtuoso! Come deve accostarsi alla profonda *prajñā-pāramitā*, volendola studiare, un Bodhisattva o *Mahāsattva*?" Subhūti disse: "O Indra! Se il Bodhisattva o *Mahāsattva* desidera istruirsi sulla *prajñā-pāramitā*, deve apprendere la vacuità. Apprendere la *prajñā* è apprendere la vacuità, e apprendere la vacuità è apprendere la *prajñā*." Indra disse allora al Buddha: "O Universalmente Venerato! Come possono i devoti discepoli, uomini e donne, preservare correttamente la profonda *prajñā-pāramitā* che essi hanno ricevuto, e proclamarla ad altri? Abbi compassione di noi e mostraci il giusto modo." Ma Subhūti rispose al posto del Buddha: "O Indra! È mai possibile proteggere completamente il Dharma?" Indra disse: "No, Virtuoso, non è possibile. Non vedo alcun modo sicuro per proteggerlo." Subhūti allora disse: "O Indra! Se devoti discepoli, uomini e donne, seguono l'insegnamento, la *prajñā-pāramitā* proteggerà il Dharma e mai cesserà di farlo. Dovremmo sapere che tutti gli uomini e gli esseri senzienti ricercano il mezzo della *prajñā-pāramitā* e se pensi di perderlo proprio mentre cominci a

cercarlo, non lo conseguirai mai. O Indra, se vuoi preservare il Dharma, devi seguire l'insegnamento. Non c'è differenza alcuna tra la *prajñā-pāramitā*, il Bodhisattva e la vacuità."

Dobbiamo comprendere che ricevere, leggere e salmodiare i sūtra, assieme alla conoscenza razionale, protegge e preserva la *prajñā*. Proteggere il Dharma è ricevere, leggere e salmodiare i sūtra.

Il mio defunto Maestro, una volta disse: "L'intero corpo è la bocca sospesa nell'aria. Non ha importanza da quale direzione soffia il vento – nord, sud, est oppure ovest – la campana a vento sempre produce il suono della *prajñā*: ...Chin Ten Ton Ryan Chin Ten Ton[11] ...."

Questo è il suono della *prajñā*, nella trasmissione da una generazione all'altra di Buddha e Patriarchi, nell'intero corpo proprio e altrui, nel nord, nel sud, nell'est e nell'ovest.

Il Buddha Śākyamuni un giorno così disse a Subhūti: "Tutti gli esseri senzienti dovrebbero rispettare e venerare la *prajñā-pāramitā* così come ha fatto il Buddha. Ogni volta che esamini la *prajñā-pāramitā*, devi considerarla come atto di venerazione nei confronti del Buddha. Perché? Perché essa non differisce dal Buddha, e viceversa. La *prajñā-pāramitā* è il Buddha, e il Buddha è la *prajñā-pāramitā*. O Subhūti, non è forse vero che l'illuminazione del Tathāgata[12] proviene dalla *prajñā-pāramitā*? Inoltre, i Bodhisattva, i *mahāsattva*,[13] i *pratyekabuddha*,[14] gli *arhat*[15] e chi abbia raggiunto gli stadi di *anāgāmin*, *sakrdāgāmin* e *srotāpanna*, tutti essi provengono dalla *prajñā-pāramitā.* Le dieci buone azioni,[16] i quattro generi di meditazione,[17] le quattro specie di meditazione sulla vacuità,[18] e i cinque poteri miracolosi degli dèi,[19] derivano anch'essi dalla *prajñā-pāramitā*."[20]

Dunque, tutti i Buddha non sono altro che la *prajñā-pāramitā*. Essa è l'intero Dharma del Buddha, e questo Dharma è la forma della vacuità: nessuna creazione, nessuna distruzione, nulla di puro o impuro, né il crescere né il decrescere. La manifestazione della *prajñā-pāramitā* è la manifestazione di un Buddha. Se cercate la verità, imparerete che onorare la *prajñā-pāramitā* è incontrare il Buddha, e non potete affermare di aver veramente incontrato il Buddha se non lo servite.

Questo fu trasmesso ai monaci nel Kannondōriin, durante l'addestramento estivo del 1233.

Trascritto da Ejō nell'alloggio del discepolo principale, il 21 marzo 1244, nel Kippōji, nella prefettura di Fukui.

---

[1] Avālokiteśvara, il Bodhisattva della compassione.
[2] Il perfezionamento della *prajñā*. La *prajñā* è la conoscenza intuitiva profonda, trascendente; è la forma più alta e completa di conoscenza, e non ha nulla a che vedere con la conoscenza concettuale.
[3] I cinque *skanda* o aggregati sono: *rūpa* (il corpo-forma), *vedanā* (la sensazione), *samjñā* (la percezione, la nozione), *samskarā* (le impressioni risultanti, gli elementi della coscienza, lett. "I formati e i formanti"), e *vijñāna* (la coscienza individuale, la conoscenza discriminante).
[4] Il Nobile Ottuplice Sentiero: retta visione, retta intenzione/pensiero, retta parola, retta azione, retto sostentamento, retto sforzo, retta attenzione, retta concentrazione/condizione di equilibrio. Il Nobile Ottuplice Sentiero lo si può considerare composto di tre parti: 1) retta parola, retta azione, retto modo di sostentamento, a formare la parte "Disciplina, mantenimento dei precetti"; 2) retta attenzione, retto equilibrio (concentrazione), a formare la parte "Purificazione, zazen"; 3) retta visione, retta intenzione, retto sforzo, a formare la parte "Controllo, saggezza".
[5] I tre tempi o i tre mondi.
[6] Le quattro forme di comportamento.
[7] *Dharma-kāya*, il corpo della Legge, o corpo della realtà ultima, priva di forma e onnipervadente. La natura assoluta della mente-di-Buddha. È uno dei tre corpi di un Buddha, assieme al *sambhoga-kāya*, il corpo di ricompensa, ovvero la manifestazione sottile risultante dalla prassi, e al *nirmāna-kāya*, il corpo manifestato per il bene degli esseri senzienti.
[8] Buddha, Dharma e Samgha.
[9] Cioè, la predicazione del Dharma del Buddha.
[10] Uno dei dieci discepoli principali del Buddha. Si dice che egli avesse la migliore comprensione di *śūnyatā*, la vacuità.
[11] Queste parole cinesi rappresentano il suono di una campanella a vento.
[12] Lett. "Così arrivato".
[13] Lett. "Grande essenza", è un appellativo riservato ai Bodhisattva.
[14] Lett. "Buddha solitari". Coloro che trovano la Via da sé e non insegnano.
[15] *Arhat*, lett. "Colui che ha valore". Nel Buddhismo Hīnayāna, si dice che lo *śrāvaka* (uditore della voce) passi attraverso quattro stadi. Il primo stadio è *srotāpanna* (l'entrata nella corrente), il secondo è *sakrdāgāmin* (chi è soggetto a tornare una volta sola), il terzo è *anāgāmin* (chi non è soggetto al ritorno), e il quarto ed ultimo è *arhat*.
[16] Le dieci buone azioni sono: astenersi dall'uccidere, dal rubare, dal commettere adulterio, dal mentire, dall'utilizzare un linguaggio immorale, dal calunniare, dall'insultare gli altri, dal desiderare, dall'abbandonarsi all'ira e dall'avere false opinioni.

[17] I quattro generi di meditazione sono quelli che purificano e che chiarificano la mente e che conducono alla rinascita nei paradisi del *dhyāna*.
[18] Sono il *samādhi* dell'illimitata vacuità, dell'illimitata coscienza, della vacuità al di là della coscienza, e della pura non-concettuale vacuità.
[19] Sono: occhi e orecchie miracolosi, la chiaroveggenza, il ricordo delle proprie esistenze passate e la totale libertà dell'azione.
[20] Per un approfondimento di quanto qui espresso, vedi il Śūramgama Sūtra

(3)
BUSSHŌ
La Natura di Buddha

In questo capitolo l'insegnamento del Maestro Dōgen è volto all'analisi e alla spiegazione della natura di Buddha, in sanscrito Buddhatā, o Thāthatā, che egli considera non come potenziale né come attributo naturale, ma piuttosto come stato o condizione del corpo e della mente, nell'istante presente. Il Maestro Dōgen, quindi, interpreta la natura di Buddha dal punto di vista dell'azione, quindi dinamicamente. Il capitolo si conclude poi con l'analisi di due famosi koan, uno dei quali è il ben noto: "Ha, un cane, la natura di Buddha?"

Il Buddha Śākyamuni disse: "Tutti gli esseri senzienti possiedono integralmente la natura di Buddha. Il Tathāgata[1] costantemente dimora in essi, non soggetto a mutamento."

Questo è il modo in cui il Grande Insegnante Śākyamuni fa girare la ruota della Legge ed è anche l'essenza e la visione illuminata di tutti i Buddha e Patriarchi. Questo insegnamento è stato investigato per 2.190 anni,[2] essendo stato trasmesso direttamente attraverso cinquanta generazioni:[3] ventotto generazioni in India e ventitré in Cina.[4] Tutti i Buddha e i Patriarchi nelle dieci direzioni possiedono e custodiscono questo insegnamento.

Cosa significa: "Tutti gli esseri senzienti possiedono, integralmente, la natura di Buddha?" È forse il: "Da dove vieni?"[5] che mette in moto la ruota della Legge? Talvolta questo è chiamato esseri senzienti, esseri animati, cose viventi, specie viventi. 'Integralmente' equivale a esseri senzienti, tutte le cose viventi. 'Possiedono integralmente' è la natura di Buddha, e la totalità di questo possedere è 'Esseri senzienti'. Al momento giusto, dentro e fuori gli esseri senzienti, c'è integralmente la natura di Buddha. Questo non vale soltanto per la trasmissione di pelle, carne, ossa e midollo, ma anche per tutte le trasmissioni di "Tu possiedi la mia pelle, carne, ossa e midollo."[6]

Dobbiamo sapere che il 'possiedono' di 'Possiedono integralmente' non ha nulla a che fare col possedere o il non-possedere. 'Possiedono integralmente' è la parola e la lingua del Buddha, la visione illuminata dei Buddha e dei Patriarchi, e le narici dei monaci Zen. 'Possiedono integralmente' non significa un possesso iniziale, od originario, miracoloso, o di qualche altro genere. Ovviamente non viene conseguito per effetto del *karma*[7] o della illusione, e non ha nulla a che fare con la mente, le circostanze, la natura, la forma, e così via.

Per questo la corretta comprensione della frase: "Gli esseri senzienti possiedono integralmente" non scaturisce per effetto del *karma*, non nasce per illusoria causalità, non sorge spontaneamente né si sviluppa mediante il potere sovranormale che deriva da prassi e illuminazione. Se il 'Possiedono integralmente' degli esseri senzienti, dipendesse dal *karma*, dalla causalità, dalla natura e così via, lo stesso dovrebbe valere per la realizzazione dei santi, per il risveglio dei Buddha e per l'illuminata visione dei Buddha e dei Patriarchi. Non è così.

Il mondo intero è libero dalla polvere; qui e ora non può esserci una seconda persona. Allo stesso tempo non siamo consapevoli che la radice dell'illusione è troncata e che non c'è modo di far cessare il turbolento flusso del *karma*. 'Possiedono integralmente' non è stato prodotto dalla illusoria causalità poiché nulla, nel mondo relativo, è mai stato celato. 'Nulla è stato celato' non significa necessariamente che tutti i mondi siano manifesti. Che il mondo relativo sia esistente di per sé, è una opinione errata degli eretici. 'Possiedono integralmente' è oltre l'esistenza che c'è fin dall'origine, perché pervade l'eterno passato e pervade l'eterno presente; non è un evento iniziale, perché non contiene alcunché di estraneo.[8] Non è esistenza indipendente perché è interrelato, e nemmeno è non-creato perché viene semplicemente così com'è. Non è manifestato fin dall'origine, ma significa piuttosto che la nostra mente quotidiana è la Via. Dobbiamo innanzitutto sapere che è molto difficile trovare esseri senzienti all'interno di 'Possiedono integralmente'. Se comprendiamo il significato vero di 'Possiedono integralmente', queste stesse parole diventano completa liberazione e non-attaccamento.

Quando gli intellettuali ascoltano le parole "Natura di Buddha", pensano che sia una sorta di sé eterno, analogo a quello insegnato da Senika.[9] Ciò dimostra che essi non hanno mai incontrato un uomo della Via, chiarito che cosa sia il loro sé, né incontrato un maestro. Essi scambiano i disordinati movimenti della loro mente per la saggezza illuminata della natura di Buddha. Chi può dire che c'è una saggezza illuminata nella natura di Buddha? Anche se gli esseri illuminati sono Buddha, la natura di Buddha non è illuminazione

o risveglio. Il risveglio dei Buddha illuminati e risvegliati non è la travisata idea di illuminazione di cui parla la maggior parte della gente, e non è certamente l'illuminazione di una mente confusa. Soltanto il volto di ogni Buddha e Patriarca è illuminazione.

Numerosi saggi del passato, all'epoca delle dinastie Han, Tang e Sung, si sono recati in India e molti affermavano di essere insegnanti di uomini e dèi. Insegnavano che i movimenti disordinati della mente sono il risveglio della natura di Buddha. Questo è veramente un peccato dovuto alla carenza di studio della Via del Buddha.

Gli studenti della Via, siano essi esperti o principianti, non dovrebbero incorrere in un simile errore. L'investigazione del risveglio non è costituita da disordinati movimenti della mente. Anche se indagate questo movimento, esso non è quello che sembra essere. Riuscendo a capire il vero movimento, capirete la vera illuminazione e il vero risveglio. Riuscendo a capire il Buddha, possiamo capire la natura, dal momento che si compenetrano l'un l'altro. 'Natura di Buddha' è dunque certamente 'Possiedono integralmente', perché 'Possiedono integralmente' diviene 'Natura di Buddha'. Possedere integralmente non rappresenta una molteplicità di oggetti, né una esistenza unificata. Esprimetelo alzando un pugno: non è grande né piccolo. Dire: "Natura di Buddha" significa essere al di là del livello raggiunto da tutti i santi, ed essere al di là della stessa natura di Buddha.

Alcuni affermano che la natura di Buddha è paragonabile al seme di una pianta: quando riceve la nutriente pioggia del Dharma germoglia naturalmente. Compaiono foglie, fiori e frutti, ed il frutto contiene i suoi stessi semi. Questo è il punto di vista della gente comune e non risvegliata. Coloro che sostengono questo dovrebbero sapere che semi, fiori e frutti, separatamente e contemporaneamente, possiedono la pura mente. Nel frutto ci sono i semi; anche se questi non sono visibili, si sviluppano le radici, il fusto e tutto il resto. Senza alcun aiuto dall'esterno, i rami si moltiplicano e compare un grande albero. Questo sviluppo non è fuori né dentro, ed è vero in ogni momento del passato e del presente. Dunque, anche se il nostro punto di vista non è illuminato, le radici, il fusto, i rami e le foglie tutte contemporaneamente vivono, muoiono, 'Possiedono integralmente', diventano e sono la natura di Buddha.

Il Buddha disse: "Se volete conoscere il principio della natura di Buddha, cogliete il giusto momento e circostanze. Quando viene il momento, la natura di Buddha si manifesta." "Se volete conoscere il principio della natura di Buddha" non significa semplicemente conoscere, ma anche addestrarsi, illuminare, chiarire e infine dimenticare. Spiegare, addestrarsi, illuminare, sbagliare o non sbagliare, rappresentano tutti il giusto momento e circostanze. Il modo per cogliere il giusto momento e circostanze, è quello del momento giusto. Cogliete il momento giusto con uno scacciamosche, un bastone o cose del genere. Il risveglio originario, il risveglio iniziale, il non-risveglio, il corretto risveglio e la saggezza che da questo deriva, non possono essere colti attraverso qualche forma di conoscenza, profana o sacra che sia. Questo cogliere non ha rapporto né con chi coglie né con ciò che è colto, e neppure con un vero o falso cogliere. È soltanto cogliere. È puro cogliere; non è la propria percezione, né quella di altri. È cogliere al di là del momento giusto. È la natura di natura, ed è il 'Buddha' di Buddha.

Molti, sia in passato che oggi, hanno creduto che la frase: "Il giusto momento e circostanze" volesse dire: "Aspetta il futuro momento in cui la natura di Buddha apparirà." Costoro affermano: "Addestrandosi in questo modo, la natura di Buddha apparirà spontaneamente al momento giusto. Pur studiando sotto un maestro e ricercando il Dharma, se non è giunto il momento giusto, la natura di Buddha non si manifesta." Chiunque la pensi in questo modo è un profano che si aspetta che le cose buone cadano direttamente dal cielo, e ragiona come quelli che sostengono che tutto avviene per caso.

"Se volete conoscere il principio della natura di Buddha" significa conoscere direttamente il principio della natura di Buddha. "Cogliete il giusto momento e circostanze" significa conoscere direttamente il momento giusto. Vale a dire, se vogliamo conoscere la natura di Buddha, dobbiamo cercare il giusto momento e circostanze.

'Quando viene il momento' significa: "Il momento è già venuto." Anche se stentiamo a crederci, la natura di Buddha si è già manifestata in noi. Dovete sapere che 'Quando viene il momento' si manifesta in ogni ora del giorno. 'Quando viene' è come fosse già venuto. 'Quando viene il momento', la natura di Buddha non è venuta. Per questo 'Il momento è già venuto' è la manifestazione della natura di Buddha. In altre parole, la verità è di per sé evidente. Non c'è mai stato un momento che non sia venuto proprio ora, né una manifestazione della natura di Buddha che non si sia verificata proprio qui.

Il dodicesimo Patriarca Anabotei,[10] spiegando l'oceano della natura di Buddha al tredicesimo Patriarca,[11] disse: "Le montagne, i fiumi e la grande terra, tutti dipendono dalla natura di Buddha; il *samādhi* e i sei poteri psichici[12] si manifestano attraverso essa."

Dunque, le montagne, i fiumi e la grande terra sono l'oceano della natura di Buddha. 'Tutti dipendono' significa che le montagne, i fiumi e la grande terra dipendono dal momento giusto. Dovete sapere che 'Tutti dipendono' è come la forma dell'oceano della natura di Buddha: non ha a che fare con interno, esterno, o a metà tra i due. Perciò, vedere montagne e fiumi è vedere la natura di Buddha. Vedere la natura di Buddha è vedere la mascella di un asino o la bocca di un cavallo. 'Tutti dipendono' equivale a 'Dipendono interamente', al di là del capire e del non capire.

"Il *samādhi* e i sei poteri psichici si manifestano attraverso essa." Dovete sapere che il manifestarsi e il non manifestarsi di tutti i *samādhi* dipendono dalla natura di Buddha, così come dipende dalla natura di Buddha il fatto che i sei poteri psichici compaiano, o non compaiano. Questi sei poteri psichici non sono soltanto quelli descritti negli Āgama[13] dei seguaci dell'Hīnāyana. 'Sei' non è semplicemente un numero adeguato, ma significa il perfezionamento dei sei *pāramitā*.[14] Non dovremmo perciò considerare i sei poteri sovranormali come fossero: "Le fulgenti punte di innumerevoli fili d'erba e la radiosa mente dei Buddha e dei Patriarchi." Anche se possediamo i sei poteri psichici, un simile ostacolo sopraggiunge col fluire dell'oceano della natura di Buddha.

Il quinto Patriarca, il Maestro Zen Kōnin,[15] veniva dal monte Ōbaku. Era figlio di uno sconosciuto e conseguì la Via in giovane età; si dice che fosse una incarnazione di Saishodōsha. Nella sua esistenza precedente, mentre stava piantando pini sul monte Sei, nel Kishā, incontrò per caso il quarto Patriarca[16] che era in viaggio nella regione. Il Patriarca gli disse: "Vorrei trasmettere a te il mio Dharma, ma sei troppo vecchio. Se rinascerai, ti aspetterò." Kōnin accettò, e inseguito rinacque nella famiglia Shu. Sua madre lo abbandonò sulla riva di un fiume ma egli, protetto dagli dèi, sopravvisse per sette giorni. Fu poi salvato e allevato normalmente fino all'età di sette anni. Un giorno, percorrendo un sentiero sul monte Ōbai, incontrò il quarto Patriarca Dōshin. Quando vide il bambino, il Patriarca si accorse che aveva qualcosa di speciale e gli chiese: "Qual è il tuo nome?" Il ragazzo rispose: "Ho un nome, ma non è un nome ordinario." Allora il Patriarca chiese: "Qual è questo nome?" "È natura di Buddha", rispose il ragazzo. Il Patriarca disse: "Tu non possiedi la natura di Buddha", e il ragazzo replicò: "La natura di Buddha è vuota, per questo dici che non la possiedo." Il Patriarca comprese che il bambino era un recipiente del Dharma e lo nominò suo assistente; in seguito, gli trasmise l'Occhio e Tesoro della Vera Legge. Da quel momento, il quinto Patriarca visse sul Picco orientale del monte Ōbai, ed il suo profondo insegnamento si diffuse in tutto il Paese.

"Qual è il tuo nome?" Queste parole del quarto Patriarca sono un profondo insegnamento: esaminatele molto attentamente. In passato i maestri Zen chiedevano spesso agli allievi: "Qual è il tuo nome?" oppure "Da dove vieni?" Gli allievi rispondevano: "Vengo dal tal posto", oppure "Il mio nome è Tal dei Tali." In sostanza, il maestro sta dicendo: "Io sono questo, e anche tu sei questo."

Il quinto Patriarca rispose: "Ho un nome, ma non è un nome comune." Vale a dire, c'è un nome ma non è comune; un nome comune non è il mio vero nome. Il quarto Patriarca chiese: "Qual è il tuo nome?" In altre parole, 'quale' è 'questo'. 'Questo' è natura di Buddha. Sta interrogando su 'questo'; 'quale' è 'questo'. Sia 'quale' che 'questo' sono il nome. Possiamo trovare 'questo' nella vita quotidiana, consumando un pasto o bevendo tè verde.

Quando il quinto Patriarca rispose "Il mio nome è natura di Buddha", voleva dire che 'questo' è natura di Buddha. 'Quale' è ciò che diventa Buddha. 'Quale' non è circoscritto al solo nome di famiglia, ma è 'non-questo' e ingloba la natura di Buddha; così possiamo capire che 'questo' indica 'quale'. Quando siamo distaccati da questo, c'è un nome. Questo nome è Shu;[17] non è ereditato dal padre o dagli antenati né è simile al nome della madre. Di sicuro non ha alcun rapporto col nome di un'altra persona.

Il quarto Patriarca disse: "Tu non possiedi la natura di Buddha." Qui, 'tu' non è qualcuno in particolare; la comprensione cambia a seconda della persona, eppure questo fatto rimane "Non-natura di Buddha". La non-natura di Buddha esiste nel supremo stadio della Buddhità, o anche nella condizione al di là della Buddhità? Queste sono domande che dobbiamo porre. Dovete comprendere che la non-natura di Buddha è onnipervadente, e non tentate di definirla o di cercarla. La non-natura di Buddha può essere sperimentata in un solo istante di *samādhi*. Quando la natura di Buddha diventa Buddha, o quando la natura di Buddha è risvegliata dalla mente che cerca il Buddha, è forse non-natura di Buddha? Ponete la domanda ai pilastri del monastero, e chiedetelo alla vostra natura di Buddha.

L'espressione: "Non-natura di Buddha" nacque col quarto Patriarca, e fu capita dal quinto Patriarca che la trasmise a Joshin Dai-e. Quest'ultimo ne fece il punto centrale del suo addestramento. Anche tenendo conto che 'qual è' è il punto di riferimento per 'Non-natura di Buddha', è comunque necessario un grande sforzo per chiarire la non-natura di Buddha, anche usando 'tu', 'questo' oppure 'Shu'.

Il quinto Patriarca disse: “Tu dici che non possiedo la natura di Buddha perché la natura di Buddha è vuota.” State attenti qui: non pensate che vuota significhi nulla. Se cercate di chiarire la vacuità della natura di Buddha, evitate le frasi futili, e parlate piuttosto del carattere definitivo di quel ‘non’. Quando diciamo vuota, non intendiamo dire vuota; analogamente, quando diciamo non, non intendiamo non. Diciamo ‘non’, perché la natura di Buddha è vacuità. Comprendiamo la vacuità attraverso il ‘non’ utilizzato come punto di riferimento, e attraverso la vacuità comprendiamo il ‘non’.

Qui la vacuità è diversa dalla vacuità di. “La forma è vacuità.”[18] ‘La forma è vacuità’ non significa che la forma diventa vacuità, o che la vacuità diventa forma. Questa è la vacuità di: “La vacuità è vacuità.” All’interno di questa vacuità una solida roccia è vacuità. Dunque il quarto e il quinto Patriarca si interrogavano sull’esistenza della natura di Buddha, sulla vacuità della natura di Buddha, sull’è e sul non-è della natura di Buddha.

Il sesto Patriarca, il Maestro Zen Enō,[19] stava studiando sotto il quinto Patriarca Kōnin;[20] un giorno questi gli chiese: “Da dove vieni?” Il sesto Patriarca rispose: “Da Renan.” Kōnin disse: “Perché sei venuto qui?” Enō rispose: “Per diventare un Buddha.” Kōnin disse: “La gente di Renan non possiede la natura di Buddha. Come puoi sperare di conseguire la Buddhità?”

Qui, la questione non è se la gente di Renan possiede o non possiede la natura di Buddha, ma è soltanto: “La gente di Renan non possiede la natura di Buddha.” ‘Come puoi sperare di conseguire la Buddhità?’ significa “Quale genere di Buddha speri di diventare?” Parlando in generale, pochi in passato hanno capito la natura di Buddha. Di sicuro i seguaci dell’Hīnayāna e gli eruditi non ne sapevano nulla. Solo i discendenti dei Buddha e dei Patriarchi la ricevono e la trasmettono. Si realizza la natura di Buddha soltanto dopo che si è diventati un Buddha, non prima. La realizzazione della natura di Buddha e il conseguimento della Buddhità sono simultanei. Dobbiamo cercare di chiarire questo principio, anche se non è un argomento facile. Coloro che hanno acquisito le dieci sacre condizioni ed i tre stadi abili,[21] hanno fallito completamente, mentre altri hanno impiegato venti o trent’anni per riuscirci. Dobbiamo tenerlo presente.

“Gli esseri senzienti possiedono la natura di Buddha; gli esseri senzienti non possiedono la natura di Buddha.” Cercate di capire: la realizzazione della natura di Buddha e il conseguimento della Buddhità sono simultanei. Questo è il Dharma del Buddha. Se questo principio non fosse stato approfondito, oggi il Dharma non esisterebbe. Se non riusciamo a chiarire questo principio, non potremo comprendere che cosa significhi conseguire la Buddhità e non riusciremo a realizzarla. Perciò il quinto Patriarca disse al sesto Patriarca: “La gente di Renan non possiede la natura di Buddha.”

“Gli esseri senzienti non possiedono la natura di Buddha.” Per una persona che abbia appena incontrato un Buddha e abbia udito il Dharma per la prima volta, questa affermazione è, tra tutte, la più incomprensibile e la più tormentosa. Più tardi, grazie agli insegnamenti di un buon maestro o allo studio dei *sūtra*, questa frase diventa, tra tutte, quella che procura la massima gioia. Se non siamo in grado di percepire totalmente la verità di: “Gli esseri senzienti non possiedono la natura di Buddha”, significa che non abbiamo ancora sperimentato la natura di Buddha.

Quando il sesto Patriarca, un sincero ricercatore della Via, incontrò il quinto Patriarca, quest’ultimo disse: “La gente di Renan non possiede la natura di Buddha.” Non disse altro, e non usò alcun altro mezzo. Comprendiamo così che proprio interrogare e investigare sulla non-natura di Buddha è il sentiero diretto alla Buddhità. Al momento giusto della ‘Non-natura di Buddha’, c’è la Buddhità. Non abbiamo ancora conseguito la Buddhità, se non abbiamo sperimentato e chiarito la non-natura di Buddha.

Il sesto Patriarca disse: “Tra gli uomini del nord e quelli del sud ci sono differenze, ma nella natura di Buddha no.” Riflettete su questo con grande attenzione: ha un profondo significato. Cosa intende dire con nord e sud? Cercate di chiarire queste parole perché anch’esse sono un profondo insegnamento. La frase implica che, mentre l’uomo può conseguire la Buddhità, la natura di Buddha non può. Mi chiedo se il sesto Patriarca intendeva dire questo.

Le parole “Non-natura di Buddha” utilizzate dal quinto e dal sesto Patriarca esprimono l’intera verità, sono non-attaccamento assoluto. È con lo stesso spirito che i Buddha del passato quali Shākyamuni e Kāśyapa, mettendo in moto la ruota della Legge, dissero con piena convinzione: “Tutti gli esseri senzienti possiedono la natura di Buddha.” Se all’interno di ‘Possiedono la natura di Buddha’ c’è un possesso, come potrebbe non esserci la trasmissione della ‘Non-natura di Buddha’?

Le parole “Non-natura di Buddha” furono udite molto tempo fa nelle stanze del quarto e del quinto Patriarca. ‘Non-natura di Buddha’, cosa significa veramente? ‘Natura di Buddha’, come possiamo interpretarlo? Queste sono domande fondamentali. Se il sesto Patriarca fosse stato più vicino alla verità, avrebbe posto queste domande, rimandando a più tardi la questione del ‘non’, in ‘Possedere o non possedere’. Anche oggi la gente non chiede mai che cosa sia la natura di Buddha. Si pongono soltanto

domande sul fatto di possederla o meno. È vero che quest'ultima domanda non è sbagliata, ma non è di fondamentale importanza. Dunque il 'non' che è la base di tutte le cose deve essere compreso come il non di 'Non-natura di Buddha'.

"Gli uomini hanno nord e sud, la natura di Buddha no." Esaminate queste parole del sesto Patriarca; investigatele da diverse angolazioni, più e più volte, e meditatele in silenzio perché esse hanno un profondo significato che deve essere colto. Gli sciocchi, fraintendendo le parole del sesto Patriarca, ritengono che il motivo per cui "Gli uomini hanno nord e sud, la natura di Buddha no" sia questo: i primi hanno una forma, la seconda no, essendo onnipervadente. Che idea ridicola! Addestratevi diligentemente, e capirete da soli la stupidità di questa affermazione.

Il sesto Patriarca disse una volta al discepolo Seigen Gyōshi:[22] "L'impermanenza[23] stessa è natura di Buddha, la permanenza è la mente discriminante." La comprensione dell'impermanenza da parte del sesto Patriarca è molto diversa da quella di chi segue le errate dottrine, o quelle dei seguaci dell'Hīnayāna. Questi ultimi, anche se insegnano l'impermanenza, non ne comprendono pienamente le implicazioni. Insegnare, chiarire l'impermanenza e addestrarsi sono dunque, per loro propria natura, impermanenti. Kanzeon,[24] mostrandosi nella forma più adatta per salvare gli esseri senzienti, predica il Dharma. Questa è la natura di Buddha. Talvolta si usa una forma estesa per predicare un Dharma esteso, talvolta una forma breve per predicare un Dharma breve.

"L'impermanenza stessa è natura di Buddha"; perciò, sia i santi che la gente comune sono impermanenti. Solo agli occhi della gente ignorante e dalle idee ristrette non è così. Se le cose stessero come pensano costoro, il corpo del Buddha sarebbe davvero molto piccolo. Di qui l'affermazione del sesto Patriarca: "L'impermanenza stessa è natura di Buddha." La permanenza è 'Non girare'.[25] In altre parole, è qualcosa che è immune da attaccamento o non attaccamento, venire o andare, e così via; in questo senso, è permanenza.

Dunque erbe, alberi e cespugli, essendo impermanenti, sono la natura di Buddha. Proprio l'impermanenza del corpo e mente di un uomo è la natura di Buddha. La suprema illuminazione ed il *parinirvāna*, poiché sono impermanenti, sono la natura di Buddha. I seguaci dell'Hīnāyana e gli eruditi studiosi dell'*abhidharma* e dei sūtra saranno stupiti e confusi da queste affermazioni ma, in effetti, costoro non sono migliori dei dèmoni.

Il quattordicesimo Patriarca Nāgārjuna[26] è talvolta chiamato Ryusho o Ryumo. Egli, benché nato nell'India occidentale, predicò il Dharma nel sud, una regione in cui gli uomini credevano che le buone azioni portassero come ricompensa un guadagno. Dopo aver ascoltato il suo insegnamento, parlarono tra loro e dissero: "La ricchezza è per un uomo il bene più prezioso, eppure costui parla soltanto della natura di Buddha, una cosa che nessuno ha mai visto." Il Maestro Nāgārjuna disse: "Se volete vedere la natura di Buddha, dovete liberarvi dall'io." Chiesero allora: "La natura di Buddha è grande o piccola?" Il Maestro rispose: "Nessuno dei due, e non è neppure larga o stretta, dolorosa o piacevole, e non ha alcun rapporto con vita o morte." Udite queste parole, tutti seguirono il Dharma del Buddha.

Una volta Nāgārjuna, mentre era seduto in zazen, manifestò la forma della completa libertà: una raggiante luna piena. I presenti udivano le sue parole, ma non potevano vedere la sua forma. Tra questi c'era Kānadeva, figlio di un possidente, il quale disse all'assemblea: "Vedete la sua forma meravigliosa?" Risposero: "I nostri occhi non vedono alcunché, le nostre orecchie non odono alcunché, le nostre menti non conoscono alcunché, i nostri corpi non percepiscono alcunché." Kānadeva disse: "Il venerabile sta mostrando la forma del Buddha. È il *samādhi* senza forma, simile alla luna piena. La natura di Buddha irraggia dall'interno ed illumina." L'insegnamento del Dharma si concluse con queste parole, e la luna scomparve.

Seduto nella postura del loto, Nāgārjuna recitò questi versi:

"*Mostrando una luna piena*
manifesto il corpo di tutti i Buddha.
La predicazione del Dharma è senza forma,
non ha immagine né suono."

Dovete comprendete che la predicazione della Legge non ha immagine, né suono; essa è senza forma. Nāgārjuna predicò il Dharma molte volte in molti luoghi diversi. Una volta disse: "Se volete vedere la natura di Buddha, dovete liberarvi dall'io." Questo significa che esiste un modo per vedere, ma che è necessario liberarsi dall'io. Considerate l'io; non è niente di speciale, eppure equivale a vedere la natura di Buddha. Pensatelo nei termini del vedere quotidiano.

"La natura di Buddha non è grande né piccola." Questo confuta l'opinione, sostenuta dai seguaci dell'Hīnayāna e dalla gente comune, che la natura di Buddha sia immensa. Adottate il principio per cui la natura di Buddha non è grande né piccola, e pensate e parlate di conseguenza. Pensare e udire, che qui sono strettamente legati, non dovrebbero essere due atti diversi.

Mostrare una rotonda luna piena è la manifestazione di tutti i Buddha. È perché tutti i Buddha sono manifesti, che compare la forma di una luna piena. Dobbiamo perciò indagare tutte le forme di un corpo lungo, corto, quadrato e rotondo. Se non riusciamo a capire il significato di corpo e di manifestare, non comprenderemo la luna piena; di conseguenza i corpi di tutti i Buddha non si manifesteranno. Gli sciocchi pensano: "Nā-gārjuna, nell'aspetto della luna piena, sta mostrando la sua propria forma." È un'idea ridicola, che dimostra come questa gente non abbia ereditato la Via del Buddha. In quale modo, luogo e tempo potrebbe manifestare la sua propria forma in un corpo diverso dal suo? Nāgārjuna era semplicemente seduto sul suo seggio; la sua forma non era diversa da quella di qualsiasi altro che stia seduto. Dovete invece comprendere che il corpo è una manifestazione della luna piena.

Il corpo manifestato come luna piena non è quadrato o rotondo, esistente o non-esistente, nascosto o svelato, e non è forma senza limiti; è precisamente la manifestazione della forma. Qui la luna è piena, ma sappiate che può essere piena o al quarto. Poiché il corpo manifestato come luna piena non ha a che fare con l'io, non è Nāgārjuna ma è il corpo di tutti i Buddha. Inoltre, a causa della sua stessa natura trascende tutti i corpi dei Buddha, cioè è al di là dello stesso corpo del Buddha.

La natura di Buddha è una raggiante luna piena. Questo è vero, ma essa non è comunque limitata a questa forma, e tantomeno può essere resa con le parole, o manifestata come corpo o mente. Non si può trovare nel mondo dei fenomeni, eppure appare nel mondo fenomenico come corpo di tutti i Buddha. È un aspetto del predicare il Dharma senza forma. Quando l'assenza di forma diventa *samādhi* senza forma, il corpo è manifesto. I presenti osservavano l'immagine della luna piena, ma non potevano vedere la vera forma di Nā-gārjuna; la sua predicazione della Legge si era trasformata nell'illimitato senza forma. Ora visto, ora celato; questa è la funzione della rotondità della luna. Nel preciso momento in cui Nāgārjuna, seduto, manifesta un corpo di assoluta libertà, l'intera assemblea ode soltanto il suono della Legge e non vede la forma del Maestro.

L'erede nel Dharma di Nāgārjuna, Kānadeva, vide chiaramente l'immagine della luna piena, la sua rotondità e il suo aspetto, e conobbe tutte le nature di Buddha e tutti i corpi di Buddha. Molti allievi studiarono sotto Nāgārjuna, ma nessuno può essere paragonato a Kānadeva. Gli fu concesso di sedere alla destra del Maestro, poi divenne capo degli allievi e infine sedette sul seggio del Maestro. In seguito, egli ricevette la trasmissione del Dharma, l'Occhio e Tesoro della Vera Legge, come Mahākāśyapa sul Picco dell'Avvoltoio.

Prima di essere iniziato al Dharma del Buddha, il Maestro Nāgārjuna aveva molti allievi; quando cominciò a studiare la Via tutti lo abbandonarono. In seguito, egli trasmise l'Occhio e Tesoro della Vera Legge al Maestro Kānadeva, suo unico erede nel Dharma. Questa trasmissione, da Maestro a Maestro, è la tradizione della suprema Via.

Tuttavia, diverse persone disoneste proclamandosi eredi nel Dharma di Nāgārjuna, scrissero in seguito trattati e commentari attribuendoli al Maestro. Queste opere apocrife hanno confuso e fuorviato molte persone. L'unico vero discepolo di Nāgārjuna fu Kānadeva: lui solo trasmise le parole del Maestro. Capite bene questo, perché è una tradizione corretta. Alcuni, pur sapendo che certi testi erano apocrifi, li accettarono e li trasmisero. Questo fu veramente un grande oltraggio alla saggezza contenuta nella trasmissione di Nāgārjuna. Possiamo solo compatire questa gente.

Il venerabile Kānadeva indicando il corpo di Nāgārjuna manifestato come luna piena, disse all'assemblea: "Questa è la realizzazione della natura di Buddha nella forma di Nāgārjuna. Come faccio a saperlo? Perché il *samādhi* senza forma è come la luna piena. Il principio della natura di Buddha è perfetta vacuità, limpida e fulgente."

Tra tutti coloro che, nelle migliaia di mondi di uomini e dèi, hanno udito la Legge, soltanto Kānadeva comprese che la natura di Buddha era realizzata nel corpo di Nāgārjuna che si manifestava come luna piena. Gli altri pensano soltanto che la natura di Buddha non può essere vista, udita o conosciuta. Costoro non comprendono che la manifestazione di un corpo è natura di Buddha, e così non riescono a capire quella frase. I Patriarchi non tengono nascosta questa conoscenza; avviene piuttosto che la maggior parte della gente, avendo occhi e orecchie tappati, non riesce a coglierla. Non ne hanno consapevolezza corporea, e quindi non riescono a capirla. Anche quando vedono e si prostrano davanti al *samādhi* senza forma, che è simile alla luna piena, non ne hanno una completa comprensione.

"Il principio della natura di Buddha è perfetta vacuità, limpida e fulgente." Il vero corpo di Nāgārjuna svela la natura di Buddha; essa è limpida e fulgente, perfetta vacuità. Dunque, il corpo che sta svelando la natura di Buddha esprime il corpo di tutti i Buddha. Non c'è un solo Buddha che non manifesti la natura di Buddha nella forma del Buddha. La forma del Buddha è il corpo manifestato. Il corpo manifestato è natura di Buddha.

Per questo, la forma del Buddha e la forma del Patriarca sono manifeste nei quattro elementi e nei cinque *skandha*.[27] L'intera virtù del Buddha è contenuta in questa virtù. È nel nostro corpo che la virtù del Buddha prende completamente forma ed è realizzata. L'illimitata, infinita azione della virtù è una parte della manifestazione del corpo. Le parole di Nāgārjuna e di Kānadeva sono l'espressione massima della *prajñā*,[28] e da allora non si è udito qualcosa che stia loro alla pari, da nessuna parte. Quanti studiosi, esperti di sūtra e *abhidharma*, hanno frainteso la Via dei Buddha e dei Patriarchi?

Fin dall'inizio della dinastia Sung molti hanno cercato di dipingere questa storia con il corpo e con la mente, nello spazio o su un muro. Con il pennello non sono riusciti a rappresentare altro che uno specchio circolare appoggiato sul sedile usato per predicare; cioè la loro idea della luna piena come immagine del corpo di Nāgārjuna che si manifesta. Da allora sono passate centinaia di anni, ma nessuno ha capito l'errore e tutti si stupiscono di fronte a questi dipinti. Se vediamo soltanto come un cerchio l'immagine della luna rotonda manifestata nel corpo, allora potrebbe essere benissimo una torta di riso dipinta. Compiacersi di una simile comprensione è davvero risibile.

Durante l'epoca Sung nessuno, in Cina, monaco o laico che fosse, ha veramente capito le parole di Nāgārjuna o di Kānadeva; a maggior ragione, nessuno è certo riuscito a conoscerne il corpo che si manifesta. Indifferenti all'addestramento e prive dell'energia necessaria a ricercare la Verità, tali persone non sono in grado di conoscere una luna piena o rotonda. I Buddha, del passato e del presente, incontrano il corpo che si manifesta come luna piena. Non sprecate il vostro tempo fissando come allocchi torte di riso dipinte.

Una rappresentazione pittorica della manifestazione del corpo, in forma di luna piena, deve mostrare la forma del corpo che si manifesta sul seggio usato per insegnare. Deve includere sopracciglia inarcate e occhi ammiccanti. L'autentica pelle, carne, ossa e midollo dell'Occhio e Tesoro della Vera Legge deve sedere – un forte, equilibrato sedere in zazen. È come la trasmissione tra il Buddha Śākyamuni e Kāśyapa; poiché diventa Buddha, diventa Patriarca. Se nel dipinto la forma della luna non è rotonda, allora non ci sono forma, predicazione del Dharma, suono, colore e funzione. Poiché il corpo che si manifesta è l'immagine di una luna rotonda, coloro che lo ricercano devono disegnare una luna rotonda. Se volete disegnare una luna rotonda, disegnate la luna piena, la manifestazione della pienezza della luna. La gente non riesce a disegnare la manifestazione del corpo, la luna rotonda, la luna piena, il corpo dei Buddha o la predicazione del Dharma. Dipingono soltanto torte di riso – inutili! Pensateci sopra, e chiedetevi: "Si può accettare veramente una simile situazione?"

La figura della luna è rotonda, e la figura rotonda è la completa manifestazione del corpo. Nell'esaminare una figura rotonda, non pensate a una monetina o a una torta di riso. La forma del corpo è quella della luna piena, l'immagine è quella della luna piena. Possedendo una corretta comprensione della rotondità, si possono investigare anche una moneta o una torta di riso.

Nell'autunno del 1223, il mio viaggio attraverso la Cina della dinastia Sung mi portò nel monastero di Kori, sul monte Aikuō;[29] era la prima volta che lo visitavo. Mi ricordai che sui muri del corridoio occidentale erano dipinte le rappresentazioni dei trentatré Patriarchi indiani e cinesi, ma a quell'epoca non avevo informazioni su queste raffigurazioni.

In seguito, durante il ritiro estivo del 1225, tornai in quel monastero. Camminando nel corridoio con il Maestro ospite Sōkei di Seishoku, gli chiesi: "Che ritratti sono questi?" Egli rispose: "Questa è la manifestazione del corpo di Nāgārjuna in forma di luna rotonda." Le sue parole erano però superficiali; sembrava insicuro. Dissi: "In verità, sembra il dipinto di una torta di riso, non è vero?" Fece un ampio sorriso, ma la sua mancanza di comprensione era evidente. Non aveva afferrato il significato di una torta di riso dipinta. Mentre proseguivamo la nostra visita del reliquiario e degli altri locali importanti del monastero, tornai sull'argomento ma egli non riusciva a vedere il problema. Altri monaci espressero la loro opinione ma anch'essi non coglievano il nocciolo della questione. Proposi: "Andiamo a chiedere all'Abate." In quel tempo l'Abate era Daiko. Il Maestro ospite disse: "Non ha colto l'essenza. Non saprà rispondere." Così abbandonai questa idea.

Dal modo in cui mi parlò, potreste pensare che il maestro ospite possedesse una profonda comprensione, ma in realtà egli, come tutti gli altri in quel monastero, non aveva nulla da dire. Gli abati succedutisi in quel tempio non si erano mai interessati al dipinto; il disegno non aveva mai provocato qualche dubbio, né l'avevano fatto modificare. È meglio non cercare di dipingere ciò che non è possibile raffigurare;

se proprio è necessario, bisogna almeno farlo in modo corretto. Il corpo in forma di luna rotonda è una di queste cose non raffigurabili.

Poiché non erano riusciti a capire che la natura di Buddha non può essere percepita dalla cognizione mentale, non potevano sperare di afferrare il significato di natura di Buddha e di non-natura di Buddha. Di fatto, è raro che qualcuno faccia anche solo lo sforzo di chiarire queste espressioni. Manca davvero un'ardente concentrazione sulla Via.

Nei monasteri Zen, sono numerosi gli abati che per tutta la vita non parlano neppure della natura di Buddha. Alcuni sostengono: "Chi studia intellettualmente il Dharma parla della natura di Buddha, chi lo mette in pratica non ne parla." Costoro sono peggio delle bestie, sono esseri perversi che profanano la Via dei Buddha e dei Patriarchi. Non è forse vero che la Via dei Buddha e dei Tathāgata consiste sia di studio, sia di addestramento nella prassi? Dovete comprendere che nel Dharma del Buddha non c'è distinzione tra studio e prassi.

L'Insegnante Nazionale Sai-an[30] di Enkan, nel Koshu, era uno dei discepoli principali di Baso Dōitsu.[31] Una volta, disse ad un gruppo di monaci: "Tutti gli esseri senzienti possiedono la natura di Buddha."

Considerate con attenzione queste parole. Cosa voleva dire con 'Tutti gli esseri senzienti'? Che cos'è un essere senziente? In primo luogo, non esiste un solo tipo di essere senziente, perché ogni essere è diverso dagli altri in funzione del *karma* personale e ambientale. Di conseguenza, ognuno ha i suoi propri punti di vista e percezioni. Vi sono persone non risvegliate, persone che non seguono il Dharma del Buddha, né i tre veicoli o i cinque veicoli, e così via. Nella Via del Buddha, un essere senziente è un essere che possiede una mente; ovvero, mente significa essere senziente. Proprio per il fatto che mente significa essere senziente, anche le cose prive di mente sono esseri senzienti.[32] Dunque, mente è essere senziente, e gli esseri senzienti sono natura di Buddha. Erbe, alberi e terreni sono mente, e dunque sono esseri senzienti; poiché sono esseri senzienti, sono natura di Buddha. Sole, luna e stelle sono mente, e dunque sono esseri senzienti; poiché sono esseri senzienti, sono natura di Buddha. "Possiedono la natura di Buddha", questo è il senso delle parole dell'Insegnante nazionale. Se così non fosse, non si tratterebbe del Dharma del Buddha.

L'affermazione dell'Insegnante Nazionale significa semplicemente che tutti gli esseri senzienti possiedono la natura di Buddha, vale a dire: senza esseri senzienti, nessuna natura di Buddha. "I Buddha possiedono la natura di Buddha?" Riflettete su questa domanda, e ponetela all'Insegnante Nazionale. Perché è stato detto "Gli esseri senzienti possiedono la natura di Buddha", piuttosto che "Gli esseri senzienti sono la stessa natura di Buddha."? Anche questa domanda merita un attento esame.

All'interno di "Possiedono la natura di Buddha" è necessario lasciare cadere il possesso. Qui, 'Lasciar cadere' cattura l'essenza, cioè è libertà definitiva. Abbiamo perciò "Tutte le nature di Buddha possiedono gli esseri senzienti." In questa ovvia verità, sia gli esseri senzienti che la natura di Buddha sono lasciati cadere.

Anche se le parole dette dall'Insegnante Nazionale erano al di sopra del suo stesso livello di comprensione, verrà il momento in cui parole e comprensione saranno alla pari. "Le sue parole erano al di sopra del suo stesso livello di comprensione"; non pensate che questo significhi che le sue parole non fossero attendibili o che sia un fraintendimento della Verità. Al contrario, egli incorporava la Verità anche se non la comprendeva. Vale a dire, ci sono nondimeno i quattro elementi, i cinque *skandha*, la pelle, la carne, le ossa e il midollo. Così, può essere necessaria una vita intera per capire la Verità, e un'altra vita ancora per esprimerla.

Il Maestro Zen Dai-en,[33] del monte Dai-e, disse ad un gruppo di monaci: "Tutti gli esseri senzienti non possiedono la natura di Buddha."[34] Tra gli uomini e gli dèi che udirono questa frase, alcuni furono colmi di gioia, altri confusi. Śākyamuni aveva insegnato che "Tutti gli esseri senzienti possiedono la natura di Buddha", eppure Dai-e disse: "Tutti gli esseri senzienti non possiedono la natura di Buddha." Possiedono e non-possiedono, sono completamente diversi; molti si sono chiesti: "Quale dei due è corretto?" "Gli esseri senzienti non possiedono la natura di Buddha" è, comunque, la massima espressione della Via.

Il raziocinio ci porterebbe a dire che l'insegnamento di Enkan: "Possiedono la natura di Buddha" concorda con quello di Śākyamuni e si contrappone a quello di Dai-e, eppure le parole del primo e dell'ultimo non sono sostanzialmente diverse. Enkan era un allievo di Baso della prima generazione, Dai-e della seconda. In questo caso la seconda generazione supera la prima e supera lo stesso vecchio maestro.

L'insegnamento di Dai-e: "Tutti gli esseri senzienti non possiedono la natura di Buddha" è la verità ultima, è l'illimitato Universo. Chiedetevi: "Come possono gli esseri senzienti possedere una natura di Buddha?" Se gli esseri senzienti possedessero la natura di Buddha, dovrebbero essere annoverati tra i dèmoni, dèmoni sotto forma di esseri senzienti. La natura di Buddha è natura di Buddha, gli esseri senzienti

sono esseri senzienti. Comprendete che, come essere senziente, non possedete la natura di Buddha fin dall'inizio, né potete acquisirla perché non è qualcosa che compare ora per la prima volta.

"Chang beve, Li è ubriaco", in questo caso non è così. Un essere senziente che possieda fin dall'inizio la natura di Buddha non è un essere senziente. E poiché vi sono esseri senzienti, dunque non c'è alcuna natura di Buddha.

Di qui le parole di Hyakujō: "Nell'insegnare che gli esseri senzienti possiedono la natura di Buddha, oltraggiamo il Buddha, il Dharma e il Samgha. Nell'insegnare che gli esseri senzienti non possiedono la natura di Buddha, oltraggiamo il Buddha, il Dharma e il Samgha. Le affermazioni "Possiedono la natura di Buddha" e "Non possiedono la natura di Buddha" sono entrambe oltraggiose nei confronti dei Tre Tesori, eppure non possiamo limitarci a restare in silenzio."

Chiediamo a Dai-e e Hyakujō: "Entrambi avete impartito insegnamenti sulla natura di Buddha, non è vero? Questo non era oltraggioso? E se lo avete fatto, non è forse questo un insegnamento che confonde più che chiarire? Insegnare e ascoltare sono interdipendenti; ognuno dei due ha bisogno dell'altro."

Rivolti poi a Dai-e: "Hai detto che tutti gli esseri senzienti non possiedono la natura di Buddha, ma non hai detto che tutta la natura di Buddha non possiede esseri senzienti, o che tutta la natura di Buddha non possiede la natura di Buddha; a maggior ragione, non sei in grado di capire, e neppure di sognare, che tutti i Buddha non possiedono la natura di Buddha. Che hai da dire in proposito?"

Una volta il Maestro Zen Daichi,[35] del monte Hyakujō, disse ad un gruppo di monaci: "Il Buddha è il veicolo più alto, la suprema saggezza, colui che è al di là della Via. Il Buddha possiede la natura di Buddha, è il maestro dell'insegnamento, colui che si muove nel mondo del non-attaccamento e che possiede una conoscenza priva di restrizioni. Egli utilizza la causalità e, utilizzando liberamente la conoscenza compassionevole, controlla causa ed effetto. Egli affronta la vita, ma non è limitato dalla vita; fronteggia la morte, ma non è ostacolato dalla morte. Egli è costituito dai cinque *skandha*, eppure non è limitato da essi. Liberamente, a suo piacimento, procede e si ferma, entra ed esce. Superiore o inferiore, alto o basso, non hanno alcun significato. Tutti possiedono queste caratteristiche, anche la più piccola formica. Dunque, viviamo in un mondo che è puro e meraviglioso, in misura inimmaginabile."

Queste sono le parole di Hyakujō. I cinque *skandha* sono il nostro corpo immutabile. I cinque *skandha* non ostruiscono la porta aperta. Utilizzate la vita, ma non aggrappatevi alla vita. Utilizzate la morte, ma non fatevi intralciare dalla morte. Non innamoratevi della vita e non temete la morte; esse esistono nel regno della natura di Buddha. L'attaccamento alla vita e il timore della morte non appartengono al Dharma del Buddha. Vita e morte sono semplicemente il risultato della causalità; quando ne siamo consapevoli non possiamo più essere ostacolati né confusi. Questo è il supremo veicolo del Buddha. Laddove c'è questo Buddha, c'è una terra pura e meravigliosa.

Il Maestro Ōbaku[36] era seduto nella stanza da tè di Nansen.[37] Nansen disse: "Se sviluppiamo in modo equilibrato *samādhi* e *prajñā*, vedremo con chiarezza la natura di Buddha. Cosa hai capito di questo?" Ōbaku rispose: "Riusciamo a capire l'essenza evitando, in ogni momento, di aggrapparci." Nansen disse: "Hai compreso questo da te stesso, non è vero?" E Ōbaku: "Oh no, no davvero!" Nansen disse allora: "Il denaro per l'acqua da bere è trascurabile, ma chi può risarcire il denaro usato per i sandali?" Ōbaku non replicò.

"Sviluppiamo in modo equilibrato *samādhi* e *prajñā*." Non pensate che questo significhi che la natura di Buddha viene percepita chiaramente quando nessuno dei due ha il sopravvento sull'altro. Piuttosto, cercate di capire che quando la natura di Buddha è chiaramente percepita, *samādhi* e *prajñā* sono sviluppati in modo equilibrato. Nansen chiese: "Che cosa hai capito di questo?" In altre parole, "Chi è che percepisce chiaramente la natura di Buddha?" Tutte le frasi di questo dialogo sono espressioni della Via.

Ōbaku rispose: "Riusciamo a capire l'essenza evitando, in ogni momento, di aggrapparci", vale a dire "In ogni momento e ovunque, non c'è alcun attaccamento a una qualsiasi cosa. Il non aggrapparsi a una qualsiasi cosa avviene in ogni momento." Per questo percepiamo chiaramente la natura di Buddha. Relativamente al momento e cioè al tempo: quando cesserà di essere, questo tempo? In quale terra non esisterà? Riflettete su questo tempo. È il tempo così come lo conosciamo, oppure il tempo in qualche altro mondo, o ancora è il tempo nella radiosa Pura terra? Qualsiasi di questi possa essere, il punto essenziale è: "Non aggrapparsi ad alcunché." Questa è la verità fondamentale, che non muta con le circostanze.

"Hai compreso questo da te stesso, non è vero?" significa: "Queste sono parole tue, la tua personale comprensione, non è vero?" Non pensate che questo significhi che tale comprensione riguarda soltanto Ōbaku. Ōbaku era il recipiente dal quale provenivano le parole, ma la loro essenza è verità universale.

Ōbaku disse: “Oh no, no davvero!” In Cina, a quel tempo, era più o meno la risposta abituale quando si era interrogati sulle proprie capacità. Una persona, anche se possedeva la capacità in questione, dava normalmente questa risposta. Dunque non pensate che ‘Oh no, no davvero!’ significhi letteralmente ‘Oh no, no davvero!’; il significato globale trascende le parole. Ōbaku ha il suo punto di vista, egli è un maestro. Egli è Ōbaku, eppure dice: “Oh no, no davvero!” Quando un bufalo emerge dall’acqua dice “Muuu.” Le due espressioni non sono diverse, lo spirito sottostante è lo stesso. Anche le nostre parole dovrebbero essere così.

Il Maestro Nansen disse: “Il denaro per l’acqua da bere è trascurabile, ma chi può risarcire il denaro usato per i sandali?” Vale a dire, il denaro per l’acqua, cioè il livello di illuminazione di Ōbaku, può essere trascurato mentre il costo dei sandali, cioè il valore della prassi e dell’addestramento, non può essere risarcito, è inestimabile.

Cercate di chiarire questo argomento per tutta la vita. Consideriamo separatamente la frase: “Il denaro per l’acqua da bere è trascurabile.” Riflettiamo su questo: perché Nansen non è interessato al denaro per l’acqua da bere? “Chi può risarcire il denaro per i sandali?” Questo significa che durante i suoi anni di pellegrinaggio ha consumato molte paia di sandali. Ōbaku avrebbe perciò dovuto rispondere: “Se il denaro per i sandali non può essere risarcito, allora non li si dovrebbe calzare”, oppure: “Due o tre paia.” Questa è la risposta corretta, che contiene l’essenza.

Ōbaku non replicò. Questo non significa che la sua risposta fosse stata bocciata, e neppure il contrario. Con dei veri studenti Zen questo non potrebbe accadere. Dentro il silenzio giace il vero significato; dietro al sorriso, una spada. Questo è il significato di percepire la natura di Buddha nell’addestramento quotidiano.

Commentando questo dialogo, il Maestro Isan[38] disse a Gyōzan:[39] “Ōbaku non riuscì ad acchiappare Nansen, non è vero?” Gyōzan rispose: “Non credo. Ōbaku era capace di agguantare le tigri.” Isan replicò: “La tua visione non manca di nulla.”

Isan disse dunque: “Ōbaku era capace di agguantare le tigri.” Con una simile capacità egli era anche in grado di coccolare le tigri. Agguantare e coccolare le tigri, muoversi tra stranieri e amici; diverse espressioni per la stessa cosa.

Vediamo chiaramente la natura di Buddha, i nostri occhi sono aperti. La natura di Buddha vede chiaramente, i nostri occhi sono perduti. Dite qualcosa subito! Svelti! Svelti! La visione del Buddha non manca di nulla. Dunque qualsiasi cosa, e anche una mezza cosa, è indipendente. Un miliardo di cose, tutte sono indipendenti. Centinaia di migliaia di ore sono indipendenti. Perciò è stato detto: “Un solo cesto di vimini per tutto il giorno.” Uniti l’un l’altro o indipendenti, i rampicanti si intrecciano inestricabilmente. Tutti i paradisi confluiscono in ogni luogo; dopo, non esistono parole.

Un monaco chiese al Maestro Jōshū:[40] “Un cane ha la natura di Buddha?” Esaminate questa domanda molto attentamente. Il punto essenziale non è se il cane possieda o non possieda la natura di Buddha. Formulata in modo diverso, la domanda diventa: “Assodato che la natura di Buddha esiste nel cane, cioè un essere che non si addestra nella Via, perché l’addestramento è necessario?” Può darsi che Jōshū si irriti per questa domanda, ma può darsi che abbia scoperto il genere di allievo che aveva cercato per trent’anni.

Jōshū rispose: “Mu”[41]. Esistono diverse strade concrete per studiare ‘mu’: il ‘mu’ col quale la natura di Buddha descrive se stessa, il ‘mu’ che descrive il cane, e il ‘mu’ espresso da chi osserva. Viene il giorno in cui questo ‘mu’ diventa soltanto il frantumarsi di una pietra.

Il monaco chiese allora: “Tutti gli esseri senzienti possiedono la natura di Buddha. Perché il cane no?” Questo significa: “Se non esistono esseri senzienti, allora non esiste la natura di Buddha e non esiste il cane. Che cos’hai da dire su questo? Perché la natura di Buddha del cane dovrebbe dipendere dalla non-esistenza[42]?”

Jōshū rispose: “Perché ha una coscienza karmica.”[43] Il senso della risposta è questo: anche se il motivo per cui il cane esiste è la coscienza karmica, ed il fatto di avere una coscienza karmica è il motivo per cui esiste, il cane non possiede alcunché e la natura di Buddha non possiede alcunché. La coscienza karmica non può comprendere intellettualmente cosa sia il cane, come può dunque incontrare la natura di Buddha? Sia quando lasciamo cadere i dualismi, sia quando consideriamo entrambi gli aspetti, la condizione è precisamente l’ininterrotto operare della coscienza karmica.

Un altro monaco chiese a Jōshū: “Possiede un cane la natura di Buddha?” Questa domanda dimostra che il monaco era in grado di affrontare validamente Jōshū. Così, domande e risposte sulla natura di Buddha sono il tè e il cibo quotidiano di Buddha e Patriarchi. Jōshū rispose: “U.”[44] Questo è al di là di quell’esistenza di cui parlano gli insegnanti dell’*abhidharma* e della scuola Sārvāstivāda.[45] E' necessatio

andare oltre, e studiare l'esistenza del Buddha. L'esistenza del Buddha è l''esiste' di Jōshū. Questo 'esiste' è l'esistenza del cane, che è la stessa esistenza della natura di Buddha.

Il monaco disse: "Dunque esiste già. Ma, allora, perché penetra con forza in questo tangibile sacco di pelle?" La frase del monaco pone il problema se essa esiste nel presente, se esiste nel futuro, o se esiste già. Anche se ciò che esiste già può somigliare alle altre esistenze, esso dimora chiaro e solitario. Tuttavia, ciò che esiste già deve forzare la sua penetrazione, o non è necessario? 'Penetrare con forza in questo tangibile sacco di pelle' mal si concilia con una investigazione pigra e disattenta.

Jōshū rispose: "Perché ha trasgredito sapendolo e volendolo." Da molto tempo questa frase era largamente utilizzata nel mondo secolare, ma qui è la manifestazione della verità da parte di Jōshū. Molti sono incerti sul suo significato. Il significato di penetrare è difficile da comprendere e d'altra parte questa parola non è neppure necessaria. Inoltre, Sekito[46] ha affermato: "Volendo conoscere l'immortale individuo nella capanna, non dobbiamo separarci da questo tangibile sacco di pelle, qui e ora." L'individuo immortale non può essere separato dal suo sacco di pelle.

Trasgredire deliberatamente, non sempre implica penetrare nel sacco di pelle; essere inseriti con forza in un tangibile sacco di pelle non sempre implica aver trasgredito sapendolo e volendolo. Proprio sapendolo, può esserci una deliberata trasgressione. Ricordate, questa deliberata trasgressione può contenere l'atto di liberarsi dal corpo, il che è espresso dalle parole: "Penetrare con forza." L'atto di liberarsi dal corpo, proprio nel momento del contenere, contiene sé e contiene gli altri. Allo stesso tempo, non lamentatevi del fatto che non si può evitare di essere una persona banale.

C'è di più. Il Patriarca Ungo[47] ha detto: "Anche aver appreso il Dharma del Buddha in ogni suo aspetto, significa già aver adottato un approccio sbagliato." Così, anche se abbiamo a lungo commesso l'errore di studiare a metà ogni aspetto del Dharma del Buddha – un errore che si è consolidato col passare dei giorni e dei mesi – questa può comunque essere la condizione del cane che è penetrato con forza in un tangibile sacco di pelle. Pur avendo trasgredito sapendolo e volendolo, esso possiede la natura di Buddha.

Al termine di un discorso tenuto dal monaco Chōsa Keisihin,[48] il laico Chiku Shosho disse: "Se un lombrico viene tagliato in due continua a muoversi in entrambe le parti. Quale parte contiene la natura di Buddha?" Chōsa disse: "Non cadere nell'illusione." "Ma come si può spiegare questo movimento?" chiese ancora Shosho. Chōsa rispose: "Gli elementi non sono ancora dispersi."

"Un lombrico viene tagliato in due" implica che in origine il lombrico era uno; questa è la comprensione di Shosho. La vita quotidiana di Buddha e Patriarchi non è così. In origine il lombrico non era uno, e non poteva essere tagliato in due. Riflettete a fondo su uno e due.

"Continua a muoversi in entrambe le parti." Anche questo presuppone che prima di essere tagliato fosse uno. Significa forse che una delle parti ha trasceso la Buddhità? Shosho parla di due parti, ma non accettate ciecamente questa espressione. Affermare che entrambe le parti erano in origine uno, risponde al vero, ma qui c'è soltanto l'unica, totale esistenza. "Continua a muoversi in entrambe le parti"; qui, il muoversi è la simultanea azione di *samādhi* e *prajñā*.

"Quale parte contiene la natura di Buddha?" Questo si può esprimere meglio con "La natura di Buddha è tagliata in due; quale parte contiene il lombrico?" Considerate questo con estrema attenzione.

"Continua a muoversi in entrambe le parti" può significare una di queste due cose: "Giacché c'è movimento, non c'è natura di Buddha", oppure "Giacché c'è movimento, c'è natura di Buddha, ma in quale movimento si trova?"

Chōsa rispose: "Non cadere nell'illusione." Riflettete! Lo sta dicendo a proposito di "Continua a muoversi in entrambe le parti", oppure sta affermando che non c'è illusione nella natura di Buddha, o ancora sta semplicemente dicendo che non c'è illusione da nessuna parte, indipendentemente dalla natura di Buddha e dalle due parti del lombrico?

"Come si può spiegare il movimento?" Dobbiamo forse arrivare alla conclusione che, poiché c'è movimento, vi sono due nature di Buddha, oppure che, dato che c'è movimento, non c'è alcuna natura di Buddha?

"Gli elementi non sono ancora dispersi", vale a dire, la natura di Buddha si è manifestata. Dobbiamo ritenere che il movimento dipenda dalla natura di Buddha, o piuttosto dal vento e dal fuoco? Dovete comprendere che la natura di Buddha da un lato, il vento e il fuoco dall'altro, non possono manifestarsi né insieme, né indipendentemente, e che vento e fuoco di per sé non sono natura di Buddha. È per questo che Chōsa non disse che il lombrico possiede, o non possiede, la natura di Buddha. Egli disse solo: "Non cadere nell'illusione." Le parole di Chōsa "Non cadere nell'illusione" e "Gli elementi non sono ancora dispersi",

illuminano la funzione della natura di Buddha. Le parole “Gli elementi non sono ancora dispersi” meritano una particolare considerazione. Cercate di chiarirle nel silenzio.

“Non ancora dispersi”; qual è il principio qui? Significa che c’è un impasto di vento e fuoco che non si è ancora disperso? No, è difficile.

“Vento e fuoco non si sono ancora dispersi” significa che il Buddha predica il Dharma. ‘Vento e fuoco non ancora dispersi’ significa che il Dharma predica il Buddha. Detto in altro modo: al momento giusto, il Buddha predica il Dharma in un solo suono; l’unico suono che predica il Dharma è il momento giusto. Il Dharma è l’unico suono, è l’unico suono del Dharma.

Che la natura di Buddha esista nella vita ma non nella morte è la convinzione di quelli che hanno una comprensione molto superficiale. Natura di Buddha e non-natura di Buddha esistono tanto nella vita che nella morte. Nel disperdere e nel non-disperdere vi sono sia la natura di Buddha, sia la non-natura di Buddha. Se siamo tra coloro che ritengono che la natura di Buddha dipenda da movimento o non-movimento, da esistenza o non-esistenza, da consapevolezza o non-consapevolezza, da potere divino o non-potere divino, da conoscenza o non-conoscenza, da natura o non-natura, allora siamo veramente degli eretici.

Fin dai tempi antichi, gli sciocchi hanno pensato che la consapevolezza del trascendente fosse la natura di Buddha e fosse la condizione umana originaria. È ridicolo e divertente! Non tentate di definire la natura di Buddha, fareste solo confusione. Pensatela piuttosto come un muro, una tegola o una pietra. Oppure, meglio ancora, se ci riuscite, accettate semplicemente il fatto che la natura di Buddha non è concepibile dalla mente razionale.

Questo testo fu scritto e poi letto all’assemblea dei monaci, nel Kannondōri del Kōshō-hōrinji, nell’ottobre del 1241.

Ricopiato da Ejō, il 19 gennaio 1243.

---

[1] Lett. “Così arrivato”.
[2] Essendo ora l’anno 1241.
[3] Escluso il Maestro Tendō Nyojō.
[4] Compreso il Maestro Tendō Nyojō.
[5] Si riferisce alle parole del Maestro Daikan Enō al Maestro Nangaku Ejō. Si veda il cap. 57, Henzan.
[6] Parole del Maestro Bodhidharma al Maestro Eka. Si veda il cap. 38, Kattō.
[7] La legge di causa ed effetto.
[8] Perciò è libero dalla polvere.
[9] Sull’insegnamento di Senika, Si veda il cap. 5, Sokushinzebutsu, ed il cap. 35, Bendōwa.
[10] Il Maestro Aśvaghosa.
[11] Kapimala.
[12] I sei poteri psichici sono: il potere di determinazione (per divenire multipli), il potere di trasformazione (per adottare un’altra forma), il potere di formazione di un corpo mentale, il potere di conoscenza penetrante (per dimorare salvi nel pericolo), il potere di concentrazione penetrante (per acquisire una visione profonda), il nobile potere (per dimorare imperturbabilmente ed equanimamente).
[13] Si tratta di traduzioni cinesi dei Sūtra raccolti dalla scuola Hīnayāna degli Sarvāstivādin. Non differiscono molto dai testi del *Sutta Pitaka* (il Canestro dei Sūtra) contenuti nel Canone Thera-vāda.
[14] I *pāramitā*, o perfezionamenti sono sei: *dāna* (il libero donare), *śīla* (l'integrità morale, l'etica), *ksānti (la pazien*za), *vīrya* (il vigore), *dhyāna* (l'assorbimento, la concentrazione), e *prajñā* (la saggezza trascendente). Il sanscrito *pāramitā* significa ciò che è arrivato alla sponda opposta, opera ben compiuta.
[15] Il Maestro Daiman Kōnin (688-761). [Ta-man Hung-jen]
[16] Il Maestro Dai-i Dōshin (580-651). [Ta-i Tao-hsin]
[17] Lett. “Onnipervadente”.
[18] Si riferisce al Sūtra del Cuore. Si veda il cap. 2, Maka Hannya Haramitsu.
[19] Il Maestro Daikan Enō (638-713), successore del Maestro Daiman Kōnin. Spesso è chiamato semplicemente Sesto Patriarca o Sōkei, dal monte su cui dimorava. [Ta-chien Hui-neng]
[20] Il Maestro Daiman Kōnin (688-761), successore del Maestro Dai-i Dōshin e quinto patriarca in Cina. Noto anche come Ōbai. [Ta-man Hung-jen]

[21] Un Bodhisattva, prima di divenire un Buddha, deve attraversare cinquantadue stadi o condizioni. Il primo gruppo di dieci sono i dieci stadi della fede. I successivi tre gruppi da dieci sono i tre abili stadi. Il quinto gruppo di dieci sono le dieci sacre condizioni. Il cinquantunesimo stadio è "L'equilibrata condizione della verità", e il cinquantaduesimo stadio è "La sottile condizione della verità".
[22] Il Maestro Seigen Gyōshi (?-740), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. Egli fu il settimo Patriarca in Cina. [Ch'ing-yüan Hsing-ssu]
[23] Dal sanscrito *anitya*, lett. "Non-costante".
[24] Il Bodhisattva "Guardiano dei Suoni del Mondo".
[25] Sul significato di 'girare', vedi il capitolo 90, Hokke Ten Hokke.
[26] Il Maestro Nāgārjuna era il quattordicesimo Patriarca in India. Fu il successore del Maestro Kapimala e insegnò al Maestro Kānadeva. Egli visse tra il 150 e il 250 d.C.
[27] I cinque *skanda* o aggregati sono: *rūpa* (il corpo-forma), *vedanā* (la sensazione), *samjñā* (la percezione, la nozione), *samskarā* (le impressioni risultanti, gli elementi della coscienza, lett. "I formati e i formanti"), e *vijñāna* (la coscienza individuale, la conoscenza discriminante).
[28] La *prajñā* è la saggezza trascendente, la forma più alta e completa di conoscenza non-concettuale.
[29] Nell'odierno Chekiang.
[30] Il Maestro Enkan Saian (?-842), nella linea di trasmissione del Maestro Baso Dōitsu. [Yen-kuan Ch'i-an]
[31] Il Maestro Baso Dōitsu (704-788), nella linea di trasmissione del Maestro Daikan Enō. Daijaku Zenji è il suo titolo postumo. [Ma-tsu Tao-i]
[32] Questo perché tutti gli esseri, animati e inanimati, sono un tutt'uno con la mente stessa. Si veda il cap. 41, Sangai-Yuishin.
[33] Il Maestro Isan Reiyū (771-853), successore del Maestro Hyakujō Ekai. Il suo titolo postumo è Daien Zenji. Noto anche come Daii. [Kuei-shan Ling-yu]
[34] La formulazione prescelta, pur non essendo la più corretta, è la più fedele al testo originale e facilita la comprensione delle successive osservazioni del Maestro Dōgen.
[35] Il Maestro Hyakujō Ekai (749-814), successore del Maestro Baso Dōitsu. [Pai-chang Huai-hai]
[36] Il Maestro Ōbaku Kiun (?-855?), uno dei successori del Maestro Hyakujō Ekai. [Huang-po Hsi-yün]
[37] Il Maestro Nansen Fugan (748-834), uno dei successori del Maestro Baso Dōitsu. [Nan-ch'üan P'u-yüan]
[38] Il Maestro Isan Reiyū (771-853). [Kuei-shan Ling-yu]
[39] Il Maestro Kyōzan Ejaku (833-887), successore del Maestro Isan Reiyū. [Yang-shan Hui-chi]
[40] Il Maestro Jōshū Jūshin (778-897), uno dei successori del Maestro Nansen Fugan. [Chao-chou Ts'ung-shen]
[41] Non ce l'ha, non esiste.
[42] Cioè da 'Mu'.
[43] Cioè la sua attuale coscienza è il concreto risultato delle sue azioni passate.
[44] Ce l'ha, esiste.
[45] La scuola dell'Esistenza, fondata da Kātyāyanīputra 300 anni dopo la morte del Buddha.
[46] Il Maestro Sekitō Kisen (700-790), nella linea di trasmissione del Maestro Daikan Enō. [Shih-t'ou Hsi-ch'ien]
[47] Il Maestro Ungo Dōyō (835-902), uno dei successori del Maestro Tōzan Ryōkai. [Yün-chü Tao-ying]
[48] Il Maestro Chōsa Keishin (?-868), nella linea di trasmissione del Maestro Nansen Fugan. [Chang-sha Ching-ts'en]

(4)
SHINJINGAKUDŌ
Studiare con Corpo e Mente

Il Maestro Dōgen illustrando lo studiare con la mente e lo studiare con il corpo, sottolinea come questi aspetti, di fatto, vengano unificati e siano contenuti nell'agire stesso. La verità, infatti, non può essere conseguita attraverso la speculazione intellettuale bensì attraverso l'azione, una volta dato un adeguato fondamento al corpo-mente.

La Via del Buddha è la vera Via; essa non contiene alcunché di falso. Se utilizzate le spiegazioni di quanti non hanno realizzato il Dharma in sé, devierete dalla Via del Buddha.

Il Maestro Zen Dai-e[1] di Nangaku, disse: "Noi abbiamo sia prassi che illuminazione, ma esse sono difficili da armonizzare. Dobbiamo prestare attenzione a non interpretare male la Via del Buddha; se la prassi non è armonizzata con il risveglio, è facile smarrirsi. Tutti i Buddha di ogni generazione, a partire da Śākyamuni, hanno armonizzato la prassi con l'illuminazione."

Vi sono due forme di prassi nella Via: una è studiare con la mente, l'altra è studiare con il corpo. Nell'iniziare a studiare con la mente, dobbiamo comprendere i diversi stati di coscienza, ad esempio, *citta*,[2] *hridaya*,[3] *vriddha*.[4] Dopo che siano stati compresi questi stati, dobbiamo sviluppare *bodaishin*[5], la mente che cerca il Buddha. Ricercando il Buddha seriamente, potremo sentirne la compassione per noi e, infine, padroneggiare prassi e risveglio.

La mente che cerca il Buddha è difficile da acquisire, ma abbiamo gli esempi dei Patriarchi che ci guidano. Studiando seriamente le vite e i detti dei Patriarchi, la nostra mente che cerca il Buddha sarà risvegliata. Se il nostro studio sarà diligente, conosceremo a fondo vari stati della mente quali *kobusshin*, l'originale mente-di-Buddha, *heijoshin*, la mente quotidiana, e *sangaiisshin*, la mente universale.

Dopo che, attraverso il risveglio, avremo sviluppato la mente della prassi, comprenderemo che l'origine di tutte queste forme di mente è la non-mente. Non-mente è la vera mente del Buddha; essa è indivisa, è al di là della discriminazione degli opposti e non con-tiene alcuna analisi. Per comprendere la vera Via, dobbiamo pensare senza pensare. Un esempio è quando Śākyamuni conferì a Mahākāśyapa l'abito dorato, o quando Bodhidharma trasmise il sigillo del risveglio ad Eka e disse: "Tu possiedi il mio midollo", o la trasmissione del quinto Patriarca Kōnin, nella baracca della pulitura del riso. Tutti questi casi sono uno studiare con la mente.[6]

Radersi il capo e indossare la veste nera è il segno di chi intende studiare con la mente. E quando iniziate a studiare la Via del Buddha, la vostra mente deve subire una conversione. Dobbiamo cercare la vera Via con la medesima determinazione di Siddharta quando rinunciò alla vita di palazzo, e si mise in viaggio per scambiare la sua mente limitata con la mente-di-Buddha.

Qualcuno potrebbe pensare che rinunciare al mondo sia segno di discriminazione,[7] ma l'ingresso nel sacerdozio dovrebbe già essere un trascendere quella mente dell'analisi.[8] Questo è lo stato del non-pensare, al di là della conoscenza egocentrica. Raggiungendo questo stato, realizzerete la vera e luminosa natura della mente; non-pensare deve diventare l'occhio attraverso cui osservare i fenomeni. L'attività di tutti i Buddha è basata sul non-pensare. Addestrandoci ininterrottamente nel non-pensare, automaticamente si accresce il risveglio.

Ognuno possiede intrinsecamente la mente, ma se si trascura di agire nella prassi la vera Via, essa resta assopita. Tuttavia, abbiamo l'esempio dell'addestramento buddhistico da seguire e, se perseveriamo, la nostra mente-di-Buddha si manifesterà e potremo ricevere il Sigillo della Trasmissione.

Cosa dobbiamo studiare quando ci troviamo di fronte alla mente-di-Buddha? In primo luogo, considerate le diverse forme di montagne, acqua e terra. Vi sono molti tipi di montagne: alcune sono simili al grande monte Sumeru, altre sono piccole; alcune coprono una vasta distesa di terra, e altre sono molto alte. Anche l'acqua si presenta in numerosi modi: celestiale, terrestre, grandi fiumi, piccoli ruscelli, grandi e piccoli stagni, e poi oceani, laghi, ecc. Chi può descrivere le diverse figure e forme che assume la terra? Ricordate tuttavia, che una terra non sempre è suolo fertile per quanto grande sia; allo stesso modo, ognuno possiede la natura-di-Buddha[9], ma se questa non è manifestata attraverso la prassi, non fruttificherà mai. Simbolicamente c'è la terra del cuore e la terra del tesoro. Ancora, tutte queste terre sono basate

sull'esperienza del risveglio. Montagne, acqua e terra, hanno origine nella vacuità e sono la manifestazione di: "La forma è vacuità."

Ognuno ha una diversa concezione dei fenomeni naturali e vi sono così diverse interpretazioni del sole, della luna, delle stelle e dell'acqua. Ad esempio, la gente sulla terra considera l'acqua come niente di speciale, mentre gli esseri celesti la stimano un grande tesoro. Diverse prospettive, diverse osservazioni. Per vedere correttamente le cose, dobbiamo accettarle come sono; si tratta di unire il vedente e il visto, in un unico atto. La nostra mente dovrebbe essere ravvivata dall'azione della mente indivisa. Unificando davvero il vedente con il visto, ogni cosa sarà compresa nella sua vera prospettiva. Abitualmente consideriamo gli oggetti della natura quali la terra, i fiumi, il sole, la luna e le stelle, come fossero cose esterne alla nostra mente; in realtà queste cose sono la mente stessa. Non pensate che questo significhi che ogni cosa è solo all'interno della vostra mente. Abbandonate la nozione di fuori, dentro, venire e andare. La mente indivisa non è né all'esterno né all'interno; essa viene e va liberamente, senza attaccamento. Un pensiero: montagna, acqua, terra. Il pensiero successivo: una nuova montagna, acqua, e terra. Ogni pensiero è indipendente, creato ex-novo, vitale e istantaneo. La mente indivisa non è implicata in grande o piccolo, lontano o vicino, essere o non essere, guadagno o perdita, identificazione o non identificazione, illuminazione o non illuminazione. La mente indivisa trascende gli opposti. Nella prassi, lo studio della mente è la via per raggiungere una salda e indivisa azione, al di là del mondo della relatività. Dovremmo accettare le cose come vengono, vale a dire indipendenti e momentanee.

Dobbiamo stare molto attenti a distinguere tra la realtà e le idee sulla realtà. Ad esempio, la nozione di ciò che una casa rappresenta è spesso assai diversa dal suo reale aspetto. Ancora, c'è una grande differenza tra il lasciare semplicemente la casa e la vera rinuncia al mondo. Nel Dharma, vi sono vari modi per conseguire la vera conoscenza. I due principali mezzi di trasmissione da maestro a discepolo, sono i metodi *Tenji* e *Toki*.[10] Quando studiamo il Dharma del Buddha con l'uno o l'altro sistema, dobbiamo stare attenti a che affermazioni come "I tre mondi sono solo mente" oppure "Il mondo del dharma non è altro che mente", non diventino semplici nozioni astratte. Utilizziamo l'espressione "Muro, tegole, e pietre" per sottolineare che "I tre mondi sono soltanto mente" deve diventare un concetto vivente, nella vita di ogni giorno.

Il Maestro Zen Sōzan,[11] che visse durante la dinastia Tang, cominciò a mostrare la sua comprensione del Dharma prima del periodo Kantsū,[12] ma realizzò la piena illuminazione solo quando quel periodo era ormai finito. Quando fu completamente risvegliato, egli poteva camminare attraverso il fango ed essere inzaccherato di acqua sporca, senza esserne turbato minimamente; egli semplicemente considerava il fango come fango, l'acqua sporca come acqua sporca. Era un uomo libero, non attaccato ad idee di attrazione o repulsione. Un simile potere deriva dal non-attaccamento.

Gli oggetti fisici, ad esempio un pilastro, uno steccato, un muro o una lanterna di pietra, sono oggetti di esperienza, ma ognuno di essi manifesta se stesso in modo indipendente ed è auto-generato. Se il nostro vedere è vero, l'attività sarà vista svolgere naturalmente la sua funzione negli oggetti fisici e la nostra comprensione dei fenomeni sarà completa e coprirà le dieci regioni dell'esistenza.[13] La mente-di-Buddha copre le dieci regioni e non c'è alcuna porta da cui entrare.

Hotsu-bodaishin[14] è la mente di chi veramente segue la Via del Buddha. *Hotsu-bodaishin* è la continua percezione della mente-di-Buddha. Gli interrogativi sulla vita e sulla morte, il desiderio del nirvāna, e molti altri motivi inducono una persona a cercare la mente-di-Buddha. Non dobbiamo aspettare un certo momento o un certo luogo per cercare il risve-glio; esso non dipende mai da circostanze di tempo o di luogo, né dall'abilità intellettuale. La mente-di-Buddha si manifesta da sé, naturalmente, poiché la mente-di-Buddha è l'origine di ogni reale attività. Essa non può essere definita attraverso esistenza o non-esistenza, buono o cattivo. Non è influenzata dal luogo, dalle circostanze o dal karma. Talvolta la gente pensa che, poiché nella dottrina buddhistica non c'è un inizio o una fine, la mente-di-Buddha non abbia esistenza reale; ricordate però che la mente-di-Buddha nasce da sé[15] e si manifesta ovunque – essa è il fondamento della realtà.

Quando la nostra prassi è maturata, comprendiamo che *hotsu-bodaishin* ricopre l'intero mondo del Dharma.[16] Spesso la gente cerca di cambiare le circostanze sebbene, naturalmente, questo non sia possibile. Abbandonate queste azioni infruttuose e sviluppate una giusta comprensione della Via. Oggettività e soggettività devono operare insieme; oggetto e soggetto devono prendersi per mano. Due sostanze, una identità.

La maggior parte della gente ritiene che *hotsu-bodaishin* si trovi solo nei Buddha. *Hotsu-bodaishin* si trova anche negli inferi, nei dèmoni, negli *asura*,[17] e negli animali. *Hotsu-bodaishin* è come la pura,

lucida, e indivisa mente di un infante. Attraverso questa mente, ogni cosa diventa chiara. Ogni particella del mondo fenomenico è interrelata e tuttavia, ogni particella esiste di per sé. Queste unità non possono essere numerate uno, due o tre,[18] poiché sono correlate ad una esperienza illimitata. Le forme fisiche, come ad esempio una rotonda foglia di loto o lo spigolo affilato di un diamante, hanno una struttura unica, ma tali strutture si presentano in ogni parte del mondo fenomenico e non possono essere contate.

Sulla mente-di-Buddha esiste la seguente storia. Tempo fa, un monaco si avvicinò al Maestro Nazionale Daishō,[19] e gli chiese: "Che cos'è l'originaria mente-di-Buddha?" Egli rispose: "Muro, steccato, tegole, pietre." Generalmente la gente non considera queste cose come mente-di-Buddha, eppure, in realtà esse hanno radice nella originaria mente-di-Buddha e manifestano la natura-di-Buddha. La risposta "Muro, steccato, tegole, pietre" rappresenta la mente quotidiana. Questa mente non è implicata nei mondi passati o in quelli futuri ma opera continuamente ora, nel presente, e si occupa soltanto di ogni nuovo istante. La mente quotidiana è la sua propria realizzazione intrinseca e compiuta. I vecchi tempi sono tagliati via, e passato, presente e futuro esistono insieme in ogni momento. Mantieni la tua mente nel presente. Se pensiamo sempre al passato, il nostro intero vedere si volgerà indietro, verso il passato, e sarà distorto.

Ad ogni istante dell'esistenza la mente quotidiana apre le sue porte, e vita e morte, venire e andare, entrano liberamente. Non pensate al cielo e alla terra come a questo mondo o a quello futuro; sappiate, conoscendo, che essi eternamente coesistono in ogni istante che passa. Generalmente non si riflette mai sulla natura del cielo o della terra, finché non capita qualcosa di imprevisto. Per me, un improvviso e inaspettato starnuto è come un'eco che rappresenta la contemporanea coesistenza di vita e morte, cielo e terra, in ogni momento. L'intero contenuto e significato del cielo e della terra, e il suo rapporto con la mente, si riducono ad un istante eterno. Se non riusciamo a comprendere questo, non afferreremo mai né il significato di uno starnuto né quello di ogni simile evento minore. Tutta la nostra attività è radicata nella natura eterna della mente quotidiana. Per la maggior parte del tempo ci dimentichiamo di ciò, mentre i Buddha ne sono sempre consapevoli. Con il possedere *hosshin*,[20] di certo acquisiremo la Via. Questo desiderio del risveglio deve nascere in noi, da noi stessi, non può provenire da altri. Il risveglio è la naturale attività della mente quotidiana. Questo è il modo di studiare con la mente.

Consideriamo ora lo studiare con il corpo. La prassi mediante il corpo è più difficile della prassi mediante la mente. La comprensione intellettuale dello studiare tramite la mente, deve essere unita alla prassi attraverso il nostro corpo. Questa unione è chiamata *shinjitsu-nintai*, "Il vero corpo dell'uomo". *Shinjitsu-nintai* è la percezione della mente quotidiana attraverso il mondo fenomenico. Se armonizziamo la prassi del risveglio con il nostro corpo, il mondo intero sarà percepito nella sua vera forma. Se realizziamo *shinjitsu-nintai* saremo separati dal male e potremo prendere gli otto precetti,[21] assieme al voto di proteggere i Tre Tesori.[22] *Shinjitsu-nintai* è il vero scopo dell'addestramento. Chiunque ricerchi la Via dovrebbe tenere sempre bene a mente la nozione di *shinjitsu-nintai* e non lasciarsi fuorviare dalle proprie false ed erronee opinioni.

Il Maestro Zen Daichi di Hyakujō,[23] una volta disse: "Gli uomini possiedono originariamente il 'Puro corpo di non attaccamento' del Buddha e il nostro corpo stesso è il Buddha." Se accettiamo il suo detto in senso letterale, potremmo pensare che non ci sono necessarie prassi o illuminazione per realizzare la Via del Buddha. La frase di Hyakujō non è soltanto il detto enigmatico di un eremita. Una così audace affermazione può essere pronunciata solo dopo anni di merito, prassi e risveglio. Raggiungendo il livello di Hyakujō potremmo anche noi sperimentare la meravigliosa attività del risveglio. Tale livello è caratterizzato da un completo non-attaccamento, dalla perfetta serenità, e dall'unità di soggettività e oggettività. A questo livello possiamo aiutare gli altri a raggiungere la salvezza, proclamando il Dharma a tutti i cercatori della vera Via.

Il Dharma è proclamato in tre modi con l'utilizzo della propria esperienza e di spiegazioni, utilizzando le vite e i detti di altri, e insegnando attraverso l'esempio. Spiegare il Dharma è generalmente considerato soltanto come un beneficare altri. In realtà, spiegare il Dharma è effettivamente un'estensione della prassi, e trascende sia se stessi sia gli altri. Per proclamare il Dharma dobbiamo dimenticare noi stessi. Facendo ciò, il potere del nostro insegnamento sarà come un forte rumore che soffoca quelli più deboli.[24] Studiare attraverso la prassi diretta è esistito fin dai tempi più antichi, ed è il modo migliore per accostarsi alla verità del Buddha. Dobbiamo avere la stessa determinazione di colui che si tagliò un braccio[25] per mostrare il suo ardente desiderio. Eka ricevette il midollo[26] e ne trasmise infine l'eredità, proclamando il Dharma a tutte le generazioni successive.

Il nostro mondo è definito in relazione alle dieci suddivisioni di direzione. Ogni direzione contiene in modo totale la fondamentale esistenza di tutte le altre direzioni. Cioè, ogni punto nello spazio o nel tempo,

davanti o dietro, verticale od orizzontale, contiene in sé tutti gli elementi dell'esistenza. Questo fatto è essenziale per comprendere *shinjitsu-nintai,* che è spesso considerato in relazione a soggettività e oggettività. Non è questo il caso.

Shinjitsu-nintai non è altro che il nostro sé reale, radicato nel Buddha e non opposto ad alcuna delle dieci regioni del mondo. Le dieci regioni sono contenute in *shinjitsu-nintai*. Forse è la prima volta che ascoltate una simile spiegazione. Tenete a mente che ogni direzione e ogni regione possono essere colti insieme, in un'unica esperienza.[27] Esse hanno la stessa identità e coesistono in *shinjitsu-nintai*. Questo corpo reale è composto da quattro elementi fisici: terra, acqua, fuoco, vento, e da cinque *skandha*.[28] Per la gente ordinaria, questo mondo di esperienza è molto difficile da analizzare, ed è difficile raggiungere una chiara visione; un saggio, tuttavia, è sempre consapevole della vera natura del mondo. In effetti egli vede il mondo intero in un minuscolo granello di polvere. La gente dice: "È impossibile che un granello di polvere contenga il mondo intero." La loro comprensione è basata su una visione superficiale. Se abbiamo una vera percezione, un granello di polvere o un qualsiasi oggetto di cui non importa la dimensione, può essere visto come un mondo indipendente che comprende in sé tutti gli altri mondi di esperienza. Se abbiamo una corretta comprensione, anche una stanza del Buddha o un intero monastero possono essere edificati in un granello di polvere; ogni angolo dell'esistenza contiene le stesse illimitate possibilità. Anche i nostri edifici di uso quotidiano, la casa, lo Zendō[29] o che altro, contengono tutti i mondi possibili.

Ciò con cui siamo in rapporto è l'azione fisica e spirituale di *shinjitsu-nintai*. Nell'usare l'espressione "L'intero mondo è contenuto in ogni particella", non intendiamo il mondo fisico poiché non stiamo parlando di spazio, bensì di esperienza.

L'esperienza non ha a che fare con grande o con piccolo e contiene ogni cosa: è risveglio, ora, e include ogni luogo. É il nostro vero corpo ed è attraverso l'illimitata, eterna azione del nostro sé reale che dobbiamo studiare la Via. Attraverso l'approfondimento di questa Via, diventiamo gradualmente consapevoli del profondo significato di azioni quotidiane quali inchinarsi, pulire o riverniciare. Il tempo passa ma la vita è trasformata. Prima di rinunciare al mondo, la vostra condizione somiglia esteriormente a quella del più povero raccoglitore di legna o contadino, ma quando sedete in zazen siete interiormente un Buddha e siete di gran lunga più ricchi del più ricco re. Questa Via è al di là delle idee di buono o cattivo, risveglio o illusione, e di tutte le opposte identità. Per la gente comune, vita e morte sono trasformazioni. Per quei saggi, invece, che hanno trasceso il profano e sono penetrati nel sacro, le nozioni di vita e morte sono abbandonate. Chiarifica vita e morte e accettali per quello che sono. Allora non avrai più paura.

La vita è contenuta nella morte e la morte è contenuta nella vita, eppure la vita è vita e la morte è morte. Cioè, questi due elementi sono indipendenti in se stessi e sussistono da soli senza il bisogno di qualsiasi esistenza esterna o relazione. Comunemente la gente considera la vita come qualcosa simile ad una quercia[30] e la morte come una cosa che non si muove più. Ma, come l'idea che si ha di una quercia talvolta differisce dall'albero reale, le idee sulla vita spesso contrastano con la realtà della vita. Nella vera conoscenza la vita non è mai un ostacolo. La vita non è la prima attività e la morte la seconda; la vita non è in rapporto con la morte né la morte lo è con la vita.

Il Maestro Zen Engo,[31] disse: "La vita è la totale attività della vita, e la morte è la totale attività della morte. Vita e morte sono le attività della grande vacuità." Engo lasciò molti detti su vita e morte, ma naturalmente non poté mai spiegarli completamente a parole. È necessaria l'esperienza di *hotsu-bodaishin*,[32] per comprendere le sue parole.

Vita e morte continuamente appaiono e scompaiono, vengono e vanno, mutano costantemente; ora testa e coda, ora mani e piedi, vita e morte sorgono da un capo all'altro del mondo intero. *Shinjitsu-nintai* è la limpida osservazione di vita e morte, attraverso corpo e mente. Ricordate che vita e morte possono essere viste anche in un granello di polvere. Non potremo mai afferrare questo fatto mediante la discriminazione. C'è sempre qualche dirupo o collina in una terra pianeggiante, e le alte montagne hanno sempre qualche zona in piano. Così, illuminazione ed illusione esistono insieme. Allo stesso modo, possiamo considerare i rami del Nord e del Sud della scuola Zen come esistenti insieme.

Trascendere la discriminazione degli opposti, scoprire la realtà totale, e raggiungere il non-attaccamento: questa è completa libertà.

Questo venne trasmesso ai monaci dell'Hōrinji, il 9 settembre 1243.

---

[1] Il Maestro Nangaku Ejō (677-744), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. [Nan-yüeh

[2] Il sanscrito *citta* significa cuore e rappresenta la coscienza mentale, intellettuale; si potrebbe ben dire "Psyché".
[3] *Hridaya*: la mente inconscia o subconscia. Il sanscrito *hridaya* significa spirito, essenza. Si tratta del tipo di mente a cui si riferisce il Maestro Dōgen quando parla de "La mente di erba e alberi".
[4] *Vriddha*: la mente che ha fatto esperienza, consolidata. Il sanscrito *vriddha* significa cresciuto, saggio, sperimentato.
[5] Lett. "Mente-bodhi".
[6] Lett. "Con la mente che trasmette la mente" e cioè la trasmissione intuitiva da mente a mente. Si veda il cap. 64, Udonge.
[7] Dividendo il mondo in monastico e non monastico.
[8] O mente discriminante, mente che scompone.
[9] La natura-di-Buddha è la 'Natura propria', o 'Vera natura', o 'Volto originario' (comunque si voglia chiamare) di ogni essere, anche se questi lo ignora.
[10] Il metodo *Tenji* utilizza i kōan e colloqui privati con un maestro. Nel metodo *Toki*, il maestro insegna ai discepoli attraverso l'esempio, dà particolari consigli e adegua il suo insegnamento all'abilità individuale dei suoi allievi.
[11] Il Maestro Sōzan Honjaku (840-901), uno dei successori del Maestro Tōzan Ryōkai. [Ts'ao-shan Pen-chi]
[12] 860-873.
[13] Cioè, le dieci direzioni: i quattro punti cardinali, i quattro intermedi, l'alto e il basso.
[14] Lett. "Risvegliare la mente-Bodhi". Il Maestro Dōgen utilizza i termini *Hotsu-bodaishin* e *Bodaishin* come sinonimi di "La mente che cerca il Buddha". *Bodaishin* significa letteralmente "Mente-di-Bodhi" ed equivale al sanscrito *bodhicitta* o "Aspirazione alla suprema illuminazione". *Hotsubodaishin*, che si può anche tradurre con "Dare fondamento al corpo-mente", si sviluppa da *hosshin* che è l'iniziale risveglio della mente, vale a dire la decisione di pervenire al completo risveglio.
[15] Da sé si dà vita ed esistenza.
[16] Dal sanscrito *dharmadhātu*. Questa comprensione è la vera esperienza della mente.
[17] Il sanscrito *asura* indica i dèmoni che combattono gli dèi.
[18] Non possono essere definite da spazio o tempo.
[19] Il Maestro Nan'yō Echū (?-775), successore del Maestro Daikan Enō. Maestro Nazionale Daishō è il suo titolo quale insegnante dell'imperatore. [Nan-yang Hui-chung]
[20] La determinazione di raggiungere il supremo risveglio.
[21] Gli otto precetti: non uccidere gli esseri viventi, non rubare, non avere rapporti sessuali, non mentire, non assumere bevande alcoliche, non utilizzare abiti vistosi e trucco, non mangiare dopo mezzogiorno.
[22] Buddha, Dharma, Samgha.
[23] Il Maestro Hyakujō Ekai (749-814), il successore del Maestro Baso Dōitsu. [Pai-chang Huai-hai]
[24] Ovvero, il potere del Dharma annulla tutti gli altri falsi o limitati insegnamenti.
[25] Il secondo Patriarca Eka, che intendeva così dimostrare la sua determinazione al Patriarca Bodhidharma. Si veda il cap. 16, Gyōji.
[26] Dell'insegnamento di Bodhidharma.
[27] Relazione di tempo e spazio.
[28] I cinque *skanda* o aggregati sono: *rūpa* (il corpo-forma), *vedanā* (la sensazione), *samjñā* (la percezione, la nozione), *samskarā* (le impressioni risultanti, gli elementi della coscienza, lett. "I formati e i formanti"), e *vijñāna* (la coscienza individuale, la conoscenza discriminante).
[29] La Sala del Dharma.
[30] Cioè una cosa che inizia con un seme, cresce e muore.
[31] Il Maestro Engo Kokugon (1063-1135), nella linea di trasmissione del Maestro Yōgi Hōe. Ha scritto "La Raccolta della Roccia Blu". [Yüan-wu K'o-ch'in]
[32] Vedi nota 2, pag. 15.

(5)
SOKUSHINZEBUTSU
La Nostra Mente è Buddha

Il Maestro Dōgen illustra, in questo capitolo, l'insegnamento classico "La nostra mente è Buddha." In modo particolare, commentando l'insegnamento del brahmāno Senika, egli critica le affermazioni di coloro che sostengono l'esistenza di una 'vera natura' permanente che passa da un'esistenza all'altra. In altre parole, non si tratta di affermare un credo in qualcosa di spirituale chiamato mente, ma di affermare il tempo e lo spazio, qui e ora, come la realtà stessa.

Il nucleo centrale dell'Insegnamento del Buddha è: "La nostra mente è Buddha." Questo insegnamento è stato trasmesso da tutti i Buddha e Patriarchi fino ai giorni nostri. Invero, l'idea che "La nostra mente è Buddha" non era esposta nelle prime scritture, redatte in India. Fu soltanto con i maestri dello Zen cinese che questa idea fu pienamente sviluppata. Molti antichi discepoli e allievi fraintesero questa dottrina centrale e si smarrirono. Quando gli stolti odono l'affermazione "La nostra mente è Buddha" pensano che non vi sia alcun bisogno di prassi, dal momento che la loro mente è già illuminata. È un grande errore. Costoro non hanno mai incontrato un vero maestro, e la loro illuminazione è nient'altro che illusione. La storia seguente illustra la forma che questo errato pensare assume.

C'era una volta in India un sedicente maestro chiamato Senika.[1] Egli spiegava che la grande Via esiste nel nostro corpo e può facilmente essere compresa. Mediante questa saggezza, diceva, sofferenza e non-sofferenza, caldo e freddo, dolore e piacere possono essere riconosciuti. Essa non è influenzata da oggetti o circostanze, anche se le cose sempre vanno e vengono e le circostanze appaiono e scompaiono. La grande Via esiste ovunque e non c'è alcuna differenza tra la gente ordinaria e i saggi; l'illusione appare e scompare nella nostra esperienza.

Solo questa saggezza esiste, insegnava Senika, è l'oggettività che declina. Pure se il nostro corpo viene distrutto, la saggezza non perisce; essa esce dal corpo proprio come la gente da una casa in fiamme. Così, la saggezza ha un'esistenza indipendente ed è la reale natura dell'illuminazione. Ciascuno possiede l'illuminazione. Questa natura originaria comprende sia l'illusione sia il risveglio. La saggezza non può mai essere ridotta ad una cosa sola, e differisce dagli oggetti materiali. Inoltre, la saggezza esiste eternamente. Senika affermava pure che la saggezza esiste nell'oggettività e possiede vera esistenza; cioè possiede una reale sostanza, e causa ed effetto. Ma la saggezza non equivale all'oggettività che ininterrottamente appare e scompare. La saggezza non partecipa della luce o dell'oscurità. Mediante la conoscenza tutto diventa chiaro, cioè, realizzeremo il sé reale, il risveglio originario, la natura reale e il corpo reale. Comprendendo questa natura reale, torneremo all'esistenza eterna – "Un grande uomo che torna alla verità" – e non saremo più soggetti a rinascita. Giungeremo al grande oceano del sé reale, in cui vita e morte non sono più presenti. Poiché il sé reale è impedito nel manifestarsi ovunque, sorgono i sei mondi del *samsāra*.[2] Questo è l'insegnamento di Senika.

Un giorno, il Maestro Nazionale Daishō,[3] chiese ad un monaco: "Da dove vieni?" "Vengo dal sud" rispose il monaco. "E quale Zen insegnano i maestri del sud?" chiese il Maestro. "Vi sono molti buoni maestri là" disse il monaco. "Che cosa insegnano?" chiese Echū. "I maestri del sud insegnano che la nostra mente è Buddha, dove Buddha significa risveglio. Ai discepoli si insegna che possiedono la reale natura del risveglio. Essa opera liberamente, utilizzando il corpo. Se opera nella testa, la testa funziona correttamente; se opera nei piedi, essi funzionano correttamente. Perciò vera natura significa perfetta conoscenza. Il Buddha si può trovare solo all'interno di questa perfetta conoscenza. Il nostro corpo è soggetto a nascita e distruzione, mentre la vera natura della mente è eterna. La creazione e distruzione del nostro corpo è simile ad un drago che cambia le proprie ossa, ad un serpente che muta la pelle, o alla gente che si trasferisce da una vecchia casa ad una nuova; le dimore cambiano, ma gli occupanti sono gli stessi. I maestri del sud insegnano questo."

Echū allora disse: "Se ciò che dici è vero, ciò che insegnano i vostri maestri è uguale all'insegnamento di Senika. Egli affermava che noi possediamo una misteriosa vera natura nel nostro corpo e che, mediante essa, proviamo dolore e piacere. Se il corpo è distrutto, la vera natura esce come la gente che fugge da una casa in fiamme. La casa cambia, i padroni sono sempre gli stessi. Esaminando attentamente l'insegnamento di Senika, risulta che esso è una falsa opinione. Quando ero un giovane pellegrino e visitavo

molti maestri, incontrai tali insegnamenti; ora simili errori sono ancora più diffusi. Fronte a molte centinaia di discepoli i maestri del sud espongono il loro insegnamento basato su false opinioni ed errate interpretazioni del Rokusodankyō;[4] perciò, la loro spiegazione è assai inadeguata. Gli allievi sono perplessi sulla giusta via da seguire. Come si può chiamare questo l'autentica trasmissione della Legge del Buddha? È una terribile situazione; la loro natura-di-Buddha[5] sarà perduta. Questi maestri sono bravi nell'insegnare attraverso il vedere, l'udire e il comprendere ma, anche se queste cose sono fatte diligentemente, come disse Vimalakīrti,[6] non costituiscono la vera essenza della Legge."

Il Maestro Nazionale Daishō era il miglior discepolo del sesto Patriarca, e la sua comprensione del Dharma era insuperata. La vera norma del Dharma del Buddha si trova nel suo profondo insegnamento; evitate qualunque opinione derivante da Senika.

L'insegnamento "La nostra mente è Buddha" è stato trasmesso da Buddha a Buddha e da Patriarca a Patriarca. È il supremo Insegnamento del Buddha e i seguaci di Senika, o uno studente Hīnayāna, non possono neppure sognarsi di raggiungere questa saggezza. "La nostra mente è Buddha" è la realizzazione della mente-di-Buddha attraverso e all'interno del nostro campo di esperienza. Ogni e ciascun aspetto dell'esistenza è a sé stante, e costituisce una singola esistenza indipendente, cioè la natura-di-Buddha. Questo è quello che si chiama "Corpo e mente lasciati cadere." Questa realizzazione è dinamica, non è come la statica esistenza di una statua. Ma non aspettatevi che questa verità appaia facilmente e senza sforzo; senza sforzo la verità resta nascosta. "Corpo e mente lasciati cadere" rappresenta la verità universale, la reale esistenza nel presente che né si volge indietro verso il passato, né balza in avanti verso il futuro. Essa è pura e non è contaminata da elementi esterni, l'opposto dell'acqua melmosa. Non importa come la esprimiamo: "La nostra mente è Buddha", o "Buddha è la mente", ecc.. È la dottrina fondamentale della corretta trasmissione che dobbiamo studiare.

"L'unica Mente è ogni cosa ed ogni cosa è contenuta in questa unica Mente." Questa è la mente che è stata trasmessa fino ai giorni nostri. Gli antichi affermavano che se la mente è limpida si può comprendere ogni cosa. Il cielo può cadere e disintegrare la terra, ma la mente resterà. Se sappiamo padroneggiare questa mente, davvero tutte le nostre azioni recheranno frutto. Troppo pensare e andiamo troppo in là, oltre la meta; troppo poco e non riusciamo a raggiungere la verità.

Un giorno il Maestro Zen Kyōzan,[7] chiese al fondatore della scuola Igyō-zen,[8]: "Cos'è la trascendente, pura mente radiante?" Isan rispose: "Montagne, fiumi, terra; sole, luna, stelle." Montagne, fiumi e terra sono proprio montagne, fiumi e terra; non c'è nulla di più, non occupatevi di cose secondarie e momentanee come onde o nuvole. Sole, luna, stelle significa la vera, naturale esistenza di sole, luna e stelle; non c'è nessuna nebbia o foschia. La mente di vita e morte è solo vita e morte, venire e andare; non vi è né illusione né risveglio. La mente di muro, tegola, pietre non è altro che muro, tegola e pietre; non c'è né fango né acqua. Nella mente dei quattro elementi[9] e dei cinque *skandha*,[10] non ci sono cavalli o scimmie. Nella mente di una sedia e di un *hossu*,[11] non c'è né legno né bambù. Riassumendo: la nostra mente è Buddha, la purezza originaria è la nostra mente, e il Buddha è il Buddha. Ricordate comunque, che la vera mente-di-Buddha è distaccata anche da queste affermazioni.

"La nostra mente è Buddha" non può essere separato dalla risoluzione di raggiungere la suprema illuminazione o dalla prassi religiosa, né dal risveglio o dal nirvāna. Se non abbiamo sperimentato ciò, non potremo mai comprendere il significato di "La nostra mente è Buddha." Ma se vi è una vera esperienza di queste cose anche per un solo istante, possiamo comprenderne il reale significato. Se qualcuno afferma che "La nostra mente è Buddha" si può comprendere solo dopo anni di studio, costui non ha una chiara comprensione. Egli non ha mai avuto una corretta opinione sulla Legge, né ha mai incontrato un vero maestro. Buddha significa Śākyamuni Buddha e rappresenta tutti i Buddha passati, presenti e futuri. Il Buddha Śākyamuni è "La nostra mente è Buddha."

Questo fu trasmesso ai monaci nel Kannondōriin del Koshōhōrinji, il 25 maggio 1239.

Trascritto da Ejō, il 12 luglio 1246, nell'alloggio del discepolo principale dell'Ei-heiji. Ricopiato nel 1278, durante l'addestramento estivo.

---

[1] Un brahmāno, contemporaneo del Buddha.

[2] Il sanscrito *samsāra* indica l'erranza di esistenza in esistenza, il ciclo delle rinascite.

[3] Il Maestro Nan'yō Echū (675?-775), successore del Maestro Daikan Enō. Maestro Nazionale Daishō è il suo titolo quale insegnante dell'imperatore. [Nan-yang Hui-chung]

[4] Una raccolta degli insegnamenti del Maestro Daikan Enō.
[5] La natura-di-Buddha è la 'Natura propria', o 'Vera natura', o 'Volto originario' (comunque si voglia chiamare) di ogni essere, anche se questi lo ignora.
[6] Un discepolo laico del Buddha, eccellente nella filosofia buddhistica.
[7] Il Maestro Kyōzan Ejaku (833-887), successore del Maestro Isan Reiyū. [Yang-shan Hui-chi]
[8] Il Maestro Isan Reiyū (771-853), successore del Maestro Hyakujō Ekai. Il suo titolo postumo è Daien Zenji. Noto anche come Daii. [Kuei-shan Ling-yu]
[9] I quattro elementi, dal sanscrito *catvā mahābhūtāni*, sono: terra (peso e leggerezza), acqua (coesione e fluidità), fuoco (caldo e freddo), vento (impulso e movimento).
[10] I cinque *skanda* o aggregati sono: *rūpa* (il corpo-forma), *vedanā* (la sensazione), *samjñā* (la percezione, la nozione), *samskarā* (le impressioni risultanti, gli elementi della coscienza, lett. "I formati e i formanti"), e *vijñāna* (la coscienza individuale, la conoscenza discriminante).
[11] Il tradizionale piumino scacciamosche.

(6)
GYŌBUTSU IIGI
Il Corretto Contegno del Buddha che Agisce

In questo capitolo il Maestro Dōgen mette in luce il dignitoso comportamento che solitamente accompagna i Buddha nel loro quotidiano agire nella prassi. A completamento del suo inse-gnamento, egli utilizza anche in questo caso alcune frasi di antichi maestri, investigandone il significato e commentandone il contenuto.

Tutti i Buddha mantengono sempre un corretto contegno; questo è il Buddha che agisce. Il Buddha che agisce non è il *sambhoga-kāya* del Buddha e non è neppure il suo *nirmāna-kāya*.[1] Non è il corpo auto-risvegliato del Buddha né il corpo risvegliato di altri Buddha. Non è illuminazione acquisita né innata, non è la natura dell'illuminazione né è non-illuminazione. Nessuno di questi Buddha è pari al Buddha che agisce. Dovremmo sapere che, nella Via dei Buddha, nessun Buddha si aspetta mai di conseguire il risveglio. Il continuo sviluppo del Buddha avviene soltanto attraverso il Buddha che agisce. Coloro che pensano che il Buddha si sia risvegliato da sé, non possono neppure sognarsi il Buddha che agisce.

Nel Buddha che agisce, la dignità è presente dall'inizio alla fine. Questa dignità si manifesta nel corpo e, svelando la Via, trasforma le passioni inferiori; essa comprende ogni tempo, ogni epoca, tutti i Buddha, e tutte le forme di addestramento. Se non c'è il Buddha che agisce, non è possibile lasciar cadere l'attaccamento a Buddha e Dharma; saremmo in tal caso soltanto dèmoni-Buddha e dèmoni-Dharma.

Attaccamento al Buddha significa comprensione intellettuale del risveglio come 'risveglio'; si tratta di un rigido intellettualismo, che è il capire di una mente limitata. Dedicando il nostro tempo a simili pensieri, la comprensione desiderata non arriverà mai e sorgeranno solo opinioni errate. Considerare l'illuminazione come 'illuminazione' è ritenere che sia una specie di attributo o di concetto. Non è ovviamente una falsa idea? È un groviglio di opinioni errate, messe insieme a casaccio, a formare un ammasso incoerente che scalfisce appena la superficie del Dharma. Chi nutre simili opinioni non può capire l'attuale presente del *dharma-kāya* del Buddha, né la perplessità che si trova nel *sambhoga-kāya* del Buddha. Gli eruditi, gli insegnanti dell'*abhidharma* e gli intellettuali che studiano la Via dall'esterno, spesso affermano: "Vedere la natura del Dharma[2] che si presenta come natura del Dharma è detto ignoranza." Con questo essi vogliono sottolineare che considerare la natura del Dharma come natura del Dharma, è ignoranza. Non lo definiscono attaccamento, perché non sanno che nella natura del Dharma esiste l'attaccamento. È veramente un peccato; essi ritengono che il seme della mente che cerca il Buddha sia la conoscenza dell'ignoranza e dell'attaccamento. Il Buddha che agisce non si aggrappa a tali generi di attaccamento. Perciò troviamo questi versi: "La mia vita, da quando ho iniziato ad addestrarmi sulla Via del Bodhisattva fino ad ora, non è esaurita e la sua durata è incalcolabile."[3] Sappiate che la durata della vita di un Bodhisattva non dipende dal presente e non si esaurisce nel passato. Durata incalcolabile, significa interamente presente. Fino ad ora, significa l'intera durata della vita. "Da quando ho iniziato ad addestrarmi" include ogni punto del tempo e dello spazio.

Perciò prassi-e-risveglio non è né nulla né qualcosa, e nemmeno è impurità. Esistono miliardi di luoghi in cui non ci sono né Buddha né esseri umani, ma in nessun luogo un Buddha che agisce è contaminato. Dunque la prassi e il risveglio del Buddha che agisce sono 'Nessuna impurità'. Eppure, prassi e risveglio non sono semplicemente 'Nessuna impurità'. Nessuna impurità, è non-nulla.

Le parole di Sōkei:[4] "Nessuna impurità" sono state custodite e conservate da tutti i Buddha. "Tu sei così, io sono così, e tutti i Patriarchi indiani sono anch'essi così."[5] Per questo, 'Tu sei così' e 'Io sono così' diventano 'Tutti i Patriarchi'. In verità non esiste io o tu. In questo 'Nessuna impurità' ci sono io in quanto me stesso, custodito e conservato da tutti i Buddha; questa è la dignità del Buddha che agisce. Allo stesso modo, anche tu in quanto te stesso, custodito e conservato da tutti i Buddha, sei la dignità del Buddha che agisce. 'Io', significa che l'insegnante è eccellente; 'tu', significa che l'allievo è risoluto. Quando il maestro è eccellente e l'allievo è risoluto, allora vi è risveglio, prassi e realizzazione del Buddha che agisce. Sappiate che ciò che tutti i Buddha custodiscono e conservano è 'Io sono così' e 'Tu sei così'. Se in quella frase di Sōkei, il vecchio Buddha, non ci fosse un 'io', come potrebbe esserci un 'tu'? In questo modo il Buddha che agisce custodisce e conserva. Dunque, prassi e risveglio non hanno una natura fissa o una forma fissa, non hanno inizio né fine. Le azioni del Buddha che agisce sono l'effetto della prassi del Buddha; il

Buddha stesso è prassi. Qui abbiamo 'Abbandonare se stessi per trovare il Dharma' e 'Abbandonare il Dharma per trovare se stessi'. Non trascurate e non ignorate la vita del corpo.

Non si tratta solo di abbandonare il Dharma per il bene del Dharma; c'è il corretto modo di abbandonare il Dharma per il bene della mente. Non dimenticate che l'abbandono non può essere quantificato. Anche se si possedesse la capacità del Buddha, ancora non sarebbe possibile valutare l'estensione totale della grande Via. Perfino il potere del Buddha è solo una parte dell'intero, così come un fiore che sboccia è solo uno degli accadimenti della primavera. Anche se il potere della nostra mente è grande, non possiamo comunque penetrare completamente la dignità del Buddha. Il potere della mente è soltanto uno degli aspetti caratteristici del mondo fisico. Le dimensioni di un singolo filo d'erba sono le dimensioni della mente di Buddha e Patriarchi. Sono un frammento nel quale, sempre, il Buddha che agisce riconosce la sua propria orma.

Anche se si ritiene che l'infinita capacità dei Buddha possa essere penetrata da una singola mente, le illimitate azioni del Buddha che agisce non possono essere agevolmente percepite, né viste facilmente. L'agire quotidiano dei Buddha, essendo senza limiti, è inesauribile, inaccessibile e incommensurabile.

C'è un punto da chiarire a proposito della dignità del Buddha che agisce. 'Il Buddha è il sé', 'Io sono' e 'Tu sei' sono la dignità del Buddha e sono legate all'affermazione "Io solo conosco questa forma." Nello stesso tempo sono la condizione liberata dei Buddha delle dieci direzioni, e non si tratta di un semplice rapporto di identificazione. Perciò un vecchio Buddha disse: "Quando fate esperienza di tali cose, ciò è ininterrottamente esercitato nella vita quotidiana." Quando questo è realizzato, tutti i *dharma*, tutti i corpi, tutte le forme di addestramento, tutti i Buddha diventano nostre vecchie conoscenze. L'addestramento, i *dharma*, i corpi, i Buddha, ciascuno di questi sperimenta l'impedimento assoluto.

"Sperimenta l'impedimento assoluto" significa che ciascuno di essi è stato lasciato cadere completamente. Non siate perplessi se, osservando le miriadi di forme di esistenza così come sono, non riuscite a vedere un solo *dharma* ed un solo oggetto. Ogni e ciascun elemento è in sé completo. Venire e andare, uscire ed entrare si verificano continuamente. Nulla è celato in questo mondo e dunque le parole segrete, il risveglio segreto, l'addestramento segreto e la segreta trasmissione dell'Universalmente Venerato, diventano chiari.

"Uscendo dalla porta, c'è erba; entrando dalla porta, c'è erba. L'erba ricopre ogni centimetro del terreno." Qui uscire ed entrare sono irrilevanti e non è possibile afferrare né abbandonare questa affermazione, perché ci sono sogni e fantasie, fiori di vacuità.[6] C'è forse qualcuno che, sbagliando, ritiene che sogni e fantasie, o fiori di vacuità, significhino errore? Progredire è un errore, regredire è un errore, un passo è un errore, due passi sono un errore, perché gli errori sono errori. Giacché c'è un profondo abisso tra cielo e terra, senza difficoltà, possiamo pervenire alla Via. Dobbiamo sperimentare la libera funzione del corretto contegno come l'immenso corpo della grande Via.

Sappiate che la nascita è un uscire che si fonde con la Via e che la morte è un entrare che fluisce nella Via. Dalla testa alla coda, il corretto contegno opera facilmente, in completa libertà. Una singola manifestazione del corretto contegno dei Buddha comprende l'intero Universo, e la grande terra include il venire e l'andare di vita e morte all'interno del mondo di polvere e del mondo del Loto.[7] Ognuno di questi due mondi è una specifica manifestazione. Gli studenti pensano che la parola Universo rappresenti qualche zona del cosmo, uno specifico mondo o perfino una singola nazione come la Cina o il Giappone; oppure credono che la grande Terra contenga migliaia di mondi, o magari, invece, che sia una singola provincia o prefettura. Per investigare correttamente i termini Universo e grande Terra dobbiamo esaminarli più e più volte, senza prenderli alla lettera. Queste parole svelano l'esistenza dell'estremamente grande nella più piccola particella, e la più piccola particella come estremamente grande; vale a dire, il conseguimento della Via trascende Buddha e Patriarchi. Non è nell'esistenza del grande, non è nell'esistenza del piccolo, ma è il corretto contegno del Buddha che agisce. Tutti i Buddha e ciascun Patriarca hanno affermato che sia l'Universo che la grande terra sono compresi nel corretto contegno; dobbiamo investigare questo attuale mondo nel quale nulla è nascosto. C'è molto di più di questo attuale mondo nel quale nulla è celato: c'è il corretto contegno del Buddha che agisce.

È abitudine degli studenti del Dharma discutere sui vari modi di nascere, ma non si parla molto delle nascite da umidità, da uova, e così via. È possibile che qualche ignorante riesca anche solo a sognare altri generi di nascita oltre i quattro descritti dalla dottrina del Buddha?[8] È possibile vedere, udire o conoscere altri modi di nascere?

Nella grande Via dei Buddha e dei Patriarchi vi sono alcuni generi di nascita che non sono nascosti e sono correttamente trasmessi, e altri generi di nascita che sono segreti e correttamente trasmessi. Come possiamo descrivere coloro che non hanno mai udito, appreso, conosciuto o cercato questa frase? Abbiamo

appena sentito parlare dei quattro modi di nascere, ma che dire dei diversi modi di morire? Esistono anche quattro modi di morire? Oppure sono due o tre, cinque o sei, mille o diecimila? Se nutriamo dei dubbi su questo principio dobbiamo investigarlo dettagliatamente. Esaminiamo la questione nei particolari. Tra i quattro modi di nascere, ne esiste uno che non comporta la morte? Esiste una trasmissione della sola morte, senza una trasmissione della nascita? Dobbiamo chiarire l'esistenza o la non-esistenza dei vari generi di nascita e morte. Non dovete concentrarvi esclusivamente sull'ascoltare e investigare l'espressione "Non-nascita"; questo è l'approccio di una persona che ha smesso di addestrarsi con l'intero corpo-mente. Sarebbe troppo stupido, sarebbe il comportamento di bestie che sono solamente interessate a superficiali discussioni sulla fede o sulla contrapposizione tra graduale e improvviso, e così via. Per questo costoro, sia pure udendo l'espressione "Non-nascita", non riescono a coglierne l'essenza. Essi non sono in grado di capire non-Buddha, non-Via, non-mente, non-distruzione, non-nascita, non-mondo di Dharma, non-natura di Dharma e non-morte. Sono simili ad animali che non si curano d'altro che dell'acqua e del foraggio.

Sappiate che vita-e-morte è l'esercizio quotidiano della Via dei Buddha; vita-e-morte è l'argomento centrale per chiunque studi il Dharma. È uno strumento utile se sappiamo usarlo e, se riusciamo a comprenderlo, diventerà chiaro. Perciò tutti i Buddha lo capiscono chiaramente ed abilmente lo utilizzano. Se per voi vita e morte rimangono qualcosa di oscuro, chi riuscirà a chiamarvi col vostro vero nome, chi potrà dire che avete padroneggiato la vita e conquistato la morte? Non pensate mai che si sprofondi in nascita e morte, o che siate già afferrati da esse. Non crediate che nascita e morte siano semplicemente nascita e morte, e neppure che siano non conoscibili e non comprensibili. È stato detto: "I Buddha si manifestano soltanto nel mondo umano e non negli altri mondi."[9] Chi ha affermato ciò voleva forse sostenere che ovunque il Buddha sia presente, lì necessariamente è il mondo degli uomini? Il Buddha ha affermato: "Io solo sono l'universalmente venerato." C'è un Buddha nel mondo degli dèi ed un Buddha nel mondo dei Buddha. L'opinione che i Buddha compaiano soltanto nel mondo degli esseri umani non è l'intimo insegnamento dei Buddha e dei Patriarchi.

Uno dei nostri Patriarchi ha detto: "Il Buddha Śākyamuni ricevette la vera Legge dal Buddha Kāśyapa, salì al Cielo Tusita[10] per insegnare agli dèi, e lì' ancora vive." Dobbiamo sapere, in verità, che il Śākyamuni umano è scomparso da questo mondo ma il Śākyamuni celestiale è ancora vivo ed insegna agli dèi. Gli studenti devono imparare che le innumerevoli forme dei discorsi, della prassi e della predicazione del Buddha Śākyamuni sono tutte specifiche manifestazioni della sua umana gloria e splendore; l'azione del Śākya-muni celestiale si estrinseca in un numero incalcolabile di modi.

Andate oltre l'idea che la grande Via della corretta trasmissione da Buddha a Buddha possa cessare, e scoprite invece il principio che non c'è inizio e non c'è fine; soltanto la Via dei Buddha ha in sé la corretta trasmissione. Coloro che percorrono altri sentieri, con un diverso stile, non sentiranno mai parlare di questo grande potere e non lo conosceranno mai. Nel luogo in cui insegna il Buddha che agisce, vi sono esseri senzienti liberi dai quattro tipi nascita. Questo luogo non è nel mondo degli dèi, né in quello degli esseri umani né in quello del Dharma, e così via. Se volete osservare il corretto contegno del Buddha quando agisce, non guardatelo con gli occhi e non cercate di giudicarlo attraverso il comune sentire degli dèi e degli uomini. Non accostatevi ad esso attraverso simili limitate facoltà. Neppure coloro che hanno acquisito le dieci sacre condizioni ed i tre stadi abili[11] ne sanno qualcosa, come possono dunque semplici esseri umani e comuni divinità averci qualcosa a che fare? Poiché le facoltà degli esseri umani sono limitate, è ridottala loro capacità di acquisire conoscenza. La loro vita dura poco, così i loro pensieri sono effimeri. Come possono davvero giudicare il corretto contegno del Buddha che agisce?

Proprio per questo, coloro che credono che il Dharma del Buddha sia relegato al mondo degli esseri umani, ne limitano la portata alle leggi degli esseri umani; a costoro non deve mai essere concesso di diventare discepoli del Buddha perché sono imprigionati dal *karma* degli esseri senzienti. Essi devono ancora udire il Dharma con corpo e mente, non hanno corpo e mente adatti allo studio della Via. Nessuna delle loro azioni – vivere, morire, vedere, udire, camminare, star fermi, sedere o giacere – si basa sul rispetto della Legge. Nessuno di essi possiede il merito insito nel Dharma. Il Buddha che agisce non accarezza idee circa un'illuminazione acquisita o innata, e non è uno che non si risveglia, né uno che si risveglia – questo è il retto principio.

I modi in cui la gente ordinaria considera pensiero e non-pensiero, illuminazione e non-illuminazione, risveglio acquisito e risveglio innato, e così via, sono solo luoghi comuni e non sono basati sulla trasmissione dei Buddha. Il pensiero della gente ordinaria e quello dei Buddha differiscono totalmente e non hanno alcun termine di paragone. Ciò che la gente comune capisce circa l'illuminazione innata, da un lato, e l'effettiva esperienza che di ciò fanno tutti i Buddha, dall'altro, è tanto diverso quanto il cielo lo è dalla terra. Neppure la somma delle capacità di coloro che hanno acquisito le dieci sacre condizioni ed i tre stadi abili ha

il potere di superare la Via dei Buddha. Come può la gente comune, che si esercita in inutili calcoli, anche solo cominciare a misurare simili cose? A causa delle opinioni errate e profondamente radicate, tipiche della gente comune e di chi non studia la Via, molti valutano in modo erroneo tutto ciò che riguarda i Buddha.

Tutti i Buddha affermano: "Queste persone hanno in sé un profondo nucleo di trasgressioni e devono essere grandemente commiserate." Anche se è difficile dire dove questo profondo nucleo di trasgressioni inizia o termina, esso è per noi un pesante carico. Mettendo per il momento da parte questo pesante fardello, sviluppiamo una vera comprensione intuitiva. Pur essendo aggrappati all'io e paralizzati dal dubbio, ancora non c'è origine irraggiungibile e insuperabile. Il corretto contegno del Buddha che agisce non è mai impedito; quando qualcosa cerca di ostacolare il Buddha, Egli si adatta in piena libertà ad ogni circostanza, agisce direttamente e non ne è perciò ostacolato.

Nei cieli sovrastanti, il Buddha insegna agli dèi; nel mondo degli uomini, insegna agli uomini. Il potere del fiore che sboccia[12] è il potere del mondo della primavera che avanza; non c'è tra questi due la minima discontinuità. Dunque, il sé e gli altri sono lasciati cadere; lo stare e l'andare sono liberi da qualsiasi impedimento. Questo è abitare nel Cielo Tusita, giungere nel Cielo Tusita, essere così-come-si-è nel Cielo Tusita, abitare nella Terra di Beatitudine, giungere nella Terra di Beatitudine, essere così-come-si-è nella Terra di Beatitudine. È anche lasciar cadere Tusita, lasciar cadere la Terra di Beatitudine. Anche se vi impegnate a fondo per analizzare Tusita e la Terra di Beatitudine, non riuscirete ad afferrarli né a lasciarli andare: inghiottiteli in un boccone.

La Terra di Beatitudine e Tusita sono la Pura Terra e la Sala del Paradiso,[13] ma anche lì troviamo il *samsāra*.[14] Se esiste una prassi quotidiana dei Buddha e dei Patriarchi, allora la stessa prassi quotidiana esiste nella Pura Terra e nella Sala del Paradiso. Se c'è grande illuminazione qui, c'è grande illuminazione là. Se c'è grande illusione qui, c'è grande illusione là. Questa è l'essenza del Buddha che agisce. A volte è il suono del vento impetuoso, a volte è l'odore di un escremento; se avete narici potete annusare, e se avete orecchie, un corpo e l'addestramento quotidiano, potere udire. Nell'ottenere la pelle, carne, ossa e midollo del nostro Maestro, dobbiamo afferrarla da soli, non attraverso altri.

Per aiutarci a realizzare la grande Via che conduce a padroneggiare la vita e conquistare la morte, gli antichi ci hanno lasciato questo detto: "I grandi santi affidano vita e morte alla mente, affidano vita e morte al corpo, affidano vita e morte alla Via, e affidano vita e morte a vita e morte." Questa affermazione non ha a che fare con passato o presente, ma compare all'improvviso come totale esercizio del corretto contegno del Buddha che agisce. Se rivestiamo corpo e mente con questo principio di vita e morte, immediatamente si produce un potente sforzo. Esercizio totale è illuminazione totale, ma questo aspetto non può essere forzato. È come la storia di quell'uomo che pensava di aver perso la testa finché non vide la sua immagine riflessa nello specchio; vuol dire che, nel momento in cui viene riflessa, la nostra vera forma è illuminata. Questo continuo processo di illuminazione è la pienezza del Buddha che agisce, ed è affidato al vero esercizio. Dobbiamo chiarire con cura il principio dell'affidare, attraverso il cuore dell'esercizio. Quando l'investigazione è portata a termine, comprendiamo che il costante flusso del mondo è illuminato da quella mente; i tre mondi sono soltanto aspetti della mente. Questa profonda realizzazione include tutti gli elementi; attraverso l'esercizio e la realizzazione quotidiani e individuali, tutte le funzioni possono essere perfezionate e pienamente sviluppate.

Dunque, afferrate il significato che sta dentro le parole e cercate ciò che è fuori dalle parole, più e più volte. Afferrate ciò che deve essere afferrato, lasciate andare ciò che deve essere abbandonato. Gli argomenti che dobbiamo esaminare sono: che cos'è la vita? Cos'è la morte? Cos'è il corpo-e-mente? Cos'è l'attaccamento? Cos'è il lasciar andare? Cos'è l'assenso? Cos'è il dissenso? Questi opposti agiscono liberamente sullo stesso piano senza ostruzioni? Le cose sono celate o manifeste? La comprensione si raggiunge mediante il pensiero concentrato? Oppure si consegue con la saggezza della vecchiaia? È forse una perla splendente?[15] È l'insegnamento della totalità del *Tripitaka*?[16] È un bastone? È un volto? Lo conosceremo fra trent'anni? È forse: "Un pensiero include diecimila anni?" State attenti su questi argomenti, state molto attenti. Quando siamo attenti, gli occhi sono al meglio e ci permettono così di udire il suono, e le orecchie sono al meglio e ci consentono così di vedere la forma. Entrambi gli occhi di un monaco sono ben spalancati, sempre e dovunque, e non soltanto qui e adesso.

Il sorriso di Mahākāśyapa segue l'ammiccamento del Buddha Śākyamuni. Questo è stato un piccolo esempio del corretto contegno del Buddha che agisce. Il corretto contegno non influenza e non è influenzato, non sorge spontaneamente e non è generato dalla causalità, non è natura originaria e non è natura del Dharma. Non si stabilizza su un determinato livello e non è natura originaria. Non è solo il 'tale', all'interno di 'talità'.[17] Non è altro che il corretto contegno del Buddha che agisce.

Per questo tutti gli argomenti che riguardano gli elementi e il corpo dovrebbero essere affidati alla mente. Il corretto contegno nel lasciar cadere la vita e nel lasciar cadere la morte dovrebbe essere affidato al Buddha. Perciò è stato detto: "Tutte le cose sono soltanto mente" e "I tre mondi sono soltanto mente." Andando ancora più in là nell'esprimerlo, diciamo: "Steccato, muro, tegola, pietra." Se non ci fosse 'Solo mente', non ci sarebbero steccato, muro, tegola o pietra. Questo è il corretto contegno del Buddha che agisce. È il principio di affidare la mente, affidare il Dharma e affidare gli elementi; allora ci si prenderà cura del corpo. Le nozioni di risveglio acquisito, risveglio innato, e così via, non sono facilmente padroneggiate dai Buddha; come possono quindi occuparsene coloro che non seguono il Dharma, i seguaci dell'Hīnayāna, i tre saggi o i dieci santi? Questo corretto contegno non può essere compreso viso a viso, e neppure schiena a schiena. Ogni cosa è unica, poiché proietta con forza tutto il vigore della vita. Questa situazione è immutabile o fluida? Immutabile, non è né lungo né corto. Fluido, non è se stessi né gli altri. Se abbiamo la forza sufficiente per utilizzare queste funzioni nell'addestramento, i fenomeni ci saranno svelati; si tratta di una percezione senza eguali.

C'è una luce infinita, totalmente non impedita, che risplende nello Zendō,[18] nella Sala del Buddha, negli alloggi dei monaci e all'ingresso del monastero. C'è anche una luce infinita incondizionata che permea lo Zendō, la Sala del Buddha, gli alloggi dei monaci e l'ingresso del monastero. C'è l'occhio che penetra le dieci direzioni e l'occhio che contiene la grande Terra. C'è mente davanti e mente dietro. Così, occhi, orecchie, naso, lingua, corpo e mente operano liberamente nel potere della luce infinita. Tutti i Buddha dei tre mondi[19] sono inconsapevoli di questo, mentre procioni e buoi lo conoscono. Questa forma e questa illuminazione sono presenti quando il Dharma del Buddha che agisce produce il Dharma del Buddha che agisce.

Il Grande Maestro Shinkaku,[20] del monte Seppō, rivolto ad un'assemblea, disse: "Tutti i Buddha dei tre mondi mettono in moto la grande ruota della Legge, immersi in un furioso incendio." Il Grande Insegnante Gensha Soitsu[21] disse: "Un furioso incendio predica la Legge per la salvezza di tutti i Buddha dei tre mondi; tutti i Buddha dei tre mondi si alzano in piedi e prestano ascolto." Di loro, il Maestro Zen Engo[22] disse: "Entrambi sono furfanti ingannatori.[23] Secondo le circostanze, appaiono e scompaiono. Il furioso incendio consuma il cosmo mentre il Buddha predica la Legge. Il cosmo consuma il furioso incendio mentre la Legge predica il Buddha. Il vento spazza via il groviglio di rampicanti ed una parola frantuma il silenzio di Vimalakīrti."[24]

"Tutti i Buddha dei tre mondi" significa ogni e ciascun Buddha. Il Buddha che agisce è 'Tutti i Buddha dei tre mondi'. "Tutti i Buddha delle dieci direzioni" non sono altro che 'I Buddha dei tre mondi'. Quello che nella Via viene insegnato come i tre mondi è perfettamente spiegato in questo modo. Indipendentemente dal fatto che lo comprendiamo o meno, senza dubbio 'Tutti i Buddha dei tre mondi' sono il Buddha che agisce. Dunque, le affermazioni di quei tre vecchi Buddha sono identiche a quelle di tutti i Buddha dei tre mondi.

Consideriamo il principio che sta dietro la frase di Seppō: "Tutti i Buddha dei tre mondi mettono in moto la grande ruota della Legge immersi in un furioso incendio." Il dōjō[25] nel quale tutti i Buddha dei tre mondi fanno girare la ruota della Legge, è senza dubbio immerso in un furioso incendio. 'Immerso in un furioso incendio' significa senza dubbio il dōjō del Buddha.

Gli studiosi dei sūtra e dell'*abhidharma* non hanno mai sentito parlare di ciò; i seguaci dell'Hīnayāna e coloro che non seguono il Dharma, non ne sanno nulla. Sappiate che il furioso incendio di tutti i Buddha non è un tipo di fuoco comune. Dovete stabilire se esistono diversi generi di fuoco. Dobbiamo imparare il vero significato di: "Tutti i Buddha sono immersi in un furioso incendio." Quando i Buddha sono immersi in un furioso incendio, i Buddha e il fuoco sono a stretto contatto o sono molto lontani gli uni dall'altro? Sono uniti o indipendenti? Sono la stessa cosa o sono diversi? Il movimento della grande ruota della Legge mette in moto il sé mentre svolge la sua funzione di girare. 'Attivo sviluppo' significa mettere in moto la Legge e la Legge che mette in moto.[26] Anche se possiamo dire: "Fai girare la ruota della Legge", e l'intera grande Terra è sommersa da questo furioso incendio, ancora c'è una ruota della Legge messa in moto da una ruota di fuoco, e una ruota della Legge messa in moto da tutti i Buddha.

Perciò il furioso incendio è il grande dōjō dove tutti i Buddha mettono in moto la grande ruota della Legge. Non è possibile valutare tutto questo secondo parametri abituali quali spazio, tempo, esseri umani, gente comune, santi, e così via. Poiché non possiamo utilizzare queste limitate unità di misura, abbiamo: "Tutti i Buddha dei tre mondi mettono in moto la grande ruota della Legge immersi in un furioso incendio."

Dire: “Tutti i Buddha dei tre mondi” già trascende qualsiasi genere di misurazione. Giacché esiste un dōjō dove tutti i Buddha dei tre mondi mettono in moto la ruota della Legge, ecco che c’è un furioso incendio. Poiché c’è un furioso incendio, ecco che esiste il dōjō di tutti i Buddha.

Gensha disse: “Un furioso incendio predica la Legge per la salvezza di tutti i Buddha dei tre mondi; tutti i Buddha dei tre mondi si alzano in piedi e prestano ascolto.” Udendo questa frase, qualcuno può pensare che sia superiore a quella di Seppō, ma non è così. Sappiate che le parole di Seppō hanno un significato diverso rispetto a quelle di Gensha. Seppō descrive il luogo in cui tutti i Buddha dei tre mondi mettono in moto la ruota della Legge, mentre Gensha spiega come tutti i Buddha dei tre mondi ascoltano la Legge. Seppō si riferiva al movimento della Legge, non al luogo in cui questo avviene, né al fatto che essa venga udita o meno. Dunque, il suo mettere in moto la Legge non coincide sempre con udire la Legge. Egli non disse: “Tutti i Buddha dei tre mondi predicano la Legge per il furioso incendio”, né “Tutti i Buddha dei tre mondi mettono in moto la grande ruota della Legge per tutti i Buddha dei tre mondi”, e neppure disse: “Il furioso incendio mette in moto la grande ruota della Legge per la salvezza del furioso incendio.” Le frasi “Mettere in moto la ruota della Legge” e “Mettere in moto la grande ruota della Legge” sono diverse? ‘Mettere in moto la ruota della Legge’ non è identico a predicare la Legge; non a tutti è necessario predicare la Legge. Dunque, le parole di Seppō non trascurano alcun aspetto.

L’affermazione di Seppō: “La grande ruota della Legge viene messa in moto in mezzo ad un furioso incendio” deve essere investigata con la massima attenzione. Non confondete le sue parole con quelle di Gensha. Quando le parole di Seppō sono state sviscerate, il corretto contegno diventa il corretto contegno del Buddha. Tutti i Buddha dei tre mondi, immersi nel furioso incendio, non possono essere contenuti in un granello di polvere o nell’intero Universo. Non considerate il mettere in moto la grande ruota della Legge come qualcosa di piccolo o grande, largo o stretto. La grande ruota della Legge non viene messa in moto per sé o per gli altri, e non è predicata o ascoltata per la salvezza di qualcuno.

Gensha disse: “Un furioso incendio predica la Legge per la salvezza di tutti i Buddha dei tre mondi; tutti i Buddha dei tre mondi si alzano in piedi e prestano ascolto.” Egli disse che il furioso incendio predica la Legge per tutti i Buddha dei tre mondi, ma non disse nulla sul mettere in moto la ruota della Legge, o sul mettere in moto la ruota della Legge di tutti i Buddha dei tre mondi. Anche se tutti i Buddha dei tre mondi si alzano in piedi e ascoltano, come può la ruota della Legge di tutti i Buddha dei tre mondi essere messa in moto da questo furioso incendio? Forse il furioso incendio che predica la Legge per tutti i Buddha dei tre mondi può anche mettere in moto la grande ruota della Legge? Gensha non disse che la ruota della Legge è messa in moto in quel momento, ma neppure che non lo è. Tuttavia, oseremmo supporre che Gensha, stupidamente, pensasse che far girare la ruota della Legge coincida con predicare la ruota della Legge? Se così fosse, avrebbe frainteso le parole di Seppō.

Quando il furioso incendio predica la Legge per la salvezza di tutti gli esseri senzienti, tutti i Buddha dei tre mondi si alzano in piedi e prestano ascolto. Gensha è inconsapevole del furioso incendio che mette in moto la ruota della Legge, cosicché il furioso incendio si alza e presta ascolto. Egli mancò di dire che dove il furioso incendio fa girare la ruota della Legge, lì ‘Il furioso incendio fa anche girare la Ruota della Legge’. La Legge cui prestano ascolto tutti i Buddha dei tre mondi è la Legge di tutti i Buddha; non è udita da alcun altro. Non pensate mai che il furioso incendio sia la Legge, o sia il Buddha, e neppure vedetelo come furioso incendio. Non pensate mai che le parole dette da un maestro al suo discepolo siano banali. In ogni caso, entrambe le frasi dei due Maestri sono eccellenti, anche se usano parole diverse.

Le parole di Gensha sono ottime ma certi punti devono essere ulteriormente chiariti. Lasciando da parte le limitate nozioni che potete avere udito dagli studiosi dei sūtra e dell’*abhidharma*, sia della scuola Hīnayāna che di quella Mahāyāna, investigate la vera forma della corretta trasmissione da Buddha a Buddha, da Patriarca a Patriarca. L’espressione “Tutti i Buddha dei tre mondi” non si trova nella dottrina Mahāyāna né in quella Hīnayāna. Le persone dalle vedute ristrette sanno che tutti i Buddha predicano la Legge con l’abilità dei buoni maestri, ma non indagano sul fatto che tutti i Buddha ascoltano la Legge, tutti i Buddha agiscono, e tutti i Buddha diventano Buddha.

La frase di Gensha: “Tutti i Buddha dei tre mondi si alzano in piedi e prestano ascolto” è la vera forma di tutti i Buddha che ascoltano la Legge. Non dite mai che coloro che predicano la Legge sono intrinsecamente superiori a coloro che la ascoltano. È necessario rispettare sia chi predica, sia chi ascolta.

Il Buddha Śākyamuni disse: “Chiunque esponga il Sūtra del Loto mi vedrà; è difficile predicarlo soltanto a una persona.” Dunque, coloro che predicano la Legge vedranno il Buddha Śākyamuni, perché ‘Mi vedrà’ significa vedere Śākyamuni. Quindi disse: “Dopo che me ne sarò andato, sarà difficile udire, ricevere e comprendere il significato di questo sūtra.”

Sappiate che coloro che ascoltano questo sūtra ne sono turbati; predicare ed ascoltare, non sono l'uno meglio dell'altro. Anche i Buddha più venerati hanno l'occasione di alzarsi in piedi per ascoltare la Legge. Si alzano in piedi e ascoltano la Legge perché sono i Buddha dei tre mondi. Di solito si pensa che i Buddha, essendo illuminati, non siano tra coloro che ascoltano la Legge in quanto sono già Buddha dei tre mondi. Sappiate che ogni Buddha è 'Tutti i Buddha dei tre mondi che si alzano in piedi e ascoltano la Legge predicata dal furioso incendio'. Per ciò che riguarda il modo di comportarsi, non si dovrebbe seguire un solo sentiero; seguire diversi sentieri è come ammucchiare molte frecce al centro del bersaglio.

Senza dubbio il furioso incendio predica la Legge per tutti i Buddha. Ogni pura mente si manifesta come la fragranza dei fiori che sbocciano su un albero di ferro che riempie il mondo. In altre parole, il furioso incendio predica la Legge alzandosi in piedi e ascoltando. Come si realizza questo? Il discepolo supera il maestro, il discepolo eguaglia il maestro. Investigate il profondo rapporto tra maestro e allievo; in esso troviamo tutti i Buddha dei tre mondi.

Engo disse: "Entrambi sono furfanti ingannatori. Secondo le circostanze, appaiono e scompaiono." Questo significa che Gensha e Seppō sono all'incirca sullo stesso livello; ma 'Il furioso incendio di tutti i Buddha' equivale forse a 'Tutti i Buddha sono un furioso incendio'? Bianco e nero si scambiano e Gensha resta elusivo, ma la voce e la forma di Seppō non si amalgamano. Dal momento che è così, sappiate che Gensha ha parole che sono parole e parole che non sono parole; a volte Seppō trattiene la parola, a volte spreca la parola. La frase di Engo non è identica a quella di Gensha, e neppure è identica a quella di Seppō.

"Il furioso incendio consuma il cosmo mentre il Buddha predica la Legge. Il cosmo consuma il furioso incendio mentre la Legge predica il Buddha." Questa frase è la luce infinita di tutti i veri eredi. Anche se non si può percepire l'intensità dell'incendio, esso abbraccia il cosmo, noi stessi e tutti gli altri. Ciò che circonda il cosmo è questo furioso incendio. Indipendentemente dal nostro sentire, questo non si può evitare.

Sappiate apprezzare il fatto che gente insignificante come noi, nata lontano nel tempo e nello spazio dalla terra dei santi, abbia l'opportunità di udire la Legge donata a tutti gli dèi. Non è poi così insolito udire il Buddha che espone la Legge, ma è raro udire la Legge che espone il Buddha. Per quanto tempo la gente ha ignorato questo fatto? Perciò tutti i Buddha dei tre mondi predicano la Legge nei tre mondi; l'intera Legge dei tre mondi proclama il Buddha nei tre mondi. Tutti i grovigli[27] sono spazzati via nell'intero Universo. In una parola, questa frase frantuma ogni cosa, ovunque: perfino il silenzio di Vimalakīrti o di qualsiasi altro. Perciò la Legge predica il Buddha, la Legge addestra il Buddha, la Legge illumina il Buddha, il Buddha predica la Legge, il Buddha addestra il Buddha, il Buddha diventa Buddha. Tutti questi aspetti sono il corretto contegno del Buddha che agisce; è un contegno che ingloba cielo e terra, passato e presente.

Coloro che ottengono questo sono grandi, coloro che lo illuminano sono perfetti.

Questo fu scritto dal monaco Dōgen, alla metà di ottobre del 1242, nel Kannondōri del Kōshō-hōrinji.

---

[1] Il *sambhoga-kāya* è il corpo di ricompensa, la manifestazione sottile risultante dalla prassi, ed il *nirmāna-kāya* è il corpo manifestato per il bene degli esseri senzienti. Assieme al *dharma-kaya*, il corpo della Legge, o corpo della realtà ultima priva di forma e onnipervadente, costituiscono il triplice corpo del Buddha.

[2] Dal sanscrito *dharmatā*.

[3] Si veda il Sūtra del Loto, pag. 288.

[4] Il Maestro Daikan Enō (638-713), successore del Maestro Daiman Kōnin. Spesso è chiamato semplicemente Sesto Patriarca o Sōkei, dal monte su cui dimorava. [Ta-chien Hui-neng]

[5] Parole tratte da un colloquio tra il Maestro Daikan Enō e il Maestro Nangaku Ejō, su prassi-ed-esperienza. Si veda il cap. 57, Henzan.

[6] Si veda il cap. 14, Kuge.

[7] Significa il mondo in relazione al bello, così come espresso nel Sūtra del Loto.

[8] I quattro generi di nascita sono: da utero, da uovo, da umidità e da metamorfosi.

[9] Come, per esempio, il mondo degli dèi, il mondo degli inferi, il mondo degli animali.

[10] Il Cielo Tusita è il luogo in cui si addestra il futuro Buddha Maitreya. Si dice sia il quarto dei sei cieli (o paradisi) del mondo dei desideri.

[11] Un Bodhisattva, prima di divenire un Buddha, deve attraversare cinquantadue stadi o condizioni. Il primo gruppo di dieci sono i dieci stadi della fede. I successivi tre gruppi da dieci sono i tre abili stadi. Il quinto gruppo di dieci sono

le dieci sacre condizioni. Il cinquantunesimo stadio è “L’equilibrata condizione della verità”, e il cinquantaduesimo stadio è “La sottile condizione della verità”.
[12] Cioè, l’apparire dei fenomeni.
[13] Dal Sanscrito *Sukhāvatiā*, che è il nome del cielo che si dice fondato dal Buddha Amitāba.
[14] Il circuito dell’esistenza mondana, il mondo di mutamento.
[15] Si veda il cap. 7, Ikkamyōju.
[16] *Tripitaka*: i tre canestri dell’Insegnamento. Sono suddivisi in *Sūtra* (i discorsi), *Vinaya* (i precetti) e *Abhidharma* (i commentari).
[17] Non è solo l’affermazione concreta della realtà così com’è.
[18] La Sala del Dharma.
[19] Il *Dhammapada* riporta la divisione in *kāma-loka* (il mondo retto dal desiderio dei sensi), *rūpa-loka* (il mondo della forma sottile), ed *ārūpa-loka* (il mondo privo di forma).
[20] Il Maestro Seppō Gison (822-907), uno dei due successori del Maestro Tokusan Senkan. Shinkaku Zenji è il suo titolo postumo. [Hsüeh-feng I-ts’un]
[21] Il Maestro Gensha Shibi (835-907), un successore del Maestro Seppō Gison. Noto anche come Sōitsu Daishi. [Hsüan-sha Shih-pei]
[22] Il Maestro Engo Kokugon (1063-1135), nella linea di trasmissione del Maestro Yōgi Hōe. Ha scritto “La Raccolta della Roccia Blu”. [Yüan-wu K’o-ch’in]
[23] Lett. “Sono una scimmia nera e una scimmia bianca.”
[24] Si riferisce al fatto che Vimalakīrti, ad una domanda del Bodhisattva Mañjuśrī, rimanesse silenzioso. Vedi Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra, cap. 9.
[25] Lett. “Luogo della Via”. Indica un luogo dedicato allo studio ed alla prassi.
[26] Si veda il cap. 90, Hokke Ten Hokke.
[27] Si veda il cap. 38, Kattō.

(7)
IKKAMYŌJU
Una Perla Splendente

Il capitolo è interamente dedicato all'insegnamento del Maestro Gensha Shibi,secondo cui l'intero Universo, in tutte le direzioni, è una splendente e brillante perla. Il Maestro Dōgen, oltre a narrare la vita del Maestro Gensha, commenta a lungo il kōan "L'intero Universo è una perla splendente", da questi spesso utilizzato.

Il Grande Maestro Sōitsu[1] visse durante la grande dinastia Sung. Il suo nome religioso era Shibi, quello secolare era Sha. Prima di divenire monaco, era appassionato di pesca e portava la sua barca sul fiume Nandai, dove imparò a pescare da diverse persone. Certo, non si aspettava di pescare il Pesce Dorato che si cattura da sé medesimo.[2]

All'inizio del periodo Kantsū[3] della dinastia Tang, all'età di trent'anni, egli riconobbe la preminenza della Via del Buddha e decise di rinunciare a questo mondo transeunte. Abbandonò la sua barca, si ritirò sulle montagne e si stabilì infine sul monte Seppō, dove divenne discepolo del Grande Maestro Shinkaku.[4] Si addestrò nella Via giorno e notte finché decise di visitare qualche altro maestro, al fine di perfezionare ulteriormente la sua prassi. Preparò la sua borsa da viaggio e si incamminò. Mentre stava lasciando la montagna inciampò in una pietra. Il piede cominciò a sanguinare e a dolere moltissimo ma inaspettatamente, proprio allora, egli ebbe un'improvvisa realizzazione ed esclamò: "Questo corpo non esiste! Da dove mai proviene il dolore?" Detto ciò, tornò immediatamente dal suo Maestro Seppō.

Seppō gli chiese: "Sei andato in pellegrinaggio solo per ferirti un piede e passare un brutto quarto d'ora?" Gensha disse: "Per favore non prendermi in giro!" Seppō, molto soddisfatto, disse: "Ciò che hai appena detto potrebbe essere detto da chiunque, ma ad altri mancherebbe la tua sincerità. Perché non continui la tua visita ad altri maestri?" Gensha rispose: "Bodhidharma non venne in Cina e il secondo Patriarca non andò in India." Seppō elogiò tale risposta.

Gensha era stato per molti anni un pescatore e non aveva mai visto un sūtra o un commentario. Eppure, egli pose la sua ardente decisione sopra a tutto e primeggiò sugli altri monaci per la sua forte determinazione. Seppō lo considerava il suo miglior allievo. Gensha indossava sempre un abito semplice, pieno di toppe, e sotto portava biancheria di carta o di artemisia. Il suo unico maestro fu Seppō e non deviò mai dal Dharma. Dopo che ebbe realizzato la Via, per spiegare l'Insegnamento del Buddha soleva dire: "L'intero Universo è una perla splendente."

Una volta un monaco chiese: "Ho udito che insegni che l'intero Universo è una perla splendente. Come interpretarlo?" Gensha disse: "L'intero Universo è una perla splendente. Cosa c'è da interpretare o capire?" Il giorno seguente il Maestro, interrogando il monaco, disse: "L'intero Universo è una perla splendente. Qual è la tua comprensione di questo?" Il monaco rispose: "L'intero Universo è una perla splendente. Cosa c'è da capire?" "Ora sai" disse Gensha "che anche nella Caverna dei Dèmoni della Montagna Nera,[5] opera la completa libertà."

L'espressione "L'intero Universo è una perla splendente" nacque con Gensha. Significa che l'Universo non è ingabbiato da idee di ampio o minuscolo, grande o piccolo; non è né quadrato né rotondo, non è il centro, non è vitalità né splendore; solo quando trascendiamo queste forme, l'Universo appare. Non ci sono vita e morte indipendenti, né venire e andare; tali mutamenti sono la vita reale dei Buddha e la realizzazione della verità. Ecco perché il passato è andato e il presente realizza sé stesso. Quanto al suo significato ultimo, chi lo può limitare al solo movimento di vita e morte, da un lato, o alla immutabilità, dall'altro?

Quando il monaco interrogò su 'l'intero Universo', sembrava che nelle sue parole ci fosse un'idea di soggettività e di oggettività; in realtà esse sono la chiara manifestazione della Grande Attività.

Un monaco, una volta, interrogò il suo Maestro sulla frase "Quando sorgono le sensazioni si è separati dalla saggezza." Il maestro disse: "Lascia la separazione!"[6] Il voltare la testa o il mutarsi della espressione di un viso, possono rivelarci delle cose e aiutarci a realizzare il risveglio. Oggettività e soggettività sono una cosa sola, e attraverso esse possiamo trovare l'illimitato Universo. Una simile interpretazione va al di là di una comprensione esteriore, e la sua essenza non può essere afferrata superficialmente. "Una perla splendente" esprime la realtà senza effettivamente darle un nome: è il nome dell'Universo. Contiene l'inesauribile passato che esiste attraverso il tempo e che giunge fino al presente.

Nel presente ci sono un corpo e una mente, essi sono la perla splendente. Un filo d'erba, un albero, le montagne e i fiumi di questo mondo non sono soltanto se stessi, ma sono la perla splendente.

Sebbene nel chiedere "Come dobbiamo interpretarlo?" il monaco sembrasse ancora imprigionato dalla coscienza karmica, invero anche quella condizione manifesta la grande funzione che è il Grande Dharma. Per avere un'onda alta un piede occorre avere almeno un piede d'acqua. Dunque una perla di dieci piedi, può diventare uno splendore di dieci piedi.[7] La frase del Maestro Gensha "L'intero Universo è una perla splendente. Cosa c'è da capire?" è l'occasione in cui un Buddha succede ad un Buddha, un Patriarca segue un Patriarca, e Gensha diventa Gensha. Anche se cerchiamo di sfuggire a ciò, non vi è alcun luogo in cui andare. Non possiamo fuggire dall'Universo, che non è altro che una perla splendente. Anche se vi sembrerà di esserne sfuggiti per un attimo, siete ancora sempre nel tempo, e l'intero tempo è compreso nella perla splendente.

Il giorno successivo, Gensha aveva messo alla prova il monaco ripetendo la domanda da lui stesso posta. La prima volta aveva usato l'affermazione, ora la negazione. Questa volta, appunto, utilizzò un metodo diverso, ma sempre annuendo e sorridendo. Il monaco semplicemente imitò Gensha rispondendo "Cosa c'è da capire?" La risposta del monaco era basata sulla coscienza ordinaria; la sua risposta era come inseguire il ladro con il suo stesso cavallo, mentre la risposta originaria di Gensha era basata sull'esperienza di un Buddha. Per comprendere questo, dobbiamo rivolgere verso l'interno la nostra luce e riflettere: "Cosa possiamo ottenere attraverso la comprensione?"

Ci rendiamo conto che vi sono varie specie di espressioni provvisorie, quali: sette torte di riso fatte con le erbe o cinque fatte col latte, ma queste espressioni sono come l'insegnamento diffuso nel paese, dal Shoko meridionale al Tan settentrionale.[8]

Gensha disse: "Ora sai che anche nella Caverna dei Dèmoni della Montagna Nera opera la completa libertà." Dovete comprendere che è come il rapporto tra sole e luna: nessuno dei due si è mai mutato nell'altro, o ne ha preso il posto. Il sole sempre sorge come sole e la luna sorge come luna. Un altro detto afferma che, sebbene il sesto mese cada nella stagione calda, la nostra natura originaria non è calda.

L'inizio o la fine della perla splendente è, dunque, al di là della comprensione. L'unica cosa che si può dire è che "L'intero Universo è una perla splendete", non due o tre. La perla splendente è l'occhio della vera Legge, ed è il corpo di Verità. Essa è rivelata in quest'unica frase. L'intero corpo è luce infinita e mente universale. La perla splendente è l'intero corpo; non vi sono ostacoli in essa. Rotonda e capace di rotolare senza fine, essa è ovunque; il suo potere si manifesta così, e permette a Kannon[9] e a Miroku[10] di udire i suoni del mondo e di vederne la vera forma. Perciò i Buddha del passato e del presente si sono manifestati in forma corporea per proclamare il vero insegnamento.

Quando viene il tempo opportuno si può afferrare l'essenza della perla splendente; essa è sospesa nella vacuità, nascosta dentro ai vestiti, rinvenibile sotto il mento dei draghi e nelle acconciature dei re. Questa perla è sempre nel nostro abito.[11] Non pensate di esporla all'esterno; dovrebbe essere tenuta nelle acconciature e sotto le mascelle. Non cercate mai di indossarla esteriormente. Quando sarete ubriachi, ci sarà un amico del buon consiglio che vi donerà una perla,[12] e voi dovete, senza fallo, donare la stessa perla ad un amico intimo. Quando la perla è intorno al collo, la persona è sempre intossicata. Pur essendo in questo stato d'illusione, si è sempre nell'Universo della perla splendente.

Per quanto le situazioni sembrino mutare, ogni cosa è sempre la perla splendente. Sapere che essa è sempre così, è proprio l'esperienza della perla splendente. In questo modo possiamo incontrare i suoni e le forme della perla. Questa è la natura della perla, e non dobbiamo avere alcun dubbio in proposito. Anche se il dubbio sorge o se affermiamo, neghiamo o siamo perplessi circa la sua esistenza, queste sono solo osservazioni passeggere e incomplete. Non abbiamo forse a cuore l'infinito splendore della perla? Chi può superare la virtù di questa brillante, radiosa perla che comprende l'intero Universo? Nessuno getterebbe una tegola nella piazza del mercato. Dunque, non preoccupatevi di cadere in uno dei sei regni dell'esistenza.[13]

L'essenza della causalità non cessa mai e la perla è sempre splendente; è il nostro volto originale, il nostro occhio illuminato. Prima d'ora, si sono elaborati molti concetti su cosa sia o non sia la perla; ora le parole del Maestro Gensha hanno chiarito la vera natura della perla, che è in realtà il nostro stesso corpo e mente. Come si può dubitare che vita e morte siano anch'essi la perla splendente? Pur essendo perplessi o turbati, ciò è nient'altro che la perla; non ci possono essere azioni o pensieri che esistano separati dalla perla splendente. Di conseguenza, anche il venire e l'andare nella Caverna dei Dèmoni sulla Montagna Nera non è altro che la perla splendente.

Trasmesso ai monaci nel Kannondōri-Koshōhōrinji, nel feudo Yamashiro dell'Uji, il 18 aprile 1238.

Trascritto da Ejō, nel suo alloggio nel Kippōji, il 23 luglio del 1243.

---

[1] Il Maestro Gensha Shibi (835-907), un successore del Maestro Seppō Gison. Noto anche come Sōitsu Daishi. [Hsüan-sha Shih-pei]
[2] Cioè, il risveglio.
[3] 860-873.
[4] Il Maestro Seppō Gison (822-907), uno dei due successori del Maestro Tokusan Senkan. Shinkaku Zenji è il suo titolo postumo. [Hsüeh-feng I-ts'un]
[5] La più bassa condizione di non-risveglio.
[6] Cioè, trascendi la discriminazione.
[7] Questo significa che è necessario rendere attivo il proprio risveglio, attraverso la prassi, perché esso sia chiaramente manifesto.
[8] Vale a dire che l'Insegnamento del Buddha esiste ovunque e noi possiamo utilizzare solo termini provvisori per esprimerlo.
[9] Il Bodhisattva Avālokiteśvara. Si veda il cap. 18, Kannon.
[10] Il Bodhisattva Maitreya, colui che sarà il futuro Buddha.
[11] Cioè, nella nostra vera natura.
[12] Il Dharma del Buddha.
[13] Sono i sei stadi che attraversiamo, in accordo alla legge di causa ed effetto: la condizione di esseri negli inferi, la condizione di spiriti affamati, la condizione di animali, la condizione di dèmoni collerici, la condizione di esseri umani, la condizione di dèi.

(8)
SHINFUKATOKU
La Mente Non Può Essere Afferrata

L'insegnamento di questo capitolo si basa esclusivamente su questa frase del Sūtra del Diamante.[1] *In particolare, il Maestro Dōgen utilizza, commentandolo, il famoso dialogo tra il Maestro Tokusan e la venditrice di dolci di riso, per dimostrare che non si può afferrae la mente, indipendentemente dal mondo esterno.*

Una volta il Buddha Śākyamuni disse: "La mente del passato, la mente del presente, la mente del futuro, non può essere afferrata." Tale insegnamento è stato trasmesso da tutti i Buddha e Patriarchi. L'unico modo per comprendere passato, presente e futuro è di usare la nostra mente che non può essere afferrata. Usate la mente che non può essere afferrata per pensare e analizzare. Ogni cosa nella nostra vita quotidiana dovrebbe essere funzione della mente che non può essere afferrata e cioè, di quella mente che non può essere compresa mediante definizioni di tempo, spazio, di sostanza o non-sostanza.

Tutti i Buddha, a partire da Śākyamuni, hanno cercato il principio della mente che non può essere afferrata, mediante lo zazen. Se i Buddha e i Patriarchi non avessero conseguito questa mente, non avremmo nulla che ci guidi nella nostra ricerca. Per percepire la mente che non può essere afferrata è necessario un alto grado di eccellenza, così alto che perfino i discepoli del Buddha erano incapaci di concepirlo. Tuttavia, questo livello non è lontano, bensì molto vicino. Considerate la seguente storia.

Il Maestro Zen Tokusan,[2] disse: "Ho studiato a fondo il Sūtra del Diamante. La mia comprensione dei Commentari Seiryu[3] è senza eguali. Nell'interpretazione di questo Sūtra, io sono il maestro supremo."
Tokusan scrisse dodici volumi di commento al Sūtra del Diamante e la profondità delle sue lezioni era insuperata. Era il massimo studioso della sua epoca, e fu l'ultimo sacerdote Zen che sostenne la supremazia delle scritture. Un giorno udì che c'era nel sud un famoso maestro che trasmetteva la vera Legge; ne fu geloso e volle andare a mettere alla prova questo maestro, sulla conoscenza delle scritture. Presi i suoi molti libri di commento e gli appunti, si avviò.

Lungo la strada udì che stava per iniziare un sesshin[4] sotto la guida del famoso Maestro Shin di Ryūtan.[5] Si diresse verso il tempio e, prima di raggiungerlo, si sedette per una breve sosta. Poco dopo, una donna molto vecchia si avvicinò e si fermò a riposare vicino a lui. Tokusan le chiese: "Chi sei?" La vecchia rispose: "Una venditrice di dolci di riso." "Bene, vorrei comprarne qualcuno" disse Tokusan. "Perché?" chiese la vecchia. "Ho fame e vorrei mangiare un boccone" rispose Tokusan. Allora la vecchia disse: "Ditemi, o venerabile prete, cosa c'è nella vostra borsa?" Tokusan rispose: "Non hai mai sentito parlare del maestro dei maestri del Sūtra del Diamante? Io sono il maggiore esperto al mondo di questo Sūtra. Conosco ogni cosa a questo proposito, e nella borsa ci sono i miei commentari."
Udendo ciò la donna disse: "Ho una domanda. Mi permettete di porgervela?" "Certo, chiedimi ciò che vuoi." La vecchia disse: "Molto tempo fa, ho udito qualcuno salmodiare il Sūtra del Diamante. Ne ricordo soprattutto un verso: 'La mente non può essere afferrata nel passato, nel presente, nel futuro.' Ora, mi chiedo: se comprate un dolce di riso, con quale mente lo mangerete? Se mi date risposta, ve ne venderò uno; in caso contrario dovrete tenervi la fame." Tokusan rimase così sorpreso da non aprire bocca. Allora la donna si alzò e proseguì per il suo cammino, lasciandolo a mani vuote.

È davvero un peccato che un così grande erudito del Dharma, che aveva studiato migliaia di commentari e per molti anni insegnato le sue teorie, non sappia rispondere alla semplice domanda di una vecchia. C'è una grande differenza tra il conoscere attraverso i libri e il conoscere attraverso l'esperienza. Per la prima volta Tokusan imparò, e con dispetto, che un dolce di riso dipinto, non sfama. Più tardi, Tokusan divenne allievo del Maestro Zen Ryūtan e trasmise la vera Legge, ma anche allora, probabilmente, continuò a pensare alla vecchia con un certo timore. In ogni caso, dopo anni di studi, Tokusan non era riuscito a realizzare la vera *prajñā*[6] ed era ben lontano dal risveglio.

Comunque, non dovremmo semplicemente ridere di Tokusan ed elogiare la vecchia. Anche se gli fece fare la figura dello stupido, non possiamo essere sicuri che essa stessa fosse risvegliata. Non essendo ancora Tokusan il vero Tokusan, non possedeva la capacità di valutare la comprensione di lei.

Inoltre, essa non rispose alla sua stessa domanda; se lo avesse fatto, potremmo essere certi della sua illuminazione. Forse riteneva che quel passo del Sūtra del Diamante significasse che se la mente non può essere afferrata, allora non esiste. "Se una persona non dice la verità, non è illuminata" è un detto che può

essere applicato alla vecchia. D'altra parte, Tokusan è colpevole di essersi vantato della sua stessa conoscenza.

Ricostruiamo questa storia mettendoci nei panni di Tokusan. Alla domanda della vecchia, avrebbe potuto rispondere "Dunque non vendermelo!", o qualcosa del genere. Così sarebbe stato chiaro il suo risveglio, o almeno, l'ottima qualità della sua comprensione. Ma, se Tokusan avesse detto: "Non so. Quale mente usiamo per mangiare un dolce di riso?", la vecchia avrebbe potuto rispondere: "La tua mente è troppo preoccupata per il dolce; non sai che essa contiene il dolce di riso. La mente non sa che cosa mangiare per colazione." Se Tokusan non avesse capito, e di certo non lo avrebbe, la vecchia avrebbe offerto tre dolci di riso dicendo: "La nostra mente non può essere afferrata nel passato, nel presente né nel futuro!" E quando Tokusan avesse allungato la mano per prenderli, essa lo avrebbe colpito con uno dei dolci, gridando: "Stupido prete! Smettila di essere ottuso!" Se Tokusan avesse dato una buona risposta, la vecchia si sarebbe convinta che aveva imparato la lezione. Altrimenti, avrebbe cercato di spiegare ulteriormente.

Comunque, nella storia originale, la vecchia lo lascia e non manifesta alcuna intenzione di guidarlo verso la verità. Inoltre, Tokusan non disse: "Non so rispondere, vecchia. Dimmi tu per favore cosa dire." Né Tokusan né la vecchia manifestano alcuna reale comprensione. É una situazione molto spiacevole.

La condizione di Tokusan rimase a lungo immutata. Studiò molto sotto Ryūtan, venendo così per la prima volta in contatto con il vero Dharma del Buddha, ma non realizzò la grande illuminazione fino la sera in cui, mentre camminava per un corridoio buio, Ryūtan d'improvviso gli spense la candela. La preparazione al risveglio è lunga ma, alla fine, esso giunge improvvisamente come fosse per caso. Non pensate tuttavia, che un così insignificante evento sia puramente accidentale.

Per trasmettere la Legge, dovete essere diligenti, ardenti e umili nello studiare la Via del Buddha. Non siate pigri! Non sfuggite le difficoltà. Le difficoltà sono necessarie per progredire. Questo è valido per qualunque studio. Non cercate di definire la vostra mente. Cercare di afferrare la mente è come cercare di mangiare un dolce di riso dipinto.

Questo fu trasmesso ai monaci nel Kannondōriin del Koshōhōrinji, nel feudo di Yamashiro, nell'Uji, durante l'addestramento estivo dell'anno 1242.

---

[1] Il Vajracchedikā-prajñā-pāramitā-sūtra.
[2] Il Maestro Tokusan Senkan (780-865), nella linea di trasmissione del Maestro Sekitō Kisen. [Te-shan Hsüan-chien]
[3] Commentari scritti dal monaco Dōin del tempio Seiryo, per ordine dell'Imperatore Genso della dinastia Tang, che regnò tra il 713 e il 755.
[4] Lett. "Mente seria". Si tratta di un periodo di addestramento intensivo allo zazen.
[5] Il Maestro Ryūtan Sōshin (?), nella linea di trasmissione del Maestro Sekitō Kisen (700-790). [Lung-t'an Ch'ung-hsin]
[6] *Prajñā*: una delle sei *pārāmita* o perfezioni. Si tratta della conoscenza intuitiva profonda, trascendente; è la forma più alta e completa di conoscenza, e non ha nulla a che vedere con la conoscenza concettuale.

(9)
KOBUSSHIN
La Mente degli Eterni Buddha

In questo capitolo il Maestro Dōgen sottolinea come la mente degli eterni Buddha risieda nella concreta ed eterogenea realtà quotidiana. A questo scopo egli riporta e commenta le parole di antichi maestri quali il Maestro Tendō, il Maestro Engo, il Maestro Sōzan, il Maestro Seppō, e il Maestro Daishō.

La trasmissione della Via del Buddha[1] è calcolata in questo modo: vi furono sei Buddha prima di Śākyamuni e quaranta Patriarchi prima di Sōkei.[2] Vi è stata una diretta trasmissione da Patriarca a Patriarca, e ciò non significa soltanto una trasmissione nel tempo; la condizione essenziale è immutabile, anche se si differenzia in ogni Patriarca. Ai tempi del Buddha Śākyamuni vi erano molti Buddha ovunque.

Ai tempi di Seigen[3] vi era un altro sacerdote chiamato Nangaku[4] che era pari a lui; anche Sekitō[5] aveva in Kōsei,[6] quando questi insegnava, un rivale nel Dharma. In ogni epoca vi sono diversi Patriarchi, eppure essi non si ostacolano l'uno con l'altro.

Per studiare questa mente, dobbiamo definire le funzioni e i poteri dell'originaria mente-di-Buddha. Tutti i Buddha e i Patriarchi che sono venuti dopo Śākyamuni sono uguali agli antichi Buddha. Ogni Buddha ha in sé l'originaria mente-di-Buddha, l'originaria forma-di-Buddha, l'originaria luce infinita, nonché l'originaria natura-di-Buddha[7] dell'eterno passato. Questi sono i poteri degli antichi Buddha. Lo studio della Via del Buddha è lo studio del risveglio degli antichi Buddha. Il termine antichi Buddha trascende vecchio, nuovo, passato e presente; tuttavia, è correlato nel tempo, al passato e al presente.

Tutti gli antichi Buddha sono permeati di questa originaria e immutevole mente-di-Buddha, e nell'eterno presente l'originaria mente-di-Buddha è chiaramente manifesta.

Il mio defunto Maestro diceva: "Ho incontrato, su questa montagna, un antico Buddha chiamato Wanshi.[8]" Compresi attraverso l'intuizione che vi era un antico Buddha sul monte Tendō e che il monte Tendō è nell'originaria mente-di-Buddha.

Il Maestro Zen Engo,[9] disse: "Una volta mi sono prostrato all'antico Buddha del monte Sōkei.[10]" Enō era il trentatreesimo Patriarca dopo il Buddha Śākyamuni. Tutti noi dovremmo prostrarci davanti all'antico Buddha Enō. Il Maestro Engo vide la radiante, originaria mente-di-Buddha di Enō ed essi realizzarono un vero incontro di menti. Engo si prostrò davanti a Enō, e si può dire che entrambi realizzarono lo stesso totale conseguimento dell'originaria mente-di-Buddha. Engo realizzò la vera immagine dell'originaria e immuta-bile mente-di-Buddha.

Il Maestro Sōzan,[11] disse: "C'era un antico Buddha sulla cima del monte Dai-sōrei, e la luce della sua nobile figura splende ovunque in questa zona." Sōzan percepiva l'originaria mente-di-Buddha ovunque, anche se il suo maestro si trovava sul monte Daisōrei. Non realizzando un vero incontro di menti con la mente-di-Buddha originaria, non raggiungeremo mai la più alta comprensione. Solo un antico Buddha sa dove si trovano gli antichi Buddha.

Il Maestro Seppō[12] disse: "Jōshū[13] è un antico Buddha." Se Seppō non avesse posseduto la reale penetrazione, non avrebbe compreso che Jōshū era un antico Buddha. Se consideriamo la nostra vita quotidiana, vedremo che gradualmente iniziamo a divenire consci della mente-di-Buddha originaria, senza comprenderla; questo significa che l'originaria mente-di-Buddha cerca sempre di manifestarsi e aiutarci.

Solo i grandi maestri come Seppō conoscono il metodo per la realizzazione interiore senza dipendere dalle parole. Le caratteristiche e la preminenza dell'originaria mente-di-Buddha sono realizzate attraverso le azioni degli antichi Buddha. Dobbiamo avere come modello la realizzazione di Jōshū che è la vera e perfetta risoluzione, prassi e risveglio; essa è anche il perfetto compimento delle fasi iniziale, intermedia e finale di prassi e illuminazione, che conducono alla condizione eterna dell'originaria mente-di-Buddha.

Il Maestro Nazionale Daishō,[14] di Kōtakuji ricevette la trasmissione dal sesto Patriarca Enō. Daishō era molto stimato e fu veramente un maestro Zen unico. Non solo fu l'insegnante del quarto imperatore, ma fu l'Imperatore Sukushu stesso ad introdurre Daishō a corte. Inoltre, gli fu chiesto da Brahmā di andare a predicare agli esseri celestiali. Un giorno un monaco gli chiese: "Cos'è l'originaria mente-di-Buddha?" Egli rispose dicendo: "Muro, tegole, pietre." Questa domanda implica che il monaco già conoscesse a fondo il significato dell'originaria mente-di-Buddha e dimostra che egli aveva compreso che

essa esiste ovunque. “Muro, tegole, pietre” sono muro, tegole e pietre dell’originaria mente-di-Buddha. La domanda del monaco rivela il suo grado di risveglio.

Tutte le cose: i fiori che sbocciano, le erbe selvatiche, le montagne, gli oceani, le pianure e i fiumi, sono il corpo e lo spirito dell’originaria mente-di-Buddha. Esse sono gli antichi Buddha Volto-di-sole e Volto-di-luna,[15] e la pelle, carne, ossa e midollo degli antichi Buddha. L’originaria mente-di-Buddha è la prassi, il risveglio, la realizzazione e il cuore dei Buddha. È la mente originaria; la mente della gente comune che trascende antico e moderno è la mente eterna.

Questa originaria, eterna mente è un sedile, un bambù o un albero. Eppure non si può darle un nome, né trovarla attraverso le parole. E se anche incontrate qualcuno che abbia realizzato la Via del Buddha, non potrete afferrare la sua comprensione. O monaci, che faremo? Dovreste sapere che karma e vacuità[16] sono nient’altro che l’originaria mente-di-Buddha. Nel presente vi sono la mente originaria e la mente-di-Buddha; in queste possiamo trovare il non-attaccamento. È perciò che Daishō rispose: “Muro, tegole, pietre.” Il signifi-cato è che l’originaria mente-di-Buddha è muro, tegole, pietre. A questo livello di comprensione c’è vero non attaccamento. Il completo conseguimento dell’originaria mente-di-Buddha contiene in sé il massimo e il minimo di muro, tegole e pietre.

Possiamo investigare qual è la forma del muro, o se esso ha una struttura definita o no; o ancora, se il muro ha o non ha una mente, e se è manifesto o non-manifesto. Dobbiamo studiare ogni aspetto dell’antica mente-di-Buddha. Non importa dove essa appare. In cielo, in terra, o in questo mondo o nel mondo futuro, essa non è altro che muro, tegole e pietre. L’antica mente-di-Buddha non può essere contaminata neppure da un granello di polvere.

Una volta un monaco chiese al Grande Maestro Zengen:[17] “Cos’è l’originaria mente-di-Buddha?” Il Maestro rispose: “È la distruzione del mondo.” Allora il monaco: “Cosa volete dire con questo?” Egli rispose: “Il mio corpo è distrutto, non è vero?” Distruzione del mondo significa che nell’originaria mente-di-Buddha è compreso l’intero mondo; il mio corpo è distrutto significa che separato da essa, non esiste nulla. Non pensate di dover distruggere voi stessi. Nel momento della vostra distruzione, la mente-di-Buddha originaria gradualmente comincia a coprire il mondo intero, e ogni e ciascuna esistenza è percepita come originaria mente-di-Buddha. Possedendo noi stessi, immediatamente diventiamo l’originaria mente-di-Buddha.

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 innume-revoli frutti. Poiché la mente-di-Buddha originaria trascende passato e presente, essa esiste da prima del tempo, ed è eternamente libera.

Questo fu trasmesso ai monaci del Rokuharamitsuji, il 29 aprile 1243.
Trascritto da Ejō nell’alloggio del discepolo principale, il 12 maggio 1244.

[1] Si veda il cap. 52, Busso.
[2] Si riferisce al Maestro Daikan Enō (638-713), successore del Maestro Daiman Kōnin. Sōkei è il nome del monte sul quale viveva. Spesso è chiamato semplicemente Sesto Patriarca. [Ta-chien Hui-neng]
[3] Il Maestro Seigen Gyōshi (?-740), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. Fu il settimo Patriarca in Cina. [Ch'ing-yüan Hsing-ssu]
[4] Il Maestro Nangaku Ejō (677-744), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. [Nan-yüeh Huai-jang]
[5] Il Maestro Sekitō Kisen (700-790), nella linea di trasmissione del Maestro Daikan Enō. [Shih-t'ou Hsi-ch'ien]
[6] Il Maestro Baso Dōitsu (704-788), nella linea di trasmissione del Maestro Daikan Enō. Daijaku Zenji è il suo titolo postumo. [Ma-tsu Tao-i]
[7] La natura-di-Buddha è la 'Natura propria', o 'Vera natura', o 'Volto originario' (comunque si voglia chiamare) di ogni essere, anche se questi lo ignora.
[8] Il Maestro Wanshi Shōgaku (1091-1157), nella linea di trasmissione del Maestro Tōzan Ryōkai [Hung-chih Cheng-chüeh]
[9] Il Maestro Engo Kokugon (1063-1135), nella linea di trasmissione del Maestro Yōgi Hōe. Ha scritto "La Raccolta della Roccia Blu". [Yüan-wu K'o-ch'in]
[10] Il Maestro Daikan Enō (638-713). [Ta-chien Hui-neng]
[11] Il Maestro Sozan Kōnin (?), uno dei successori del Maestro Tōzan Ryōkai. [Shu-shan Kuang-jen]
[12] Il Maestro Seppō Gison (822-907), uno dei due successori del Maestro Tokusan Senkan. Shinkaku Zenji è il suo titolo postumo. [Hsüeh-feng I-ts'un]
[13] Il Maestro Jōshū Jūshin (778-897), uno dei successori del Maestro Nansen Fugan. [Chao-chou Ts'ung-shen]
[14] Il Maestro Nan'yō Echū (?-775), successore del Maestro Daikan Enō. Maestro Nazionale Daishō è il suo titolo postumo. [Nan-yang Hui-chung]
[15] Si dice che un Buddha Volto-di-sole viva nel mondo per 1800 anni, e che un Buddha Volto-di-Luna entri nell'estinzione dopo un giorno e una notte.
[16] Cioè, intenzionalità e non-intenzionalità.
[17] Il Maestro Zengen Chūkō (?), nella linea di trasmissione del Maestro Yakusan Igen. [Chien-yüan Chung-hsing]

(10)
DAIGO
La Grande Realizzazione

Il Maestro Dōgen affronta in questo denso capitolo, l'argomento del risveglio, dell'illuminazione o realizzazione. Quest'ultimo termine è forse preferibile perché contiene in sé un aspetto costruttivo, realizzativo appunto, attraverso il quale si può pervenire, con una esplosione istantanea, alla immediata, e perciò non-mediata, condizione di non-illusione. Anche qui, l'insegnamento del Maestro Dōgen passa attraverso l'analisi ed il commento di alcuni kōan.

Per mezzo dell'esperienza e della prassi del risveglio, avviene la corretta trasmissione della grande Via; essa passa senza modifiche da Patriarca a Patriarca e suo tramite, la grande illuminazione si manifesta e non cessa mai. Ma non siate attaccati all'idea di grande illuminazione, altrimenti la vostra prassi ristagnerà. Dovete essere totalmente distaccati da una simile idea, né dovete mai cercarla o desiderarla.
"Privi di risveglio raggiungeremo la nostra meta finale", "Pensaci due volte sul risveglio", o "Abbandona l'illuminazione e cammina liberamente" sono espressioni che dimostrano che per raggiungere la libertà dobbiamo trascendere il concetto di grande illuminazione. Il grande risveglio è l'attività quotidiana dei Buddha e dei Patriarchi, ma essi non ci pensano mai. Il loro risveglio regola, comprende, ed è regolato dal tempo. Questo è lo scopo del grande risveglio. La gente comune non riesce ad afferrarlo perché è attaccata a varie cose, ma i Buddha possono aprire la porta verso il risveglio, per mezzo della chiave della completa libertà.
Tutti i Buddha hanno imparato, attraverso la grande illuminazione, a realizzare il vero significato del risveglio nella vita quotidiana. Ciò nonostante, i Buddha sono distaccati dall'idea di grande illuminazione, ed essa stessa non è consapevole di chi sia o non sia un Buddha.

In ogni caso, gli esseri umani realizzano il risveglio in molti modi diversi. Alcuni comprendono il significato della vita, fin dalla nascita, e sono distaccati in ogni periodo della loro vita, inizio, metà e fine. Altri raggiungono il non-attaccamento conoscendo a fondo il vero significato dello studiare, cioè studiarsi da sé, lo studio della propria pelle, carne, ossa e midollo. Altri imparano come un Buddha: non posseggono la comprensione dalla nascita o attraverso lo studio di se stessi, ma la raggiungono trascendendo il mondo degli opposti. Altri ancora ottengono la conoscenza di sé senza ricorrere a maestri, sūtra o altro; la loro vera natura si manifesta da sé. Diversi tipi di persone hanno diversi modi di realizzazione, e ognuna di esse possiede la capacità di comprendere la vera funzione e il significato della sua propria natura.

Poiché tutti possiedono l'innata capacità di raggiungere la vera conoscenza di se stessi, allora si può affermare che sono già illuminati, che hanno ricevuto il sigillo del risveglio, e che studiano la Via del Buddha. Dunque, quando i Buddha e i Patriarchi realizzano l'illuminazione, semplicemente tornano alla loro casa originaria. Diventare un Buddha è avere il risveglio del Buddha; un dinamico e vivente risveglio. Questo esiste in modo innato ed è il risveglio originario che comprende i tre mondi,[1] le cento erbe, i quattro elementi,[2] i Buddha, i Patriarchi e i kōan.[3] Esso continuamente si sviluppa e si manifesta. Così possiamo vedere che proprio ora, è il momento per la nostra Grande Illuminazione.

Il Grande Maestro Esho[4] del tempio Rinzaiin, disse: "Durante la grande dinastia Tang non avreste potuto trovare una sola persona non illuminata, per quanto a fondo aveste cercato." Poiché Rinzai trasmise la vera Via del Buddha, non c'è motivo di dubitare della sua affermazione. Esaminando a fondo la sua frase, vedremo che "La dinastia Tang" non si riferisce ad una precisa epoca o luogo. È il paese del nostro corpo e mente, perciò non pensate che il risveglio si trovi in qualche luogo specifico. Perciò Eshō disse che era così difficile trovare una persona non illuminata durante la dinastia Tang. Egli voleva dire che il nostro sé reale, tanto nel passato che nel presente, è il sé illuminato.

"Nel corso della storia, tutti i taglialegna di montagna e tutti i pescatori del mare hanno realizzato il risveglio." Gli allievi, studiando le parole di Rinzai, non perderanno il proprio tempo. Comunque, dovremmo anche studiare gli insegnamenti di altri Patriarchi. Ora chiediamo a Rinzai: "Se pensi solo che sia difficile trovare persone non illuminate, questo non è sufficiente. Dovresti anche capire che è altrettanto difficile trovare persone illuminate. Dovresti poi sapere che vi sono persone risvegliate a metà, dall'apparenza meravigliosa e splendente. Non hai mai visto una simile persona?"

Anche se può essere vero che fosse difficile trovare persone non illuminate durante la dinastia Tang, non fate di ciò il parametro del vostro studio. Piuttosto, cercate di trovare parecchie grandi dinastie in cui ci sia stata una sola persona illuminata, anche a metà. Questo è facile o è difficile da comprendere? Se riuscite a capire questo punto, si può dire che siete un Buddha o un Patriarca, dalla prassi reale.

Un giorno un monaco chiese al Grande Maestro Hōchi[5] del tempio Kegonji: "Cosa succede se un uomo di grande illuminazione, torna all'illusione?" Il Maestro rispose: "Uno specchio spezzato non rifletterà mai più, e i fiori non possono risbocciare sul ramo." Benché questo sia solo un dialogo, rivela la verità al monaco. Simili conversazioni si possono udire solo nel monastero di Kegon, oppure da qualcuno che sia allievo di Tōzan. Ecco perché il suo monastero può essere chiamato un vero monastero dei Buddha e dei Patriarchi.

Quando diciamo "Un uomo di grande risveglio" ci riferiamo a chi non possiede l'illuminazione fin dall'inizio, né la raggiunge da qualche altra parte e la tiene nascosta. Questo risveglio esiste apertamente sia nel Buddha che in ogni Sala del Dharma, ma non può essere ottenuto da un vecchio novizio, né può essere coltivato da soli. Eppure, la grande illuminazione esiste sempre; non si dovrebbe concepirla come una mera assenza di illusione. Ancora, non pensate che, essendoci una grande illuminazione, vi sia una grande illusione. Non solo l'uomo di grande illuminazione accresce il suo risveglio, ma anche l'uomo di grande illusione accresce il suo risveglio.

"Cosa succede quando un uomo dalla grande illuminazione cade nell'illusione?" solleva la questione centrale, e la risposta di Kegon è l'unica che dovremmo utilizzare; sono le parole colme di merito dei Buddha e dei Patriarchi. Un uomo di grande illuminazione che ha un'illusione è uguale ad una persona non risvegliata? È possibile per un uomo di grande illuminazione avere un'illusione? È possibile trasformare la sua illusione in risveglio? Oppure l'illusione copre l'illuminazione? Oppure, trasformando l'illusione in illuminazione, quella si chiama ancora illusione? Queste sono le questioni da chiarire.

La risposta di Kegon andò diritta al cuore di queste domande. Egli voleva dire che risveglio e illusione sono come le due mani di un corpo. Lo scopo ultimo della nostra prassi è stabilire se è possibile che un uomo di grande illuminazione abbia illusioni. Si può dire che un'accresciuta grande illusione è come un ladro incapace di riconoscere il figlio e viceversa.

La grande illuminazione riconosce il ladro come ladro e il figlio come figlio. Inoltre, se una piccola porzione viene aggiunta o tolta a una grande quantità, nessuno potrà vederne il cambiamento, indipendentemente dal fatto che sia o no risvegliato. Dovremmo perciò esaminare l'accresciuta grande illusione, e scoprirne il vero significato. In quel momento incontreremo l'uomo di grande illuminazione. Dobbiamo esaminare noi stessi per scoprire se abbiamo una simile illusione.

La risposta di Kegon "Uno specchio rotto non riflette più" riguarda il presente: lo specchio è rotto. Non preoccupatevi della precedente condizione dello specchio. Questa risposta può essere intesa nel senso che una persona dalla grande illuminazione non cade mai nell'illusione; ciò non è vero. Se la pensate così, non afferrate il punto essenziale. La risposta di Kegon riguarda il momento attuale: una persona illuminata cade nell'illusione. Quando il fiore cade, succede solo questo e null'altro. Indipendentemente dall'altezza a cui si trova, il fiore cade. Quando lo specchio si spezza è il tempo del distacco. Esso non riflette più, indipendentemente da quali pensieri possano esistere. È il non-attaccamento. Indagare sul vero significato dello specchio rotto e del fiore caduto, è avere una grande comprensione circa l'illusione di una persona illuminata.

Non pensate, come la maggioranza della gente, che chi possiede una grande illuminazione e diventa un Buddha sia diverso dalla gente comune, né che la grande illuminazione faccia sì che i Bodhisattva ritornino nel mondo per cercare di salvare gli altri. In questo studio non c'interessa la differenza tra illuminazione e illusione, o tra Buddha e gente comune. La grande illuminazione è ancora diversa dal grande risveglio di un Bodhisattva. La grande illuminazione è senza inizio o fine; così è l'illusione. La grande illuminazione non è esteriore e non c'è alcuna illusione che la ostacoli. La grande illuminazione contiene l'illusione e non è implicata in grande o piccolo. Essa è la grande illuminazione di se stessa: è montagne coperte di neve, è pietre e alberi. La grande illuminazione dei Buddha è per gli esseri senzienti, e la grande illuminazione degli esseri senzienti illumina la grande illuminazione dei Buddha. Non vi è distinzione tra loro. La grande illuminazione non è soltanto la funzione di noi stessi o degli altri. Essa pervade ogni cosa: è il centro dell'esistenza, sia nella forma del risveglio che in quella dell'illusione. L'illusione può solo cercare la grande illuminazione, e non potremo mai trovare la grande illuminazione al di fuori dall'illusione.

Il Sacerdote Meiu di Kyōcho[6] mandò un monaco perché chiedesse a Kyōzan:[7] "La gente di oggi ha bisogno del risveglio?" Kyōzan rispose: "Il risveglio esiste, ma è facile fraintenderlo." Il monaco tornò da Meiu e riferì. "Che stupenda risposta! Soltanto un vero grande maestro Zen avrebbe potuto dare una tale

risposta.” Meiu stimava molto Kyōzan. “La gente d’oggi” è l’eterno presente. Migliaia di anni esistono nel presente e il punto focale del nostro studio è la nostra vita, ora. La comprensione deve essere raggiunta attraverso il corpo e mente, e non bisogna basarsi sulle interpretazioni di altri. Dobbiamo riflettere sul fatto che tutte le cose sono contenute nel nostro sé originario. Dobbiamo investigare su questo principio con una mente limpida.

Recentemente, nella dinastia Sung, c’erano monaci che non si erano rasata la testa e che non comprendevano il Dharma del Buddha, malgrado lo avessero studiato per molti anni. Si sforzavano continuamente di diventare un Buddha e aspettavano sempre il risveglio che, secondo loro, era lo scopo fondamentale della Via. Che gente grossolana! Costoro non avevano mai conosciuto il vero Insegnamento del Buddha, così pensavano che l’illuminazione sarebbe sopraggiunta come risultato del loro zazen. Il desiderio di raggiungere il risveglio bloccava la loro prassi. Essendo attaccati all’idea del risveglio perdevano l’occa-sione di incontrare un vero maestro Zen; essi erano pigri, indolenti, perdevano tempo e non avevano alcuna comprensione del Dharma del Buddha.

I sacerdoti dei nostri tempi sono evasivi sulla domanda “La gente d’oggi ha bisogno di risveglio?” Se diciamo che c’è risveglio, lo negheranno. Se diciamo che l’illuminazione sorge, essi chiedono “Dov’è il risveglio nella vita quotidiana? È veramente risveglio? Abbiamo veramente bisogno di risveglio?”

Per i sacerdoti di oggi esistono due distinte condizioni: non-risveglio e risveglio. Costoro pensano che il non-risveglio diventi risveglio, e che sia conseguito in qualche altro luogo o da qualcun altro. Anche una simile idea non è altro che grande illuminazione. Il non-risveglio è, ed è sempre stato, una forma di risveglio. Per esempio, ieri ero non-illuminazione, oggi sono illuminazione. Nell’attuale risveglio possediamo il risveglio di ieri: il risveglio non comincia al momento della percezione. Perciò ogni cosa, proprio ora, qui, nell’eterno presente è la grande illuminazione. Quella è grande illuminazione, questa è grande illuminazione.

Questo fu trasmesso ai monaci nel Kannondōri-Koshōhōrinji, il 20 gennaio 1243.
Trascritto, per tutti gli esseri umani e celestiali, il 27 gennaio 1244, nel Kippōji, Echizen.
Ricopiato da Ejō, mentre era seduto in profonda concentrazione nel Kippōji, il 20 marzo 1244.

[1] Il *Dhammapada* riporta la divisione in *kāma-loka* (il mondo retto dal desiderio dei sensi), *rūpa-loka* (il mondo della forma sottile), ed *ārūpa-loka* (il mondo privo di forma).
[2] I quattro elementi, dal sanscrito *catvā mahābhūtāni*, sono: terra (peso e leggerezza), acqua (coesione e fluidità), fuoco (caldo e freddo), vento (impulso e movimento).
[3] Kōan, è l'abbreviazione di *Kofu Antoku*, che era in origine il nome di una tavola sulla quale venivano esposte le nuove leggi ufficiali, in Cina. All'interno della Via il suo significato è duplice. Uno rappresenta la concreta manifestazione del Dharma, l'Universo stesso, la realtà (Si veda il cap. 1, Genjōkōan). L'altro rappresenta una storia che manifesta i principi universali del Dharma del Buddha.
[4] Il Maestro Rinzai Gigen (?-867), uno dei successori del Maestro Ōbaku Kiun. Eshō Zenji è il suo titolo postumo. [Lin-chi I-hsüan]
[5] Il Maestro Kegon Kyūjō (?), uno dei successori del Maestro Tōzan Ryōkai (807-869). [Hua-yen Hsü-ching]
[6] Il Maestro Keichō Beiko (?), uno dei successori del Maestro Isan Reiyū (771-853). [Ching-chao Mi-hu]
[7] Il Maestro Kyōzan Ejaku (833-887), successore del Maestro Isan Reiyū. [Yang-shan Hui-chi]

(11)
ZAZENGI
La Regola per lo Zazen

Quanto fosse importante l'argomento dello zazen per il Maestro Dōgen è dimostrato da fatto che il primo testo che Dōgen scrisse, di ritorno dalla Cina (1227) fu il "Fukan-zazenji". Nello Shōbōgenzō poi, vi sono quattro capitoli (Bendōwa, Zazenshin, e Zanmai-ō-Zanmai, e Zazengi) dedicati appunto ai vari aspetti dello zazen. In particolare, questo capitolo è dedicato al metodo formale della prassi.

Studiare lo Zen significa addestrarsi nello zazen.[1] Per la prassi dello zazen scegliete un luogo tranquillo, non umido e non esposto a correnti d'aria, e usate una spessa stuoia. Poiché utilizziamo la stessa postura del Buddha Śākyamuni quando conseguì il risveglio, considerate il posto in cui sedete come il "Seggio di Diamante." Alcuni monaci siedono su larghe pietre, mentre altri seguono la consuetudine dei sette Buddha[2] di esercitare lo zazen su di una spessa stuoia di erbe selvatiche. Il luogo per lo zazen non dovrebbe essere troppo buio, ma moderatamente illuminato sia di giorno che di notte. Dovrebbe essere tenuto caldo in inverno e fresco d'estate. Tenete il corpo e la mente tranquilli, troncate ogni attività mentale. Non pensate al tempo né alle circostanze, e non indulgete nei pensieri, né buoni né cattivi. Lo zazen non è autocoscienza o contemplazione di sé. Non cercate mai di diventare un Buddha. Distaccatevi da nozioni quali giacere o sedere. Mangiate e bevete con moderazione. Non sprecate tempo. Fate attenzione al vostro zazen. Prendete esempio dal quinto Patriarca[3] del monte Ōbai: tutte le sue azioni, ogni giorno, non erano altro che la prassi dello zazen.

Addestrandovi nello zazen indossate un kesa[4] e utilizzate un piccolo cuscino rotondo. Non sedete in mezzo al cuscino, ma ponete sotto le natiche soltanto la parte anteriore del cuscino. Incrociate le gambe e appoggiatele sulla stuoia. Il cuscino dovrebbe toccare la base della vostra spina dorsale. Questa è la postura fondamentale che è stata trasmessa da Buddha a Buddha, da Patriarca a Patriarca.

Potete usare sia la postura del loto completo, sia quella del mezzo loto. Nel loto completo il piede destro appoggia sulla coscia sinistra e il piede sinistro sulla coscia destra. Tenete le gambe orizzontali e la schiena perfettamente diritta. Nel mezzo loto, il piede sinistro appoggia sulla coscia destra, e il piede destro è posto appena sotto la coscia sinistra.

Allentate gli abiti e raddrizzate la schiena. La mano destra sul piede sinistro, la mano sinistra sul piede destro. I pollici devono stare in linea retta e toccarsi leggermente. Le mani devono stare appoggiate all'addome. Le punte dei pollici devono trovarsi all'altezza dell'ombelico. Ricordatevi di mantenere sempre la schiena eretta. Non inclinatevi né a destra o a sinistra, né in avanti o indietro. Tenete le orecchie in linea con le spalle. Allo stesso modo, naso e ombelico devono essere sullo stesso piano. Tenete la lingua contro il palato. Respirate attraverso il naso, e tenete uniti i denti e chiuse le labbra. Gli occhi devono restare aperti in modo naturale. Quando cominciate, assestate corpo e mente facendo un profondo respiro.

La forma del vostro zazen deve essere stabile come una montagna. Pensate il non-pensare. In che modo? Utilizzando il non-pensare. Questa è la splendida Via dello zazen. Lo zazen non è il mezzo per ottenere il risveglio: lo zazen stesso è l'atto perfetto del Buddha. Lo zazen non è altro che puro e naturale risveglio.

Questo venne trasmesso ai monaci del Kippōji, nel novembre del 1243.

[1] Lett. “Zen da seduti”.
[2] Si veda il cap. 52, Busso.
[3] Il Maestro Daiman Kōnin (688-761), successore del Maestro Dai-i Dōshin e quinto Patriarca in Cina. Noto anche come Ōbai. [Ta-man Hung-jen]
[4] Dal sanscrito *kāsāya*, tradizionalmente rappresenta l’abito del Buddha. Si veda il cap. 78, Kesa Kudoku.

(12)
ZAZENSHIN
Indicazioni per lo Zazen

In questo capitolo il Maestro Dōgen, dopo aver investigato sul giusto atteggiamento della mente durante lo zazen, ci presenta dapprima lo Zazenshin del Maestro Wanshi Shokaku, e ci trasmette poi una sua versione dello stesso poema.

Il Grande Maestro Yakusan Kōdō[1] aveva appena concluso un periodo di zazen quando un un monaco chiese: "Sedendo così intensamente, 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.

Il monaco chiese: "Come puoi pensare il non-pensare?" Questa non è di sicuro una domanda originale; nondimeno tutti gli studenti devono occuparsi della questione di come pensare. Infatti, c'è un pensiero nel sedere intensamente? Se fate progressi nel sedere intensamente, non mancherete di capirlo. Chiunque non sia ridicolmente miope può esaminare, interrogare e riflettere sul sedere intensamente.

Il Grande Maestro disse: "Non pensando." Anche se il senso di queste parole è chiaro, per pensare il non-pensare si deve sempre usare il non-pensare. Nel non-pensare c'è un chi, un chi che mantiene il sé. Anche se io siedo intensamente, non c'è soltanto il pensare, ma c'è un totale coinvolgimento nel sedere intensamente. Il sedere intensamente dovrebbe essere solo sedere intensamente; dunque, come può il 'Sedere intensamente' pensare al 'Sedere intensamente'?

Per questo i Buddha non possono misurare il sedere intensamente, né possono farlo il Dharma, il risveglio o la comprensione. Quello che Yakusan ha trasmesso individualmente è stato tramandato direttamente per trentasei generazioni a partire dal Buddha Śākyamuni; tra Yakusan e Śākyamuni vi sono infatti trentasei generazioni. Così, la corretta trasmissione è avvenuta all'interno di "Pensa il non-pensare." Nondimeno, ai giorni nostri vi sono ignoranti che vanno dicendo: "L'esercizio dello zazen consiste nel mantenere la mente libera da pensieri; raggiunta questa condizione, si è conseguito lo stato supremo." Una tale opinione vale ancora meno di quelle sostenute dai seguaci dell'Hīnayāna e dei comuni insegnamenti degli uomini e degli dèi. Come possiamo considerare costoro come studenti del Dharma? In Cina, ai giorni nostri, molti si addestrano in questo modo; è tragico vedere come la Via dei Patriarchi stia andando in rovina.

Vi sono poi altri che sostengono che l'esercizio fisico dello zazen è la chiave tanto per i novizi che per i monaci anziani, e che l'addestramento durante la vita quotidiana, attuato dai Buddha e dai Patriarchi, non è necessario. Essi affermano che camminare è Zen, sedersi è Zen, parlare e stare in silenzio, l'azione e la quiete, il movimento del corpo e l'immobilità del corpo, tutto è Zen. Dovremmo perciò limitarci al solo Zen seduto. Molti seguaci della scuola Zen Rinzai hanno simili opinioni. Affermano questo perché non hanno preso sul serio la vera vita del Dharma del Buddha. Che cos'è la mente di principiante? Perché si distingue tra chi possiede e chi non possiede la mente di principiante? Dovremmo sapere che, per il vero studio della Via del Buddha, dobbiamo concentrarci esclusivamente sullo zazen. Il punto cruciale è che c'è un Buddha che agisce, ma che non cerca di diventare Buddha. Poiché il Buddha che agisce è completamente al di là del diventare Buddha, esso è l'attualizzazione del risveglio.

Il corpo è Buddha, non diviene Buddha. Quando reti e gabbie sono infrante, il Buddha seduto non è per nulla di ostacolo al diventare Buddha. Proprio in quel momento, fin dall'origine e attraverso mille e diecimila epoche, Buddha e dèmoni sono lasciati da parte. Sia i passi in avanti che i passi all'indietro possiedono intimamente la capacità di colmare fossati e vallate.

Il Maestro Zen Daijaku Kōsei,[2] che studiava sotto il Maestro Nangaku Dai-e,[3] anche dopo aver ricevuto l'intima trasmissione del sigillo della Mente, continuava ad addestrarsi regolarmente allo zazen. Una volta Nangaku fece visita a Daijaku e gli chiese: "Per quale scopo fai zazen?" Dobbiamo esaminare con calma questa domanda e chiarirla.

Che cosa chiese Nangaku? Forse: “Ti aspetti di fare qualche progresso facendo zazen?”, oppure “C’è qualche altro scopo oltre lo zazen?”, oppure “Hai uno scopo qualsiasi?”, o stava forse chiedendo: “Quando fai zazen, qual è lo scopo? Che cosa si realizza?” Tutti questi aspetti devono essere esaminati molto dettagliatamente. È importante considerare i veri draghi più che le imitazioni dei draghi; eppure sappiate che sia un vero drago sia una sua imitazione, possono far condensare le nubi e far cadere la pioggia. Non pensate che l’imitazione sia vicina e quello reale sia lontano, o viceversa; tanto il vicino che il lontano debbono essere correttamente valutati. Il nostro vedere non deve essere troppo leggero né troppo pesante, il nostro udire non dove essere troppo consistente né troppo evanescente. Tanto gli occhi che le orecchie devono essere acuti e limpidi.

Kōsei rispose: “Allo scopo di diventare un Buddha.” Questa frase deve essere approfondita. Come si può ‘diventare un Buddha’? Voleva dire che il Buddha si trasforma in un Buddha? Oppure che, quando si diventa Buddha, il volto del Buddha può manifestarsi in forme diverse? Oppure ancora diventare un Buddha significa lasciar cadere, un lasciar cadere che diventa Buddha? Ci sono molte possibilità di diventare Buddha; è forse dunque questa complicazione che produce la frase “Allo scopo di diventare un Buddha”?

Dobbiamo sapere che la risposta di Kōsei significa che ci si siede in zazen per diventare Buddha, che zazen è l’intenzione di diventare un Buddha. ‘Allo scopo di’ è presente sia prima di diventare Buddha, sia dopo e che ‘Diventare un Buddha’ si manifesta esattamente al momento giusto. Domanda: “Quale ruolo gioca l’intenzione nel diventare un Buddha?” Risposta: “Fin dall’inizio, è continuamente coinvolta.” In quel preciso momento, ogni cosa diventa totalmente Buddha, il coinvolgimento consuma immediatamente l’atto di diventare Buddha e tutte le cose hanno questa intenzione. Non rigettate una sola intenzione. Se rigettiamo anche solo un’intenzione, la nostra vita è persa. Eppure, anche quando la nostra vita è persa, ancora siamo coinvolti in quell’intenzione.

Nangaku allora raccolse un pezzo di tegola e cominciò a strofinarlo con una pietra. Vedendo questo, Kōsei chiese: “Maestro, che cosa state facendo?” Chi in realtà vide Nangaku strofinare la tegola e chi non lo vide? In ogni caso, Kōsei interrogò sul gesto di strofinare la tegola. ‘Che cosa state facendo?’ significa ‘Perché state strofinando la tegola?’ Benché (nella domanda di Kōsei) vi siano varie sfumature di significato, in questo caso ‘Strofinare la tegola’ è quella essenziale. Non considerate mai definitivo il vostro punto di vista; per sviluppare una comprensione unificata occorre investigare interpretazioni alternative.

Dobbiamo sapere che vi sono casi in cui vediamo il Buddha senza comprendere che è il Buddha, vediamo l’acqua senza capire che è acqua, e vediamo le montagne senza comprendere che sono montagne. Ciò che esiste non è soltanto ciò che appare immediatamente davanti ai nostri occhi, dunque non è corretto fare valutazioni affrettate. Non è questo il modo di studiare il Dharma del Buddha.

Nangaku rispose: “La strofino per ricavarne uno specchio.” È necessario chiarire l’essenza di questa frase. Esiste sicuramente in questa risposta un principio che manifesta l’illuminazione. Non è una falsa affermazione. Anche se la tegola è soltanto una tegola, e lo specchio solo uno specchio, vi sono diversi aspetti del principio dello strofinare che devono essere investigati. Strofinando una tegola si può ricavare sia uno specchio scuro, sia uno specchio lucente. Se non sappiamo che tutti gli specchi sono fabbricati strofinando una tegola, allora non ci saranno parole dei Buddha e dei Patriarchi, né discorsi o predicazioni.

Kōsei chiese: “Come puoi ricavare uno specchio strofinando una tegola?” Questa domanda dimostra che Kōsei era veramente un uomo d’acciaio che comprendeva l’azione di strofinare la tegola e non aveva bisogno dell’aiuto di altri; nondimeno, strofinare una tegola non può trasformarla in specchio. Se diventa uno specchio, lo deve fare immediatamente.

Nangaku disse: “Come puoi diventare un Buddha facendo zazen?” Comprendete, al di là di ogni dubbio, il principio che non si diventa Buddha facendo zazen, e che diventare Buddha non ha alcun rapporto con lo zazen.

Kōsei chiese: “Perché è così?” Anche se a prima vista questa domanda sembra riguardare soltanto lo zazen, in realtà concerne anche la questione del diventare Buddha; è come due amici fraterni che si incontrano. Il fatto che egli sia mio amico fraterno fa di me il suo amico fraterno. ‘Perché è così?’ include entrambi gli aspetti del problema.

Nangaku rispose: “È come guidare un carro. Se il carro non si muove, puoi frustare il carro o il bue.” Nelle parole “Se il carro non si muove”, che cosa significano ‘Il carro si muove’ e ‘Il carro non si muove?’ Un carro che si muove è come l’acqua che scorre? O l’acqua stagnante è simile ad un carro che si muove? Scorrere a volte significa non muoversi, e l’acqua che si muove non sempre significa che scorre. Dunque, nell’investigare le parole “Se il carro non si muove” dobbiamo analizzare tanto il non muoversi quanto il non non-muoversi. Dipende dall’occasione. ‘Se non si muove’ non deve essere considerato esclusivamente in termini di non-muoversi.

"Puoi frustare il carro o il bue" significa che dovremmo frustare sia il carro che il bue? Le due azioni hanno la stessa utilità o no? Dobbiamo sapere che mentre la gente comune di solito non frusta il carro, questo avviene invece nella Via del Buddha; è il nocciolo del nostro studio. Anche se abbiamo investigato l'usanza di frustare il carro, non dovremmo pensare che essa equivalga a frustare il bue. Chiarite questo nei dettagli. Anche se conosciamo l'usanza di frustare il bue, ancora dobbiamo investigare il significato di frustare il bue nella Via del Buddha. Il bue che frustiamo è un bufalo acquatico? Un bue di ferro o di fango? Usiamo un frustino? Lo colpiamo con il mondo intero? Lo percuotiamo con la nostra intera mente? Lo battiamo col nostro midollo? Oppure col pugno? Il pugno deve colpire il pugno, il bue deve colpire il bue. Kōsei restò in silenzio, ma questo non depone a suo sfavore. Egli gettò via una tegola per raccogliere una gemma e scosse la testa per creare un nuovo volto. Il suo silenzio era inevitabile.

Nangaku spiegò: "Il tuo studio dello zazen è lo studio di un Buddha seduto." Nell'investigare questa frase, dobbiamo afferrare il nodo essenziale dell'insegnamento dei Patriarchi. Se non comprendiamo lo studio dello zazen, possiamo forse sapere qualcosa dello studio di un Buddha seduto? Se non abbiamo ereditato la corretta trasmissione, come possiamo discutere sul fatto che lo studio dello zazen è lo studio di un Buddha seduto?

Dovremmo veramente sapere che lo zazen dei principianti è lo zazen iniziale, e che lo zazen iniziale è l'iniziale Buddha seduto. Esiste un detto: "Se volete studiare lo zazen, sappiate che lo Zen non è sedere o stare distesi." Zazen è zazen, non è sedere o stare sdraiati. L'origine dell'unica trasmissione è indipendente dal sedere o giacere; l'illimitato sedere o giacere è il vero sé. Dunque perché mai fare domande sul grado di intimità, discutere su illusione e illuminazione, o andare alla ricerca di saggezza e non-attaccamento?

Nangaku disse: "Se studi il Buddha seduto, il Buddha non deve avere una forma fissa." Questo è il modo migliore di esprimerlo. Dal momento che il Buddha seduto ha diverse forme, è privo di forma fissa. La frase "Il Buddha non deve avere una forma fissa" è il modo di esprimere la forma del Buddha. Poiché il Buddha non ha una forma fissa, non è separato dal Buddha seduto. Per questo, la frase "Il Buddha non deve avere una forma fissa" significa che se vogliamo studiare lo zazen, dobbiamo studiare il Buddha seduto. A causa della legge di impermanenza, non possiamo affermare con precisione che questo è Buddha o che questo non è Buddha. Il Buddha seduto esiste prima di qualsiasi frase, prima di ogni non-attaccamento.

Nangaku proseguì: "Se vuoi studiare il Buddha seduto, devi uccidere il Buddha." Il potere di chiarificare il Buddha seduto è contenuto nell'atto di uccidere il Buddha. Ad un Buddha seduto si presenta la migliore opportunità: quella di uccidere il Buddha. Per uccidere il Buddha cercate la luce infinita della forma; allora sicuramente si avrà un Buddha seduto. (La parola) uccidere è usata dalla gente comune, ma qui il suo significato è diverso da quello ordinario. Dobbiamo chiarire la forma e il contesto di "Il Buddha seduto è uccidere il Buddha." Il potere del Buddha manifesta l'azione di uccidere il Buddha; dobbiamo investigare le nostre azioni di uccidere e non-uccidere.

"Se sei attaccato alla forma del sedere, non conoscerai questo principio a fondo." "Attaccamento alla forma del sedere" significa cercare di abbandonare la forma del sedere in zazen mentre ancora la si sta sperimentando. Questo principio significa che il Buddha seduto non ha conseguito il non-attaccamento alla forma seduta. Poiché non è stato conseguito il non-attaccamento alla forma seduta, pur essendo chiara l'esistenza di questo attaccamento, abbiamo: "Non conoscerai a fondo questo principio." Questo esercizio è chiamato "Lasciar cadere corpo e mente." Chi non è riuscito a sedere in questo modo, non può possedere questo principio. Questo principio si manifesta vigorosamente nel momento in cui si è seduti, nella persona che siede, nel Buddha seduto e nell'investigazione del Buddha seduto. Le comuni azioni di sedere e giacere, non sono l'energica azione del Buddha seduto. È pur vero che il sedere delle persone comuni somiglia al sedere del Buddha seduto e del Buddha che siede, ma è come quando una persona diventa Buddha o si trasforma in Buddha; alcuni diventano Buddha, ma non tutti. Buddha non equivale a tutti quanti. Poiché tutti i Buddha non equivale a tutti quanti, gli esseri umani non sempre sono Buddha, ed i Buddha non sempre sono esseri umani. La medesima cosa vale per il Buddha seduto.

Tanto il Maestro Nangaku che l'allievo Kōsei erano persone eccellenti. Kōsei era illuminato sul fatto che il Buddha seduto sta diventando Buddha; Nangaku fece notare che il Buddha seduto sembra fare questo allo scopo di diventare un Buddha. Questo era il genere di studio che si conduceva nella comunità di Nangaku, ed espressioni analoghe erano utilizzate nel gruppo di Yakusan. Dovremmo sapere che la funzione essenziale della trasmissione da Buddha a Buddha e da Patriarca a Patriaca, è proprio questo Buddha seduto. Questa funzione essenziale è stata utilizzata in ogni trasmissione dei Buddha e dei Patriarchi. Se essi non l'avessero usata, non avrebbero nemmeno potuto sognarsela o venirne a conoscenza. Nella trasmissione del Dharma in India e in Cina, sempre, il Buddha seduto è stato trasmesso (da un Buddha all'altro). Questa fun-

zione essenziale è il fondamento della trasmissione. Se il Dharma del Buddha non fosse stato trasmesso, neppure lo zazen sarebbe stato trasmesso. Ciò che passa da maestro a discepolo è il punto essenziale dello zazen. Se questo punto essenziale non fosse stato direttamente trasmesso, non ci sarebbero stati né Buddha né Patriarchi. Se questo specifico insegnamento non è chiarito, sarà impossibile chiarire tutti gli altri diecimila elementi ed attività. Se non riusciamo a chiarire ogni elemento, come possiamo affermare di possedere una visione illuminata, o che è possibile conseguire la Via, o che ci sono stati Buddha e Patriarchi nel passato e nel presente? Dobbiamo perciò fissare un punto: Buddha e Patriarchi senza dubbio trasmettono direttamente lo zazen. Poiché questo fatto illumina la luce infinita dei Buddha e dei Patriarchi, deve essere seriamente investigato ed agito nella prassi. Gli sciocchi credono erroneamente che la luce infinita del Buddha sia come la luce irradiata dal sole e dalla luna, o come i raggi riflessi dalle gemme splendenti. La luce del sole e quella della luna, non sono nulla più che pallidi riflessi dei sei mondi del *samsāra*,[4] e non possono essere paragonate alla fulgente luce infinita del Buddha. "La luce infinita del Buddha" è una frase che dobbiamo accogliere e ascoltare, ed è un insegnamento che dobbiamo preservare e proteggere; è la diretta trasmissione dello zazen. Se questa luce infinita non splende su di noi, non siamo in grado di preservare la tradizione e conservare la fede.[5] Per questo motivo, dai tempi antichi fino a oggi, pochi hanno compreso il vero zazen. Ai giorni nostri, tra tutti gli abati dei grandi templi cinesi, è raro trovare qualcuno che capisca lo zazen o che almeno lo studi correttamente. Solo pochissimi lo hanno chiarito e compreso. Benché in tutti i templi vi siano periodi dedicati allo zazen, obbligatori per chi ricopre cariche nel monastero e per i monaci e per quei ricercatori che siano interessati, pochissimi abati in verità sanno quello che stanno facendo.

Tanto nel passato quanto ai giorni nostri, monaci illustri hanno scritto manuali del tipo "Note sullo zazen", "Principi fondamentali dello zazen", "Indicazioni per lo zazen" e così via. Nondimeno, numerosi punti contenuti in questi lavori sono dubbi, ed è evidente che gli autori mancano di un adeguato addestramento. È chiaro che costoro non hanno compreso lo zazen, né hanno ricevuto direttamente i veri principi dello zazen stesso.

È tragico constatare come molte persone trascorrano l'intera vita in diversi monasteri, senza sperimentare una sola volta il vero zazen. Si siedono ma non si tratta veramente del loro proprio zazen; è un addestramento che non li mette in grado di vedere la loro vera natura. Non dovete pensare che costoro detestino corpo e mente, e neppure che non abbiano veramente intenzione di sedere in zazen; semplicemente essi sono sprofondati nel torpore. Gli scritti di questi monaci si limitano a ripetere la meccanica dello zazen e cioè calmare il respiro e acquietare la mente. Il loro metodo si colloca al più basso livello di osservazione, ripetizione, assorbimento e prassi, e la loro comprensione è abbastanza rudimentale. Come possono essi dunque trasmettere direttamente lo zazen di tutti i Buddha e Patriarchi? Gli scrivani cinesi dell'epoca Sung hanno trascritto molti falsi insegnamenti; non date credito alle loro antologie.

Le "Indicazioni per lo zazen" del Maestro Zen Wanshi Shōkaku Osho,[6] del Keitokuji sul monte Tendō nel Keingenfu, in Cina, sono le parole e l'insegnamento sullo zazen di un vero Buddha e Patriarca. La sua opera è l'unica che illumina tutti i lati dell'Universo ed egli è un Buddha e un Patriarca, tra tutti i Buddha e Patriarchi del passato e del presente. Istruzioni simili a queste sono impartite dai Buddha del passato e dai Buddha del futuro. In questi insegnamenti vivono i Patriarchi del passato e del presente. Le sue "Indicazioni per lo zazen" sono queste:

Zazenshin scritto, su richiesta dell'Imperatore, dal Maestro Zen Wanshi Shōkaku.

"La funzione essenziale trasmessa da Buddha a Buddha è l'elemento dinamico che passa da Patriarca a Patriarca. È conoscenza conseguita prescindendo dalla sensazione; è risveglio che non dipende da causa ed effetto. Poiché è libera da sensazione, misteriosamente si conosce da sé; poiché non dipende da causa ed effetto, meravigliosamente si risveglia da sé. Tale indefinibile auto-conoscenza non comporta alcun pensiero dualistico; questo meraviglioso auto-risveglio non reca la minima traccia di luce o di ombra. Assenza di pensiero dualistico significa che questa conoscenza è completa; assenza della minima traccia significa che questo risveglio è perfetto. È come i pesci che giocano sul fondo di un puro ruscello, come gli uccelli che volano serenamente attraverso il vasto cielo."

L'ago delle "Indicazioni per lo zazen" mostra tale grande funzione. La sua dignità è inesprimibile, la sua efficacia valida in eterno. Non denigrate mai ciò che i Buddha e i Patriarchi prediligono; perdereste la vostra vita. Un collo debole non può sostenere una testa troppo grossa.

"La funzione essenziale trasmessa da Buddha a Buddha." Tutti i Buddha senza dubbio trasmettono questa funzione essenziale l'uno all'altro; questa funzione essenziale si manifesta come zazen.

"L'elemento dinamico che passa da Patriarca a Patriarca." Nessuno di coloro che ci hanno preceduto ha mai detto parole più efficaci. Questo principio è presente nella trasmissione di tutti i Patriarchi,

nella trasmissione della Legge e del kesa. Quando si volta la testa, la direzione della faccia cambia: questa è la funzione essenziale trasmessa da Buddha a Buddha. Quando si volta la faccia, la testa cambia direzione: questo è l'elemento dinamico che passa da Patriarca a Patriarca.

"È conoscenza conseguita prescindendo dalla sensazione." Conoscenza non è memoria; la memoria è un genere inferiore di conoscenza. Conoscenza non è comprensione intellettuale, perché la comprensione intellettuale è un atto intenzionale. Dunque la conoscenza prescinde dalla sensazione; prescindere dalla sensazione è vera conoscenza. Né la conoscenza universale né quella individuale possono essere misurate. 'Prescindere dalla sensazione' significa: "Se vieni con la luce, frantumerò la tua luce; se vieni con le tenebre, fracasserò le tue tenebre", e significa: "Distruggi tutti gli ostacoli rappresentati da corpo e mente."

"Risveglio indipendente da causa ed effetto." Questo risveglio non è un risveglio intellettuale né un risveglio spirituale; è un risveglio indipendente da causa ed effetto. Questo risveglio non altera la causalità poiché la stessa causalità è risveglio. 'Indipendente da' manifesta il mondo intero senza che nulla resti nascosto; l'Universo è frantumato e niente resta fuori. (Questo risveglio) è indefinibile, meraviglioso, armonioso e interdipendente.

"Tale indefinibile auto-conoscenza non comporta alcun pensiero dualistico." La conoscenza del pensiero non dipende dai molteplici processi del pensare. Questa conoscenza ha una forma; questa forma è montagne e fiumi. Queste montagne e fiumi sono indefinibili; questa non-definibilità è meravigliosa. La sua funzione è estremamente vigorosa e le sue manifestazioni sono totalmente prive di vincoli. Anche se utilizziamo solo una piccola porzione di questa conoscenza, il mondo intero, con tutte le sue montagne e fiumi è rivelato e possediamo il potere di conoscere ogni cosa. Se non possediamo una profonda conoscenza delle montagne, non possiamo capire neppure una mezza porzione di questa conoscenza. Non preoccupatevi del fatto che la comprensione intellettuale si manifesta in un secondo momento. Il nostro attuale pensiero già manifesta la trasmissione di tutti i Buddha. La non-esistenza del passato si è già verificata e proprio questo è realizzazione. Dunque, "Nessuna discriminazione" significa "Non incontrare una sola persona."

"Questo meraviglioso auto-risveglio non reca la minima traccia di luce o di ombra." La traccia comprende il mondo intero e dunque, è di per sé indefinibile, è di per sé illuminata; perciò non appartiene al futuro. Non dubitate di quello che vedete, non diffidate di ciò che udite su questo argomento. Illuminate direttamente tutti gli aspetti del problema senza basarvi soltanto sulle parole e sulle frasi. Allora ci saranno realizzazione e perfezione. Anche se riusciamo ad afferrare e conservare l'essenza, ancora il nostro dubbio rimane.

"I pesci giocano sul fondo di un puro ruscello." Questa acqua pura è più pura dell'acqua che cade dal cielo, per non parlare di quella che sgorga dalla terra. L'acqua pura non è costretta da argini o sponde. Quando i pesci nuotano in questo genere di acqua pura, non vanno da nessuna parte; vale a dire, anche se si spostano di diecimila miglia, l'acqua non può essere misurata, non può essere delimitata, non può essere arginata e non può essere contenuta. È senza fondo e non può essere scandagliata. Se cerchiamo di scandagliarla, non troviamo altro che acqua pura. Il potere dello zazen è come il movimento dei pesci. Chi può valutare un viaggio di mille o diecimila miglia? Il puro movimento somiglia al volo di un uccello, che non lascia traccia.

"Gli uccelli volano serenamente attraverso il vasto cielo." Il vasto cielo non è lo spazio sopra di noi, e lo spazio sopra di noi non è il vasto cielo; come può dunque trattarsi di un ordinario vasto cielo? Quando nulla è nascosto o manifesto, quando non c'è davanti o dietro, allora c'è il vasto cielo. Quando un uccello vola in questo cielo, il volare e il cielo sono una cosa sola. L'azione del volare nel cielo non può essere misurata. Volare nel cielo include il mondo, perché il mondo intero è volare nel cielo. Volare è ineffabile ed il modo migliore di esprimerlo è volare serenamente; esso svanisce senza lasciare traccia. Quando il cielo vola, vola anche l'uccello; quando l'uccello vola, anche il cielo vola. Si dice che l'investigazione sul volare esiste proprio qui e ora. Questo è intenso, immobile zazen. Indipendentemente da quanto ne parliamo, non è altro che "Esiste proprio qui e ora."

Queste sono le "Indicazioni per lo zazen" del Maestro Zen Wanshi. Nessuno dei numerosi anziani delle passate e presenti generazioni può scrivere un simile trattato. Se tutti quei puzzolenti sacchi di pelle avessero cercato di comporre delle simili "Indicazioni per lo zazen", non sarebbero stati capaci di completarle neppure nell'arco di diverse esistenze. Non dobbiamo sprecare tempo scrutando in tutte le direzioni; le 'Indicazioni' di Wanshi sono tutto quello che abbiamo bisogno di vedere. Ogni volta che il mio defunto Maestro impartiva un insegnamento formale, parlava di Wanshi come di un vecchio Buddha. Non si espresse mai in questo modo su nessun altro. Quando si possiede la capacità di valutare gli altri, si riescono a

discernere i Buddha e i Patriarchi senza difficoltà. Sappiate che è possibile trovare simili Buddha e Patriarchi tra i discendenti di Tōzan.

Dopo aver commentato le "Indicazioni per lo zazen" di Wanshi, ho deciso di comporne una mia versione personale. Oggi è il 18 marzo 1242; sono passati quasi ottantacinque anni dalla morte di Wanshi, avvenuta l'8 novembre 1157.

Questa è la mia versione:

"La funzione essenziale trasmessa da Buddha a Buddha è l'elemento dinamico che passa da Patriarca a Patriarca. Essa è realizzata nel non-pensare e si manifesta nell'equanimità. Realizzata come non-pensare, è realizzata come auto-consapevolezza. Manifestandosi come equanimità, essa si manifesta come auto-risveglio. Realizzata come auto-consapevolezza, è incontaminata. Manifestandosi come auto-risveglio, è al di là di assoluto e relativo. Incontaminata è la consapevolezza; consapevolezza che è priva di qualsiasi supporto e che perciò è liberazione. Al di là di assoluto e relativo è il risveglio, risveglio che non ha definizioni e che perciò è vera prassi. L'acqua è pura fino al fondo e i pesci nuotano come pesci. Il vasto cielo si estende fino al paradiso, e gli uccelli volano come uccelli."

Non intendo insinuare che le "Indicazioni" del Maestro Zen Wanshi siano incomplete; ho solo voluto aggiungere questi pochi punti. I discendenti dei Buddha e dei Patriarchi devono studiare lo zazen come l'unico grande argomento.

Questo è il vero Sigillo della Trasmissione diretta.

Scritto il 18 marzo 1242 nel Kōshō-hōrinji.

Letto in novembre ad un gruppo di monaci nel monastero di Kippō, prefettura di Yoshida, nell'Echizen.

---

[1] Il Maestro Yakusan Igen (745-828), uno dei successori del Maestro Sekitō Kisen. Kōdō Zenji è il suo titolo postumo. [Yao-shan Wei-yen]

[2] Il Maestro Baso Dōitsu (704-788), nella linea di trasmissione del Maestro Daikan Enō. Daijaku Zenji è il suo titolo postumo. [Ma-tsu Tao-i]

[3] Il Maestro Nangaku Ejō (677-744), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. [Nan-yüeh Huai-jang]

[4] Il *samsāra* è l'erranza di esistenza in esistenza, il ciclo delle rinascite. I sei mondi sono: il mondo dei dèmoni, il mondo degli esseri umani, il mondo degli dèi, il mondo degli inferi, il mondo degli spiriti affamati, il mondo degli animali.

[5] Si veda il cap. 15, Kōmyō.

[6] Il Maestro Wanshi Shōgaku (1091-1157), nella linea di trasmissione del Maestro Tōzan Ryōkai [Hung-chih Cheng-chüeh]

(13)
KAIINZAMMAI
Sāgara Mudrā Samādhi

Kainzammai significa "Samādhi impronta di oceano." Si tratta della condizione del Buddha Śākyamuni prima di trasmettere l'Avatamsaka Sūtra, il Sūtra della Ghirlanda. L'intera verità è contemporaneamente riflessa in questa condizione, così come le immagini sono riflesse in un mare tranquillo. Per spiegare questo aspetto, il Maestro Dōgen ricorre, come solitamente usa fare, al commento delle parole degli antichi Maestri.

Tutti i Buddha e i Patriarchi, senza alcun dubbio sperimentano *kainzammai*.[1] Vi è un tempo per la chiarificazione, uno per l'esperienza, e uno per la prassi in *kainzammai*; essi operano assieme liberamente, senza alcun ostacolo. È meditazione insuperabile e il suo valore non può essere misurato.

Tanto la mente-di-Buddha quanto la prassi fondata sul voto di salvare tutti gli esseri senzienti che errano attraverso i regni di vita e morte, non sono altro che *kainzammai*. I Buddha e i Patriarchi che possiedono il supremo non-attaccamento, spezzano la visione dualistica di illusione e illuminazione, e operano per risvegliare sé stessi e gli altri. La loro prassi e i loro voti si fondano sulla forma originaria del Buddha, che in definitiva ritorna a *kain-zammai*. Tutte le cose, alla fine, ritornano al grande oceano di *kainzammai*. *Kainzammai* è l'elemento originario della prassi e del risveglio Zen, ed è la base del modo di vivere buddhistico.

Il Buddha Śākyamuni disse: "Nel sorgere di corpo e mente appaiono i diversi elementi, e quando corpo e mente scompaiono, anche gli elementi scompaiono. Benché sorgano i vari elementi, non c'è alcuna sostanza cui afferrarsi, né nella comparsa né nella distruzione. Non c'è alcuna opposizione tra la mente del passato e del futuro, e i loro elementi. Ciò è chiamato *kainzammai*."

Dobbiamo studiare la Via del Buddha seriamente. Non è necessario ascoltare numerosi insegnamenti o montagne di parole per raggiungere l'illuminazione o la comprensione del Dharma. Questa non è prerogativa di coloro che hanno approfondito numerosi insegnamenti. Śāriputra, ad esempio, raggiunse il risveglio studiando un solo versetto di quattro righe. L'Insegnamento del Buddha Śākyamuni non si basa su qualche generica e vaga idea di che cosa sia la nostra originaria natura-di-Buddha[2] e nemmeno sull'attaccamento alla realizzazione della natura-di-Buddha mediante la prassi. Dovremmo evitare che qualunque metodo, o attaccamenti simili, sorgano all'interno della nostra prassi. Possediamo, innata, l'originaria prassi del risveglio e non dovremmo aspettarci alcunché.

Quando *kainzammai* sorge, sorgono tutti gli elementi. Esso è nient'altro che gli elementi sperimentanti la loro propria esistenza. Una forma è costituita da tutti gli elementi ed è corpo e mente. Corpo e mente non sono indipendenti, sono composti da tutti gli elementi. Questo corpo e mente, con tutte le sue passioni, è lo stesso corpo di non-attaccamento. Tutte le esistenze composte, tutti i dharma, sono la vacuità della non-sostanza.

"Quando corpo e mente sorgono, tutti gli elementi vengono all'esistenza" significa che ogni cosa appare completamente, senza lasciare alcun residuo. Questa manifestazione non può essere percepita o distinta in modo separato, né si può affermare che si manifesti da sé. Se trascendete queste discriminazioni e trovate l'unità, raggiungerete un alto grado di non-attaccamento e avrete la vostra vera forma. Quando l'esistenza sorge è venuto il momento giusto: è esistenza e nient'altro.

L'esistenza è il tempo stesso. La nostra vera forma, nella sua completezza, chiarisce la relazione tra esistenza e tempo. La pelle, carne, ossa e midollo, che costituiscono il nostro corpo e mente, sono correlati e sorgono attraverso tempo e causalità. Qui, la mia personale esistenza e l'esistenza degli altri non sono in opposizione. Questa è la condizione di non-attaccamento, il momento in cui sorgono i fenomeni.

L'apparire del nostro attuale corpo e mente è la manifestazione di tutti gli elementi in un insieme unificato. Dobbiamo considerare le cose sia oggettivamente che soggettivamente, altrimenti non comprenderemo mai questo. È di là delle parole, è una parola senza parola, un'eco dell'assoluta indipendenza dal dire o non dire. Quando corpo e mente sorgono, gli elementi sono unificati e tempo ed esistenza operano insieme. Questa è la vera concezione del tempo. Il tempo è completato e realizzato da questa soggiacente unità che esiste ovunque. A questo proposito, un vecchio Buddha disse: "Improvvisamente un fuoco s'accende." Con ciò, esprimeva l'idea che tutte le cose compaiono senza alcuna opposizione l'una con l'altra.

Una volta, il monaco Razan[3] chiese al Maestro Zen Gantō:[4] "Che cosa sono il tempo, il suo sorgere e scomparire, la sua immutabilità?" Gantō rispose con un tonante ruggito: "Chi è che sorge, o scompare?" Perciò il sorgere e scomparire è incessante.[5] "Incessante" significa accettare l'incessante sorgere e scomparire come la vita del Buddha. Dobbiamo chiarire e accettare questo principio del Dharma del Buddha. Vita e morte sono l'essenza del Buddha; nella Via, sorgere e scomparire sono il continuo venire e andare della trama della vita. Tutte le forme d'esistenza cercano con ardore la salvezza di tutti gli esseri senzienti e proclamano la verità attraverso il loro incessante venire e andare. La mente del passato non può afferrare questo. Alcuni posseggono le ossa, altri il midollo di questo insegnamento.[6] Eppure anche qui non c'è discriminazione.

"Quando gli elementi scompaiono, non possiamo dire che noi scompariamo." Ciò significa che la forma è distrutta ma che in effetti gli elementi restano; sono indipendenti da creazione e distruzione. Tutte le cose sorgono attraverso l'unità degli elementi. Non sono contaminate da nulla, ecco perché si chiama pura mente o *kainzammai*. È là dove il Buddha è manifesto. Tutti gli esseri senzienti se dimorano nella pura mente hanno la potenzialità di essere Buddha. A questo livello c'è vera equanimità: nessuna differenza tra mente del passato e mente del futuro.

Questo scomparire ha diversi e profondi significati. Il primo rappresenta il supremo e insuperabile nirvāna, l'estinzione del sé, la gioia di giungere alla quiete totale, al non-attaccamento e ad una vita di pace e armonia. Il secondo significa morte, la cessazione della vita. Il terzo è credere che la morte sia la fine definitiva e totale del nostro corpo e che nulla permane o sopravvive, in alcuna forma. Il quarto è la condizione di totale quiete e armonia, così come insegnata dai due veicoli.[7]

Lo scomparire è interpretato in questi diversi modi, ma ciascuno di essi riguarda il valore del nirvāna. L'estinzione è nirvāna; la passata esistenza e quella futura non esistono, resta solo il nirvāna. Tutte le cose hanno un proprio sorgere e scomparire, un dietro e un davanti; esse trascendono la relatività di dipendente e opposto, e sono in se stesse assolute. Qui, nessuna opposizione vuol dire il sorgere dell'esistenza; nessuna opposizione copre solo l'ottanta o novanta per cento della realizzazione della Via.[8]

Lo scomparire dei quattro elementi[9] e dei cinque *skandha*[10] è la funzione del non-attaccamento, è completa libertà. Percependo ciò, potremo fare un vero progresso e non vedere più noi stessi come esistenti separatamente dallo scomparire. Scomparire significa totale distruzione del corpo, non solo di mani e di occhi, ma di tutti i nostri egocentrismi. Questa è la virtù dei Buddha e dei Patriarchi. Gli studenti devono conoscere i concetti di nessuna opposizione e nessuna differenza. Inizio, metà, e fine sorgono, ma lo scomparire trascende queste opposizioni; le cose sorgono, ma esse non sono scomparire, solo esistenza. Coesistono nell'inizio, metà e fine. Sono processi ininterrotti senza alcuna opposizione; questo è detto *kainzammai*.

C'è soltanto prassi e risveglio, e questo è chiamato purezza originaria. Questo *samādhi* è la realizzazione e il conseguimento della Via. Quando di notte dormiamo e cerchiamo a tastoni il cuscino, non vi è alcun pensiero di discriminazione. Così è *kainzammai*. La realizzazione del non-attaccamento è compiuta nel mondo eterno, nel grande oceano della liberazione e nel profondo insegnamento del Sūtra del Loto. Sia che lo realizziamo o no, essa trascende la relatività poiché noi siamo nel mare di *kainzammai*.

Nell'oceano di fronte a noi, una sola onda genera innumerevoli onde. Dietro a noi vi è il mondo del Sūtra del Loto che spiega la verità sulla generazione delle innumerevoli onde. L'insegnamento di questo Sūtra è simile ad un lunghissimo filo che può essere arrotolato o disteso, o verticale come una lenza, secondo le circostanze. Davanti e dietro esistono insieme, e contengono il tutto.

Il grande oceano della liberazione non è un luogo in cui la gente mondana o gli esseri risvegliati amino vivere, ma è il nostro oceano della liberazione. É uno stato diretto, assoluto. É l'assoluto oceano del Sūtra del Loto: *kainzammai*. Il grande oceano della liberazione non si trova tra la Via e la vita mondana, non è dentro o fuori. Semplicemente esso proclama l'insegnamento dell'unico veicolo. Non lascia traccia in alcuna delle quattro direzioni.

Il Maestro Sensu,[11] disse: "Tornando dalla pesca la mia barca è colma solo di chiaro di luna." Con questo intendeva riferirsi al ritorno alla sua natura originaria. E non è un atto di attaccamento, poiché questo ritornare può comparire solo negli stadi finali della Via. È chiamato l'impronta della verità riflessa nell'acqua.[12] Questo riflesso non ha ombre. È un'impronta senza impronta, rivelata nell'oceano: è *kainzammai*. E proprio questo è l'impronta dell'oceano, dell'acqua, del fango, e della mente. Essa è riflessa nell'acqua, nel fango e nella vacuità.

Una volta, un monaco chiese al Grande Maestro Sōzan:[13] "Secondo i sūtra, il grande oceano non contiene cadaveri. Che cosa è l'oceano?" Sōzan rispose: "Contiene l'intero Universo." "Perché allora non

contiene cadaveri?" chiese ancora il monaco. "Smetti di respirare" disse il Maestro "e non sarai più contenuto nel grande oceano." "Avete appena detto che il grande oceano contiene l'intero Universo; perché dunque, se smetto di respirare, l'oceano non contiene il mio cadavere?" disse il monaco. E il Maestro rispose: "L'intero Universo è distaccato da se stesso e smette di respirare."

Sōzan era condiscepolo di Ungo[14] e qui trasmise correttamente l'insegnamento del suo Maestro, Tōzan. "Secondo i sūtra" rappresenta il corretto insegnamento dei Buddha e Patriarchi. Un simile insegnamento non è in relazione a sacro o profano, e nemmeno è basato sull'Hīnayāna. "Grande oceano" non significa mari interni o mari aperti, né gli otto oceani del monte Sumeru. Gli studenti devono avere una reale conoscenza di questo e non avere alcun dubbio. Il monaco non riconobbe l'oceano che non è un oceano, tuttavia giunse a capire il vero oceano della Via del Buddha. Questo è il solo vero oceano.[15] Questo oceano non richiede un profondo bacino, né le otto qualità dell'acqua,[16] esso è *kainzammai*. La domanda del monaco era sensata perché nessuno sa esattamente cosa sia il grande oceano; egli però sapeva che dobbiamo staccarci dalle solite idee sull'oceano. "Non contiene cadaveri" significa: se appare la luce accettala com'è, se viene l'oscurità accoglila con naturalezza. Per quante primavere trascorrano, un cadavere si trasforma in cenere ma la mente non muta mai,. Nessuno può conoscere la vera situazione del cadavere.

La risposta di Sōzan: "Comprende l'intero Universo", non significa che una piccola parte contiene il tutto, ma piuttosto che il tutto contiene ogni cosa e che nulla esiste indipendentemente; il grande oceano non contiene il mondo intero, ma il mondo è inseparabile da una qualunque sua parte. Il rapporto tra grande oceano e *kainzammai* illustra questa verità. L'illuminazione di *kainzammai*, che è l'essenza dei Buddha e dei Patriarchi, è l'illuminazione del mondo intero. Il mondo non è soltanto la zona compresa tra il più profondo oceano e la più alta montagna. L'oceano della natura-di-Buddha e l'oceano della luce infinita sono lo stesso che il mondo intero. Anche se non riusciamo a vedere la superficie dell'oceano, non dubitiamo della sua libera e totale attività.

Il Maestro Zen Tafuku[17] disse una volta, riguardo ad un boschetto di bambù: "Uno o due bambù sono curvi, tre o quattro sono inclinati." Questa è vera penetrazione della natura del mondo, ma per quale motivo il Maestro non disse che mille bambù sono curvi, diecimila sono inclinati? Perché non usò mille o diecimila boschetti di bambù? Dovete comprendere che lo stesso principio è valido sia per un boschetto, sia per mille. Quando Sōzan disse: "Contiene l'intero Universo", il monaco che cercava la verità era dubbioso e chiese: "Perché non vi sono cadaveri?" Un cadavere, cioè colui che ha smesso di respirare, non è più contenuto nell'oceano perché l'oceano non può avere a che fare con i cadaveri.[18] Nulla è contenuto o implicato.

L'Universo è distaccato da sé stesso e, che qualcosa smetta di respirare o no, non si aggrappa a nulla. Questo è ciò che Sōzan intendeva con la sua risposta. Anche se un cadavere è un cadavere,[19] quando si trova in armonia con l'Universo è contenuto in esso. Passato e futuro hanno le loro proprie funzioni né si può dire nulla circa lo smettere di respirare. Tutte le cose sono contenute in una sola cosa, una sola cosa contiene una sola cosa, tutte le cose contengono tutte le cose. Nel momento in cui ciò avviene, emerge il significato di "Implica l'intero Universo". Questo è *kainzammai*.

Questo fu scritto il 20 aprile 1242, nel Kannondōri-Koshō-hōrinji.
Ricopiato da Ejō, nel 1243.

---

[1] Lett. "*Samādhi* sigillo dell'oceano".
[2] La natura-di-Buddha è la 'Natura propria', o 'Vera natura', o 'Volto originario' (comunque si voglia chiamare) di ogni essere, anche se questi lo ignora.
[3] Il Maestro Razan Dokan (?), nella linea di trasmissione del Maestro Tokusan Senkan. [Lo-shan Tao-hsien]
[4] Il Maestro Gantō Zenkatsu (828-887), nella linea di trasmissione del Maestro Tokusan Senkan. [Yen-t'ou Ch'üan-huo]
[5] Incessante, suggerisce il permanere immobile del tempo, nel presente.
[6] È questo un riferimento alla parole del Maestro Bodhidharma, al momento della trasmissione ai suoi quattro allievi. Si veda il cap. 38, Kattō.
[7] Hīnayāna e Mahāyāna.
[8] Parole di Dōgo Enchi a Ungan Donjō. Si veda il cap. 21, Juki.
[9] I quattro elementi sono: terra (peso e leggerezza), acqua (coesione e fluidità), fuoco (caldo e freddo), e vento (impulso e movimento).
[10] I cinque *skanda* o aggregati sono: *rūpa* (il corpo-forma), *vedanā* (la sensazione), *samjñā* (la percezione, la nozione), *samskarā* (le impressioni risultanti, gli elementi della coscienza, lett. "I formati e i formanti"), e *vijñāna* (la coscienza individuale, la conoscenza discriminante).

(14)
KUGE
Il Fiore di Vacuità

Kuge è generalmente utilizzato, all'interno del Dharma, come simbolo di coloro che hanno un difetto di vista, cioè che sono illusi e che, attraverso una visione distorta, non sono quindi in grado di vedere le cose nella loro vera luce. Kuge, tradotto con "Fiori nello spazio" o "Fiori nel cielo", simboleggia tutte le immagini mentali, astratte, e perciò stesso lontane dalla realtà concreta. In altre parole, non possiamo essere certi della realtà dei fenomeni che possiamo percepire con i nostri sensi. In questo capitolo, tuttavia, il Maestro Dōgen sottolinea come anche kuge appartenga al risveglio e sia è base di realtà.

Il Grande Maestro Bodhidharma,[1] fondatore della trasmissione Zen, compose i seguenti versi: "Quando un fiore sboccia, cinque petali si schiudono. Il prodursi del frutto è naturalmente realizzato." Per comprendere l'autentico significato di questi versi, dovete cercare il momento in cui sboccia il fiore. Il tempo del fiore è il tempo dei cinque petali. Il principio di un fiore e cinque petali deriva dalla affermazione di Bodhidharma: "Sono venuto in Cina per trasmettere la Via del Buddha affinché tutti coloro che soffrono nell'illusione si possano salvare."

"Il prodursi del frutto" significa il produrre frutto negli altri, e questa dovrebbe essere la nostra naturale attività. La prassi è universale e il produrre frutto è pure universale. "Naturale" equivale a sé; il mio sé è uguale al tuo sé. Vale a dire, quando il nostro sé è il vero Sé, il nostro sé non è né nostro né di altri, è i cinque *skandha*[2] e i quattro elementi.[3] È *mui no shinjin*,[4] il vero Sé che trascende nome e forma e che è al di là di ogni dualità. Questo è il naturale di "Naturale momento", ed è il momento della trasmissione e il momento di salvare tutti gli esseri senzienti. Ad esempio, è come un loto blu sbocciato nel caldo tropicale. Se non esistesse il luogo in cui può sbocciare questo fiore, non avrebbe nemmeno potuto esserci una stella del mattino a condurre il Buddha Śākyamuni al risveglio. Il punto importante è che ci sono innumerevoli loti blu nella luce di una stella che brilla da un capo all'altro dell'Universo, sia nel passato che nel presente. Sperimentando il caldo tropicale sicuramente farete esperienza del loto blu. Esiste un altro detto di un antico Patriarca: "Un loto blu sboccia in un fuoco." Dovete studiare in che luogo e come fiorisce questo loto. Per farlo, date un taglio al vostro sapere, alla vostra consapevolezza e alle vostre opinioni personali. Se dubitate dell'esistenza di questo loto blu, dubitate anche dell'esistenza di un loto nell'acqua, di un fiore sul ramo, e anche di terre, montagne e fiumi.

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 *kuge*.[5] 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 tale interpretazione di *kuge* si trova solo nel Dharma del Buddha, non nelle altre dottrine. I profani non hanno alcuna possibilità di sperimentare *kuge*. Solo i Buddha e i Patriarchi percepiscono e sperimentano lo sbocciare e l'appassire di *kuge*, da un capo all'altro dell'Universo. L'universale *kuge*: è questo il livello da raggiungere nella Via.

Una volta il Buddha Śākyamuni disse: "Se uno ha una malattia agli occhi, la sua vista è difettosa e vede un fiore nello spazio. Quel fiore è *kuge*." Una delle interpretazioni di questa frase è che "Vista difettosa" in questo caso significa un punto di vista capovolto, di conseguenza, il fiore appare deformato. Se non si chiarisce ciò, si può vedere un fiore dove non esiste. Se il difetto di vista è curato, *kuge* non può più essere visto. È un vero peccato che molti non conoscano né il significato né i dettagli di *kuge*. Esso non può essere afferrato dalla gente comune né dai profani, ma i Buddha si sforzano sempre di chiarire *kuge*.

Il gesto del Buddha Śākyamuni che sollevò un fiore senza parlare, ed il sorriso di Mahākāśyapa, furono una comunicazione da mente a mente. Questa si realizzò vedendo *kuge* con la vista ristabilita. *Kuge* esiste nell'Occhio e Tesoro della Vera Legge, e nella Serena Mente del Nirvāna; è incessante, da Patriarca a Patriarca. Illuminazione, nirvāna, realtà e la nostra stessa vera natura, tutti sono petali di *kuge*.

Il Buddha Śākyamuni disse anche: "Comprendere questi rapporti[6] significa aver curato il proprio difetto di vista. *Kuge* scompare." La maggior parte dei religiosi non conosce il vero significato di *kuge* ed è incapace di riconoscere chi o che cosa abbia un difetto di vista.

Una volta visto il vero significato di *kuge*, 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 *kuge* non può essere visto? Essi pensano che *kuge* 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,[7] così *kuge* pianta il seme della vacuità universale. Tuttavia, la maggior parte degli studenti pensa che dove vi è spazio vi è solo cielo e considera *kuge* 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 *kuge*. Sfortunatamente, la più parte degli studenti non sa guardare dietro il mondo fenomenico. Dal loro punto di vista *kuge* 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. Se comprendiamo la condizione di vista difettosa, possiamo capire *kuge* ed essere distaccati da entrambi. Possiamo vederli come funzioni della realtà, come condizioni assolute. D'altra parte, ogni condizione nell'intero Universo esprime la sua propria verità: non ha nulla di inutile o superfluo ed è armonica e completa. Così sono il difetto di vista e *kuge*. Non sono implicati in passato, presente e futuro, o in inizio, metà e fine. Sono indipendenti da generazione e distruzione, per quanto vita e morte si manifestino ovunque nell'Universo.

Vi sono diversi modi per studiare *kuge*: dal punto di vista del difetto visivo, attraverso l'osservazione con l'occhio della mente,[8] attraverso la visione del Buddha, attraverso la visione dei Patriarchi, attraverso l'occhio della Via, attraverso l'occhio del risveglio, attraverso la visione di tremila anni, la visione di ottocento anni, l'eterna visione, ed attraverso la visione illimitata. Il "Fiore" è le molteplici forme dell'esistenza, mentre la vacuità è la vera essenza che pervade ogni forma. In un singolo fiore senza gambo si può vedere ogni forma individuale della vacuità. L'universale vacuità sboccia come un fiore.

Dovremmo sapere che il cielo è nient'altro che un singolo filo d'erba, il suo fiore sboccia nello spazio. È come i fiori di cento erbe fiorite.

"Originariamente non c'erano fiori nel cielo." Nella Via del Tathāgata[9] non c'erano fiori in origine, ma ora vi sono fiori come quelli di pesco, di susino e di salice. Abbiamo il detto: "Ieri, niente fiori di susino; devono aspettare la primavera." Quando la primavera arriva, sicuramente gli alberi fioriscono. È il tempo del fiore, è il suo compimento. Dobbiamo comprendere che ogni cosa si realizza a suo tempo, e questo non può essere mutato. Il susino sempre fiorirà, e fiorirà il pesco e il salice, senza confusione. Allo stesso modo, il fiore di vacuità non può essere confuso, né mutato.

Dopo aver osservato i vari colori di *kuge*, dovete comprendere che la vacuità produce infiniti tipi di frutti. Studiate la primavera e l'autunno di *kuge*, dopo aver visto i fiori sbocciare e appassire. Come *kuge* ha miriadi di forme, così la primavera ha innumerevoli aspetti, e sia la primavera che l'autunno hanno un passato e un presente. Se tuttavia pensate che *kuge* non sia un fiore reale, allora la vostra comprensione del Dharma è limitata. Se udite le parole di Śākyamuni e pensate che ora vi sia un *kuge* che non esisteva in origine, mancate di conoscenza e dovete penetrarne ulteriormente il significato.

Un Patriarca una volta disse: "Finora non è mai nato un fiore." Questo significa che non c'è né nascita né distruzione e, di conseguenza, non c'è neanche il fiore, cioè stabile essenza. Non sprecate tempo in discussioni inutili, né attaccatevi al rapporto che il tempo ha col fiore. I fiori hanno diverse sfumature, ma i colori da soli non possono descriverne accuratamente la forma. Non solo i fiori, ma ogni istante ha colori come il blu, il giallo, il rosso o il bianco. La primavera porta i fiori e i fiori portano la primavera. Non vi è alcuna opposizione tra essi.

Chōkutsu,[10] che era famoso per la sua mente brillante, era un allievo laico di Sekisō.[11] Egli compose questi versi sul suo risveglio: "L'infinita e profonda luce permea l'intero mondo." La luce infinita è nel monastero, nella Sala del Buddha, negli uffici amministrativi, nei cancelli principali. Essa è illimitata e si manifesta ovunque, continuamente.

"Tanto la gente comune quanto le persone risvegliate vivono nella propria casa." Ciò non significa che non c'è differenza tra la gente comune e i saggi; significa che non dovreste condannare i vari generi di persone.[12] Se la vostra più profonda determinazione è fondata sulla mente-di-Buddha, sarete capaci di raggiungere il risveglio. Ogni intenzione religiosa deve essere parte della mente-di-Buddha, allora vi guiderà alla percezione della verità per quello che è. Le nostre finalità religiose devono basarsi sulla nostra più intima consapevolezza, al livello più profondo. Se la consapevolezza è attivata, le nubi appariranno.[13]

"Se c'è un errore di percezione nei sei organi sensoriali, la realtà non è vista chiaramente." I sei organi sensoriali sono: occhi, orecchie, naso, lingua, corpo e mente. Queste non sono funzioni separate ma operano insieme, armoniosamente. Sono come le errabonde nuvole, gonfie di pioggia, che circondano il monte Sumeru.[14]

"Anche se le passioni sono state estirpate, soffriremo ancora per la malattia." Questa malattia è diversa dagli usuali tipi di malessere; è la malattia dei Buddha e dei Patriarchi. Quando tutte le passioni sono estirpate, questo malessere aumenta. Allo stesso modo, non-attaccamento e illusioni esistono assieme; e le illusioni possiedono i mezzi per troncare, alla fine, la loro stessa attività.

"È sbagliato negare o affermare la verità." Voltare le spalle o opporsi alla verità è un errore. Tuttavia, la verità si trova anche in queste azioni. Chi mai può penetrare il rapporto tra errore e verità?

"In mezzo ad ogni relazione vi è il non-attaccamento." Altre armoniche relazioni sono ininterrottamente prodotte dalla loro interrelazione. Proprio questo è non-attaccamento. Liberamente, nell'arco di tutta la vostra vita, attaccamento e non-attaccamento devono operare assieme.

"Il nirvāna e il *samsāra*[15] sono fiori della vacuità." Il nirvāna deve essere con-seguito da tutti i Buddha, Patriarchi e discepoli. Vita e morte sono il vero corpo dell'uomo. Le radici, il tronco, i rami, le foglie, i fiori, i frutti e la forma di ogni fiore sono tutti *kuge*. *Kuge* produce il suo frutto a partire dalla vacuità e getta il suo seme nel cielo della vacuità universale. Dal momento che i tre mondi[16] sono un petalo dello sbocciante *kuge*, non sono diversi l'uno dall'altro. *Kuge* è la vera forma di tutti i fenomeni: la vera forma di un fiore di susino, di salice o di pesco.

Quando il Maestro Zen Reikun[17] del monte Fuyo-zan, vissuto durante la dinastia Sung, visitò per la prima volta il Maestro Zen Shishin,[18] del Kishuji, gli chiese: "Che cos'è Buddha?" "Ti risponderò, ma ci crederai?" disse Shishin. "E perché non dovrei credere alla tua risposta?" chiese Reikun. "Sei tu" rispose il Maestro. "Cosa devo fare?" chiese Reikun. "Se la tua vista è cattiva, smarrisci la vera forma di *kuge*" gli disse Shishin.

Shishin ci dice di fare nostro il livello di conseguimento del Buddha. Questa è la realizzazione della visione del Buddha. È compresa da tutti i Buddha, è l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge. *Kuge* realizza sé stesso nei nostri occhi e viceversa. Se il nostro vedere avviene attraverso *kuge*, possiamo percepire le cose per quello che sono realmente. Possiamo vedere *kuge* da un capo all'altro del mondo intero: nel cielo, nei fiori, nei nostri occhi e nel nostro corpo.

L'espressione "Fiore nel cielo" deve essere chiarita. Il Grande Maestro Kōshō,[19] del monte Roya, disse: "È profondo e misterioso, eppure tutti i Buddha del mondo osservano il fiore nel cielo. Per vedere questo fiore dovete avere la stessa comprensione dei Buddha. In questo caso, percepite i Buddha del passato. In caso contrario, i seguaci dell'Hīnayāna e i *pratyekabuddha*[20] saranno felicissimi." State attenti a non pensare che i Buddha siano reali: in verità sono fiori nel cielo. Tutti i Buddha vivono qui, non c'è altro luogo in cui vivere. *Kuge* non è né essere né non-essere e nemmeno vacuità né forma, ma è la manifestazione di tutti i Buddha. Tuttavia, non dovete attaccarvi né a *kuge* né alle manifestazioni del Buddha. Dovete sapere che *kuge* esiste indipendentemente dalla vostra comprensione. Gli studiosi dell'*abhidharma*[21] o dei sūtra possono udire l'espressione "*Kuge*", ma solo i Buddha e i Patriarchi sono nel giusto rapporto con esso; l'essenza del Dharma è manifestata tanto in *kuge* quanto in un fiore sbocciato sulla terra.

Il Maestro Zen Etetsu[22] del monte Sekimon, che visse durante la dinastia Sung, apparteneva alla linea di discendenza di Ryozan. Egli era un eccellente maestro. Una volta, un monaco gli chiese: "Cos'è un tesoro nascosto in una montagna?" Questo è come chiedere: "Cos'è il Buddha?" o "Cos'è la Via?" Sekimon rispose: "*Kuge* è nato dalla terra. Tutti nel paese vogliono coglierlo, ma non c'è porta per entrare." La sua risposta è impareggiabile.

L'interpretazione consueta è che *kuge* sboccia solo nella vacuità. E se nessuno sa come sboccia nella vacuità, c'è qualcuno che sa come sboccia sulla terra? Forse solamente Sekimon lo sa.

"Dalla terra" include tutti gli stadi della crescita; inizio, metà e fine. *Kuge* spunta e sboccia da un capo all'altro del mondo. Eppure, se cercate di coglierlo, non c'è alcun luogo in cui andare. C'è un *kuge* che

spunta dalla terra e una terra nella quale *kuge* sboccia. Il punto più importante è che *kuge* porta frutti sia nella terra, sia nel cielo.

Trasmesso ai monaci nel Kannondōri del Koshōji, il 10 maggio 1243.

Copiato da Ejō, il 27 gennaio del 1244, nell'alloggio del discepolo principale, nel Kippōji. Ricopiato il 28 agosto 1318, nell'Enjudō di Eiheiji.

---

[1] Il Maestro Bodhidharma (?-528), ventottesimo Patriarca in India e primo Patriarca in Cina. Visse nel tempio di Shaolin, uno dei vari monasteri buddhistici che già esistevano tra i monti Sung-shan nel nord-ovest della Cina, introducendo la prassi dello zazen.
[2] I cinque *skanda* o aggregati sono: *rūpa* (il corpo-forma), *vedanā* (la sensazione), *samjñā* (la percezione, la nozione), *samskarā* (le impressioni risultanti, gli elementi della coscienza, lett. "I formati e i formanti"), e *vijñāna* (la coscienza individuale, la conoscenza discriminante).
[3] I quattro elementi, dal sanscrito *catvā mahābhūtāni*: terra (peso e leggerezza), acqua (coesione e fluidità), fuoco (caldo e freddo), vento (impulso e movimento).
[4] Lett. "Il vero uomo privo di qualità". Sono parole del Maestro Rinzai per indicare colui che, dimorando nel risveglio, è al di là delle comuni, generiche, categorie o classificazioni.
[5] Lett. "Fiore nel cielo".
[6] Cioè i rapporti tra realtà, esistenza, nirvāna, ecc.
[7] Alla liberazione.
[8] L'intuizione.
[9] Lett. "Così arrivato".
[10] Chang-cho (?-824), un erudito Mandarino.
[11] Il Maestro Sekisō Keisho (807-888), nella linea di trasmissione del Maestro Yakusan Igen. [Shih-shuang Ch'ing-chu]
[12] Cioè, non discriminare.
[13] L'illusione sarà apertamente manifesta.
[14] Questa figura indica il rapporto armonioso di ciò che è immobile ed immutevole con ciò che è temporaneo e fluido.
[15] *Samsāra*: l'erranza di esistenza in esistenza, il ciclo delle rinascite.
[16] Il *Dhammapada* riporta la divisione in *kāma-loka* (il mondo retto dal desiderio dei sensi), *rūpa-loka* (il mondo della forma sottile), ed *ārūpa-loka* (il mondo privo di forma).
[17] Il Maestro Fuyō Reikun (?), successore del Maestro Kisu Shishin. Grande Maestro Koshō è il suo titolo postumo.
[18] Il Maestro Kisu Chijō (?), nella linea di trasmissione del Maestro Baso Dōitsu (709-788). [Kuei-tsung Chich-ch'ang]
[19] Il Maestro Rōya Ekaku (?), nella linea di trasmissione del Maestro Rinzai Gigen. [Lang-yeh Hui-chüeh]
[20] Il *pratyekabuddha* o "Buddha solitario", è il veicolo che si basa sulla teoria dell'originazione interdipendente (i dodici anelli della catena di causa ed effetto). Gli altri due veicoli sono: il veicolo dello *śrāvaka* o "Uditore", che si basa sulla teoria dei quattro stadi, ed il veicolo del *bodhisattva* o "Essere di verità", basato sulle sei *pāramitā* (le sei perfezioni, o perfezionamenti).
[21] L'*Abhidharma* è il canestro dei commentari che, assieme ai *Sūtra* (i discorsi), e al *Vinaya* (i precetti), forma il *Tripitaka*, i tre canestri dell'Insegnamento.
[22] Il Maestro Sekimon Etetsu (?), successore del Maestro Sekimon Ken-un.

(15)
KŌMYŌ
Luce Infinita

In questo capitolo il Maestro Dōgen tratta della magnificenza e dello splendore dell'Universo; magnificenza e splendore che egli chiama luce infinita,. Quindi luce non solo dal punto di vista fisico, ma anche dal punto di vista religioso, spirituale. L'insegnamento contenuto nelle sue parole ci mostra come non vi sia altro che questa infinita luce, indipendentemente dal fatto che noi possediamo o meno gli occhi per coglierla.

Il Grande Maestro Chōsa Shōken,[1] nel Konan della dinastia Sung, disse ai suoi discepoli: "Il mondo intero è riflesso dall'occhio di un monaco, il mondo intero è contenuto in una conversazione quotidiana, il mondo intero è compreso nel vostro corpo, il mondo intero è la vostra propria luce infinita, il mondo intero è nella vostra luce infinita, e il mondo intero è inseparabile da voi."

Tutti i ricercatori della Via del Buddha dovrebbero studiare questo insegnamento con attenzione e non diventare mai negligenti. Qualora lo diventassero, ci saranno ben pochi studenti Zen con l'infinita luce del risveglio.

L'Imperatore cinese Kōmyō di Gokan era il quarto figlio dell'Imperatore Kobu e la sua epoca venne chiamata la decima di Eihei.[2] Durante il suo regno, per la prima volta, il Dharma del Buddha fu portato in Cina da Matogya e Jikuhoran.[3] L'imperatore affrontò molte discussioni con i taoisti, spesso seduto vicino ad un tavolo coperto da un gran numero di scritture indiane, e infine li convertì grazie alla superiorità dei suoi argomenti. Più tardi, sotto il regno di Butei, in epoca Futsu,[4] il primo Patriarca cinese Bodhidharma venne, da solo, dall'India al Kōshū, nella Cina meridionale. Egli era il ventottesimo erede nel Dharma del Buddha Śākyamuni, e portò la corretta trasmissione della Legge. Si stabilì nel monastero Shorinji, sul monte Sūzan, e più tardi trasmise il Dharma al secondo Patriarca, il Maestro Zen Taiso Eka.

La luce infinita del Dharma del Buddha era stata trasmessa ininterrottamente da ogni legittimo Patriarca. Prima di Bodhidharma, la luce infinita del Buddha non si era né vista né udita in Cina e nessuno era capace di percepire la propria luce infinita. Per quanto ognuno possieda intrinsecamente la luce infinita, nessuno può scoprirla usando soltanto i propri giudizi. Quindi nessuno in Cina era in grado di chiarire la forma e la natura originaria della luce infinita, né di sperimentarne le virtù, prima di Bodhidharma. Essi non comprendevano che la luce infinita è la loro stessa essenza autentica. Pensavano che la luce infinita fosse totalmente separata da sé medesimi. La loro mente era offuscata da false idee di separazione e non potevano percepire che ogni cosa è luce infinita. La gente che pensa di essere separata dalla luce infinita, pensa anche che questa luce sia rossa, bianca, blu o gialla, o che sia simile alla luce emessa dal fuoco, a quella riflessa dall'acqua, o al brillare di una gemma o di un gioiello, o alla luce di un drago, oppure ancora, simile alla luce del sole o della luna.

Non studiate con maestri che insegnano solo la lettera. Molti insegnanti sono come il Maestro Chōsa che insegnava che la luce infinita è simile alla luminosità di una lucciola e non metteva in risalto che la luce infinita dovrebbe essere studiata attraverso il risveglio. A partire dalle dinastie Han, Sui, Tang e Sung, fino ad oggi, la maggior parte della gente ha pensato così. Anche se studiate sotto un maestro con un nome famoso, non dovreste accettare spiegazioni distorte. La luce infinita del Buddha pervade l'intero Universo; tutto è Buddha, tutto è Patriarchi. Questa è la trasmissione da Buddha a Buddha. I Buddha e i Patriarchi costituiscono la luce infinita. Attraverso la prassi ed il risveglio della luce infinita, possiamo divenire un Buddha e fare zazen come lui; allora saremo capaci di trovare la realizzazione del risveglio.
Il Sūtra del Loto dice: "La luce infinita illumina il mondo orientale dei diciottomila Buddha."[5] Questo è un kōan. Qui, oriente significa il centro dell'Universo, noi stessi, e non rappresenta una direzione, come ritiene la maggior parte della gente. C'è un oriente in questo mondo, in altri mondi, e c'è anche un oriente ad oriente. "Diciottomila" significa ciò che in noi è al di là del numero, in altre parole, la mente illimitata. Non è il diciottomila della matematica e non ha nulla a che fare con numeri come ventimila o ottantamila. "Mondo dei Buddha" significa la terra del risveglio che è in noi; non vi è alcun raggio di luce che viaggi verso il Mondo Orientale.

Comprendere "Il mondo intero è l'Oriente stesso, l'Oriente stesso è il mondo intero" vi offrirà qualche idea su come capire il mondo. Esso non è altro che la luce infinita del Buddha. Le dieci direzioni del mondo[6] sono la stessa cosa della terra-di-Buddha dei diciottomila Buddha.

L'Imperatore Kenshū della dinastia Tang, fu padre di due successivi Imperatori, Bokushū e Senshū, nonché nonno degli Imperatori Keishū, Bunshū e Bushū. Una volta, dopo aver terminato la costruzione di una pagoda[7] nel suo palazzo, celebrò un rito di consacrazione. Durante la cerimonia serale, vide improvvisamente una luce brillante splendere nella sala. La visione lo riempì di gioia e il mattino successivo ne parlò ai suoi alti funzionari. Tutti lo ritennero presagio di un regno prosperoso e si congratularono con lui. Dissero che ciò era avvenuto grazie alla virtù e al nobile spirito dell'imperatore. Tuttavia, ci fu un funzionario, Yūbunkō di Kan,[8] studente della Via, che non si congratulò con l'imperatore. Questi gli chiese: "Tutti i funzionari si sono congratulati con me eccetto te. Per quale ragione?" Yūbunkō allora disse: "Ho letto nei sūtra che la luce del Buddha non è rossa, blu, gialla, bianca, né di qualunque altro colore naturale. La luce che avete visto non era quella del Buddha ma solo la luce del drago che vi protegge." L'imperatore chiese: "Allora, cos'è la luce del Buddha?" Yūbunkō rimase in silenzio.

Yūbunkō era un laico, ma possedeva la corretta disposizione mentale per la prassi. Possiamo supporre che fosse un uomo di grande acquisizione. Dovremmo studiare la Via del Buddha seguendo il suo esempio; se non studiate in questo modo il vostro studio sarà inutile. L'Imperatore Butei, per quanto sapesse spiegare i sūtra e riuscisse a far cadere fiori dal Cielo, non aveva una giusta mente per studiare, e i suoi sforzi erano inutili. Quando i dieci saggi e tre sapienti fanno propria la comprensione di Yūbunkō, per la prima volta determinazione, prassi e risveglio manifestano la loro vera natura.

Tuttavia, Yūbunkō non aveva una comprensione completa dei sūtra. Disse che la luce infinita del Buddha non è blu, gialla, rossa o bianca. Cosa voleva dire con questo? Non è una luce naturale di certo, ma cos'è? L'Imperatore Kenshū, se fosse stato un vero Buddha o un Patriarca, avrebbe insistito perché Yūbunkō rispondesse alla sua domanda.

La luce infinita è le centinaia di erbacce.[9] La completa armonizzazione delle varie funzioni di una pianta, radici, stelo, rami, foglie, fiori, frutti e colore, è espressa come luce infinita. Essa può essere vista non solo in questo mondo, ma anche negli altri mondi.[10] Se comprendiamo la luce infinita, ecco che improvvisamente appaiono i monti, i fiumi e la terra. Studiate il detto di Chōsa che afferma che il mondo intero è pervaso dalla nostra luce infinita. Il mutare di vita e morte è il mutare della luce infinita. La trasmutazione di un uomo comune in uomo risvegliato è come la trasformazione dei diversi colori in luce infinita. Diventare un Buddha o un Patriarca sono il nero e il giallo della luce infinita. Prassi e risveglio sono una forma della luce infinita. Erbe, alberi, un muro di fango, pelle, carne, ossa e midollo sono colori della luce infinita. Fumo, nebbia, acqua, pietre, cielo, gli uccelli in volo, e la Via del risveglio sono tutte mutevoli forme della luce infinita. Comprendere la nostra luce infinita è incontrare e sperimentare il vero Buddha. Il mondo intero è noi stessi e noi stessi siamo il mondo intero. Non possiamo sfuggire a questo fatto. E se pure ci fosse un luogo in cui fuggire, questo sarebbe solo la Via del risveglio. La forma tutta dell'intero Universo nelle dieci direzioni è il nostro stesso corpo. In verità, la Via del Risveglio e il Dharma del Buddha si possono afferrare solo comprendendo che la nostra pelle, carne, ossa e midollo contengono il mondo intero.

Il Grande Maestro Daiji-un Kyōshin,[11] del monte Ummon, fu il trentanovesimo Patriarca dopo il Buddha, essendo il successore nel Dharma del Grande Maestro Shinkaku.[12] Benché avesse cominciato a studiare la Via già in tarda età, lo fece con ardore e possiamo affermare che fu veramente uno dei grandi uomini del Dharma. Fu l'unico a trasmettere la scuola d'insegnamento del monte Ummon, oltre che essere il brillante esempio di tale dottrina. Un simile Patriarca non fu mai visto, prima o dopo di lui.

Un giorno, nella Sala del Dharma, chiese ai monaci: "La luce infinita splende in ognuno, ma se tentiamo di cercarla non riusciamo a trovarla. Dove è la luce infinita?" Nessuno rispose, allora Ummon disse: "Nel monastero, nella Sala del Buddha, negli uffici amministrativi e agli ingressi principali."

Ummon non intendeva dire che la luce infinita verrà in futuro, o che era nel passato, né che può essere prodotta da altri, bensì che noi stessi la possediamo. Ummon insegnava che il mondo intero è Ummon. Egli non spiegava la luce infinita, la luce infinita di ognuno spiega sé stessa. La luce infinita splende in ognuno, e l'intero corpo dell'uomo è luce infinita. Luce infinita significa persone; essa è sia all'esterno che all'interno degli esseri umani. La luce infinita è le persone, le persone sono persone, la luce infinita è luce infinita, l'essere è l'essere. Possiamo così vedere che la luce infinita possiede tutti, e tutti possiedono in sé la luce infinita. Tutto ciò che riguarda la luce infinita riguarda noi stessi. Cosa intendeva Ummon per persone e luce infinita? Egli chiese: "Dov'è la luce infinita?" Tale domanda va al di là di ogni domanda sulla luce infinita. Voleva dire che persone e luce infinita sono inseparabili e formano un solo corpo. I monaci non risposero, ma a volte non rispondere è la risposta giusta. Il non rispondere è l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge e la Serena Mente del Nirvāna trasmessa dal retto insegnamento dei Buddha.

Ummon diede risposta alla sua stessa domanda: “Nel monastero, nella Sala del Buddha, negli uffici amministrativi e agli ingressi principali.” Perché rispose così? Ciò che intendeva con queste cose era molto diverso da ciò che monaci e laici pensano di esse. Intendeva se stesso, o i sei Buddha che precedettero Śākyamuni, o i ventotto Patriarchi indiani o i sei Patriarchi cinesi, o tutti i maestri Zen di ogni epoca e luogo?[13] Qualunque cosa intendesse, non è altro che luce infinita. La sua frase non implica solo le persone, ma anche la luce infinita. Dopo la spiegazione di Ummon circa la luce infinita, sorsero vari insegnamenti: “Nessun Buddha nella Sala del Buddha”, “Nessuna Sala del Buddha, nessun Buddha”, “Nella luce infinita c’è il Buddha”, “Il Buddha non possiede la luce infinita”, “La luce infinita supera il Buddha”, “Il Buddha è la stessa luce infinita” e così via.

Il Grande Maestro Shinkaku,[14] del monte Seppō, una volta disse ai monaci: “Vi ho incontrati tutti dentro il monastero.” Questa era la manifestazione del suo risveglio e la vera espressione di se stesso. Voleva insegnare ai monaci il vero significato della parola monastero. Una volta Hofuku,[15] allievo di Seppō, chiese a Gako,[16] un altro allievo: “Il Maestro utilizza sempre e solo l’espressione ‘Vi ho incontrati davanti al monastero’ per spiegare il suo insegnamento, ma non cita mai Boshutei o Usekirei[17].” Subito dopo, Gako tornò rapidamente agli alloggi del Maestro e Hofuku al monastero. Essi compresero il significato e lo scopo dell’insegnamento del loro Maestro. Tornando ai propri alloggi, mostrarono che l’illuminazione è incontrare il proprio sé reale. Questo è il vero significato di incontrarsi davanti al monastero.

Similmente, il Grande Maestro Shin-o,[18] del tempio Jizōin, disse: “Il monaco addetto alla cucina, entra in cucina.” Questa frase supera il significato temporale.

Questo fu trasmesso ai monaci nel Kannondōri-Koshōhō- rinji, la sera del 2 giugno 1243, mentre dalle gronde cadeva la pioggia.

Dove possiamo trovare la luce infinita? Di certo, Ummon troverà qualche monaco che non si aggrappi, con attaccamento, alla luce infinita.

---

[1] Il Maestro Chōsa Keishin (?-868), nella linea di trasmissione del Maestro Nansen Fugan. [Chang-sha Ching-ts’en]
[2] 51 d.C. circa.
[3] Due monaci dell’India centrale.
[4] Dal 520 al 527.
[5] Si veda il Sūtra del Loto, pag. 54
[6] Le dieci direzioni sono i quattro punti cardinali, i quattro punti intermedi, l’alto e il basso.
[7] O anche ‘dagoba’, dal sanscrito *dhātugarbha*.
[8] Yūbunkō di Kan era, al tempo delle dinastie Tang e Sung, uno dei grandi letterati.
[9] Centinaia di erbacce simboleggia le varie cose concrete.
[10] Altri mondi indica il mondo degli inferi, il mondo degli spiriti affamati, il mondo degli animali, il mondo degli dèi e il mondo degli *asura* o divinità maligne.
[11] Il Maestro Unmon Bun’en (864-949), nella linea di trasmissione del Maestro Seppō Gison. Daiji-un Kyōshin Zenji è il suo titolo postumo. [Yün-men Wen-yen]
[12] Il Maestro Seppō Gison (822-907), uno dei due successori del Maestro Tokusan Senkan. Shinkaku Zenji è il suo titolo postumo. [Hsüeh-feng I-ts’un]
[13] Si veda il cap. 52, Busso.
[14] Il Maestro Seppō Gison (822-907). [Hsüeh-feng I-ts’un]
[15] Il Maestro Hofuku Jūten (?-928), uno dei successori del Maestro Seppō. [Pao-fu Ts’ung-chan]
[16] Il Maestro Gako Chifu (?), anch’egli un successore del Maestro Seppō (822-907).
[17] Boshutei e Usekirei erano due località, famose per la loro bellezza.
[18] Il Maestro Jizō Keichin (867-928), nella linea di trasmissione del Maestro Seppō Gison. Noto anche come Rakan. [Ti-tsang Kuei-ch’en]

(16)
GYŌJI
La Prassi Assidua

Il Maestro Dōgen, in questo lungo capitolo, affronta il punto centrale dell'Insegnamento del Buddha Śākyamuni: l'azione, il concreto fare. Questa azione, fondata sui precetti e sostenuta da una forte impostazione etica dell'essere, è l'unico strumento a disposizione per svelare la realtà e per conseguire il risveglio. L'insegnamento del Maestro Dōgen si basa sul commento delle parole di numerosi Maestri e dei loro esempi di pura condotta e osservanza dei precetti.

Senza alcun dubbio esiste, nella grande Via dei Buddha e dei Patriarchi, la suprema prassi assidua che continua senza fine. Non vi è la minima separazione tra risveglio della mente, prassi, illuminazione e nirvāna; la prassi assidua è un continuo moto circolare. Non dipende perciò da efficaci azioni individuali, né dallo spirito altrui; è la pura e incontaminata prassi assidua. Il potere della prassi assidua protegge noi stessi e gli altri. Fondamentalmente, la nostra prassi assidua pervade cielo e terra, e influenza ogni cosa con il suo potere; ciò avviene anche se noi non ne siamo consapevoli. Dunque, la nostra prassi assidua scaturisce dalla prassi assidua di tutti i Buddha e Patriarchi; è così che possiamo conseguire la grande Via. La prassi assidua di tutti i Buddha scaturisce dalla nostra prassi assidua, e tutti i Buddha conseguono la grande Via.

La nostra prassi assidua genera virtù illimitata. Perciò, tutti i Buddha e i Patriarchi ininterrottamente vivono come Buddha, trascendono il Buddha, possiedono la mente del Buddha e diventano Buddha.

È grazie alla prassi assidua che il sole, la luna e le stelle si muovono e che esistono la terra e il vasto spazio, un corpo e una mente appropriati, oltre che i quattro grandi elementi e i cinque *skandha*.[1] La prassi assidua non si trova nei luoghi ambiti dalla gente di mondo, eppure tutto deve tornare ad essa. Grazie alla prassi assidua di tutti i Buddha del passato, del presente, del futuro, sorgono tutti i Buddha del passato, del presente e del futuro. La virtù della prassi assidua non è mai celata: la mente si desta e la prassi ha inizio. La sua virtù tuttavia non è svelata direttamente e perciò non può essere vista, udita o afferrata. Comunque, anche se non è manifesta, non consideratela come qualcosa di nascosto. Poiché la prassi assidua non può essere descritta in termini di nascosta o rivelata, manifesta o sommersa, non dovremmo preoccuparci tanto di conoscerne la causa; in effetti, questa conoscenza non è nulla di particolare. La causalità è prassi assidua, la prassi assidua non è causalità: dovremmo investigare ciò, dettagliatamente.

La prassi assidua che manifesta la prassi assidua, è null'altro che la prassi assidua del presente. La prassi assidua del presente non è la prassi assidua del sé originario, non viene, non va, non entra e non esce. "Nel presente" non significa "Che esiste anteriormente alla prassi assidua", ma è riferito al momento in cui la prassi assidua si manifesta. È per questo che la prassi assidua di un solo giorno è il seme di tutti i Buddha. È grazie alla prassi assidua che tutti i Buddha si manifestano ed esercitano la loro prassi assidua.

La prassi assidua non sorge se disprezziamo i Buddha e non li rispettiamo, se detestiamo la prassi assidua, se non identifichiamo vita e morte con il Buddha, se non studiamo e non ci addestriamo. Proprio questo mondo di "Fiori che sbocciano e foglie che cadono" non è altro che la realizzazione della prassi assidua. Pulire e poi frantumare uno specchio non è diverso dalla prassi assidua. Dunque anche chi, inquieto nel cuore, cerca di sfuggire alla prassi assidua, non può farlo; anche questa azione è all'interno della prassi assidua. Cercare di ignorare la prassi assidua è come essere quel figlio di un ricco possidente che perse il suo patrimonio e vagò in terre straniere come un mendicante; egli riuscì a sopravvivere a queste dure condizioni e riconquistò infine i suoi beni. Non dovremmo scordare la prassi assidua neppure un minuto.

Il Grande Maestro Śākyamuni, nostro compassionevole padre, iniziò la Sua vita di Buddha a diciannove anni; Egli esercitò la Sua prassi assidua e simultaneamente conseguì la Via assieme a tutti gli esseri senzienti del cielo e della terra. Il Buddha esercitò la prassi assidua fino all'età di ottant'anni tra le montagne, nelle foreste e nei monasteri, senza tornare al palazzo paterno e senza curarsi degli affari di stato. Indossò sempre lo stesso abito monacale e utilizzò sempre la stessa ciotola, per tutta la vita; non passò neppure un'ora da solo. Non respingeva la corretta venerazione che gli veniva da cielo e terra, e ascoltava pazientemente le critiche della gente comune. L'intera sua vita fu prassi assidua. La dignità del Buddha, col suo abito semplice e la sua ciotola per le elemosine, è niente altro che prassi assidua. Per tutta la vita il Patriarca Mahākāśyapa, erede nel Dharma del Buddha Śākyamuni, esercitò i dodici generi di prassi assidua:

. Non accettare mai inviti a pranzo. Elemosinava il suo pasto ogni giorno e rifiutava offerte di denaro per acquistare altro cibo.

. Soggiornare sempre tra le montagne, mai nelle città, nei villaggi o in case private.

. Non chiedere mai un abito nuovo e non accettarne uno in dono. Indossava solo cenci raccolti nei cimiteri e cuciti assieme.

. Dormire nei campi sotto un albero.

. Mangiare soltanto una volta al giorno.

. Non sdraiarsi mai per riposare. Dormiva seduto in zazen, o camminava per mantenersi sveglio; non sedette mai su un cuscino.

. Avere soltanto tre kesa.

. Vivere presso le discariche di immondizie e mai in un tempio o con altri. Sedeva in zazen vicino al luogo di cremazione.

. Vivere sempre da soli. Non desiderò mai di stare con altri né di dormire con qualcuno.

. Mangiare sempre frutta e verdure selvatiche, prima, e poi riso.

. Dormire sempre all'aperto. Non dormì mai in una capanna.

. Non mangiare mai carne, né burro fuso, condimenti o olio.

Sono queste le dodici azioni che Mahākāśyapa continuò a compiere per tutta la vita. Non desistette neppure dopo aver ricevuto l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge.

Una volta il Buddha Śākyamuni gli disse: "Sei diventato vecchio, perciò dovresti mangiare il normale cibo dei monaci." Il venerabile Mahākāśyapa rispose: "Se non avessi incontrato il Tathāgata in questo mondo, sarei rimasto un asceta chiuso in se stesso e avrei trascorso l'intera vita tra le montagne. Fortunatamente ho incontrato il Tathāgata[2] e ho conseguito il Dharma. Non diritto di consumare il normale cibo dei monaci." Śākyamuni apprezzò questo atteggiamento.

Perseverando in queste regole, Mahākāśyapa divenne molto magro; sembrava che gli altri monaci non avessero cura di lui. Il Tathāgata lo mandò a chiamare e lo fece sedere vicino a sé, sulla piattaforma. Dobbiamo sapere che Mahākāśyapa era il monaco più anziano nella comunità di Śākyamuni. È impossibile descrivere in modo adeguato la prassi assidua da lui condotta per tutta la vita.

Il decimo Patriarca Harishiba[3] per tre anni non dormì, né si sdraiò per riposare e questo lo fece a più di ottant'anni; fu poi designato per trasmettere il grande Dharma. Non avendo mai sprecato il suo tempo durante tutto quel periodo, egli conseguì la suprema illuminazione del Vero Occhio. Si dice che Harishiba avesse trascorso sessant'anni nel grembo materno e che fosse nato coi capelli bianchi. Egli fece voto di non giacere mai sul fianco e fu perciò conosciuto come "L'asceta che non riposa mai." Di notte, dalle sue mani irradiava una luminosità che gli consentiva di studiare i sūtra; questo faceva parte dei suoi innati poteri sovranormali. "L'asceta che non riposa mai" rinunciò alla casa e agli abiti mondani all'età di ottant'anni.

Un giovane che viveva in città lo criticò dicendo: "Sei uno stupido vecchio. Perché mai ti mostri così superficiale? La rinuncia al mondo comporta due generi di impegni: lo zazen e la lettura dei sūtra. Sei troppo vecchio e debole per entrambe le cose. La tua adesione al Samgha sarà fonte di problemi; tu rinunci al mondo soltanto per poter mangiare gratuitamente il cibo del Samgha." Udite queste pesanti ingiurie, Harishiba si inchinò e disse a se stesso: "Faccio voto di non sdraiarmi mai, fino a quando non avrò conosciuto profondamente il *Tripitaka*,[4] reciso ogni attaccamento ai tre mondi,[5] sviluppato i sei poteri psichici,[6] e raggiunto gli otto tipi di liberazione." Dopodiché, per tre anni, giorno e notte, sedette e camminò in zazen, studiò i sūtra e addestrò senza sosta la sua mente. Padroneggiò il *Tripitaka*, recise ogni desiderio per i tre mondi, conseguì la vera saggezza, ottenendo la venerazione di tutti. Da allora fu noto come "L'asceta che non riposa mai." Egli trascorse sessant'anni nel grembo materno, prima di nascere. Aveva studiato la Via, nel grembo? Molto tempo dopo esser nato, all'età di ottant'anni, rinunciò al mondo e cominciò a studiare la Via. Erano perciò trascorsi 140 anni dal suo concepimento. Questo è veramente straordinario: nessuno può diventare così vecchio. Vecchio dopo la nascita, egli era vecchio già nel grambo materno. La gente allora lo criticava, ma egli seppe non recedere mai dal suo voto portando a compimento, nell'arco di tre brevi anni, la prassi della Via. Non scordate le parole "Osserva il saggio e agisci di conseguenza."[7] Non siate meschini con i vecchi.

Quel genere di nascita è difficile da comprendere. Si trattò di una nascita? Era vecchio o no? I quattro punti di vista[8] sono diversi tra loro; le rispettive osservazioni raramente coincidono. L'elemento essenziale è la determinazione a studiare assiduamente la Via. Imparate che nell'ambito della prassi si possono vedere vita e morte, e non che la prassi si trova nell'ambito di vita e morte. La gente d'oggi pensa che a

trenta, sessanta, settanta o ottant'anni abbandonerà l'addestramento; ciò è sciocco. Contare anni e mesi a partire dalla nascita è solo una misurazione basata sulle convenzioni degli esseri umani e non ha nulla a che fare con la Via del Buddha. Non preoccupatevi dei concetti quali vecchio e giovane; cercate solo lo studio della Via. Agite come l'asceta che non riposava mai. La nostra vita non è altro che una manciata di sporcizia raccolta in un cimitero, perciò non dovremmo sopravvalutarla né attaccarci ad essa. Se siamo privi di determinazione chi avrà pietà di noi? Se vedete un cadavere abbandonato in un campo osservatelo da vicino e sviluppate la retta visione.

Al sesto Patriarca,[9] che era un taglialegna del Shinshu, non era stata impartita una regolare istruzione; aveva perso il padre da giovane ed era stato allevato dall'anziana madre. Egli la aiutava raccogliendo legna da ardere. Dopo aver udito recitare un passo di un sūtra mentre si recava in città, disse addio alla madre e partì alla ricerca del grande Dharma. Egli era un uomo eccezionale, un incomparabile ricercatore della Via. Probabilmente soffrì di meno il secondo Patriarca[10] nel tagliarsi un braccio, che non il sesto Patriarca nel lasciare la madre; è più doloroso spezzare il legame tra madre e figlio. Studiò come laico nella comunità di Ōbai;[11] per otto mesi, giorno e notte, pulì riso. La corretta trasmissione della ciotola e del kesa ebbe luogo a mezzanotte. Dopo aver ricevuto la Legge, si caricò il mortaio sulla schiena e continuò per otto mesi a pulire il riso. Anche quando ormai insegnava nei templi, come Patriarca, non abbandonò mai il suo mortaio di pietra. Questo è un genere insolito di prassi assidua.

Baso, del Kōsei,[12] sedette in zazen per più di vent'anni; ricevette il Sigillo della Trasmissione da Nangaku,[13] 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[14] e Dōyō[15] studiarono sotto Yakusan;[16] fecero voto di non sdraiarsi mai e lo mantennero per quarant'anni. La loro mente era universa. Ungan trasmise la Legge al Grande Maestro Go-hon di Tōzan.[17] 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 dèi. Un giorno fece visita a Tōzan, e in tale occasione riuscì a chiarire la grande Via; una volta tornato nella sua capanna, gli dèi continuarono a portargli il cibo cercandolo per tre giorni, senza trovarlo. Ungo non aveva più bisogno dell'aiuto degli dèi perché si trovava ormai nella grande Via del Buddha. Dovremmo riflettere su una così grande determinazione.

Il Maestro Zen Daichi,[18] 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[19] 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[20] del monte Sanpei, riceveva il cibo dagli dèi; tuttavia, dopo che Gichū ebbe incontrato il Maestro Daiten, gli dèi non furono più in grado di vederlo.

Il monaco del monte Dai-i[21] disse: "Sono stato sul monte Isan per vent'anni.[22] 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 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. Riflettendo serenamente su quei vent'anni, non dovremmo dimenticare questa eredità. È probabile che si siano addestrati sul monte Isan, ma ben pochi hanno realizzato la prassi assidua del monte Isan.

Il monaco Jūshin,[23] il Grande Maestro Shinsai del Kannonin, nel Jōshū, cominciò a studiare e a ricercare la Via quando aveva sessantun anni. Munito di un bastone e di una borraccia, viaggiò in lungo e in largo. Fu in quel tempo che disse: "Se incontrerò un bambino di sette anni la cui conoscenza sia superiore alla mia, lo interrogherò sulla Via; se invece incontrerò un centenario che ne sappia meno di me, gli insegnerò la Via." Per più di vent'anni studiò la Via sotto Nansen, in questo modo. A ottant'anni divenne sacerdote del Kannonin, nel Jōshū, e insegnò agli uomini e agli dèi per quarant'anni. In tutto quel tempo non

scrisse mai alle famiglie che facevano capo al suo tempio per chiedere denaro. Il suo monastero era piccolo, privo della sala anteriore e di quella posteriore. Una volta una delle gambe della piattaforma si spezzò ed egli la rappezzò con un pezzo di legno carbonizzato, continuando poi ad utilizzare quella piattaforma per anni. L'addetto al tempio avrebbe voluto riparare la gamba spezzata, ma egli si oppose sempre. Dobbiamo studiare lo stile di questo antico Buddha.

Jūshin si stabilì nel Jōshū quando aveva ormai più di ottant'anni; egli ricevette il Dharma dal suo Maestro e lo trasmise correttamente ad altri. Tutti lo consideravano un vecchio Buddha. Coloro che non hanno ricevuto la corretta trasmissione della vera Legge sono assai inferiori a lui. Coloro che hanno meno di ottant'anni sono fisicamente ben più forti, ma sono ancora immaturi e non possono essere paragonati ad un simile vecchio saggio. Dobbiamo concentrarci sugli sforzi propri di una prassi assidua. Per quarant'anni egli non mostrò il minimo attaccamento ai beni del mondo, anche quando era senza cibo. In simili occasioni raccoglieva castagne, ghiande e altri frutti selvatici, oppure mangiava un giorno sì e un giorno no. Questo è davvero il retto stile di un vero monaco e noi dovremmo seguire il suo esempio.

Una volta, Jūshin disse ai monaci: "Se non uscite dal monastero per tutta la vita e non pronunciate una sola parola per cinque o dieci anni, nessuno vi considererà sordi e muti. Cos'altro mai possono fare i Buddha per voi?" Queste sono le parole d'oro della prassi assidua. Bisogna sapere che anche se non parliamo per cinque o dieci anni e sembriamo diventati pazzi, senza lasciare il monastero la prassi assidua ci preserva dall'essere considerati sordi e muti.

Questa è la Via del Buddha. Se non udiamo la voce della Via, non c'è il principio per cui "Non parlare non significa essere sordo e muto." Comunque, l'essenza della prassi assidua è non lasciare il monastero; non lasciare il monastero è essere liberati dalle parole. Gli stupidi non sanno e non possono esprimere il non essere sordi e muti. Anche se nulla li ostacola, non possono mostrare sordità e mutismo.

Peccato che nessuno ci abbia insegnato che non parlare non significa essere sordi e muti. Tranquillamente dedicatevi alla prassi assidua, senza mai lasciare il monastero. Non lasciatevi trasportare qua e là, a oriente e a occidente, dal vento. Se viviamo cinque o dieci anni in un monastero troviamo la Via che è al di là di voce e forma, e siamo così in grado di conoscere a fondo e comprendere simili espressioni. Considerate che la prassi assidua è insita nel più breve istante. Non pensate che il non parlare sia inutile. Sia che siate nel monastero, o fuori dal monastero, o in un monastero introvabile, o nel monastero del mondo, studiate in questo modo.

Il monte Daibai si trova nel Keigenfu. Su questa montagna c'è un monastero chiamato Goshōji, fondato dal Maestro Zen Hōjō.[24] Questo maestro proveniva dal distretto di Jōyō, e aveva studiato nella comunità di Baso.[25] Una volta, egli chiese al Maestro Baso: "Cos'è il Buddha?" Baso rispose: "La nostra mente è Buddha." Udendo queste parole, Hōjō si risvegliò all'istante. Si ritirò sulla cima del monte Daibai e non rivolse mai la parola ad altri. Hōjō se ne stava da solo in una capanna di frasche, si nutriva di pigne e si copriva con foglie di loto raccolte in un piccolo stagno sulla montagna. Si addestrò sulla Via dello zazen per più di trent'anni. Non sentì mai parlare di questioni mondane e si scordò completamente di giorni e mesi; la sua unica guida fu il mutare delle stagioni sui monti. Molti ritenevano che la sua vita fosse straordinariamente penosa. Sedendo in zazen si poneva sulla testa una colonnina di ferro alta otto pollici, come fosse una corona, prefiggendosi di non farla cadere; tale espediente gli impediva di scivolare nel sonno.

Questa colonnina esiste ancora sulla montagna, ed è custodita nel magazzino. Egli si addestrò assiduamente in questo modo, fino alla morte. Un monaco della comunità di Enkan,[26] una volta salì sulla montagna alla ricerca di un pezzo di legno per farne un bastone; smarrì però il sentiero e scoprì così, casualmente, l'eremo del Maestro. Incontratolo, gli chiese: "Da quanto vivi su questa montagna?" Hōjō rispose: "Conosco solo i mutevoli colori dei monti." Il monaco chiese: "Dov'è il sentiero che porta fuori da questa montagna?" Il Maestro rispose: "Segui il corso del torrente." Il monaco, confuso da tutto questo, tornò e raccontò l'accaduto ad Enkan. Il Maestro Enkan disse: "Una volta, nel Kōseishi, incontrai un monaco e da allora non ho più sentito parlare di lui; potrebbe essere quello che hai visto tu." Enkan inviò quindi nuovamente il monaco sulla montagna, per chiedere a Hōjō di scendere, ma questi rifiutò. In risposta, pronunciò questo *gāthā*:

"*Nella fredda foresta vi è un albero rinsecchito,*
rotto, e abbandonato.
Ha conosciuto molte primavere,
ma il suo cuore resta impassibile.
Il taglialegna che passa, nemmeno si volta,

perché dovrebbe interessarsene il falegname?"

Inviò questa risposta al Maestro Enkan e si rifugiò in un luogo ancora più nascosto tra le montagne, dove compose un altro *gāthā*:

"*Le piante di loto dello stagno*
procurano innumerevoli abiti.
Le pigne di cui cibarsi non possono essere contate.
Ora la gente di mondo ha scoperto la mia dimora.
Dunque, devo trasferire la mia capanna
in un luogo più celato tra i monti."

In un'altra occasione, Baso mandò un monaco da Hōjō per saggiarne il livello di realizzazione. Questi gli chiese: "O monaco, un tempo hai studiato sotto Baso. Perché vivi nascosto tra i monti?" Il Maestro Hōjō rispose: "Baso una volta mi disse: 'La nostra mente è Buddha'. É per questo che vivo qui." Il monaco disse: "Ultimamente, la Legge del Buddha è un po' diversa." Hōjō gli chiese: "In che senso è diversa?" Il monaco rispose: "Ora Baso insegna: 'Niente mente, niente Buddha'." Hōjō disse: "Quel vecchio mi sconcerta! Ma anche se dice 'Niente mente, niente Buddha', io so che 'La nostra mente è Buddha'." Il monaco riferì questa risposta a Baso ed egli osservò: "La prugna è ora matura." Questa storia è ben conosciuta sia dagli uomini, sia dagli dèi.

I migliori e più noti discepoli di Hōjō furono Tenryū[27] e Gutei. Il coreano Kyachi trasmise il Dharma di Hōjō e divenne il primo Patriarca di Corea. Tutti i maestri e Patriarchi coreani discendono da Kyachi. Fino al momento della sua morte, una tigre e un elefante lo servirono in perfetta armonia; dopo il suo ingresso nel nirvāna, la tigre e l'elefante raccolsero pietre e fango per erigere uno *stūpa* in suo onore. Questo *stūpa* è ancora oggi visibile presso il tempio di Goshōji. La prassi assidua di questo maestro è stata altamente elogiata, tanto nel passato che oggi, dai più qualificati insegnanti del Dharma. Coloro che possiedono una conoscenza inferiore, non ne sanno abbastanza neppure per lodarlo. Chiunque ritenga che nel mondo del desiderio, della notorietà e della ricchezza, possa esistere il Dharma del Buddha, questi è uno sciocco, dalla mente ristretta.

Il Maestro Zen Hōen,[28] del monte Goso, disse: "Quando il maestro[29] del mio maestro divenne abate del monte Yōgi, il tempio era completamente in rovina; la pioggia filtrava dal tetto e il vento soffiava attraverso le fessure. Durante l'inverno l'edificio per poco non crollò; il pavimento degli alloggi dei monaci era coperto di neve e di chicchi di grandine. Era molto difficile vivere lì; la neve rendeva ancora più bianchi i capelli dei monaci brizzolati, le loro lunghe sopracciglia testimoniavano le loro privazioni. I monaci riuscivano a malapena a sedere in zazen. Un monaco chiese al maestro di riattare il monastero, ma Yōgi rifiutò dicendo: "Il Buddha ci ha insegnato che tutte le cose sono impermanenti. Le alte colline e le profonde vallate mutano continuamente. Come possiamo desiderare di ottenere qualcosa? Sono soddisfatto di ciò che ho. Tutti gli asceti del passato hanno studiato la Via sotto gli alberi e sul suolo intriso di rugiada. Questa è una eccellente usanza del passato ed è l'essenza della vacuità. Per studiare la Via voi avete rinunciato al mondo ma il vostro comportamento è superficiale. Abbiamo non più di quaranta o cinquant'anni da dedicare allo studio: chi ha il tempo di costruire un edificio sontuoso?" Questa fu la risposta del Maestro. Il giorno dopo, salito sulla piattaforma dell'insegnamento, disse all'assemblea dei monaci: "Quando sono diventato abate del monte Yōgi, tetto e muri erano già completamente in rovina, e la neve ricopriva il pavimento. A causa del freddo pungente tutti curvano le spalle, tirano indietro il mento e sospirano. Mi è stato chiesto di riparare l'edificio ma, ricordando il rigore dei nostri predecessori che vivevano all'aperto, mi sono rifiutato." Malgrado ciò, molti monaci provenienti da ogni parte del paese chiedevano di poter entrare nella sua comunità. Constatare che i veri ricercatori della Via erano così numerosi dovrebbe renderci felici. Tenete sempre a mente le parole di questo maestro.

Il Maestro Hōen una volta disse: "La prassi non può andare al di là del pensiero; il pensiero non può oltrepassare la prassi." Questa affermazione è molto importante. Pensateci giorno e notte, realizzatela al mattino e la sera. Non lasciatevi sospingere qua e là dal vento. Qui in Giappone neppure il palazzo dell'Imperatore e le residenze dei ministri sono un granché fastose: semplici edifici in legno di pino bianco. Come possono dunque vivere in splendide abitazioni coloro che per studiare la Via, hanno rinunciato al mondo? Se gli edifici sono lussuosi i monaci verranno fuorviati e sarà difficoltoso trovarne anche uno solo che conduca una vita integra. Non c'è nulla da ridire nel voler utilizzare un edificio già esistente, ma non

cercatene mai uno migliore. Tutti gli asceti del passato sono vissuti in capanne di frasche o in costruzioni di legno, amando tali luoghi. Tutti i loro discendenti dovrebbero seguirne l'esempio senza fraintenderlo.

I cinesi Kō, Gyō e Shun[30] che erano uomini di stato e semplici laici, vivevano anche essi in capanne di frasche; essi hanno creato un precedente per tutti noi. Il primo Ministro Shishi, della dinastia Shin, disse: "Se volete vedere la prassi dell'Imperatore Kō guardate il suo palazzo. Se poi volete vedere la prassi di Gyō e Shun, guardate le loro dimore. Il tetto del palazzo imperiale è di paglia, e così pure quello della casa di Shun."

Dobbiamo sapere che le abitazioni di tali saggi avevano il tetto di paglia. Se valutiamo Kō, Gyō e Shun in rapporto a noi, constatiamo che essi ci sopravanzano più di quanto il cielo sopravanzi la terra. Il tetto delle loro case era di paglia; se i laici vivono in capanne di frasche, come possono i monaci giustificare il fatto di vivere in edifici lussuosi? È un'idea vergognosa. Gli antichi vivevano sotto gli alberi e trascorrevano la vita nelle foreste. Tanto i laici che i monaci amavano vivere in tali luoghi. L'Imperatore Kō era allievo del taoista Kōsei,[31] che viveva in una caverna sul monte Kōdō. I re e i ministri cinesi della grande dinastia Sung hanno trasmesso questo genuino insegnamento.

Ecco perché tali persone pur conducendo la loro esistenza nel mondo di polvere, sono in grado di vivere con nobiltà e i monaci sono loro inferiori. I monaci sono persino più mondani dei laici. Molti tra i Buddha e i Patriarchi sono venerati dagli dèi. Dèi e dèmoni non possono eguagliare chi abbia conseguito la Via. Dobbiamo comprendere chiaramente questo punto. Se dèi e dèmoni si addestrano nello stile dei Buddha e dei Patriarchi, si avvicinano strettamente a Buddha e Patriarchi. Se Buddha e Patriarchi attestano se stessi quali Buddha e Patriarchi, allora trascendono dèi e dèmoni; la differenza esistente tra loro è tremenda.

Nansen[32] disse: "La mia prassi era debole, dèi e dèmoni se ne accorsero." Se gli dèi e i dèmoni che non si addestrano vi scorgono, significa che la vostra prassi è debole.

La divinità locale preposta alla protezione del tempio della comunità del Maestro Zen Wanshi Shōgaku,[33] sul monte Tendō disse: "Ho sentito dire che il Maestro ha vissuto per oltre dieci anni su questa montagna trascorrendo la maggior parte del tempo nel suo alloggio. Non ho mai visto né udito come fosse fatto. Sicuramente è un uomo della Via."

Originariamente, gli edifici sul monte Tendō erano pochi; Wanshi restaurò i templi taoisti, i monasteri femminili e gli edifici scolastici che vi si trovavano, facendone l'attuale Keitokuji. Dopo la sua morte, un certo Ōhakushō, funzionario governativo di alto rango, ne scrisse la biografia. Qualcuno gli disse: "Dovresti anche scrivere che fu Wanshi a restaurare i vecchi templi taoisti, i monasteri femminili, gli edifici scolastici, e che fondò l'attuale monastero del monte Tendō." Ōhakushō disse: "Non è necessario. Queste cose non hanno alcun rapporto con la sua capacità come monaco." La gente elogiò Ōhakushō.

Dovremmo essere consapevoli che costruire templi e monumenti sono azioni che hanno a che vedere con il mondo, non con la virtù di un monaco. In linea di principio, entrando nella Via del Buddha trascendiamo i tre mondi degli uomini e degli dèi. Dovremmo investigare questo con attenzione. Rettificate corpo, parola e mente, e addestratevi con ardore. Il merito della prassi assidua dei Buddha e dei Patriarchi reca in sé la capacità di salvare uomini e dèi; tuttavia, uomini e dèi non sanno di essere aiutati dalla prassi assidua dei Buddha e dei Patriarchi. Nell'agire la prassi assidua della grande Via dei Buddha e dei Patriarchi, non dovremmo discutere su cose quali la superiore e l'inferiore virtù, la stupidità o l'intelligenza, l'acutezza o l'ottusità, e così via. Dovremmo sempre essere ben attenti a rifuggire fama e ricchezza e a non essere attaccati alle cose del mondo. Non sprecate tempo; concentratevi solo sulla prassi. Non vivete nell'attesa della grande illuminazione; la grande illuminazione è l'azione quotidiana, è bere tè e mangiare riso.

Non cercate né l'illuminazione né l'illusione: ecco il gioiello nel fermaglio per capelli.[34] Staccatevi da ogni cosa: la vostra città natale, i legami creati dalla gratitudine, dalla fama, dalla ricchezza, dagli averi e dalla vostra famiglia; distaccatevi dal desiderio per tali cose. Possedere o non possedere: è chiaro che dobbiamo separarci da entrambi. Prassi assidua significa non essere attaccati ad alcunché. Abbandonate notorietà e ricchezze. Addestratevi incessantemente su una cosa sola e si svilupperà la prassi assidua della vostra vita buddhistica. Così la prassi assidua intensifica la prassi assidua, con un'ulteriore prassi assidua. Onorate e rispettate il corpo e la mente che padroneggiano una simile prassi assidua.

Il Maestro Zen Kanchū[35] disse: "Più che parlare di un chilometro, agite nella prassi un metro; più che parlare di un metro, agite nella prassi un solo centimetro." Benché questo detto possa sembrare un ammonimento volto a coloro che ignorano la prassi assidua e dimenticano come studiare la Via del Buddha, in realtà non valuta negativamente il fatto di parlare di un chilometro. La sostanza è che agire nella prassi un metro è più efficace che parlare di un chilometro. È al di là della misura. Anche se un granello di polvere e l'immenso monte Sumeru sono diversi per grandezza, ognuno ha la sua propria misura. Ognuno è completo.

Lo stesso vale per la prassi assidua. La frase citata non è soltanto l'opinione personale di Kanchu, ma è una verità universale.

Il Grande Maestro Tōzan Gohon[36] disse: "Dai la spiegazione di quello che non sai fare, fai ciò di cui non sai dare la spiegazione." Queste sono parole dell'Alto Patriarca. Il punto essenziale è che agire nella prassi equivale a spiegare, e spiegare equivale ad agire nella prassi. Dunque, se voi passate tutto il giorno a spiegare, significa che agite nella prassi per tutto il giorno. Per questo facciamo ciò che è impossibile da fare e spieghiamo ciò che è impossibile da spiegare.

Il Grande Maestro Kōkaku[37] del monte Ungo, interpretava la frase in questo modo: "Mentre spieghiamo non facciamo, e quando facciamo non c'è modo di spiegare." Questo non significa che prassi e spiegazione non esistono; il tempo dedicato allo spiegare è il non lasciare il monastero per tutta la vita.[38] Fare, è lavarsi i capelli e stare dinnanzi a Seppō.[39] "Quando spieghiamo non c'è bisogno di fare; quando facciamo non c'è modo di spiegare." Investigate ciò con attenzione.

C'è un detto tramandato dagli antichi Buddha e Patriarchi: "Se anche viviamo cent'anni ma non abbiamo la comprensione propria del Buddha, siamo inferiori a chi ha conseguito il risveglio sia pur vivendo un solo giorno." Questo non è stato affermato soltanto da uno o due Buddha, ma da tutti i Buddha; è lo spirito della vera prassi, la prassi del Buddha. Nel corso di centomila *kalpa* di continuo alternarsi di vita e morte, un solo giorno di prassi assidua è il vero gioiello incastonato nel fermacapelli, è lo specchio originario del risveglio. È un giorno di cui rallegrarsi. Lo stesso potere della prassi assidua si rallegra. Quando il potere della prassi assidua è insufficiente non si possono ricevere le ossa e il midollo dei Buddha e dei Patriarchi, né se ne può scorgere il volto originario.

Il volto originario, le ossa e il midollo dei Buddha e dei Patriarchi non vanno, non sembrano andare, non sembrano venire, e non sembrano nemmeno non venire. Dobbiamo ereditare la prassi assidua di un singolo giorno. Per questo, ogni giorno è prezioso. Chi vive inutilmente fino a cent'anni lesina i giorni e i mesi. È triste usare così malamente il corpo. Un solo giorno di prassi assidua riscatta cent'anni di schiavitù dei sensi. Un giorno di vita corporea è il bene più grande che si possa ottenere. E dunque, se viviamo per un solo giorno e realizziamo la funzione propria di tutti i Buddha, quell'unico giorno è più utile che rinascere per innumerevoli *kalpa*.

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. Simili tesori ci irritano perché la nostra prassi è carente. Come può esserci sottratta la virtù propria dell'addestrarci nel tempo? Non un giorno ci è sottratto, ma se sprechiamo un solo momento, la virtù di numerosi *kalpa* ci è tolta. Qual è la causa del conflitto tra noi stessi e il tempo? È il risentimento che nasce quando la nostra prassi è insufficiente. Non siate troppo intimi a voi stessi: questo genera rancore contro se stessi.

Anche i Buddha e i Patriarchi hanno vincoli di gratitudine e amore e, tuttavia, vi rinunciano. Essi hanno numerosi rapporti ma li abbandonano. Sia pur rimpiangendoli, non possiamo invidiare i rapporti e i vincoli sostenuti da altri. Se non tronchiamo i vincoli di gratitudine e amore, quegli stessi vincoli ci stroncheranno. Lo dobbiamo saper fare; se siamo soggetti a vincoli di gratitudine e amore, li dobbiamo lasciar cadere.

Il Maestro Zen Nangaku Ejō,[40] che aveva studiato sotto Sōkei per più di quindici anni, ne ricevette la trasmissione; fu come l'acqua versata da una ciotola all'altra. Tutti noi dovremmo seguire la prassi dei nostri predecessori. Nel corso di quindici anni di studio, Nangaku incontrò molte difficoltà ma mantenne incontaminata la propria prassi.

Questo è uno specchio per i suoi discendenti. Nel focolare non c'era carbone, e dormiva da solo in una stanza spoglia. Le fredde notti non erano rischiarate dalla luce di nessuna candela, e così egli sedeva in zazen presso la finestra, alla luce della luna. Benché non avesse alcuna comprensione intellettuale, la sua prassi supera qualsivoglia altra forma di studio. Questa è la vera prassi assidua. Generalmente, abbandonando la sete di fama, ricchezza e profitto ci si può concentrare sull'incremento, giorno dopo giorno, della virtù della prassi assidua. Questo non dovremmo dimenticarlo mai. Cercare di spiegare le questioni essenziali a parole, è molto difficile;[41] questa fu l'esperienza di Nangaku dopo otto anni di prassi assidua. Un simile addestramento è raro tanto nel passato quanto oggi; sia i saggi che gli sciocchi dovrebbero scoprire la prassi assidua.

Senshū,[42] un imperatore della dinastia Tang, era il secondogenito dell'Imperatore Kenshū. Egli era ricco di talento già da bambino e amava concentrare la mente seduto nella posizione completa del loto. Trascorreva il tempo nel palazzo, seduto in zazen. Un giorno, durante il regno di Bokushū,[43] suo fratello maggiore Senshū finse di essere lui l'imperatore e, per scherzo, indirizzò ai ministri il saluto ufficiale del mattino. Nel vedere ciò, i ministri pensarono che fosse impazzito e lo riferirono a Bokushū. Ma Bokushū elogiò Senshū dicendo: "Mio fratello è il più intelligente della famiglia." A quel tempo Senshū aveva solo tredici anni.

Bokushū morì nell'824. Lasciò tre figli: Keishū, Bunshū e Bushū. Fu Keishū che succedette a suo padre, ma morì tre anni dopo. Bunshū, che ne aveva preso il posto, fu rovesciato dopo un anno, e così Bushū, il più giovane, salì al trono. Bushū regnò dall'841 all'846 e sotto di lui il Dharma del Buddha fu continuamente discriminato. Durante tutto questo tempo Senshū visse in campagna. Bushū riteneva che lo zio fosse pazzo e così decise di punirlo per aver, tanto tempo prima, preteso di essere imperatore, mentre Bokushū era al potere. Percosse dunque Senshū fino a ucciderlo e trasportò poi il suo corpo nel giardino di Koka, e ci defecò sopra. Ma Senshū tornò in vita, lasciò la sua terra natale e divenne allievo del Maestro Zen Kyōgen Chikan,[44] che gli rasò il capo e ne fece un monaco novizio. Senshū tuttavia non prese i precetti per diventare sacerdote e vagò di luogo in luogo, assieme a Kyōgen, come un mendicante. Un giorno essi giunsero sul monte Ro e il Maestro Chikan scrisse una breve poesia, al riguardo di una cascata:

L'acqua precipita sopra il dirupo
erodendo le rocce ai lati e sul fondo,
senza esitare.
Da lontano possiamo vedere
che la bocca della cascata è molto alta.

Chikan mostrò poi la poesia a Senshū per saggiarne la comprensione. Senshū aggiunse questi versi:

Possiamo forse arrestare l'acqua che scorre
lungo la valle?
Alfine raggiunge l'oceano dove diventa
una grande onda.

Leggendo questi versi Chikan comprese che Senshū non era una persona comune. In seguito Senshū si unì all'assemblea guidata dall'Insegnante Nazionale Enkan Sai-an,[45] dove fu nominato *Shoki*.[46] In quel periodo, il Maestro Zen Ōbaku[47] svolgeva le funzioni di sacerdote capo sotto Enkan, e così Ōbaku e Senshū lavoravano insieme nel monastero.

Un giorno, Ōbaku entrò nella Sala del Buddha e si prostrò. Senshū gli chiese: "È stato detto che l'originario Dharma del Buddha non può essere conseguito e che non si dovrebbero cercare né il Buddha, né il Dharma, né il Samgha. Venerabile, perché dunque ti prostri davanti al Buddha?" Immediatamente Ōbaku schiaffeggiò Senshū dicendo: "Non cerco Buddha, Dharma e Samgha, perciò mi prostro." E di nuovo schiaffeggiò Senshū. Quest'ultimo disse: "Non essere tanto sgarbato." Ōbaku, sapendo che Senshū era attaccato all'idea di non-attaccamento ai Tre Tesori, disse: "Questo è il luogo in cui esiste l'ineffabile. Cos'altro c'è da spiegare in termini di sgarbato o gentile?" e, così dicendo gli affibbiò un terzo schiaffo. In quel momento Senshū si risvegliò e il dialogo ebbe così fine. Senshū infine tornò in patria e divenne imperatore dopo la morte di Bushū. Bushū aveva contrastato il Dharma del Buddha, Senshū lo sostenne e contribuì a diffonderlo. Anche dopo essere salito al trono, continuò a sedere in zazen coltivando la concentrata e pura prassi iniziata nella Valle di Rozan. Più tardi Senshū morì, ma la sua determinazione nello

studiare il Dharma risplendette ovunque. Il suo intento era solido come un diamante e senza eguali nella storia: fu realmente prassi assidua.

Il monaco Seppō Gison[48] ricevette dall'imperatore il titolo di Grande Insegnante Shinkaku. Dopo aver risvegliato la mente che cerca il Buddha, studiò e soggiornò in diversi monasteri, sempre lavorando come capo cuoco. Egli portava con sé un mestolo per l'acqua e si occupava dei monaci. Benché fosse sempre affaccendato non mancò mai di sedere in zazen, giorno e notte. Continuò così fin quando non aprì un proprio dōjō[49] sul monte Seppō. Egli visse e morì in zazen.

Nel periodo in cui era monaco itinerante fece visita a Tōzan Ryokai[50] nove volte, e incontrò Tōsu Gisei[51] tre volte. Era un non comune ricercatore della verità. Nel parlare di una rigorosa e serena prassi assidua, molti menzionano l'alto livello di addestramento di Seppō. Il suo punto di partenza nel cercare la Via fu lo stesso di tutti gli altri, ma la sua determinazione viva e penetrante, la sua saggezza e la prassi assidua lo aiutarono ad andare più lontano degli altri. Gli studenti di quell'epoca venivano esortati a studiare la pratica di Seppō; se ripensiamo ad essa e se ricordiamo lo studio condotto da Seppō nei diversi luoghi, nonché il suo sforzo e il suo coraggio, allora possiamo comprendere come la sua penetrante prassi, pura come neve, traesse origine dalle sue esistenze precedenti.

Gli studenti, investigando sotto un maestro risvegliato, cercano di porre questioni reali ma è ben difficile dare risposte veritiere. Quando diciamo studenti possiamo riferirci a venti, trenta o centinaia di migliaia di ricercatori. Uno studente che cerca la verità sotto la guida di un maestro, deve praticare giorno e notte. Se il maestro espone la verità ma lo studente non ha sufficiente comprensione e permane così tra loro una considerevole disparità, il maestro dovrebbe interrompere l'insegnamento. Può accadere che alcuni studenti tra i più anziani si pensino monaci di elevata virtù e comincino a diventare frivoli, interrompendo l'addestramento; il loro comportamento ostacolerà l'ingresso di nuovi studenti nel gruppo degli allievi. Tra gli studenti, alcuni saranno in grado di seguire profondamente la verità insegnata dal maestro, conseguendo così la Via del Buddha, altri no.

Il tempo vola più veloce di una freccia e i nostri corpi svaniscono più in fretta di una goccia di rugiada. È veramente un peccato che alcuni, sia pure venuti a contatto con un maestro Zen, non si decidano a studiare la Via. Altre volte, invece, uno studente che vuole apprendere la verità, non riesce a trovare un vero maestro. Situazioni spiacevoli di questo tipo esistono; io ne ho viste diverse nel corso della mia vita.

Generalmente, un eminente uomo di religione è in grado di esaminare e conoscere i suoi allievi, ma è già capitato che degli studenti, impegnati in un serio addestramento, abbiano avuto la sorte di incontrare molte difficoltà nel trovare tale eminente uomo di religione. Molto tempo, fa Seppō fece visita a Tōzan ben nove volte, e per tre volte si recò da Tōsu. Questo ci mostra come possa essere difficile incontrare il giusto maestro. Dobbiamo essere grati per l'opportunità di vivere serenamente nel Dharma della prassi assidua, e dolerci se non riusciamo ad addestrarci sinceramente, quando ne abbiamo la possibilità.

Scritto il 18 gennaio 1240.
Revisionato e ricopiato da Ejō l'8 marzo 1240.

---

[1] I quattro elementi sono: terra, acqua, fuoco e vento. I cinque *skanda* o aggregati sono: *rūpa* (il corpo-forma), *vedanā* (la sensazione), *samjñā* (la percezione, la nozione), *samskarā* (le impressioni risultanti, gli elementi della coscienza, lett. "I formati e i formanti"), e *vijñāna* (la coscienza individuale, la conoscenza discriminante).
[2] Lett. "Così arrivato".
[3] Il Venerabile Pārśva, era chiamato Santo Fianco per il voto di non dormire mai sulla schiena, posizione in cui vengono composti i cadaveri.
[4] *Tripitaka*: i tre canestri dell'Insegnamento. Sono suddivisi in *Sūtra* (i discorsi), *Vinaya* (i precetti) e *Abhidharma* (i commentari).
[5] Il *Dhammapada* riporta la divisione in *kāma-loka* (il mondo retto dal desiderio dei sensi), *rūpa-loka* (il mondo della forma sottile), ed *ārūpa-loka* (il mondo privo di forma).
[6] Il potere di determinazione (per divenire multipli), il potere di trasformazione (per adottare un'altra forma), il potere di formazione di un corpo mentale, il potere di conoscenza penetrante (per restare salvi nel pericolo), il potere di concentrazione penetrante (per acquisire una visione profonda), il nobile potere (per dimorare imperturbabilmente ed equanimamente). Sono uno dei sei poteri mistici. Vedi nota 2, pag. 898.
[7] Una massima di Confucio.
[8] Quattro punti di vista: degli esseri umani, dei dèmoni, dei pesci e degli dèi, che vedono l'acqua rispettivamente come acqua, come pus, come un palazzo, e come un filo di perle.
[9] Il Maestro Daikan Enō (638-713), successore del Maestro Daiman Kōnin. Spesso è chiamato semplicemente Sesto Patriarca o Sōkei, dal monte su cui dimorava. [Ta-chien Hui-neng]

[10] Il Maestro Taiso Eka (487-593), il successore del Maestro Bodhidharma. Noto anche come Jinkō Eka. [Shen-kuang Hui-k'o]
[11] Il Maestro Daiman Kōnin (688-761), successore del Maestro Dai-i Dōshin e quinto Patriarca in Cina. Noto anche come Ōbai. [Ta-man Hung-jen]
[12] Il Maestro Baso Dōitsu (704-788), che è nella linea di trasmissione del Maestro Daikan Enō. Daijaku Zenji è il suo titolo postumo. [Ma-tsu Tao-i]
[13] Il Maestro Nangaku Ejō (677-744), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. [Nan-yüeh Huai-jang]
[14] Il Maestro Ungan Donjō (782-841), uno dei successori del Maestro Yakusan Igen. [Yün-yen T'an-sheng]
[15] Il Maestro Ungo Dōyō (835-902), uno dei successori del Maestro Tōzan Ryōkai. Kōkaku Zenji è il suo titolo postumo. [Yün-chü Tao-ying]
[16] Il Maestro Yakusan Igen (745-828), uno dei successori del Maestro Sekitō Kisen. [Yao-shan Wei-yen]
[17] Il Maestro Tōzan Ryōkai (807-869), nella linea di trasmissione del Maestro Yakusan Igen. [Tung-shan Liang-chieh]
[18] Il Maestro Hyakujō Ekai (749-814), successore del Maestro Baso Dōitsu. [Pai-chang Huai-hai]
[19] Il Maestro Kyōsei Dōfu (864-937), uno dei successori del Maestro Seppō Gison. [Ching-ch'ing Tao-fu]
[20] Il Maestro Sanpei Gichū (781-872), successore del Maestro Daiten Hōtsu (?-819). In un primo tempo studiò sotto il Maestro Shakkyō.
[21] Il Maestro Chōkei Dai-an (793-883), uno dei successori del Maestro Hyakujō Ekai. Enchi Zenji è il suo titolo postumo. [Chang-ch'ing Ta-an]
[22] Quando il Maestro Isan divenne maestro del monte Daii, il Maestro Enchi lo aiutava nella conduzione del tempio. Alla morte di Isan, il Maestro Enchi divenne secondo maestro del monte Daii.
[23] Il Maestro Jōshū Jūshin (778-897), uno dei successori del Maestro Nansen Fugan. [Chao-chou Ts'ung-shen]
[24] Il Maestro Daibai Hōjō (752-839), nella linea di trasmissione del Maestro Baso Dōitsu. [Ta-mei Fa-Ch'ang]
[25] Il Maestro Baso Dōitsu (704-788).
[26] Il Maestro Enkan Saian (?-842), nella linea di trasmissione del Maestro Baso Dōitsu. [Yen-kuan Ch'i-an]
[27] Il Maestro Kōshū Tenryū (?), che è nella linea di trasmissione del Maestro Baso Dōitsu. Successore del Maestro Dai bai Hōjō (752-839). [Hang-chou T'ien-lung]
[28] Il Maestro Goso Hōen (?-1104), nella linea di trasmissione del Maestro Yōgi Hōe. [Wu-tsu Fa-yen]
[29] Il Maestro Yōgi Hōe (992-1049), nella linea di trasmissione del Maestro Rinzai Gigen. [Yang-ch'i Fang-hui]
[30] Si tratta di tre imperatori dell'antica Cina che regnarono su un arco di tempo che va dal 2697 a.C., al 2205 a.C..
[31] Si veda il cap. 29, Sansuikyō.
[32] Il Maestro Nansen Fugan (748-834), uno dei successori del Maestro Baso Dōitsu. [Nan-ch'üan P'u-yüan]
[33] Il Maestro Wanshi Shōgaku (1091-1157), nella linea di trasmissione del Maestro Tōzan Ryōkai [Hung-chih Cheng-chüeh]
[34] Cioè, qualcosa che possediamo già.
[35] Il Maestro Daiji Kanchū (780-862), nella linea di trasmissione del Maestro Hyakujō Ekai. Il suo nome postumo fu Shōkū Daishi. [Ta-tz'u Huan-chung]
[36] Il Maestro Tōzan Ryōkai (807-869), nella linea di trasmissione del Maestro Yakusan Igen. [Tung-shan Liang-chieh]
[37] Il Maestro Ungo Dōyō (835-902), uno dei successori del Maestro Tōzan Ryōkai. Kōkaku Zenji è il suo titolo postumo. [Yün-chü Tao-ying]
[38] Si veda il cap. 33, Dōtoku.
[39] Si riferisce alla storia di un monaco che espresse il suo risveglio lavandosi la testa e presentandosi al Maestro Seppō perché gli rasasse il capo.
[40] Il Maestro Nangaku Ejō (677-744), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. [Nan-yüeh Huai-jang]
[41] "*Descrivere una cosa non coglie nel segno.*" Parole del Maestro Nangaku al Maestro Daikan Enō. Si veda il cap. 57, Hensan.
[42] Regnò dall'847 all'860.
[43] Regnò dall'821 all'824.
[44] Il Maestro Kyōgen Chikan (?-898), uno dei successori del Maestro Isan Reiyū. [Hsiang-yen Chih-hsien]
[45] Il Maestro Enkan Saian (?-842), nella linea di trasmissione del Maestro Baso Dōitsu. [Yen-kuan Ch'i-an]
[46] La posizione di Segretario Generale di un tempio.
[47] Il Maestro Ōbaku Kiun (?-855?), uno dei successori del Maestro Hyakujō Ekai. [Huang-po Hsi-yün]
[48] Il Maestro Seppō Gison (822-907), uno dei due successori del Maestro Tokusan Senkan. Shinkaku Zenji è il suo titolo postumo. [Hsüeh-feng I-ts'un]
[49] Lett. "Luogo della Via". Indica un luogo dedicato allo studio e alla prassi.
[50] Il Maestro Tōzan Ryōkai (807-869), nella linea di trasmissione del Maestro Yakusan Igen. [Tung-shan Liang-chieh]
[51] Il Maestro Tōsu Gisei (1032-1083), nella linea di trasmissione del Maestro Tōzan Ryōkai. [T'ou-tzu I-ch'ing]

(17)
IMMO
Quiddità[1]

Il capitolo contiene un insegnamento sull'ineffabile. Il Maestro Dōgen infatti tratta i rapporti tra quiddità, vacuità, risveglio, prassi e studio della Via. L'insegnamento si svolge attraverso il commento ad alcuni kōan, compreso il famoso koan sulla bandiera e il vento, e la narrazione di momenti della vita del Sesto Patriarca Daikan Enō.

Il Grande Maestro Kōkaku,[2] del monte Ungo, che era il discepolo principale del Grande Maestro Tōzan,[3] fu il trentanovesimo Patriarca dopo Śākyamuni. Un giorno egli disse ai monaci: "Se volete raggiungere *immo*, dovete diventare un uomo di *immo*. Tuttavia, dal momento che siamo già seguaci della Via, perché preoccuparci?"

Il vero significato di tale frase è che le persone, così come sono nella loro natura originaria, già manifestano la Via. *Immo* è ciò, ovvero l'incomparabile forma della Via del Buddha che contiene il mondo intero. *Immo* trascende tutti i mondi ed è illimitato.

Se siamo parte del mondo intero, perché mai è necessario trovare *immo*? *Immo* è la reale forma della verità così come si manifesta da un capo allo altro del mondo; è fluida e diversa da ogni sostanza permanente. Il nostro corpo non è veramente nostro. La nostra vita è facilmente mutata dal tempo e dalle circostanze, e non rimane mai statica. Innumerevoli cose passano e non le vedremo mai più. Anche la nostra mente muta in continuazione. Alcuni si chiedono: "Se questo è vero, su cosa possiamo fare assegnamento?" Ma altri, determinati a cercare il risveglio, fanno uso di tale flusso continuo per rendere più profonda la loro illuminazione. Tuttavia, non possiamo raggiungere questa comprensione attraverso alcuno sforzo personale. Questo è un punto molto importante. Tutti noi siamo "Quell'uomo".[4] originariamente. Il nostro agire può essere compreso come la determinazione di 'quell'uomo' al risveglio. Fin dall'origine abbiamo la capacità innata di divenire 'quell'uomo'. Dunque è inutile preoccuparsi di conseguire l'illuminazione. Nondimeno, preoccuparsi è già un passo verso il risveglio. Non siate sorpresi. È l'unica via al risveglio.

La Via del Buddha è assoluta. Non può essere controllata da nessuno, né può essere totalmente compresa neppure da una mente illuminata. L'attività della mente universale non può essere scandagliata in profondità. Dal momento che siete già 'quell'uomo', perché preoccuparvi del risveglio? È insensato farlo. L'autentica essenza di tutti i fenomeni è l'illuminazione, la vera natura del corpo e mente è *immo*, Buddha è *immo*. Proprio come non possiamo staccarci da terra cadendo, così non possiamo essere separati dalla Via. Non inquietatevi per questo. Non c'è posto per il dubbio.

C'è un antico detto che ci giunge dall'India e dalla Cina: "Se qualcuno cade a terra, anche si rialzerà facendo affidamento sulla terra."[5] Dopo che avrete studiato voi stessi e raggiunto la grande illuminazione, vedrete che il significato di questo detto illustra il principio della liberazione di corpo e mente. Quindi, se vi chiedono: "Come possiamo realizzare la Via del Buddha?" potete rispondere che è come rialzarsi da terra, dopo essere caduti. Per capire chiaramente questo, dovete essere distaccati dall'illusione di passato, presente e futuro.

Il risveglio è trascendere il risveglio; cadere completamente nell'illusione è trascendere l'illusione e giungere alla grande *immo* illuminazione. Siete pervasi sia dal risveglio, sia dall'illusione; la vostra condizione dipende dal principio del cadere e risollevarsi da terra. Questo principio è applicabile ad ogni cosa, luogo e tempo; in India, in Cina, ovunque, è in tutti i Buddha. Non è sufficiente la comprensione intellettuale, dovete farne l'esperienza. Non importa quali parole del Buddha riceviamo, o quale insegnamento udiamo dai Patriarchi; se li riceviamo con lo stesso spirito con cui essi li ricevettero, condivideremo il loro risveglio. Possiamo dunque dire cose che non furono dette in India o in Cina. Tuttavia, non comprendendo ciò, se cadete a terra, non potrete mai risollevarvi. Cadendo, potrete rialzarvi solo attraverso la vacuità; quando cadete nella vacuità vi rialzate attraverso la terra. Questo vale per tutti i Buddha e i Patriarchi.

Se qualcuno chiedesse: "Che distanza c'è tra la vacuità e la terra?" si dovrebbe rispondere qualcosa come: "Cento e ottomila *ri*."[6] Non potete separarvi né dalla terra né dalla vacuità. Se non rispondete in questo modo, significa che non conoscete la Via del Buddha e non avete raggiunto il risveglio.

Il Maestro Sōgya Nandai[7] fu il diciassettesimo Patriarca. Un giorno udì una campana a vento appesa nel grande dōjō[8] e chiese al suo discepolo principale Kayāśata:[9] "Cos'è che suona: il vento o la campana?" "Nessuno dei due" rispose Kayāśata, "è la mia mente che suona." "Che cosa vuol dire?" chiese il Maestro. "È quiete totale" disse l'allievo. "Buona risposta" commentò Sogya, "Chi oltre te può trasmettere il mio insegnamento?" Questo è il modo in cui veniva correttamente trasmessa la vera Legge.
Questa domanda in realtà riguarda la condizione della mente quando né la campana né il vento suonano. Questo è il modello che dovremmo seguire studiando la Via del Buddha. Essa nacque in India e fu portata in Cina, ed è stata correttamente trasmessa fino ad oggi anche se è stata fraintesa da molti. La maggior parte della gente pensa che la risposta di Kayāśata si riferisca alla conoscenza basata sul suono. Cioè, se sentiamo la campana, essa è percepita dalla nostra mente. È una concezione sbagliata. La gente pensa in questo modo perché non ha ricevuto l'insegnamento da un vero maestro. La loro interpretazione è quella di un grammatico o di un logico. Studiando così non impareremo mai il profondo significato della Via del Buddha.

Un vero discepolo della corretta trasmissione ritiene questo insegnamento uguale all'Occhio e al Tesoro della Vera Legge, al nirvāna, alla non-azione, al *samādhi*, e alle *dhāranī*.[10] Se ci troviamo in una condizione di pace, tutte le cose sono in una condizione di pace: la mente, la campana, e ogni interrelazione. Il suonare della nostra mente non è come il suonare della campana o il suonare del vento; questo è vero solo considerando il suonare da un solo particolare punto di vista. In realtà non esiste nulla di particolare, e non c'è bisogno di avere un'illusione. Quando non poniamo alcuna domanda, allora esiste *immo*.

Il trentatreesimo Patriarca, il Maestro Zen Daikan,[11] viveva nel tempio Hōsshōji, nel Kōshū, prima di ricevere l'ordinazione. Un giorno due monaci stavano discutendo. "La bandiera si muove" sosteneva uno dei due. L'altro ribatteva: "No, è il vento che si muove." "Né il vento né la bandiera si muovono. Sono le vostre menti che si muovono" disse loro Enō, ed essi udendo questa spiegazione si inchinarono.

Questi due monaci venivano dall'India e non compresero veramente la spiegazione di Enō, e neppure condividevano la sua esperienza della Via. Essi presero le sue parole alla lettera e di conseguenza non lo incontrarono veramente, né potevano essere suoi allievi. La risposta di Enō era un espediente poiché in realtà vento, bandiera e mente dimorano nella quiete, cioè nel nirvāna.

Un vero discepolo di Enō dovrebbe dire: "Tu ti muovi" invece di: "La tua mente si muove." Il movimento è movimento, tu sei tu, e ognuno è 'quell'uomo'. Questo è quiddità.

Molto tempo prima, il sesto Patriarca faceva il taglialegna nello Shinshu. Lavorava nelle foreste, nelle valli e vicino ai laghi. Era intenzionato a tagliare la radice dell'illusione ma, essendo molto povero e sempre affaccendato, non poteva studiare formalmente la Via in un monastero e sedeva in zazen sotto un pino. Un maestro non ce l'aveva. Un giorno udì salmodiare questi versi del Sūtra del Diamante: "Risveglia la mente, senza permettere che dimori in nulla." In modo del tutto inatteso, immediatamente decise di entrare in monastero. Enō non era consapevole di possedere una piccola perla che avrebbe illuminato il cielo e la terra. Suo padre morì quando era giovane ed egli dovette prendersi cura della madre ma, dopo aver scoperto la sua luce interiore, decise di conseguire l'illuminazione e lasciò la madre per cercare un buon maestro. È molto raro che un laico, che abbia un impegno così pesante, abbandoni i genitori per cercare la Via. Per il sesto Patriarca, tuttavia, nulla era più importante della Via del Buddha. Un altro fattore è che la *prajñā*[12] ricerca la *prajñā*; possedendo questa saggezza troverete molto velocemente la Via, ma essa non può essere appresa da altri o sorgere da se stessa. Esiste la storia dei cinquecento pipistrelli che morirono per imparare l'insegnamento dei sūtra.[13] La *prajñā* era intrinsecamente presente nei loro corpi.

I diecimila pesci che ininterrottamente salmodiavano il nome del Buddha,[14] possedevano anch'essi, in modo innato, la *prajñā* nei loro corpi. Pur senza alcun principio di causalità, essi comprendevano immediatamente l'insegnamento ascoltato. In queste due storie possiamo vedere che la *prajñā* non viene dall'esterno. È come il dio della primavera che incontra la primavera.

La *prajñā* non è contemplazione, né mente esistente o non-esistente. Essa non ha nulla a che fare con grande o piccolo, con risveglio o illusione. Il sesto Patriarca era un taglialegna e non aveva alcun interesse o desiderio di cercare la Via del Buddha perché non sapeva neppure cosa fosse. Dopo aver udito l'insegnamento egli pose i suoi obblighi in secondo piano e dimenticò il suo stesso benessere. È per questo che diciamo che, se trovi la *prajñā*, immediatamente capisci l'Insegnamento del Buddha.

Nonostante la nostra potenzialità in termini di *prajñā*, dentro il ciclo infinito di vita e morte, noi viviamo nell'illusione. È come il rapporto tra una pietra grezza ed un pezzo di giada lavorato. In origine, la giada è solo una pietra grezza senza alcuna idea di divenire un pezzo lavorato. Qualcuno può prendere questa pietra grezza e trasformarla in un pezzo di giada lavorato, ma né la pietra originaria né il pezzo rifinito prevedevano le loro rispettive condizioni. Non è né dalla prospettiva della pietra né dall'attesa del pezzo

lavorato che essi sono venuti ad essere. Allo stesso modo, esseri umani e *prajñā* sono ignari l'uno dell'altro e, tuttavia, possono essere risvegliati alla Via.

C'è questo detto buddhistico: "Il dubbio che si fonda sopra l'ignoranza è una rovina per tutta l'eternità." Della stessa *prajñā* non si può affermare che sia esistente o non esistente; se esiste, tutto esiste, e viceversa. Esistenza e non esistenza sono come le gemme primaverili del pino o l'appassire di un crisantemo autunnale. In una condizione di ignoranza, si tende a dubitare di questo e di pressoché qualsiasi altra cosa. È veramente un peccato. Tuttavia, la Via e la *prajñā* si manifestano attraverso l'intero Universo e non possiamo affermare che solo noi le possediamo. L'intero Universo stesso è Verità e la Verità non può appartenere a qualche persona o cosa; non contiene nulla di eccedente ed è un'incessante fonte di vita. "Non importa quanto possiamo dubitare o smarrirci, nondimeno vi è solo la Via del Buddha in ogni mondo-di-Buddha." Le cose appaiono manifestando la loro intrinseca vita eterna. Saggezza e ignoranza appaiono in contrapposizione come il sole e la luna ma, fondamentalmente, trascendono questa contrapposizione.

Il sesto Patriarca lo comprese. Si recò sul monte Ōbai e divenne discepolo del Maestro Zen Daiman.[15] Daiman gli disse di lavorare nella baracca della pulitura del riso. Enō vi lavorò per otto mesi, pulendo riso giorno e notte. Una notte Daiman entrò nella baracca e chiese: "Il riso non è ancora pulito?" Enō rispose: "Sì, ma non l'ho ancora setacciato." Allora Daiman colpì per tre volte il mortaio col suo bastone. Enō scosse per tre volte il sacco del riso. In quel momento Maestro ed allievo divennero una cosa sola. Non conosciamo le circostanze dettagliate di questa trasmissione, tuttaqvia sappiamo che Enō realizzò l'insegnamento del Maestro e ricevette il suo kesa.

Per qualche motivo, Yakusan[16] chiese al Gran Maestro Musai,[17] del monte Nangaku: "Ho studiato profondamente sia l'insegnamento dei tre veicoli, sia quello delle dodici scuole.[18] Ho udito tuttavia, che nel sud vi è una scuola che insegna a 'Puntare direttamente al cuore dell'uomo, realizzare la propria natura e diventare un Buddha'. Non riesco a comprenderne il significato. Maestro, ti prego, abbi compassione e spiegamelo." Yakusan era un commentatore dei sūtra, ed era particolarmente versato sui loro insegnamenti. Avrebbe dovuto conoscere tutto ciò che c'è da conoscere sull'Insegnamento del Buddha. Un tempo, studiare la Via voleva dire chiarire il senso dei sūtra. Eppure, al giorno d'oggi, la gente è così stupida che insiste nel voler interpretare il Dharma del Buddha dal proprio punto di vista, e nel cercare di afferrarne l'essenza mediante l'intelletto e lo studio. Non è il giusto metodo. Sekitō, alla domanda di Yakusan, rispose così: "*Immo* non può essere conseguito. *Immo* non può non-essere conseguito. Né l'uno né l'altro possono essere conseguiti. Che cosa puoi fare?" L'*immo* di Sekitō non può essere espresso nemmeno con un illimitato numero di parole; le frasi contenute nella risposta di Sekitō vanno ben al di là della nostra comprensione limitata. Il suo risveglio, oltrepassa il risveglio.

Una volta, il sesto Patriarca Enō insegnò al Maestro Zen Nangaku:[19] "*Immo* è qualcosa che viene così." Qui, 'qualcosa' e 'così' non sono solo una semplice affermazione. Trascendono la comprensione; ogni cosa è qualcosa e viene così. Dovremmo sapere che questo è ciò, *immo*, e che realizza la verità, senza alcun dubbio.

Trasmesso, il 26 marzo 1242, nel Kannondōri-Koshōhōrinji.
Copiato da Ejō, il 14 aprile del 1243, negli alloggi del discepolo principale.

---

[1] *Immo*, lett. "Ciò che è", traduce il sanscrito *tathatā* e rappresenta la natura assoluta e indifferenziata di tutte le cose. In questo capitolo simboleggia il completamento della Via.
[2] Il Maestro Ungo Dōyō (835-902), uno dei successori del Maestro Tōzan Ryōkai. Kōkaku Zenji è il suo titolo postumo. [Yün-chü Tao-ying]
[3] Il Maestro Tōzan Ryōkai (807-869), nella linea di trasmissione del Maestro Yakusan Igen. [Tung-shan Liang-chieh]
[4] Cioè l'uomo, poiché già possediamo il risveglio.
[5] Parole del Maestro Upagupta, dal Keitoku Dentōroku (La Raccolta della trasmissione della Torcia dell'Era Tensho).
[6] Un *ri* equivale a circa 3,75 km.
[7] Il Maestro Samghanandi, successore del Maestro Rāhulabhadra.
[8] Lett. "Luogo della Via". Indica un luogo dedicato allo studio ed alla prassi.
[9] Il Maestro Geyāśata, diciottesimo Patriarca.
[10] Le *dhāranī* sono invocazioni alla cui recitazione è attribuito un potere mistico.
[11] Il Maestro Daikan Enō (638-713), successore del Maestro Daiman Kōnin. Spesso è chiamato semplicemente Sesto Patriarca o Sōkei, dal monte su cui dimorava. [Ta-chien Hui-neng]

[12] Una delle sei *pāramitā* o perfezioni. *Prajñā* è la conoscenza intuitiva profonda, trascendente, e non ha nulla che vedere con la conoscenza concettuale.
[13] Si narra di un uomo che, trovandosi una notte all'addiaccio, diede fuoco ad un grande albero avvizzito e iniziò a leggere un Sūtra. All'interno del tronco si trovavano cinquecento pipistrelli. Piuttosto che rinunciare all'ascolto del Sūtra, essi preferirono morire.
[14] Si narra che diecimila pesci, dopo aver udito recitare un Sūtra, rinacquero come esseri celestiali nel cielo Tusita.
[15] Il Maestro Daiman Kōnin (688-761), successore del Maestro Dai-i Dōshin, e quinto Patriarca in Cina. [Ta-man Hung-jen]
[16] Il Maestro Yakusan Igen (745-828), uno dei successori del Maestro Sekitō Kisen. Kōdō Zenji è il suo titolo postumo. [Yao-shan Wei-yen]
[17] Il Maestro Sekitō Kisen (700-790), nella linea di trasmissione del Maestro Daikan Enō. Musai Zenji è il suo titolo postumo [Shih-t'ou Hsi-ch'ien]
[18] Si veda il cap. 34, Bukkyō.
[19] Il Maestro Nangaku Ejō (677-744), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. [Nan-yüeh Huai-jang]

(18)
KANNON
Il Bodhisattva della Compassione

Questo capitolo è interamente dedicato al commento del dialogo tra il Maestro Ungan ed il Maestro Dōgo Enchi, sull'attività del Bodhisattva Kannon (Avālokiteśvara).[1] *In definitiva, si tratta di un insegnamento sulla natura del Bodhisattva dove sono trattati i rapporti tra quiddità, vacuità, illuminazione e studio della Via.*

Il Grande Maestro Ungan Mujū[2] fece visita al Maestro Sōichi del monte Dōgo,[3] e chiese: "Perché il Bodhisattva Daihi[4] ha tante mani che tengono vari utensili, e ha occhi su ogni dito?" Dōgo rispose: "È come qualcuno a cui di notte cade il cuscino e lo cerca, a tastoni, mentre continua a dormire." Ungan disse: "Ho capito tutto." Allora Dōgo chiese: "Cosa hai capito?" E Ungan replicò: "Daihi ha mani e occhi su tutto il corpo." Dōgo disse: "Hai detto bene, ma hai espresso solo l'ottanta o novanta per cento della realizzazione." Ungan chiese ancora: "Quello che ho detto è tutto ciò che so. Che cosa vuoi di più?" Allora Dōgo disse: "L'intero corpo di Daihi è mani e occhi."[5]

Vi sono molti racconti su questo Kannon che conseguì la Via, ma nessuno può essere paragonato a questo. Qui il Bodhisattva Daihi equivale a Kanzeon, chiamato talvolta il Bodhisattva Kanjizai. Kanzeon è rispettato come il padre e la madre di tutti i Buddha, e perciò non è inferiore ai Buddha, come a volte pensa la gente. Kanzeon ha conseguito il risveglio in un mondo precedente, dove era chiamato Shōbōmyō Nyorai. Alcune scuole buddhistiche venerano Kannon, e altre no; molti di coloro che lo fanno, venerano solo la limitata idea di uno o due Kannon. Ungan e Dōgo si riferiscono entrambi a tutte le manifestazioni di Kannon, e la loro interpretazione è quella che dovremmo seguire. Essi si occupano degli illimitati aspetti di Kannon, non di concetti come le sue dodici facce o le sue mille mani.

Quando il Maestro Ungan disse: "Perché ha così tante mani e occhi?" intendeva dire un numero incalcolabile; le parole del Maestro Dōgo: "La tua risposta non è sufficiente" significano che non dovremmo mai pensare che qualcosa sia stato totalmente completato o portato a termine. Tenetelo a mente.

Ungan e Dōgo erano i due migliori discepoli di Yakusan e si conoscevano da più di quarant'anni. Avevano studiato e sviscerato diverse forme di prassi, antiche e moderne. Ecco perché bisogna considerare con particolare attenzione questo loro dialogo su Kannon. Essi discussero delle mani e degli occhi di Kannon e, studiando attentamente le loro parole, forse potremmo imparare ad utilizzare correttamente le nostre stesse mani e occhi, a riconoscerne la funzione, sapere come operano, che cosa sperimentano e così via.

Il vero significato di: "È come chi di notte, cerca il cuscino a tastoni, mentre sta ancora dormendo", è che il Bodhisattva Kannon sta sempre utilizzando le sue mani per abbracciare chiunque, senza discriminazione. L'espressione del Maestro Dōgo è abbastanza strana, ma dobbiamo comprendere che è solo un esempio. Qui notte ha un significato speciale che non è relativo alla notte che segue il giorno. Dōgo non si riferisce al cercare, spingere o tirare il cuscino; questi sono tutti aspetti che appartengono alla discriminazione. Dovremmo capire, anche, che non c'è distinzione tra occhi e notte. L'azione di cercare il cuscino a tastoni non ha limiti. Se c'è l'azione non consapevole di rimettere a posto il cuscino, probabilmente vi è anche l'azione riflessa di cercarlo dov'era. E la notte stessa ha la sua propria attività.

Questa totale libertà di azione è il mondo di mani e occhi, e lì sono riunite tutte le funzioni. Per chiarire questo punto bisogna esaminare perché il Bodhisattva Daihi ha così tante mani e occhi. Si può dire che questo Bodhisattva sia mani e occhi. Come utilizza le mani e gli occhi? Le mani e gli occhi di Kannon non sono in opposizione agli altri suoi attributi; piuttosto, li utilizza liberamente perché egli è completamente mani e occhi.[6] È facile capire perché affermiamo che il corpo intero di Kannon è mani e occhi; mani e occhi non sono limitati da nessuna idea di sé, da montagne e fiumi, da Buddha Volto-di-sole e Buddha Volto-di-luna,[7] né dall'idea che la nostra mente è Buddha.

Il Maestro Ungan disse: "Ho capito tutto." Aveva capito la domanda di Dōgo. "Come usiamo le mani e gli occhi" dovrebbe essere compreso come funzione della verità e cioè, la nostra natura originaria che opera attraverso il corpo per mezzo di mani e occhi. La realizzazione di Ungan è una esclamazione della Via del Buddha. Dovremmo sforzarci di realizzare questo spirito nella nostra vita quotidiana. Nel chiedere: "Hai capito?" Dōgo stava cercando di evidenziare ad Ungan che "La mia comprensione è la tua comprensione!" Questo metodo è il modo corretto di agire nella prassi la Via del Buddha.

Più tardi, molti ritennero che Ungan volesse dire che l'intero corpo di Kannon è, letteralmente, tutto mani e occhi; ma si sbagliavano. Anche se il corpo comprendesse il mondo intero, né le mani né gli occhi potrebbero ricoprirlo. L'attività illimitata di mani e occhi non è vincolata da nessun tipo di osservazione, comportamento, o parola. Mani e occhi sono al di là del numero, come i metodi di proclamazione della Legge per la salvezza degli esseri senzienti. Né l'uno né l'altro possono essere enumerati. Questo è l'argomento essenziale di Ungan. Egli voleva mostrare che l'attività di mani e occhi trascende il corpo, e che dovremmo, come Kannon, utilizzare mani e occhi senza discriminazione o attaccamento.

Quando Dōgo disse a Ungan che la sua risposta era abbastanza buona ma non del tutto completa, voleva dire che il significato del Dharma del Buddha non può essere completamente espresso a parole. Per poter esprimere l'intera verità sarebbero necessarie miliardi di parole; Ungan era talmente progredito da poterne esprimere, solo con l'uso di poche parole, l'ottanta o novanta per cento. Anche se è meglio usare miliardi di parole per esprimere la verità piuttosto che non usarne nessuna, il metodo di Ungan è il migliore. Se concordate con coloro che sostengono che l'ottanta o novanta per cento di una risposta non è sufficiente, dovreste comprendere che, se così fosse, la Via del Buddha non potrebbe essere trasmessa. Anche solo l'ottanta o novanta per cento, contiene innumerevoli significati.

Abbiamo poi l'affermazione di Ungan: "La mia comprensione è questa. E la tua?" Ungan approvò il discorso di Dōgo circa l'ottanta o il novanta per cento; questo dialogo contiene non solo parole ma nasconde anche un significato più profondo, perciò non pensate che Ungan stesse affermando di essere incapace di altre risposte. Dōgo, con la sua risposta: "L'intero corpo è mani e occhi" voleva dire che il corpo stesso è mani e occhi. Vale a dire che mani e occhi operano attraverso il corpo e possono essere utilizzati infinitamente. Se, per caso, qualcuno vi chiedesse come utilizzare corpo e mente in modo più efficace, potreste forse rispondere: "Con una attività onnicomprensiva, con corpo e mente che operano assieme." Il corpo completo di Ungan e l'intero corpo di Dōgo comprendono in sé la verità; non dovremmo preoccuparci della differenza tra queste due espressioni. La concezione di Kannon espressa dal Buddha Śākyamuni, ha mille mani e occhi, dodici facce, trentatré differenti tipi di corpo[8] e ottantaquattromila forme; ma le concezioni di Ungan e Dōgo hanno un incalcolabile numero di mani e occhi. Ancora, vi è tra esse una piccola differenza. Se abbiamo imparato il significato del Kannon di Ungan e di Dōgo, possiamo vedere che tutti i Buddha manifestano l'ottanta o novanta per cento della sua gloria.

Questo fu trasmesso ai monaci il 26 aprile 1243. Ho deciso di parlare di Kannon perché l'interpretazione di Ungan e di Dōgo supera tutte quelle che sono state tramandate, a partire da Śākyamuni.

Il Grande Maestro Yōka Shinkaku,[9] disse: "Kannon è chiamato Nyorai, o Kanjizai, perché non gli si può attribuire alcun particolare punto di vista – ha sempre un'assoluta libertà." Nyorai e Kannon hanno forme differenti ma la stessa essenza. Vi è un famoso kōan sulle mani e gli occhi di Kannon, tra Mayoku[10] e Rinzai.[11] Esso cerca di mostrare l'illimitata attività delle mani e degli occhi di Kannon. È famoso anche il detto di Ummon:[12] "Osservare le forme per chiarificare la mente, udire i suoni per illuminare la Via."

Il Bodhisattva Kanzeon, nella sua essenza reale, vede la nostra vera forma e sente la nostra vera voce. Tutte le forme e le voci, in questo mondo, sono il Bodhisattva Kanzeon. Vi è poi, anche, questo famoso detto del Maestro Zen Hyakujō:[13] "Kannon penetra la Verità."[14]

Entsu Kannon fu uno dei venticinque Bodhisattva che si radunarono attorno a Śākyamuni, come racconta il Ryoga Sūtra; e nel Sūtra del Loto si cita Fumonjigen Kannon. I Kannon hanno camminato, assieme ai Buddha, ovunque su questa terra; dunque questi che sono stati citati sono solo uno o due degli illimitati Kannon.

Trascritto nell'estate del 1244.

---

[1] Nel Sūtra del Loto è detto che chiunque, soffrendo le molte pene, si rivolga con una mente pura e sincera al Bodhisattva Custode dei Suoni (Avālokiteśvara), da queste pene sarà liberato. Si veda il Sūtra del Loto, pag. 376.

[2] Il Maestro Ungan Donjō (782-841), uno dei successori del Maestro Yakusan Igen. Mujū Zenji è il suo titolo postumo. [Yün-yen T'an-sheng]

[3] Il Maestro Dōgo Enchi (769-835), nella linea di trasmissione del Maestro Yakusan Igen. [Tao-wu Yuan-chih]

[4] Daihi Bosatsu, Bodhisattva della Grande Compassione; Kannon, Custode dei Suoni; Kanzeon, Custode dei Suoni del Mondo; e Kanjizai, Libero nella Riflessione, indicano tutti il Bodhisattva Avālokiteśvara.

[5] Dalla "Raccolta della Roccia Blu" del Maestro Engo Kokugon (1063-1135).

[6] E' la condizione all'interno della quale le azioni fisiche e i processi mentali sono armonizzati; non si ostacolano l'un l'altro.
[7] Si dice che un Buddha Volto-di-sole viva nel mondo per 1800 anni, e che un Buddha Volto-di-luna entri nell'estinzione dopo un giorno e una notte.
[8] Si riferisce alle diverse forme che il Bodhisattva Avālokiteśvara può assumere con il corpo, per portare aiuto agli altri. Vedi Sūtra del Loto, pag. 374.
[9] Il Maestro Yōka Shinkaku (?-713), un successore del Maestro Daikan Enō. Grande Maestro Shinkaku è il suo titolo postumo. Tra i suoi scritti si ricorda lo Shodoka, "Il Canto dell'Immediato Satori". [Yung-chia Hsuan-chueh]
[10] Il Maestro Mayoku Hōtetsu (?), successore del Maestro Baso Dōitsu. [Ma-ku Pao-ch'e] Mayoku una volta chiese a Rinzai: "*Delle migliaia di mani e di occhi del Bodhisattva Kannon, qual è il Vero Occhio?"* Rinzai disse: "*Delle migliaia di mani e di occhi del* Bodhisattva *Kannon, qual è il Vero Occhio? Presto, dimmi! Presto, dimmi!"* Allora Mayoku tirò giù Rinzai dalla piattaforma dello zazen e si sedette al suo posto. Rinzai disse: "*Non capisco."* Il Maestro si fermò a pensare. Allora Rinzai tirò giù Mayoku dalla piattaforma dello zazen e si sedette al suo posto. Subito Mayoku se ne andò.
[11] Il Maestro Rinzai Gigen (?-867), uno dei successori del Maestro Ōbaku Kiun. Eshō Zenji è il suo titolo postumo. [Lin-chi I-hsüan]
[12] Il Maestro Unmon Bun'en (864-949), nella linea di trasmissione del Maestro Seppō Gison. [Yün-men Wen-yen]
[13] Il Maestro Hyakujō Ekai (749-814), il successore del Maestro Baso Dōitsu. [Pai-chang Huai-hai]
[14] Un giorno, durante il lavoro nei campi, un monaco che stava rastrellando il terreno, nell'udire il suono del tamburo che annunciava i pasti, buttò a terra il rastrello e, ridendo a più non posso, tornò dritto al monastero. A questo il Maestro esclamò: "*Che splendida cosa! È la porta di Kannon alla Verità."* Tornato al tempio, Hyakujō chiamò il monaco e chiese: "*Quale verità hai realizzato per comportarti come ti sei comportato?"* Il monaco disse: "*Avevo fame e così, udendo il suono del tamburo, sono andato a mangiare."* Il Maestro scoppiò in una risata. Dal Keitoku-dento-rōku, "Raccolta della Trasmissione della Torcia dell'Era Keitoku", vol. 6°.

(19)
KOKYŌ
L'Antico Specchio

Questo difficile capitolo tratta di una delle principali caratteristiche dei Buddha e dei Patriarchi, vale a dire la capacità di essere "nel" mondo ma non "del" mondo. Si tratta di una condizione spirituale in cui la mente, come uno specchio, non trattiene ma semplicemente riflette il mondo, restandone incontaminata. Possiamo così dire che l'Antico Specchio non solo è simbolo di una facoltà individuale, ma è anche qualcosa di universale. Fin dai tempi antichi, gli studenti del Dharma hanno investigato sull'Antico Specchio. In questo capitolo il Maestro Dōgen ne indaga il significato, riportando le parole degli antichi maestri.

Quello che tutti i Buddha e i Patriarchi trasmettono uno all'altro è l'Antico Specchio. L'Antico Specchio e i Buddha sono un unico corpo; al di fuori dello Specchio non vi sono Buddha, al di fuori dei Buddha non vi è Specchio. Il vedente e il visto, ciò che riflette e ciò che è riflesso sono uno; prassi e risveglio sono uno. Chiunque può diventare l'Antico Specchio: è la verità in tutte le cose. In tutte le cose e in ogni mutevole fenomeno, l'azione dell'Antico Specchio è totalmente realizzata. Tutte le cose sono realizzate in ogni tempo. Il passato è realizzato, il presente è realizzato, i Buddha e i Patriarchi sono realizzati.

Il diciottesimo Patriarca, il Venerabile Geyāśata, era originario del Matai nell'Asia centrale. Il suo cognome era Uzzuran, il padre si chiamava Tengai e la madre Hōshō. Un giorno Hōshō sognò che un dio le compariva innanzi tenendo in mano un grande specchio. Subito rimase incinta e dopo sette giorni partorì Geyāśata. Al momento della nascita la sua pelle era simile a giada lucente; era del tutto immacolato, in modo naturale, ancor prima di essere lavato. Fin dalla tenera età soleva preferire luoghi tranquilli e il suo modo di parlare era diverso da quello degli altri ragazzi. Un alone candido, simile ad uno specchio rotondo, lo circondava fin dal momento della nascita: un fatto veramente portentoso. Geyāśata non era nato con questo alone; esso apparve al momento della nascita, come fosse un suo naturale complemento.

La natura di quest'aura era straordinaria. Nel camminare, era come se la tenesse con entrambe le mani e tuttavia essa non nascondeva il suo viso. Guardandolo da dietro, l'aura sembrava posare sulle sue spalle ma non ne celava il corpo. Quando egli dormiva, essa si librava su di lui come un baldacchino. Quando si sedeva, l'aura si poneva di fronte a lui. In altre parole, essa seguiva tutti i suoi movimenti, ma non era tutto. In quest'aura egli poteva scorgere le gesta di tutti i Buddha, dal passato fino ad oggi, nonché tutti i fenomeni celestiali e terreni. Guardando in quest'aura, passato e presente si potevano comprendere ben più chiaramente che non leggendo i sūtra. Tuttavia, dopo egli che ebbe ricevuto i precetti e l'ordinazione monacale, l'aura non comparve più e questo destò molto stupore in tutti, sia in chi gli era vicino, sia tra le genti lontane. In questo mondo, in effetti, pochi sono come lui e dobbiamo soffermarci e riflettere sul fatto che, anche considerando simili venerabili persone, nessuna di esse lo può uguagliare. Dobbiamo d'altronde comprendere che l'insegnamento dei sūtra è scritto nelle pietre e sugli alberi, e che vi è una conoscenza che è dispiegata nelle risaie e nelle campagne. Tutto deve essere aura. Di conseguenza, anche questo testo è 'aura'.

Un giorno, mentre camminava per la campagna, Geyāśata incontrò il Venerabile Samghanandi[1] e si fermò davanti a lui. Samghanandi gli chiese: "Che cosa tieni nelle mani?" Dobbiamo esaminare questo con attenzione perché non si tratta di una semplice domanda. Geyāśata rispose: "La grande aura di tutti i Buddha e Patriarchi, priva di imperfezioni e impurità. Tu e io possiamo vederla: l'occhio della nostra mente è il medesimo."

Se Samghanandi possedeva la grande aura dei Buddha e dei Patriarchi è perché la sua saggezza era limpida come la grande aura. Attraverso quest'aura tutti i Buddha imparano e sono illuminati, e tutti i Buddha ne sono il riflesso. La grande aura non è soltanto saggezza, né verità, né essenza, né forma. I ricercatori della Via usano le parole 'Grande aura', ma questa è diversa dall'aura dei Buddha. I Buddha non possiedono soltanto la saggezza, e la saggezza da sola non può essere chiamata Buddha. Dovremmo investigare questo tema: chiarire soltanto la saggezza, non illumina la Via del Buddha. Anche se sappiamo che la grande aura dei Buddha si trova nelle nostre vite, ancora dovremmo apprenderne il principio. In altre parole, quest'aura non è qualcosa che possiamo conseguire in questo o nel prossimo mondo, né è uno specchio di giada o di rame, di carne o di midollo.

Le parole di Geyāśata provenivano dall'aura o erano solamente l'interpretazione di un ragazzo? Simili parole non erano state apprese da un maestro o dai sūtra ma dall'aura sorta di fronte a lui. Fin dall'infanzia egli era solito porsi semplicemente di fronte allo specchio, in completo assorbimento. Il ragazzo

di fronte allo specchio e lo specchio stesso erano uno, e tali erano nei mondi passati e futuri. La grande aura non è altro che la virtù di tutti i Buddha.

Lo specchio è privo di nubi all'interno e all'esterno, e non c'è alcuna differenza tra dentro e fuori, davanti e dietro. Possiamo vedere allo stesso modo entrambi gli aspetti: possiamo vedere il nostro occhio e la nostra mente all'interno e all'esterno. Sono la stessa cosa per chiunque. Se sussiste una forma interiore l'occhio della mente è lì, e può essere visto. Tutto ciò che si manifesta attorno a noi è uno, e lo stesso vale tanto all'interno quanto all'esterno. Non è se stessi né altro da sé, ma è reciprocamente uno e lo stesso. Il nostro sé e ciò che non è sé, sono la stessa cosa; ciò che non è sé è la stessa cosa del nostro sé. Lo stesso vale per la mente e l'occhio: la mente è mente e l'occhio è occhio. Entrambi sono mente e occhio e lo sono reciprocamente l'uno per l'altro. "La mente è mente" significa la mente di tutti i Patriarchi, e "L'occhio è occhio" significa che l'occhio di un risvegliato è lo stesso occhio di tutti gli altri risvegliati. Questo è il significato delle parole di Geyāśata e il motivo per cui egli incontrò Samghanandi. Dobbiamo imparare il significato di tale insegnamento e di tutti gli insegnamenti contenuti nelle aure dei Buddha e dei Patriarchi. Sono tutti discendenti dell'Antico Specchio.

Il trentatreesimo Patriarca, il Maestro Zen Daikan,[2] nel periodo durante il quale si addestrava nella sala di meditazione sul monte Ōbai, espose al suo maestro il seguente *gāthā*:

Nella condizione della Bodhi,
originariamente non c'è alcun albero,
né il limpido specchio necessita di un supporto.
In origine neppure una cosa esiste:
dove potrebbe dunque posarsi la polvere?[3]

Dovremmo chiarire il vero significato di questi versi. La gente chiamava 'Antico Buddha' il Maestro Zen Daikan, e il Maestro Zen Engo[4] disse: "Venero l'antico Buddha del monte Sōkei." Dovremmo riuscire a vedere che la condizione di limpido specchio mostrata da Daikan è indicata dalle parole "In origine, neppure una cosa esiste: dove può dunque posarsi la polvere?" Nell'espressione "Né il limpido specchio necessita di un supporto" troviamo la vera essenza, e proprio di questa frase dovremmo chiarire il punto centrale che è: "Quando lo specchio è limpido, tutto è limpido." Lo specchio limpido riflette la vera forma e quando ogni cosa è riflessa non rimane nulla. Inoltre, quando sullo specchio non c'è neppure una singola impurità, non vi è impurità in alcuna parte del mondo. Dobbiamo imparare questo: il mondo non è un mondo d'impurità. Esso non è altro che l'Antico Specchio.

Un monaco chiese al Maestro Zen Nangaku Ejō:[5] "Se creiamo un'immagine del Buddha dallo specchio,[6] dove si rifletterà la luce?" Il Maestro replicò: "Dov'era il tuo volto, prima che tu diventassi monaco?" Il monaco chiese: "Se non è nell'immagine del Buddha, perché non è riflesso?" Il Maestro rispose: "Non è riflesso. Tuttavia, la vera natura dello specchio non cambia." Quantunque questa risposta non mostri la vera natura di una simile immagine del Buddha, potremmo comunque trovarla nelle parole di Nangaku se cerchiamo il vero significato dello specchio. Lo specchio non è d'oro né di giada, non è lucente né possiede una qualche forma. Quando esso diventa una cosa sola con la forma, questo è in verità l'ultimo stadio dello specchio.

Il significato della domanda "Dove si rifletterà la luce?" è che lo specchio stesso crea la forma. Vale a dire, l'immagine riflessa è, in se stessa, creata dallo specchio ed è lo specchio. La domanda del Maestro "Dov'era il tuo volto prima che tu diventassi monaco?" significa che lo specchio riflette lo specchio e chiede: "Quale lato è davvero il nostro?" Le parole del Maestro Nangaku: "Anche se non vi è riflesso, la vera natura dello specchio non cambia" significano che non vi è né riflesso, né inganno. Dovremmo vedere che non c'è interruzione tra le acque dell'oceano, nemmeno in profondità. Non può essere diviso né mosso. Inoltre, dovremmo imparare il principio secondo cui lo specchio si forma a partire dall'immagine. Comprendendo ciò, ecco che ogni cosa si illumina e si chiarisce, senza alcuna ostruzione.

Un giorno il Grande Maestro Seppō Shinkaku[7] disse ai suoi allievi: "L'esperienza del nostro vero sé è come trovarsi di fronte all'Antico Specchio. Qualunque cosa appare è riflessa[8]." Allora Gensha gli chiese: "Se d'improvviso appare uno specchio limpido che succede?" Il Maestro rispose: "Tutto ciò che è lì sarà nascosto." Gensha disse: "Ne dubito." Seppō chiese : "Qual è la tua opinione?" Gensha disse: "Ponimi la domanda." Il Maestro allora gli chiese: "Se improvvisamente appare uno specchio limpido cosa succede?" Gensha rispose: "Si romperà in mille pezzi." Dovremmo attentamente riflettere su che cosa intendesse dire Seppō e, per di più, su cosa sia l'Antico Specchio di Seppō. "É come trovarsi di fronte all'Antico Specchio"

significa che una singola forma trascende ogni opposizione; non vi è né dentro né fuori. É il nostro puro sé; in altre parole, il sé verrà lasciato cadere. "Qualunque cosa appare è riflessa" significa che se giunge uno con la barba rossa verrà riflesso, e se giunge un cinese verrà riflesso.

Si dice che i Cinesi esistano fin dall'inizio del mondo, ma ciò che Seppō intende dire è che si manifesterà una persona che ha il potere dell'Antico Specchio. 'Cinese' non significa soltanto cinese, ma simboleggia il regno del risveglio. Quando Seppō disse: "Tutto ciò che è lì sarà nascosto" avrebbe poi dovuto dire che anche lo specchio sarebbe stato nqascosto. Può darsi invero che la risposta di Gensha "Si frantumerà in mille parti" mostri la verità, ma vorrei chiedere a Gensha di rimettere assieme i pezzi e di porgermi lo specchio limpido. É in grado di farlo?

All'epoca dell'Imperatore Kō[9] esistevano dodici specchi. Secondo la tradizione dei suoi antenati, questi provenivano dal cielo, ma si narra anche che gli fossero stati donati da Kōseishi, del monte Kō- dō. Il principio che regolava questi dodici specchi, era il loro utilizzo a rotazione nel corso dei cicli di dodici ore, mesi e anni. Si diceva che gli specchi fossero i sūtra di Kōseishi. Quando l'Imperatore Kō li ebbe in dono, negli specchi si poteva vedere l'intero corso del tempo: vi si scorgeva tanto il passato che il presente. Guardando in questi specchi nel corso delle dodici ore, egli poteva chiarire passato e presente. In questo caso, le dodici ore rappresentano le dodici forme dello specchio, e le dodici forme stanno a significare i dodici specchi. Tutto il tempo, dal passato al presente, scorre nell'ambito delle dodici ore, e ciò esprime appunto questo principio. Questo è un racconto popolare, ma il principio è identico a quello esposto prima,[10] e costituisce la forma di ogni tempo e la forma dell'Antico Specchio.

L'Imperatore Kō chiese a Kōseishi, del monte Kōdō: "Come possiamo purificarci e conseguire una lunga vita?", chiedendo con ciò uno speciale insegnamento della trasmissione. Kōseishi disse: "Lo specchio è il fondamento del principio *yin-yang* nel mondo. Quando ci purifichiamo, vi sono tre generi di specchio: cielo, terra ed esseri umani. Noi non possiamo vedere né udire questo specchio.[11] Se conserviamo la mente in una condizione di pace, anche il corpo sarà in pace e in armonia con essa. Serbando la nostra mente calma e pura, non cadremo nell'illusione e il nostro spirito non sarà disturbato. Questo è il segreto per ottenere una lunga vita."

Questi tre generi di specchio venivano utilizzati molto tempo fa per governare la terra e regolare la grande Via. Coloro che chiarivano la grande Via erano signori del cielo e della terra. Secondo la credenza popolare, Taishū,[12] della dinastia Tang, possedeva uno specchio costituito dall'immagine riflessa del suo popolo, e conosceva il modo di controllare il paese attraverso l'uso di questo specchio. Egli utilizzava uno dei tre generi di specchio: gli esseri umani. Affermare che utilizzava gli esseri umani come specchio, significa che egli era solito chiedere il parere sul passato e sul presente a risvegliati e saggi quali Gicho e Bōgenrei.[13] In realtà, Taishū non utilizzava il suo popolo come specchio. Usare gli esseri umani come specchio è fare uno specchio nello specchio, è creare se stessi nello specchio. É fare dei cinque elementi[14] uno specchio, ed è fare uno specchio delle cinque virtù cardinali.[15] Vedere il passato e il futuro della gente, senza essere offuscati dalle tracce del passato e del futuro, è la vera natura degli esseri umani in qualità di specchio. Che vi sia tra la gente chi vede e chi non vede, è come il clima sulla terra. È di fatto, un fenomeno naturale. L'uomo diventa lo specchio; il sole e la luna, entrambi sono lo specchio.

In Cina sono gli spiriti delle cinque montagne[16] e dei quattro grandi fiumi[17] che conservano pura la nazione. Questo è il potere dello specchio. Il modo di agire di Taishū è comprendere il popolo e il movimento di cielo e terra. Non è necessario conoscere tutto intellettualmente.

In Giappone, fin dall'età degli dèi, tre specchi e una spada sono stati trasmessi fino ai giorni nostri. Uno specchio si trova nel grande reliquario di Ise, uno nel tempio di Hinosaki e il terzo nel Naijidokoro, nel palazzo imperiale. Sappiamo pertanto che lo specchio è stato trasmesso nel corso della storia di questa nazione. Colui che possedeva lo specchio era l'unico detentore del potere. Secondo la leggenda popolare i tre specchi furono trasmessi, tutti assieme quali loro rappresentanti, direttamente dagli dèi. Essi furono fatti in rame ben lucidato, secondo il principio dello *yin-yang*. Questi specchi manifestano il tempo così come si mostra, sia esso passato o presente; se è presente, esprimono il presente, se è passato, esprimono il passato.

L'insegnamento di Seppō è questo: se viene uno da Shiragi, è riflesso Shiragi, mentre la gente giapponese riflette il Giappone. Il cielo riflette il cielo e la gente riflette la gente. Abbiamo così studiato il venire e il riflettere, ma non conosciamo il vero significato di riflettere in rapporto allo specchio; semplicemente, ne facciamo esperienza. Non dobbiamo necessariamente studiare argomenti quali il venire in questo mondo o la comprensione di esso. Il punto essenziale di questo insegnamento è che quando uno straniero viene, questi è riflesso. "Uno straniero viene" significa semplicemente che viene, e "Uno straniero è

riflesso" significa solo quello. Egli non viene per essere riflesso. Anche se l'Antico Specchio è solo l'Antico Specchio, dobbiamo investigare questo punto.

Dovremmo approfondire la domanda di Gensha: "Che cosa succede all'improvviso apparire di uno specchio limpido?" Dovremmo interrogarci intorno al significato di limpido. L'insegnamento di Seppō afferma che chi viene non è necessariamente uno straniero, e che lo specchio limpido non riflette soltanto stranieri e cinesi.

"Appare uno specchio limpido" significa che, se anche viene uno specchio limpido, non ci saranno due specchi. Dicendo che non ci sono due specchi intendiamo dire che l'Antico Specchio è semplicemente l'Antico Specchio e che lo specchio limpido non è altro che questo specchio limpido. Tanto l'insegnamento di Seppō quanto quello di Gensha attestano che vi sono sia l'Antico Specchio, sia lo specchio limpido. Dovremmo utilizzare questi elementi per investigare la vera natura della Via. Le parole di Gensha: "Appare uno specchio limpido" significano completa libertà e una visione piena e chiara. Dovremmo investigare questo. Dunque, se viene qualcuno, accettatelo e fategli buona accoglienza in completa libertà.

Il 'limpido' di limpido specchio e l''antico' di Antico Specchio, sono la stessa cosa o sono due cose diverse? Non dovremmo pensare che i princìpi dell'Antico Specchio siano presenti nello specchio limpido, e viceversa. Dobbiamo comprendere che le parole "Antico Specchio" non necessariamente implicano un 'limpido'. Questo insegnamento vale per chiunque, in qualunque luogo. É lo stesso principio che era valido per i Patriarchi indiani e noi dobbiamo addestrarci allo scopo di comprenderlo chiaramente. I Buddha e i Patriarchi affermano che dovremmo lucidare l'Antico Specchio, ma io vorrei chiedere: "È mai stato fatto finora?" Dobbiamo studiare diligentemente le parole e la Via dei Buddha e dei Patriarchi.

Seppō rispose alla domanda di Gensha dicendo: "Tutto ciò che è lì sarà nascosto." Ciò significa che, quando lo specchio è limpido, sia il cinese che lo straniero saranno nascosti. Qual è tuttavia il significato di "Entrambi saranno nascosti?" Quando lo specchio limpido compare, assorbe l'Antico Specchio così che entrambi scompaiono nella forma. Se, nell'antico Specchio, sia lo straniero sia il cinese vengono e sono riflessi, come accade che quando lo specchio limpido compare e chiarifica se stesso, lo straniero e il cinese che erano riflessi nell'Antico Specchio sono nascosti?

Secondo la spiegazione di Seppō, l'Antico Specchio ha una sola faccia, e così pure lo specchio limpido. Quando compare il vero specchio limpido, lo straniero e il cinese che sono riflessi nell'Antico Specchio devono essere nascosti. Dobbiamo comprendere questo punto. L'insegnamento che: "Qualunque cosa appaia sarà riflessa" significa che il venire e il riflettersi non esistono né al di fuori dello specchio, né dietro allo specchio, né in nessun'altra cosa che appaia e si rifletta contemporaneamente allo specchio. Al di fuori dello specchio non vi è né un apparire né un riflettersi. Dobbiamo comprendere questo punto. Quando il cinese e lo straniero vengono e sono riflessi, si tratta del loro venire e riflettersi nell'Antico Specchio. Quando entrambi sono nascosti, il principio dello specchio di cui dobbiamo essere consapevoli è che non conosciamo il significato del riflettersi o dell'apparire. Ciò produce in noi abbastanza confusione.

In quell'occasione Gensha disse: "Ne dubito" e Seppō replicò: "Qual è la tua opinione?" Gensha rispose: "Ponimi la domanda." Non dobbiamo semplicemente considerare questo come una domanda posta a Gensha. Seppō e Gensha, dimostrando la profondità della loro comprensione, continuarono ad interrogarsi l'un l'altro. Quando Gensha chiese a Seppō di porre la domanda, egli era già in una condizione priva di io. Replicando a Gensha, Seppō ripeté la domanda: "Che succede se d'improvviso appare uno specchio limpido?" Queste domande mostrano quale sia lo stadio dell'Antico Specchio investigato dal maestro e dall'allievo.

La risposta di Gensha "Si frantumerà in mille parti", significa che esso si spezza in centinaia di migliaia di pezzi. In altre parole lo specchio limpido, nel momento in cui improvvisamente compare, si frantuma. Indagare su queste parti è, ciò stesso, lo specchio limpido. Se cerchiamo di afferrare lo specchio limpido, certamente si frantumerà in molti pezzi. Frantumarsi in pezzi è, ciò stesso, lo specchio limpido. Non dobbiamo fare congetture sul fatto che esista un tempo, nel passato o nel futuro, in cui esso non si frantuma: semplicemente si frantuma.

Questi pezzi non sono altro che pezzi. Ma quando diciamo 'pezzi' stiamo parlando dell'Antico Specchio, o dello specchio limpido? Dobbiamo interrogarci ulteriormente su questo e vedere che non stiamo solo parlando dell'Antico Specchio, o dello specchio limpido. Pur comprendendo la discussione sull'Antico Specchio e lo specchio limpido, dovremmo ancora prendere in considerazione l'opinione di Gensha che l'Antico Specchio, o lo specchio limpido, nasconde ogni cosa, e poi tutto si frantuma. Dobbiamo chiedere: "Qual è la natura di quei pezzi?" Questa è una condizione profonda come la luna nella vasta e infinita distesa del cielo.

Un giorno, mentre stavano parlando tra di loro, il Grande Maestro Seppō Shin-kaku[18] e il Maestro Zen Sanshō Enen[19] videro un gruppo di scimmie. Seppō disse: "Ognuna di quelle scimmie porta sul dorso l'Antico Specchio." Dovremmo investigare a fondo questa affermazione di Seppō. Cos'erano realmente le scimmie viste da Seppō? Se ci poniamo questa domanda potremmo anche arrivare a capire, ma non dovremmo preoccuparci se questo richiederà molto tempo.

"Ognuna di esse porta l'Antico Specchio sul dorso" significa che l'Antico Specchio, pur essendo quello dei Buddha e dei Patriarchi, e anche in presenza di un mutamento, è ancora l'Antico Specchio. Dicendo che ogni scimmia porta sul dorso l'Antico Specchio, intendiamo dire che lo specchio non ha una dimensione definita; semplicemente è l'Antico Specchio. Le parole "Porta sul dorso" sono, per esempio, come quelle che si trovano sul retro di un'immagine del Buddha. Ciò che è sul dorso delle scimmie è l'Antico Specchio. Quale tipo di colla è stato usato in questa occasione? Cercate di rispondere a questo: se ciò che è sul dorso della scimmia è l'Antico Specchio, cosa c'è sul dorso dell'Antico Specchio? Una scimmia? Quello che è sul dorso dell'Antico Specchio è l'Antico Specchio, e ciò che è sul dorso della scimmia è la scimmia. Le parole "Ognuna porta l'Antico Specchio sul dorso" non sono un'invenzione bensì la manifestazione della verità.

Eppure, cos'è ciò di cui stiamo parlando? É una scimmia o un Antico Specchio? Siamo scimmie? Oppure non siamo scimmie? C'è un qualche scopo nel fare questa domanda? Che lo siamo o che non lo siamo, né noi né gli altri lo sappiamo. Il punto essenziale è che noi siamo semplicemente noi stessi e che non è necessario cercare altro.

Sanshō disse: "Non possiamo dare un nome a cose che sono eterne. Perché è chiamato l'Antico Specchio?" L'interpretazione data da Sanshō dell'Antico Specchio, è questa.

"Cose che sono eterne" significa cose presenti prima del risveglio della nostra mente, e la cui forma non si è manifestata fin dall'inizio del tempo. "Non possiamo dare un nome" equivale a sole, luna, Antico Specchio e specchio limpido. "Non possiamo dare un nome" rappresenta ciò a cui non possiamo dare un nome perché eterno. Se, peraltro, le cose eterne non sono eterne, le parole di Sanshō non manifestano la verità. Tuttavia, "L'inizio del tempo" significa in realtà il presente. Senza questo presente non possiamo studiare la Via. Di fatto, "Non possiamo dare un nome a cose che sono eterne" ha un profondo significato. Perché è necessario chiamarlo Antico Specchio? Ogni cosa è nient'altro che l'Antico Specchio.

In quel frangente Seppō avrebbe dovuto rispondere a Sanshō: "É l'Antico Specchio." Invece affermò: "É apparsa una macchia." In altre parole vi era una macchia sullo specchio. Questo significa che non possiamo dare un nome a cose che sono eterne, dunque, questo è una macchia. Una macchia sull'Antico Specchio è lo specchio intero, e Sanshō restò nello stadio dello specchio macchiato e la sua comprensione restò quella dello specchio macchiato. Tuttavia dovremmo imparare che la macchia si manifesta nello specchio e che ciò che produce la macchia è lo specchio. Questo significa studiare l'Antico Specchio.

Sanshō disse: "Perché sei così precipitoso, quando non hai neppure capito cosa intendessi dire?" Il senso di queste parole sta in "Perché sei così precipitoso?" Significa oggi o domani, noi stessi o gli altri, il mondo intero o l'Impero cinese? Dovremmo chiarire ciò, completamente. "Quando non hai neppure capito cosa intendessi dire" ha diversi significati: alcuni possono essere compresi attraverso le parole stesse, alcuni non possono essere compresi grazie alle parole, altri sono compresi senza parole. Qui, il principio dell'Antico Specchio è manifestato nelle stesse parole. Non è come le parole di Śākyamuni: "Io sono risvegliato unitamente e contemporaneamente all'intero Universo."

C'è qualche altro modo per esprimere questo?

Quando non comprendiamo, siamo soliti utilizzare la frase: "Non lo so." É la stessa espressione che usò Bodhidharma durante l'incontro con l'Imperatore Bu di Ryō. Quando questi chiese: "Chi sei tu, che sei qui innanzi a me?" Bodhidharma, dritto in piedi davanti a lui, rispose: "Non lo so."[20]

In questo modo, il soggetto può trovarsi davanti a noi, eppure eludere ancora la nostra comprensione intellettuale. Il fatto di non riuscire a trovare le parole non significa che non ci siano parole per descriverlo. Significa semplicemente che non comprendiamo e che non siamo consapevoli della nostra mente in ogni istante. Una chiara comprensione può manifestarsi solo quando cessiamo di essere egocentrici.

Seppō disse allora: "Io, il vecchio monaco, ho sbagliato." Questa frase può essere usata per indicare il proprio errore ma qui non ha questo significato. In questo caso, "Vecchio monaco" è simile al rispettato capo di una casata, qualcuno che non occupa il suo tempo soltanto in cose insignificanti, e che con ardore studia soltanto il "Vecchio monaco."[21] Vi possono essere molte forme diverse, alcune anche simili a dèmoni, ma noi dovremmo studiarne una sola, quella del "Vecchio monaco." Buddha e Patriarchi possono comparire

e manifestarsi in qualsiasi momento ma noi dovremmo semplicemente studiare questo "Vecchio monaco." Le parole "Ho sbagliato" indicano che egli era occupato proprio in questo.

È necessario ricordare che Seppō era allievo di Tokusan, e che Sanshō era discepolo di Rinzai. Questi due eminenti monaci, che appartenevano entrambi a due eccellenti linee d'insegnamento, una derivante da Seigen e l'altra da Nangaku,[22] continuarono a trasmettere l'Antico Specchio. Essi sono due veri e propri esempi, e dovremmo studiarli a lungo. Seppō disse una volta ai suoi allievi: "Se il mondo è largo uno *jo*,[23] l'Antico Specchio è largo uno *jo*, se il mondo è largo uno *shaku*[24] l'Antico Specchio è largo uno *shaku*." Il suo allievo Gensha indicò il braciere e disse: "Allora quanto è grande il braciere?" Seppō rispose: "Ha le stesse dimensioni dell'Antico Specchio." Gensha, di rimando, disse: "Vecchio monaco, i tuoi piedi non toccano terra."

Quando Seppō dice che il mondo è uno *shaku*, allora il mondo è uno *shaku*; quando dice che è uno *jo*, è uno *jo*. In questo caso stiamo utilizzando *jo* e *shaku* come semplici, ordinarie unità di misura. Volendo approfondire l'argomento, sappiamo che normalmente si afferma che i mondi sono innumerevoli, senza limiti né confini. Anche dicendo ciò, tuttavia, si mostra solo una piccola parte del nostro stesso mondo come se ci si limitasse a parlare del villaggio vicino. Perciò Seppō disse che quando il mondo è uno *jo*, lo Specchio è uno *jo*.

Investigando questo "Uno *jo*", dovremmo considerarlo come una parte del mondo. Udire l'insegnamento sull'Antico Specchio è come vedere un sottile strato di ghiaccio e niente più. Ciò nonostante, questa misura è la stessa di quella del mondo infinito; questa è la loro natura, e noi dovremmo confrontarli e chiarirli entrambi. É possibile che siano uguali?

L'Antico Specchio non è simile ad un gioiello, e non dovremmo concepirlo come luminoso o oscuro, quadrato o rotondo. Anche se il mondo fosse un gioiello splendente, ancora non eguaglierebbe l'Antico Specchio. L'Antico Specchio non ha alcun rapporto con stranieri e cinesi: si limita a riflettere l'orizzontale e il verticale. Non c'è relazione con molto o con grande, non c'è rapporto con la dimensione. Parlando di dimensioni di solito intendiamo, ad esempio, due o tre decimetri o, in numeri, sette, otto, e così via. Tuttavia nella Via del Buddha, quando delle quantità compaiono in un contesto in cui non siamo più attaccati neppure all'illuminazione, queste trascendono i numeri, siano essi due, tre o qualsiasi altro e, dal punto di vista dei Buddha e dei Patriarchi, esprimono la totalità. Dunque, "Uno *jo*" è l'Antico Specchio, e la larghezza dell'Antico Specchio è totale.

La domanda di Gensha: "Quant'è grande il braciere?" è una domanda ovvia che tuttavia dovremmo investigare. Esprime il principio dell'Antico Specchio e ha un profondo significato. Pensando al braciere, da quale punto di vista dovremmo porci? Il braciere che Gensha sta guardando non è soltanto un oggetto alto un metro o un metro e mezzo; egli lo sta vedendo dal punto di vista di un Buddha e ciò comporta una visione diversa da quella normale. É simile alle domande: "Chi sei? Da dove vieni?"

La domanda implica una risposta e la dimensione del braciere implica già una risposta. Pensando alla parola 'dimensione', non dovremmo correlarla ai normali concetti legati all'estensione. Essa esprime un principio trascendente di cui non dobbiamo dubitare. Dovremmo studiare l'essenza dell'insegnamento di Gensha, secondo cui dimensione e forma del braciere non sono importanti. Non dovremmo aggrapparci al termine braciere. Dobbiamo spezzare il nostro attaccamento; questo dovrebbe essere il nostro addestramento.

Seppō disse: "É grande quanto l'Antico Specchio." Dovremmo tranquillamente riflettere su questo. Se diciamo che il braciere è largo uno *jo*, gli attribuiamo un numero. Dire che la risposta "Uno *jo*" è giusta, e la risposta "Grande quanto l'Antico Specchio" è sbagliata, sarebbe un errore .

Dobbiamo riflettere sulle implicazioni di "É grande quanto l'Antico Specchio." Molti potrebbero pensare che se non si risponde che la larghezza è di uno *jo*, la risposta è insufficiente. Dobbiamo riflettere su significato e peculiarità di 'larghezza', e sull'Antico Specchio come parte di questo mondo e della nostra esistenza quotidiana. Inoltre, non dovremmo dimenticarci di agire all'unisono con l'Antico Specchio e farne esperienza nella nostra vita di ogni giorno proseguendo con ardore il nostro addestramento.

Gensha allora replicò: "Vecchio monaco, i tuoi piedi non toccano terra." In questo caso, "Vecchio monaco" non è necessariamente riferito a Seppō, perché nei confronti di Seppō non è obbligatorio usare il titolo "Vecchio monaco."

Dovremmo chiarire il significato di 'piedi'. Investigiamone il significato. É forse l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge, l'Universo, il mondo infinito o la vera essenza della Via? Quante cose è? Una, mezza, diversi milioni? Dovremmo chiarire questo molto seriamente.

Egli disse: "Non toccano terra." Cos'è questa terra? Per molto tempo, nel modo comune di parlare, è stato nominato così il paese che appunto chiamiamo "Grande terra." Nondimeno, può essere considerata come l'ingresso al meraviglioso risveglio della verità, e la Via della prassi di tutti i Buddha. Dunque, quale

genere di terra è quella su cui posiamo i piedi? Esiste o no? Esiste, nella grande Via, anche un solo granello di questa terra? Dovremmo coltivare un dubbio ininterrotto su questo. Dobbiamo interrogare noi stessi e gli altri.

I piedi toccano terra, i piedi non toccano terra. Da dove viene il giudizio: "I piedi non toccano terra?" Quando la grande Via non ha un solo granello di terra, i nostri piedi non possono toccare terra, né non-toccare terra. Dunque, "Vecchio monaco, i tuoi piedi non toccano terra" esprime la condizione del vecchio monaco e l'azione dei piedi.

Un monaco chiese al Maestro Zen Kokutai Kōtō,[25] del monte Kinka nel Bushū: "Quando l'Antico Specchio non è lucidato, cos'è?" Il Maestro rispose: "L'Antico Specchio." Il monaco continuò: "E che cos'è dopo che è stato lucidato?" Il Maestro rispose: "L'Antico Specchio."

Dobbiamo così comprendere che vi è un tempo in cui esso è lucido, un tempo in cui non è lucido, un tempo successivo all'essere stato lucidato, e che tutti questi sono l'Antico Specchio. Quando è lucidato, dunque, la totalità dell'Antico Specchio è lucidata. Non è lucidato dallo stesso Antico Specchio, né dal mercurio, né da una qualsiasi altra sostanza. L'Antico Specchio è lucidato dalla sua stessa manifestazione. Quando non è lucido, l'Antico Specchio non è opaco. Semplicemente esso opera come l'Antico Specchio. Generalmente, lucidare lo specchio è di per sé lo specchio stesso, lucidare una tegola è di per sé lo specchio, lucidare una tegola è di per sé la tegola, lucidare lo specchio è di per sé lo specchio. Se ci addestriamo e lucidiamo senza alcuno sforzo cosciente, e continuiamo a farlo illimitatamente, questo sarà la nostra vita quotidiana e le azioni dei Buddha e dei Patriarchi.

Molto tempo fa, Baso del Kōsei[26] studiò sotto Nangaku e questi gli trasmise in segreto il sigillo dell'illuminazione. L'origine dei commenti sullo specchio e la tegola è questa. Baso restò ininterrottamente nel tempio di Denpo per oltre dieci anni, addestrandosi con ardore allo zazen. Dovremmo soffermarci sul fatto che egli non smise mai di sedere in zazen, anche se vento e pioggia penetravano nella capanna dello zazen, che spesso era incrostata di neve ghiacciata.

Un giorno Nangaku entrò nella capanna di Baso. Baso si alzò in piedi e lo salutò. Nangaku chiese: "Che cosa hai fatto ultimamente?" Baso rispose: "Non ho fatto altro che sedere in zazen." Allora Nangaku gli chiese: "E perché siedi continuamente in zazen?" Baso rispose: "Siedo in zazen per diventare un Buddha." Nangaku, allora, prese in mano una tegola e cominciò a strofinarla con un'altra tegola, raccolta vicino alla capanna. Vedendo questo, Baso chiese: "Maestro, che stai facendo?" Nangaku rispose: "Sto lucidando la tegola." Baso chiese: "E perché stai lucidando la tegola?" "Per farne uno specchio" fu la risposta. Baso disse: "Come puoi fare uno specchio, lucidando una tegola?" Nangaku replicò: "Come puoi diventare un Buddha, sedendo in zazen?"

Coloro che attraverso i secoli hanno studiato questo importante dialogo, hanno creduto che Nangaku stesse incoraggiando Baso; le cose non stanno necessariamente così. Semplicemente, le azioni di un grande saggio trascendono il livello della gente comune. Se un grande saggio come Nangaku non usasse mezzi abili quali il lucidare una tegola, come potrebbe guidare gli uomini? Un simile grande potere è l'essenza dei Buddha e dei Patriarchi. Anche se si trattasse solo di un metodo empirico, ancora sarebbe un importante espediente. Senza tali espedienti non si sarebbe potuta trasmettere la Via. Inoltre, Nangaku continuò, senza posa, a guidare Baso. Grazie a questo episodio possiamo comprendere che Nangaku trasmise correttamente e direttamente il vero merito dei Buddha e dei Patriarchi.

Dobbiamo comprendere che quando la tegola è lucidata essa è lo specchio; allora Baso è Buddha. Quando Baso è Buddha, Baso diventa immediatamente Baso. Quando Baso è Baso, il suo zazen diventa immediatamente zazen, perciò l'essenza dei Buddha e dei Patriarchi è lucidare la tegola per farne lo specchio. Parimenti, la tegola diventa l'Antico Specchio e nel lucidare lo specchio troviamo la pura e incontaminata prassi. Questo viene fatto non perché vi sia della polvere sulla tegola: semplicemente si lucida la tegola a suo proprio beneficio.[27] In questo si realizza il potere di diventare specchio. Tale è il fondamento della prassi e dell'investigazione dei Buddha e dei Patriarchi. Se non riusciamo a realizzare lo specchio lucidando una tegola, non possiamo realizzare lo specchio neppure lucidando lo specchio. Chi comprende ciò? La realizzazione del Buddha e l'attualizzazione dello specchio stanno nell'azione stessa. Se dubitiamo di questo, non sarà forse perché, erroneamente, lucidiamo lo specchio come se fosse una tegola?

Mentre Nangaku stava lucidando la tegola, la situazione non era paragonabile a nessun'altra. Dunque, il suo insegnamento fu proprio quello giusto. In altre parole, lucidare la tegola produce di per sé lo specchio.

Oggi, per realizzare lo specchio, la gente dovrebbe raccogliere tegole e lucidarle. Se la tegola non diventa specchio, la gente non diventerà Buddha. Se, scioccamente, le persone pensano che una tegola sia essenzialmente una zolla di terra, anch'esse sono essenzialmente zolle di terra. Se un essere umano possiede

una mente, allora anche una tegola possiede una mente. Chi altri sa che quando una tegola compare c'è uno specchio a rifletterla, e che quando compare uno specchio c'è uno specchio a rifletterlo?

Trasmesso all'assemblea, nel Kannondōri del Koshō-hōrin-ji, il 9 settembre 1241, e ricopiato a Sandanrin, il 13 gennaio 1243.

---

[1] Il diciassettesimo Patriarca, noto anche come Sōgya Nandai.
[2] Il Maestro Daikan Enō (638-713), successore del Maestro Daiman Kōnin. Spesso è chiamato semplicemente Sesto Patriarca o Sōkei, dal monte su cui dimorava. [Ta-chien Hui-neng]
[3] Nei templi, era usanza che chi volesse esprimere un pensiero, lo potesse fare utilizzando un'apposita bacheca. Jinshū una notte, segretamente affisse questa poesia: "*Il corpo è l'albero della Bodhi,/ La mente è come il supporto di un chiaro specchio./ Continuamente lavoriamo per pulirlo/ Così da mantenerlo libero da polvere e sporcizia.*" Il Maestro Enō, che non sapeva leggere, udendo recitare questi versi e non ritenendoli validi, in risposta fece scrivere questa sua poesia.
[4] Il Maestro Engo Kokugon (1063-1135), nella linea di trasmissione del Maestro Yōgi Hōe. Ha scritto la "Raccolta della Roccia Blu". [Yüan-wu K'o-ch'in]
[5] Il Maestro Nangaku Ejō (677-744), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. [Nan-yüeh Huai-jang]
[6] Bisogna ricordare che, in quei tempi, gli specchi erano ottenuti dalla lucidatura di una fusione in bronzo o rame, che era lo stesso materiale utilizzato per la fusione delle statue.
[7] Il Maestro Seppō Gison (822-907), uno dei due successori del Maestro Tokusan Senkan. Shinkaku Zenji è il suo titolo postumo. [Hsüeh-feng I-ts'un]
[8] Lett. "Se si presenta uno straniero, viene riflesso uno straniero. Se si presenta un cinese, viene riflesso un cinese."
[9] L'Imperatore Giallo (2697 a.C.- 2597 a.C.).
[10] Del cinese riflesso nello specchio.
[11] Ha cioè una base intuitiva.
[12] Il secondo Imperatore della dinastia Tang. Regnò dal 627 al 650.
[13] Erano questi due alti ufficiali del suo governo.
[14] Legno, fuoco, terra, metallo, acqua.
[15] Le cinque virtù cardinali sono: benevolenza, giustizia, educazione, saggezza, fedeltà.
[16] Le cinque montagne sono: Taisan, Kasan, Eisan, Kōsan e Sūzan.
[17] I quattro grandi fiumi sono: Yangtze, Hwang Ho, Junsui, e Saisui.
[18] Il Maestro Seppō Gison (822-907), uno dei due successori del Maestro Tokusan Senkan. Shinkaku Zenji è il suo titolo postumo. [Hsüeh-feng I-ts'un]
[19] Il Maestro Sanshō Enen (?), uno dei successori del Maestro Rinzai Gigen (?-867). [San-sheng Hui-jan]
[20] Si veda il cap. 16, Gyōji.
[21] Cioè se stesso.
[22] Il Maestro Seigen Gyōshi (660-740) e il Maestro Nangaku Ejō (677-744) erano entrambi discepoli del Maestro Daikan Enō.
[23] Misura giapponese equivalente a circa 3 metri.
[24] Misura giapponese equivalente a circa 30 centimetri.
[25] Il Maestro Kokutai Kōtō (?), un successore del Maestro Gensa Shibi (835-907).
[26] Il Maestro Baso Dōitsu (704-788), nella linea di trasmissione del Maestro Daikan Enō. Daijaku Zenji è il suo titolo postumo. [Ma-tsu Tao-i]
[27] Cioè, senza ulteriore scopo.

(20)
UJI
Esistenza-Tempo

All'interno della nostra esistenza, l'unico momento-tempo possibile è l'istante presente – passato e futuro non sono "esistenza-tempo" – infatti il punto di contatto tra tempo ed esistenza è proprio l'istante medesimo dell'azione, è: qui e ora. L'insegnamento del Maestro Dōgen, nel tentativo di mostrare la vera natura dell'Esistenza-Tempo, oscilla tra un punto di vista metafisico (L'essere è il tempo) e uno più propriamente introspettivo (Io stesso sono il tempo).

Un antico Buddha,[1] una volta disse: "L'essere-tempo sta sul più alto picco e giace sul fondo del più profondo oceano, l'essere-tempo è la forma di dèmoni e Buddha, l'essere-tempo è il bastone di un monaco, l'essere-tempo è un *hossu*,[2] l'essere-tempo è una lanterna di pietra, l'essere-tempo è un pilastro rotondo, l'essere-tempo è Taro, l'essere-tempo è Jiro,[3] l'essere-tempo è terra, l'essere-tempo è cielo."

Essere-tempo significa che il tempo è l'essere, vale a dire: "Il tempo è esistenza, l'esistenza è tempo." La forma di una statua del Buddha è tempo. Il tempo è la radiosa natura di ogni singolo istante: è l'istantaneo tempo quotidiano nel presente. Anche se non abbiamo calcolato da soli la lunghezza di un giorno, non vi è dubbio che esso contiene ventiquattro ore. Lo scorrere del tempo è chiaro, dunque non vi è ragione di dubitarne; tuttavia ciò non significa che sappiamo esattamente cosa sia il tempo. Generalmente parlando, quando si dubita di qualcosa che non si capisce completamente, questa rimane oscura fino a che, in seguito, non sarà chiarita; da quel momento, i dubbi sono differenti. In tutti i casi i dubbi stessi sono creati dal tempo.

Tutte le cose esistono in noi stessi. Ogni cosa, ogni essere in questo intero mondo è tempo. Nessun oggetto ostacola o si oppone ad alcun altro oggetto, né il tempo può mai ostacolare alcun altro tempo. Perciò, se abbiamo la determinazione di raggiungere il supremo risveglio, vedremo che anche l'intero mondo possiede, nello stesso tempo, questa determinazione. Non vi è alcuna differenza tra la vostra mente e il tempo; siete messi in relazione dalla determinazione di raggiungere il risveglio. La stessa cosa vale per la prassi e il conseguimento della Via.

L'intero mondo è incluso in noi stessi. Questo è il principio di "Noi, noi stessi siamo il tempo." Investigate il principio che tutto nel mondo è tempo. Ogni istante comprende il mondo intero. Se riusciamo a capire questo, sarà l'inizio della prassi e del risveglio. Nel momento in cui raggiungiamo questo livello, abbiamo una chiara comprensione del significato di ogni e ciascuna prassi; un filo d'erba, ogni singolo oggetto, ogni cosa vivente è inseparabile dal tempo. Il tempo include ogni essere e ogni mondo. Le persone comuni che non conoscono il Dharma del Buddha, pensano che l'essere-tempo prenda a volte la forma di un dèmone, a volte la forma del Buddha. È come la differenza tra vivere in una valle e poi guadare un fiume e arrampicarsi su una montagna, per raggiungere un palazzo. Vale a dire, montagna e fiume sono cose del passato, lasciate molto indietro, e non hanno alcuna relazione con il vivere nel presente. Sono separate quanto lo è il cielo dalla terra. Tuttavia, ciò non è vero. Quando attraversate il fiume o vi arrampicate sulla montagna, voi siete il tempo. Non possiamo essere separati dal tempo. Poiché in realtà non c'è alcun venire o andare nel tempo, questo significa che quando attraversiamo il fiume, o saliamo sulla montagna, esistiamo nell'eterno presente del tempo; questo tempo include ogni tempo passato e presente. Attraversare il fiume, arrampicarsi sulla montagna, e vivere nel palazzo, esistono assieme, nell'essere-tempo, interrelati. Dèmoni e Buddha sono il tempo di ieri, e una grande immagine del Buddha è il tempo di oggi. Il tempo di ieri è sperimentato nella nostra attuale esistenza. Sembra passare, ma il passato è sempre contenuto nel presente. Così il pino è tempo, e anche il bambù è tempo.

Non considerate il tempo semplicemente come qualcosa che vola via; non studiate solo l'aspetto fugace del tempo. Se realmente il tempo volasse via ecco che ci sarebbe separazione tra il tempo e noi stessi. Se pensate che il tempo sia solo un fenomeno caratterizzato dallo scorrere, non capirete mai l'essere-tempo. Il significato centrale dell'essere-tempo è che tutti gli esseri nel mondo intero sono in relazione reciproca e non possono mai essere separati dal tempo. L'essere è tempo, dunque è il mio vero tempo. Nondimeno, vi è un movimento di tempo nel senso di uno scorrere dall'oggi al domani o dall'oggi all'ieri, o anche dall'ieri all'oggi, dall'oggi all'oggi, dal domani al domani. Questo movimento è la caratteristica del tempo, e passato

e presente non possono essere ricalcati.[4] Il Maestro Seigen è tempo, Ōbaku è tempo, Kōsei è tempo, Sekitō è tempo.

Poiché noi siamo l'essere-tempo, anche prassi e illuminazione sono essere-tempo. Il non facile compito di insegnare agli altri è, ancora una volta, essere-tempo. Poiché il pensiero delle persone non illuminate non è basato sulla giusta comprensione dell'essere-tempo, esse non possono scoprire la vera Legge. La vera Legge è in loro ma essi non lo capiscono. La loro ignoranza della Legge determina la loro rinascita. Per di più, simili persone pensano che la vera Legge non esista ai nostri tempi o dentro di loro, e si convincono che non c'è neppure la possibilità di una qualche specie di eterna, perfetta legge. Tuttavia, anche questo punto di vista molto limitato è parte dell'essere-tempo. La gente che ritiene di non essere risvegliata, deve sapere questo.

Possiamo calcolare il tempo come *Uma-no-koku*, dalle 11 alle 13, come *Hitsuji-no-koku*, dalle 13 alle 15, oppure come *Ne*, dalle 23 all'una di notte, o ancora come *Tora*, dalle 3 alle 5 del mattino, ma tutti questi sono solo momenti indipendenti e istantanei dell'essere-tempo. Sia le persone illuminate, sia le persone non illuminate sono essere-tempo. Anche dèmoni e Buddha sono essere-tempo. Di fatto, l'essere-tempo comprende ogni cosa. È puro essere; in esso operano determinazione, prassi, risveglio e non attaccamento, che non sono diversi dall'essere-tempo. L'eterno presente include lo spazio illimitato; non vi è nulla al di fuori di questo.

Anche se fate un passo falso, o se smarrite temporaneamente il cammino, siete ancora radicati nell'essere-tempo perché, ovviamente, prima e dopo l'aver smarrito la via siete all'interno dell'essere-tempo. Ogni cosa vivente è radicata nel puro, originale essere. Non pensate tuttavia che quello di essere sia un concetto stabile; l'essere comprende in sé ogni ciclo temporaneo. La maggior parte delle persone pensa che il tempo stia passando e non comprende che vi è un aspetto che non passa. Capire questo è capire l'essere; anche non capire questo è essere.[5]

Tuttavia, senza comprendere l'essere-tempo non sarete mai realmente distaccati. Anche ritenendo di sapere esattamente cosa siete, è molto difficile possedere una reale comprensione di sé stessi. Il concetto che avete di voi stessi si modifica continuamente, man mano che scoprite di più sul vostro sé reale. Attraverso una completa comprensione, anche le idee circa la saggezza del risveglio o lo stato di non-attaccamento si vedranno proprio per quello che sono: tentativi, per di più illusori. Ricordate, tuttavia, che l'essere-tempo non dipende dalle idee; è la realizzazione dell'essere. Gli esseri del cielo, quali dèi e divinità, sono nell'essere-tempo. E tutte le cose nell'acqua o sulla terra sono essere-tempo. Il mondo di vita e morte e ogni cosa in essi, è essere-tempo. L'essere-tempo esiste ininterrottamente, realizzando se stesso nella vostra esperienza di questo momento. Ogni cosa esiste, nel presente, dentro di voi.

Esistenza continua non è come la pioggia portata dal vento, ad est e ad ovest. Esistenza continua è l'intero mondo che agisce attraverso se stesso. Considerate questo esempio: quando è primavera in una zona, è primavera anche tutto intorno a tale zona. La primavera copre l'intera regione. La primavera è solo primavera; non presuppone l'inverno o l'estate. È la realizzazione del vento e del sole di primavera. L'esistenza continua è così. Ma l'esistenza continua non è la primavera; piuttosto, l'esistenza continua della primavera è primavera. Trascurando di studiare seriamente il Dharma del Buddha, penseremo che l'esistenza continua sia posta molto lontano, che le cose la rincorrano, e che essa, su lunghi periodi di tempo, continui a mutare.

Per qualche motivo, il Grande Maestro Sekitō Musai[6] inviò il Maestro Yakusan Kōdō[7] in visita al Maestro Zen Daijaku.[8] Yakusan chiese a Daijaku: "Ho studiato i testi dei tre veicoli e delle dodici divisioni[9] ma non conosco lo spirito che sta dietro ai sūtra. Per favore ditemi perché Bodhidharma venne dall'Occidente?" Daijaku rispose: "A volte alziamo le sopracciglia e ammicchiamo, a volte no." Udendo questa risposta Yakusan ebbe un grande risveglio e disse: "Quando studiavo sotto il Maestro Zen Sekitō, non riuscivo a capire niente. Ero come una zanzara che cerca di mordere una mucca di ferro."

I detti di Daijaku sono molto diversi dai detti di altri. Qui, occhio e sopracciglia simboleggiano montagna e oceano; ciò perché le persone illuminate sono in armonia con la natura. Se alzano le sopracciglia vedono una montagna, e se ammiccano possono imparare qualcosa sull'oceano. Essi possiedono la verità. Tuttavia non pensate che queste azioni siano importanti; il fatto che alziate o no le sopracciglia non ha alcuna relazione con la verità. Il significato reale sta sempre nell'essere-tempo. La montagna è tempo, l'oceano è tempo. Montagna e oceano esistono solo nel presente. Se il tempo è distrutto, anche montagne e fiumi sono distrutti. Da questo punto di vista, le stelle del mattino, i Buddha, la saggezza del risveglio, così come la trasmissione da mente a mente, sono animati dall'essere-tempo. Nessuna di queste cose potrebbe accadere senza l'essere-tempo.

Un giorno il Maestro Zen Kisei[10] del Sekken, discendente diretto della scuola Zen Rinzai ed erede dell'insegnamento di Shūzan, disse ai suoi monaci: "A volte la mente sorpassa le parole. A volte le parole sorpassano la mente. A volte la mente e le parole sorpassano se stesse, a volte non sorpassano se stesse." Mente e parole si trovano all'interno nell'essere-tempo, così come sorpassare e non sorpassare sono nell'essere-tempo. Il tempo che viene non viene; il tempo che non viene è già venuto.[11]

È come un asino ed un cavallo.[12] La mente non se ne va, le parole sono già venute; la mente è già venuta, le parole non possono andarsene. Il venire non viene da fuori, il non-venire non è ancora venuto. L'essere-tempo è così. Venire o non-venire dovrebbero essere pensati solamente come venire o non-venire. Considerate la mente come solo mente e le parole come solo parole. Esse sono la funzione dell'essere-tempo. La penetrazione totale dell'essere-tempo può essere realizzata solo in noi stessi. La totale penetrazione dell'essere-tempo è completa attività. È come il seguente esempio: quando esco per incontrare qualcuno, lo incontro come un'altra persona, come un consimile essere umano e infine, come qualcuno che possiede la mia stessa essenza. Questa è attività naturale. Se ognuno di questi aspetti fosse separato dall'essere-tempo, non potrebbe esistere.

Dal punto di vista della prassi, quando diciamo che la mente è essere-tempo è la giusta occasione perché la Via del Buddha appaia; 'parole', è il momento di aprire la porta del risveglio. Il tempo che viene è non-attaccamento; il tempo che non viene, non è né attaccamento né non attaccamento. Riconoscendo ciò possiamo trovare l'essere-tempo.

I detti precedenti sono le parole dei Buddha, e anche ciò che segue è ben importante: "Mente e parole sono tra il venire e l'andare, tra il non-venire e il non-andare, e sono anche l'essere-tempo." Una chiara comprensione di ciò è essenziale. Alzare le sopracciglia o ammiccare con gli occhi è solo una metà dell'essere-tempo o, anche, un'illusione dell'essere-tempo. L'inizio dello studio, il compimento dello studio, la realizzazione dello studio ed anche il non studiare, sono essere-tempo.

Questo fu scritto, nel novembre del 1240, nel Koshōhōrinji, e ricopiato da Ejō durante il periodo del ritiro estivo del 1243.

---

[1] Il Maestro Yakusan Igen (745-828), uno dei successori del Maestro Sekitō Kisen. [Yao-shan Wei-yen]
[2] Uno scacciamosche cerimoniale.
[3] Taro e Jiro sono nomi giapponesi molto comuni.
[4] Sono cioè indipendenti e non sovrapponibili.
[5] Cioè, l'essere-tempo contiene sia il comprendere, sia il non comprendere.
[6] Il Maestro Sekitō Kisen (700-790), nella linea di trasmissione del Maestro Daikan Enō. Musai Zenji è il suo titolo postumo. [Shih-t'ou Hsi-ch'ien]
[7] Il Maestro Yakusan Igen (745-828). [Yao-shan Wei-yen]
[8] Il Maestro Baso Dōitsu (704-788), che è nella linea di trasmissione del Maestro Daikan Enō. Daijaku Zenji è il suo titolo postumo. [Ma-tsu Tao-i]
[9] Si veda il cap. 34, Bukkyō.
[10] Il Maestro Shoken Kisho (?), un successore del Maestro Shuzan Shōnen (?-993).
[11] La presenza non è in relazione al venire e l'assenza non è in relazione al non venire. Venire e non-venire sono condizioni del presente e non necessitano di essere visti come risultato di un processo.
[12] Un giorno Chōkei chiese a Shigon: "*Qual è la grande intenzione del Dharma del Buddha?"* Shigon disse: "*Lavori da asino che non sono ancora terminati, e già hanno inizio lavori da cavallo."* Dallo Shinji-shōbōgenzō, parte 2°, n°56.

(21)
JUKI
Predizione di Buddhità

Juki in origine significa scrivere, certificare. In senso lato rappresenta la certificazione formale che l'allievo diverrà un Buddha. Molti dei Sūtra buddhistici riportano parole di predizione del Buddha, circa il futuro conseguimento della Bodhi da parte di molti dei suoi discepoli. In questo capitolo, commentando tra l'altro alcuni passi estratti dal Sūtra del Loto, il Maestro Dōgen indaga su questo particolare aspetto.

La grande Via dei Buddha e dei Patriarchi e la sua ininterrotta trasmissione da maestro ad allievo è *juki*.[1] Senza uno studio adeguato e mancando dell'esperienza dei Buddha e dei Patriarchi, non possiamo neanche sognarci della predizione.

Tuttavia, la predizione non è conferita solamente a coloro che hanno risvegliato la propria natura-di-Buddha,[2] ma è anche per coloro che non hanno risvegliato la mente che cerca il Buddha né scoperto la propria natura-di-Buddha. La predizione è conferita senza tener conto se c'è un corpo o meno: essa è data a tutti i Buddha e Patriarchi e ognuno di essi la mantiene e la preserva.

L'interpretazione corrente è che si riceve la predizione dopo essere diventati un Buddha. Non accettate questa idea, non aspettatevi di ricevere la predizione dopo che siete divenuti un Buddha. Quando vi è concessa la predizione divenite un Buddha; quando c'è vera prassi, c'è predizione. Tutti i Buddha possiedono la predizione; il loro progresso spirituale possiede la predizione. È nel nostro corpo e nella nostra mente che troviamo la predizione. Quando studiamo e troviamo la grande predizione, anche la nostra Via è grande. C'è una predizione nel nostro sé passato e nel nostro futuro. C'è una predizione che può essere riconosciuta da noi e dagli altri, e c'è né una che non può esserlo.

La predizione è la realizzazione del sé, è il sé realizzato. Quindi, ciò che Buddha e Patriarchi hanno trasmesso di generazione in generazione non è altro che predizione; tutte le cose non sono altro che predizione: le montagne, i fiumi, la terra e i grandi oceani.

Questa è l'unica interpretazione possibile della predizione. La predizione compresa in questo modo è l'unica parola di risveglio pronunciata, udita e compresa.[3] È la prassi e l'insegnamento del risveglio. La predizione sa esattamente come muoversi in avanti e all'indietro. Se i Buddha e i Patriarchi non avessero conferito la predizione, ora saremmo incapaci di sedere in zazen o di indossare un kesa. Accettate questi atti con un gasshō:[4] questa manifestazione è predizione.

Il Buddha disse che la predizione può essere interpretata in otto modi fondamentali:

. uno sa della propria predizione, mentre gli altri no;
. gli altri sanno e l'uno no;
. sia l'uno che gli altri sanno;
. né l'uno né gli altri sanno;
. le persone vicine a chi possiede la predizione sanno, ma quelle lontane no;
. le persone lontane sanno, quelle vicine no;
. tutti, vicini o lontani sanno;
. nessuno, vicino o lontano, sa.

Vi sono queste diverse comprensioni della predizione, ma non pensate che non vi sia una predizione in questo puzzolente sacco d'ossa.[5] Ciò nonostante, non crediate che le persone non illuminate non possano ricevere la predizione.

In generale, la maggior parte della gente pensa che la predizione sia conferita una volta completata la propria prassi, e quando si sia diventati un Buddha. Questa non è la corretta Via del Buddha. Udire l'unica parola da un maestro Zen, o apprenderla dai sūtra, è l'occasione di ricevere la predizione. In questa situazione, la nostra natura originaria, la natura-di-Buddha, emerge; questa è la base della virtù. Ricevere la predizione è ricevere l'essenza del Dharma. Dovremmo sapere che anche un granello di polvere ha un valore assoluto, ha possibilità illimitate. Perché dunque non si può trovare la predizione in un granello di polvere? La predizione non si trova in un'unica cosa, ma si trova in tutte le cose. La predizione è prassi e risveglio, è

Buddha e Patriarchi, è prassi e illuminazione basati sullo zazen, è grande risveglio e grande illusione, non è così?

Una volta, Ōbaku[6] disse a Rinzai:[7] "L'insegnamento della mia scuola si espanderà nel corso della tua vita." Il Maestro Enō[8] disse al suo discepolo Nangaku:[9] "Io sono come te, e tu sei come me." Maestro ed allievo sono una cosa sola, questa è predizione. È il sigillo dell'Insegnamento del Buddha e trascende ogni relatività. È la trasmissione autentica, da mente a mente, è il venire e l'andare di vita e morte, è le dieci regioni del mondo e il mondo presente, con nulla di celato.

Una volta, il Grande Maestro Gensha[10] stava camminando col suo Maestro Seppō.[11] Seppō, indicando il terreno di fronte a sé, disse: "Questo terreno è adatto per uno *stūpa*." Gensha chiese: "Quanto dovrà essere alto lo *stūpa*?" Seppō guardò in alto e in basso, indicando l'altezza. "O Maestro" disse Gensha "siete il monaco più fortunato al mondo, ma com'è che nemmeno voi potete sognarvi la predizione che è stata trasmessa da Śākyamuni a Mahākāśyapa, sul Picco dell'Avvoltoio?" Seppō, allora, chiese di rimando: "Quanto è alto lo *stūpa*?" "Sette o otto piedi" disse Gensha.[12]

La domanda di Gensha circa il Picco dell'Avvoltoio non riguardava il fatto che Seppō avesse o meno ricevuto la predizione del Picco dell'Avvoltoio; essa ha a che vedere con ciò che il Buddha Śākyamuni disse: "Io posseggo l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge e la Serena Mente del Nirvāna. Ciò ora trasmetto a Mahākāśyapa." Allo stesso modo, quando Seigen[13] conferì la predizione al suo discepolo Sekitō,[14] Seigen ricevette la stessa predizione di Mahākāśyapa; ciò significa che la predizione di Śākyamuni si ritrova in ogni trasmissione della Via, da Buddha a Buddha, da Patriarca a Patriarca. Quando il sesto Patriarca,[15] che viveva sul monte Sōkei, trasmise il suo insegnamento a Seigen, questi, ricevendo la predizione del suo Maestro, diventò il vero Seigen. Di fatto, tutti i predecessori del sesto Patriarca trasmisero direttamente la propria Legge attraverso la predizione di Seigen.

Questa mente dei Buddha e dei Patriarchi è come le cento erbe, pura e naturale. Poiché i Buddha sono come le cento erbe, noi stessi siamo come le cento erbe. Ma non pensate di essere sempre consapevoli, né di vedere ciò che possedete. Ciò che possiamo conoscere non è necessariamente in nostro possesso, così come ciò che possediamo non è necessariamente da noi conosciuto o visto. Non dobbiamo dubitare di possedere qualcosa come la predizione solo perché non rientra nelle normali categorie di pensiero né nella percezione visiva. La predizione conferita sul Picco dell'Avvoltoio era quella del Buddha Śākyamuni; fu conferita da Śākyamuni a Śākyamuni. Vale a dire che la predizione di Buddhità non è conferita a gente che manca di comprensione, ma passa a chi sa già di possederla.

Qui non ci sono ostacoli, non vi è nulla di meno, non vi è nulla di più. È così che la predizione è trasmessa da Buddha a Buddha. A questo proposito, un vecchio Buddha disse: "Tutti i Buddha del presente e del passato hanno usato un *hossu*[16] per insegnare il vero significato di est e di ovest. Questo significato è così sottile, così profondo, come lo si potrebbe mai discutere se i Buddha non ne avessero trasmesso il principio?"

Guardando più da vicino il reale significato delle parole di Gensha, ci accorgiamo che la sua domanda verteva sull'altezza dello *stūpa*. Egli si aspettava una risposta definita, qualcosa come cinquecento o ottantamila miglia. Eppure non si adirò quando Seppō guardò in alto e in basso, né si scoraggiò. L'occhiata di Seppō non è la predizione di Śākyamuni; l'unica risposta che sarebbe stata in accordo con quella predizione è: "Sette o otto piedi."

Non penso più se il "Sette o otto piedi" di Gensha fosse la risposta giusta o sbagliata. Nell'ambito della predizione è bene aver conseguito sia la predizione di Seppō sia quella di Gensha. Tuttavia, quando pensiamo all'altezza di uno *stūpa*, dobbiamo farlo in termini di predizione. Senza che si sia ricevuta la predizione, la Via del Buddha non può mai essere proclamata.

Comprendendo, studiando e proclamando l'insegnamento che il nostro sé è il sé reale, la realizzazione della predizione sarà il nostro kōan. Dobbiamo realizzare la comprensione del fatto che predizione e *Buddha-darsana*[17] sono inseparabili, sia nel nostro corpo, sia nella nostra mente. Tutti i Buddha realizzano il risveglio per manifestare il vero significato della predizione. Ciò che porta all'esistenza i Buddha è il potere di ricevere la predizione. Raggiungere il risveglio è la cosa più importante. Perché possa raggiungere la *Bodhi*,[18] la predizione deve essere ricevuta dall'ego senza ego e dal sé non-sostanziale È in questo modo che tutti i Buddha ricevono la predizione da tutti gli altri Buddha.

Vi sono diversi modi di ricevere la predizione: sollevando una, o entrambe le mani, oppure vedendo un fiore di *udumbara* o una veste dorata.[19] Queste azioni non hanno in sé alcun potere illuminante, la loro efficacia viene dalla predizione. La predizione può essere ricevuta sia interiormente, sia esteriormente. Se desiderate comprendere gli aspetti del sé interiore ed esteriore, dovete studiare le

condizioni in cui si conferisce la predizione. Ricevere la predizione è di per sé imparare la Via; allora non vi è instabilità. Ricevere questa predizione è sedere in zazen, e allora l'eternità è catturata in un istante.

Un antico Buddha disse: "Una dopo l'altra, le persone divengono dei Buddha ed ininterrottamente conferiscono la predizione." "Divenire Buddha" è l'incessante trasmissione della Via; il conferimento della predizione è la trasmissione dell'insegnamento. Allora, se seguite la corrente della Via del Buddha, da voi stessi diventate un Buddha.

Questa trasmissione della predizione è una continua catena e passa di generazione in generazione. Essa non crea nessuna condizione specifica o consapevolezza, né nel corpo né nella mente, ma si adatta allo sviluppo di tempo e luogo. Dobbiamo studiare questo. L'apparire di tutti i Buddha e di tutti Patriarchi, la venuta di Bodhidharma e la conseguente trasmissione della sua predizione, si sviluppano secondo questo principio. Attingere acqua o portare legna da ardere sono normali attività quotidiane che, allo stesso modo, si dovrebbero basare sulla predizione.

"La nostra mente è Buddha" è anche la realizzazione della condizione di non-attaccamento. Poche persone realizzano ciò. Dobbiamo sapere che esistono molti livelli di non-attaccamento, numerosi modi di realizzazione, ed una varietà di Buddha. Per questo, una dopo l'altra, le persone diventano Buddha, conseguono il non-attaccamento, ricevono la predizione e proclamano la Via del Buddha. All'inizio, una retta trasmissione non può essere conseguita facilmente ma può, attraverso la prassi, essere realizzata in vari modi. Tutti i Buddha e i Patriarchi hanno realizzato il non-attaccamento ed hanno continuamente conferito la giusta trasmissione. Essi hanno, senza alcuna interruzione, trasmesso la loro predizione di generazione in generazione.

Un vecchio Buddha disse: "Udendo che la predizione è solennemente trasmessa e ricevuta, ero pieno di gioia." Questo significa che anch'io sicuramente sto seguendo il Buddha, e sento di altri che pure seguono la Sua Via e che ininterrottamente ricevono la predizione. Ciò mi riempie di gioia. La predizione è ininterrottamente trasmessa, ciò significa: "Ricevo la predizione proprio in questo momento." La predizione è indipendente da ogni tipo di discriminazione su passato, presente o futuro, o su sé e altri.

Udire la predizione dipende interamente dal Buddha, non dipende dagli altri, né dall'opposizione tra illusione e illuminazione, non dagli esseri senzienti, né dalle erbe, dagli alberi o dalla terra. Solo seguendo il Buddha la predizione può essere solennemente ricevuta e conferita. Allora di continuo essa si accresce senza venir meno, e si accompagna ad una pervadente gioia nel corpo e nella mente. Perciò, poiché indubbiamente il corpo influisce sulla mente e viceversa, la gioia che proviamo nel ricevere la predizione permea il mondo intero e, nelle quattro direzioni dell'Universo, è gioia suprema. Siate sicuri che questa gioia, dormendo o vegliando, illuminati o non illuminati, è gioia vera. Chiunque la può trovare, ma poiché è così pura, essa trascende le normali categorie di pensiero. Essa è pura e serena e perciò passa di generazione in generazione.

Il Buddha Śākyamuni una volta disse al Bodhisattva Yakuō:[20] "O Bodhisattva Yakuō! Qui ci sono tutti i tipi di esseri: innumerevoli dèi della musica, della guerra, uccelli, serpenti e dèmoni; ci sono esseri umani e non-umani, monaci, monache, laici e laiche, e poi *śramana*,[21] Buddha ed altri ricercatori che vogliono sentire l'insegnamento e raggiungere il risveglio. Tra tutti gli esseri qui radunati, pochi di essi ascolteranno anche un solo *gāthā*[22] del Sūtra del Loto conseguendone un'istantanea gioia. Conferirò la predizione a queste persone ed esse, nel futuro, raggiungeranno la suprema illuminazione."

Innumerevoli tipi di esseri erano presenti, dèi ed esseri umani, re e discepoli, ed ognuno con una diversa determinazione e comprensione del Dharma. Tuttavia, tutti possono accedere alla suprema illuminazione e, attraverso questa, sperimentare la vera gioia. Inoltre, è lo studiare o l'ascoltare il Sūtra del Loto che dà loro la vera gioia. Perciò, tutti gli esseri sono forme del Sūtra del Loto.

"Radunati davanti al Buddha" significa essere all'interno del Buddha. Per quanto esseri umani e non-umani diano una diversa interpretazione ad ogni particolare fenomeno, essi condividono la medesima natura essenziale; perciò Śākyamuni può conferire loro la Sua predizione ed essi raggiungeranno infine il supremo risveglio.

Il Buddha Śākyamuni disse anche al Bodhisattva Yakuō: "Anche dopo che sarò entrato nello stadio finale del supremo nirvāna, seguiterò a conferire la predizione a coloro che, dopo aver letto o ascoltato anche un solo *gāthā* del Sūtra del Loto, avranno sperimentato la vera gioia, ed in futuro essi raggiungeranno la suprema illuminazione."

Cosa voleva dire Śākyamuni con "Dopo che sarò entrato nello stadio finale della suprema illuminazione?" Si riferiva ai quarantanove anni di divulgazione del Dharma? O alla Sua intera vita di ottant'anni? Qui si riferiva alla Sua intera vita. Inoltre, chi manca di istruzione o di erudizione può sperimentare la vera gioia dopo aver letto o sentito anche un solo verso, oppure è necessario essere sapienti o

istruiti? Se è propriamente spiegato, ogni essere umano lo può capire; perciò non ci dovremmo preoccupare del fatto che uno abbia studiato o meno.

Dovremmo comprendere che, nello studiare l'insegnamento del Sūtra del Loto attraverso la profonda e illimitata *prajñā*, [23] possiamo coglierne l'essenza anche in un solo verso o *gāthā*, e sperimentare in un solo istante la vera gioia. Allora riceviamo la predizione che è l'attestazione del raggiungimento della suprema illuminazione. Allora saremo capaci di conferire la predizione ad altri, ed essi a loro volta potranno passarla ad altri ancora. Ma non dobbiamo affidarla a persone trascurate o indolenti. Sforziamoci di essere tra coloro che sperimentano la vera gioia nell'udire anche un solo *gāthā* del Sūtra del Loto. Non trascuriamo la pelle, la carne, le ossa e il midollo della vera Via del Buddha. Se ricevete la predizione, essa vi guiderà al risveglio e la vostra decisione di ottenere la liberazione sarà soddisfatta. È in questo modo che deve essere fatto.

Vi sono molti modi di conferire la predizione. Śākyamuni utilizzò un fiore di *udumbara* e Saishō Dōsha[24] utilizzò un pino; altri lo fecero attraverso un'occhiata o un sorriso, e vi fu chi utilizzò un paio di sandali di paglia.[25] Questi sono esempi che vanno al di là di ogni comprensione intellettuale.

Similmente, qualche volta un maestro dice: "Io sono come la predizione" o anche "Tu sei come la predizione."[26] In base a questo principio è stata conferita la predizione nel passato, nel presente e nel futuro. In queste tre condizioni di tempo si realizza sia la nostra predizione che quella degli altri.

Vimalakīrti[27] disse al Bodhisattva Maitreya:[28] "Maitreya, hai ricevuto la predizione da Śākyamuni e in questa vita raggiungerai la suprema illuminazione. Qual è il giusto tempo per ricevere predizione? Nel passato, nel presente o nel futuro? Se è nel passato, la vita passata è già trascorsa. Se è nel futuro, quella vita non è ancora arrivata. Se è nel presente, è in uno stato di flusso."

Śākyamuni insegnò ai monaci che la vita nel presente è nascita, vecchiaia e morte. Tale insegnamento era basato sul non-creato.[29] Riceviamo la predizione per mezzo del non-creato; è la vera forma che trascende la discriminazione. In questo stato non vi è l'idea di ricevere la predizione, né l'idea di suprema illuminazione.

O Maitreya, cos'è la tua predizione? L'hai ricevuta attraverso la vita o la morte? Se la ricevi attraverso la vita, come può la verità essere nata? E se la ricevi attraverso la morte, come può la verità morire?

Tutti gli esseri senzienti, tutti i dharma sono quiddità.[30] Tutti gli esseri risvegliati e i saggi sono quiddità. Tutti i Patriarchi, te compreso, sono quiddità. E perciò, se tu ricevi la predizione, dato che non vi può essere dicotomia di quiddità, anche tutti gli esseri senzienti la ricevono. Se tu raggiungi la suprema e perfetta illuminazione, dato che tutti gli esseri senzienti sono la forma reale dell'illuminazione, anche tutti gli esseri senzienti la raggiungono."

Con questo, il Buddha Śākyamuni non contraddice Vimalakīrti. Che Maitreya ricevesse la predizione era già stato determinato da Śākyamuni; parimenti, ogni volta che gli esseri senzienti ricevono la predizione, ciò è stato determinato da Śākyamuni. Se tutti gli esseri senzienti non ricevessero la predizione, allora la predizione di Maitreya non avrebbe mai potuto essere conferita. Tutti gli esseri senzienti nel loro insieme sono la reale forma del risveglio. Tale risveglio conferma l'illuminazione della predizione, e la predizione è la nostra vita presente. Perciò, tutti gli esseri senzienti partecipano alla decisione di Maitreya di raggiungere il risveglio e contemporaneamente a lui ricevono la predizione e raggiungono il risveglio.

Tuttavia, Vimalakīrti disse che vi è una certa condizione nella quale non vi è idea di ricevere la predizione, né di raggiungere la suprema illuminazione. Questo dimostra che egli non aveva compreso la forma reale della predizione e di conseguenza non aveva nemmeno compreso la forma reale del risveglio. Egli disse pure che il passato è già andato, che il futuro non è ancora arrivato, e che il presente è in uno stato di flusso. Ma per raggiungere la comprensione della predizione, non è necessario che il passato sia andato, che il futuro venga, o che il presente sia in uno stato di flusso.

Possiamo usare passato, futuro e presente per descrivere la distruzione, la potenzialità o il fluire delle cose, ma dobbiamo essere consapevoli del passato, del futuro e del presente che non sono ancora giunti. Questo è il principio attraverso il quale possiamo raggiungere il risveglio nella vita e nella morte. Questo è ciò che intendiamo dicendo: "Quando tutti gli esseri senzienti ricevono la predizione, Maitreya riceve la predizione."

Ora Vimalakīrti ti farò questa domanda: "Per favore dimmi se Maitreya e tutti gli esseri senzienti sono la stessa cosa." Come si diceva prima, quando tutti gli esseri senzienti ricevono la predizione, Maitreya riceve la predizione. Se Maitreya e tutti gli esseri senzienti non sono la stessa cosa, Maitreya non è Maitreya e gli esseri senzienti non sono gli esseri senzienti, non è vero? Allora Vimalakīrti non sarà Vimalakīrti e ciò

che dice è senza senso. Perciò, quando la predizione conferma la natura reale di tutti gli esseri senzienti, tutti gli esseri senzienti e Maitreya esistono nella loro vera forma. Quando ricevete la predizione, la vera forma di tutte le cose appare.

Questo fu scritto nel Kannondōri-Koshōhōrinji, il 25 aprile 1243.
Ricopiato nell'alloggio del discepolo principale del Kippōji, nell'Echizen, il 20 gennaio 1245.

---

[1] Rappresenta il sanscrito *vyākarana* che lett. significa profezia, predizione. Nel Sūtra del Loto il Buddha assicura a molti dei suoi discepoli la futura acquisizione della Buddhità. Si veda il Sūtra del Loto, pag. 161.
[2] La natura-di-Buddha è la 'Natura propria', o 'Vera natura', o 'Volto originario' (comunque la si voglia chiamare) di ogni essere, anche se questi lo ignora.
[3] Si veda il cap. 25, Keiseisanshoku.
[4] Lett. "Con il palmo delle mani unito". Si tratta di un saluto tradizionale, nei monasteri. Le mani giunte sono tenute all'altezza del petto, con la punta delle dita grossomodo allineata con le narici.
[5] Il nostro attuale corpo.
[6] Il Maestro Ōbaku Kiun (?-855?), uno dei successori del Maestro Hyakujō Ekai. [Huang-po Hsi-yün]
[7] Il Maestro Rinzai Gigen (?-867), uno dei successori del Maestro Ōbaku Kiun. Eshō Zenji è il suo titolo postumo. [Lin-chi I-hsüan]
[8] Il Maestro Daikan Enō (638-713), successore del Maestro Daiman Kōnin. Spesso è chiamato semplicemente Sesto Patriarca o Sōkei, dal monte su cui dimorava. [Ta-chien Hui-neng]
[9] Il Maestro Nangaku Ejō (677-744), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. [Nan-yüeh Huai-jang]
[10] Il Maestro Gensha Shibi (835-907), un successore del Maestro Seppō Gison. Noto anche come Sōitsu Daishi. [Hsüan-sha Shih-pei]
[11] Il Maestro Seppō Gison (822-907), uno dei due successori del Maestro Tokusan Senkan. Shinkaku Zenji è il suo titolo postumo. [Hsüeh-feng I-ts'un]
[12] Si veda il cap. 7, Ikkamyōju.
[13] Il Maestro Seigen Gyōshi (?-740), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. Egli fu il settimo Patriarca in Cina. [Ch'ing-yüan Hsing-ssu]
[14] Il Maestro Sekitō Kisen (700-790), nella linea di trasmissione del Maestro Daikan Enō. [Shih-t'ou Hsi-ch'ien]
[15] Il Maestro Daikan Enō (638-713). [Ta-chien Hui-neng]
[16] Uno scacciamosche cerimoniale.
[17] La più profonda intuizione del Buddha.
[18] Condizione di verità.
[19] Si veda il cap. 64, Udonge.
[20] Il Bodhisattva Bhaishajya-rāja, il Bodhisattva Re della Medicina.
[21] *Śramana* (lett. "Colui che si sforza") originariamente descriveva un mendicante itinerante che non apparteneva alla casta dei brahmāni, diversamente da un *parivrājaka,* un mendicante itinerante religioso di origine brahmānica. Il Buddha applicò ai monaci buddhisti il termine *śramana*.
[22] Una strofa, una serie di versi.
[23] Una delle sei *pārāmita* o perfezioni. *Prajñā* è la conoscenza intuitiva profonda, trascendente; è la forma più alta e completa di conoscenza, e non ha nulla a che vedere con la conoscenza concettuale.
[24] Il Maestro Daiman Kōnin (688-761), successore del Maestro Dai-i Dōshin e quinto Patriarca in Cina. Noto anche come Ōbai. [Ta-man Hung-jen]
[25] Si riferisce alla trasmissione tra il Maestro Daiyō Kyōgen e il Maestro Tōsu Gisei. Ricevendo il ritratto, i sandali e altri effetti personali affidati dal Maestro Daiyō al Maestro Fuzan, il Maestro Tōsu succedette al Maestro Daiyō.
[26] Cioè, partecipiamo della medesima condizione di risveglio.
[27] Vimalakīrti, un discepolo laico del Buddha, eccellente nella filosofia buddhistica.
[28] Il Bodhisattva Maitreya, il Buddha successivo al Buddha Śākyamuni.
[29] Lett. "Non nascita" o "Non apparenza", è sinonimo di nirvāna .
[30] Dal sanscrito *tathatā,* la natura assoluta e incondizionata di tutte le cose.

(22)
ZENKI
La Totale Attività di Vita e Morte

Commentando le parole del Maestro Kokugon, il Maestro Dōgen in questo breve capitolo indirizza l'insegnamento verso la comprensione del reale significato di vita e morte.

La grande Via di tutti i Buddha e meta ultima del Dharma è il non-attaccamento a vita e morte, e la realizzazione del risveglio. Dobbiamo essere distaccati dalla vita nella vita, e dalla morte nella morte; cioè, nell'essere vivi la vita è attività totale, nella morte la morte è attività totale. La vita è esperienza della vita e la morte è esperienza della morte. E vita e morte assieme sono il reale aspetto della verità. La meta ultima è il non-attaccamento a vita e morte, cioè un totale immergersi in esse. Capire vita e morte è il mezzo attraverso il quale il Bodhisattva raggiunge la salvezza per sé e gli altri.

La realizzazione del risveglio significa vera vita, piena, libera attività. Realizzando l'illuminazione, diviene chiaro il pieno significato di vita e morte. Tuttavia, questa esperienza non può essere definita attraverso una consapevolezza o cognizione, che sia ampia o scarsa, limitata o illimitata, lunga o corta, vicina o lontana. Questa esperienza costituisce la nostra vita presente; parimenti, tale esperienza è costituita dalla vita. La vita non viene né va, non appare né scompare. La vita è la totale esperienza della vita. Per converso, la morte è la totale esperienza della morte. Nell'illimitata natura della prassi del Dharma, vita e morte hanno tale speciale significato. Se riflettiamo sulla nostra vita presente e iniziamo a sperimentare qualche risveglio, gradualmente il mondo comincerà a manifestare il suo completo aspetto. L'intero Universo è pieno della totale attività della vita. Ogni istante ha un'esistenza totale.

La vita è come essere su una barca. Anche se controlliamo la vela, il timone o i remi, ancora la barca ha una sua propria esistenza indipendente, ed essa ci è assolutamente necessaria per sopravvivere; non possiamo vivere senza. È vero peraltro, che la barca non può funzionare correttamente senza di noi. L'uomo e la barca sono una completa, armoniosa e totalmente attivata interdipendenza. Nel momento in cui uomo e barca operano insieme e costituiscono una completa e piena attività, anche il cielo intero, tutta l'acqua e ogni spiaggia appartengono allo stesso tempo e spazio; di fatto, tutte le circostanze agiscono insieme, armoniosamente. Allo stesso modo, operano insieme la vita e la nostra esistenza.

Il Maestro Zen Kokugon,[1] disse: "La vita è la totale attività della vita, la morte è la totale attività della morte."[2] Queste due dimensioni non sono opposte, ma esistono assieme in un'unica esperienza universale. Vita e morte non hanno a che vedere con concetti di tempo e di spazio. L'esperienza universale ha la sua compiutezza in vita e morte e nulla può ostacolarla; ma ogni esperienza individuale di vita e ogni esperienza individuale di morte non è esattamente la stessa esperienza universale, sebbene non ne sia completamente differente. Ogni cosa ha la sua propria vita e morte. Possiamo scoprire la vera natura dell'esistenza, attraverso vita e morte. È proprio come un uomo che si sgranchisce un braccio, o come uno che dormendo, cerca a tentoni il proprio cuscino. Vita e morte è la realizzazione della luce infinita ed è completa attività. Vita e morte appaiono in ogni momento. Il loro apparire è istantaneo, naturale, senza pensiero. Sforzandoci seriamente possiamo percepirne l'apparire. Nel momento della realizzazione, vita e morte diventano completamente chiare. Non pensate tuttavia che non vi sia una realizzazione precedente. Ogni momento contiene la totale realtà ed è completo in se stesso. Dovete comprendere che vi è una realizzazione continua che si rinnova costantemente.

Questo fu trasmesso, il 17 dicembre 1242, nel castello del *Daimyō*[3] Hatano Izuomono Kami Yoshishige.

Trascritto da Ejō, il 19 gennaio 1243.

---

[1] Il Maestro Engo Kokugon (1063-1135), nella linea di trasmissione del Maestro Yōgi Hōe. Ha scritto la "Raccolta della Roccia Blu". [Yüan-wu K'o-ch'in]

[2] La poesia, di fatto, dice: "*La vita è la manifestazione di tutte le funzioni, / La morte è la manifestazione di tutte le funzioni. / Esse riempiono l'intero spazio. / La mente schietta è sempre, istante per istante.*"

[3] Lett. "Grande Nome". Questo titolo veniva attribuito al Signore di una Casata, un feudatario con un esercito personale.

(23)
TSUKI
Completa Realizzazione

Tsuki significa luna e in questo capitolo il Maestro Dōgen, proprio attraverso la luna, affronta la relazione tra realtà e astrazione. Comparando il concetto astratto alla luna concreta, il Maestro indaga sull'aspetto del pensiero e della percezione sensoriale.

Ogni quarto di luna è completo in se stesso. Le diverse forme della luna, prima e dopo della fase piena, sono perfette e complete. Śākyamuni disse: "La vera forma-di-Buddha è il vuoto universale;[1] è come la luna riflessa nell'acqua." Qui, "Luna riflessa nell'acqua" sta per l'acqua così com'è, o per la luna così com'è. Inoltre, 'così com'è' non sta a significare similitudine, ma indica piuttosto la vera forma dell'esistenza. In altre parole, la vera forma del Buddha, la vera forma del *Dharma-kāya*,[2] è il vuoto universale. Perciò, ogni saggezza, ogni mondo, ed ogni fenomeno sono vuoto universale. Ogni singola forma di esistenza, così com'è, è la vera forma del Buddha.

Non è necessario che sia notte perché la luna esista. Non sempre di notte è buio. Non affidatevi soltanto alla percezione normale. Anche senza sole e luna, ancora ci sarebbero notte e giorno. Sole e luna non esistono solo in relazione a giorno e notte. Essi sono la verità stessa, e non possono essere limitati da numeri quali uno, due, mille o diecimila. La luna non può esistere indipendentemente. Questo è l'insegnamento della Via del Buddha. Dobbiamo quindi cercare la luna di questa notte, senza curarci della luna della notte scorsa.

La luna di questa notte esiste nel presente, dall'inizio alla fine; essa è indipendente da passato e presente, senza alcuna discriminazione tra vecchia e nuova.

Il Maestro Zen Banzan Hōshaku,[3] disse: "La luna della nostra mente è rotonda e la sua luce avvolge ogni fenomeno. Ma questa luce non illumina gli oggetti e l'essere non esiste. Luce ed esistenza sono estinte insieme e non possono essere nominate." Banzan intende dire che il Buddha e i Suoi discepoli hanno una mente simile alla luna; questa è l'unica vera definizione di mente. Nessuna mente, nessuna luna. 'Rotonda' è realizzazione completa, di nulla mancante. Non è uno o due, né si può contare; ciò nondimeno, non esiste solo in se stessa ma è l'espressione assoluta di luna. Il fenomeno è estinto dalla luna.[4] Il fenomeno è la luna, e non vi è alcuna opposizione tra loro. Questo è chiamato trascendenza assoluta: "La luce non illumina i fenomeni e l'essere non esiste."

Raggiungendo questo livello di trascendenza, possiamo agire nel giusto modo. Ad esempio, se dovessimo salvare gli esseri senzienti assumendo la forma del Buddha e mostrandoci coinvolti nell'illusione, al fine di insegnare loro la prassi del risveglio, saremmo in grado di fare esattamente questo. E anche mutamenti temporanei, quali globi di fuoco all'interno della luce del sole o della luna, sono anch'essi parte della loro vera forma. La luna stessa è mente. Questo è ciò che, per i Buddha e i Patriarchi, significa chiarire la mente.

Un antico Buddha una volta disse: "Una mente è tutto, tutto è una sola mente." Qui, mente equivale a luna ed illumina ogni mondo. Ha un eterno passato e un eterno futuro, e riflette ogni forma di esistenza; non c'è nulla accanto a luna. Corpo e mente, il risveglio del Buddha Volto-di-sole e del Buddha Volto-di-luna, vita e morte, venire e andare, tutto ciò è luna. Le quattro posizioni della luna: in alto, in basso, a destra, a sinistra, contengono l'intero mondo. Anche il nostro agire quotidiano è l'attività della luna; è come il risveglio delle cento erbe.[5]

Una volta un monaco chiese al Grande Maestro Jisai[6] del monte Tōsu, nel Jōshū: "Com'era la luna prima di diventare rotonda?" "Ve ne sono di tre o quattro tipi" rispose il Maestro. "A cosa assomiglia dopo esser diventata rotonda?" continuò il monaco. "Ve ne sono sette o otto tipi" rispose Jisai.

La domanda del monaco è relativa all'attività della luna. Non c'è una luna piena tra i tre o quattro tipi, ma c'è tra i sette o otto.[7] Luna piena è un simbolo della mente, luminosa e chiara, che penetra in ogni cosa: cielo e terra, noi e gli altri.

Il Buddha Śākyamuni disse al Bodhisattva Kongōzō: "La luna piena è come l'occhio in movimento, che vede onde sull'acqua immobile, o come l'occhio immobile che vede un cerchio di fuoco creato da una torcia. Ancora, quando le nuvole corrono la luna si muove, quando una barca naviga la riva scorre."

Dovete sforzarvi di chiarire il significato di queste parole. Non siate pigri. Non soccombete ad un pensare vago. È raro trovare qualcuno che studi come Śākyamuni. Anche così, si è ancora lontani dal completo risveglio. Le nuvole e la luna sembrano muoversi simultaneamente, cioè non vi è distinzione tra inizio e fine, davanti e dietro. La barca e la riva scorrono assieme, senza inizio o fine. Se consideriamo le azioni degli esseri umani senza curarci di inizio o fine, allora c'è non-attaccamento, ma se ci aggrappiamo ad idee quali inizio o fine, allora non siamo schietti. Non attaccatevi a questa opposizione. Accettate le nuvole errabonde e la barca in movimento così come sono; andate al di là di idee limitate. Ricordate che le nuvole non hanno nulla a che vedere con la direzione e che la luna non è in relazione con notte e giorno, vecchio e nuovo. Anche la barca e la riva trascen-dono passato, presente e futuro: si muovono nel loro proprio tempo. Appaiono ininterrottamente, senza fine.

Dal momento che gli stolti credono che la luna e la barca si stiano muovendo realmente, cosa mai succederà alla Via di Śākyamuni? Dobbiamo comprendere che il Suo insegnamento è completamente diverso da un insegnamento del mondo degli uomini e degli dèi. È al di là di ogni confronto. In nessun modo il Dharma può essere paragonato alle nuvole o alla luna, né all'acqua o alla barca. Non sprecate tempo ed energie cercando di istruirvi su nuvole e luna, o su barca e riva. Un solo movimento della luna è il risveglio del Tathāgata;[8] non ha moto o inerzia, né avanzare o retrocedere. Il mutare della luna non è una metafora, ma è la reale e completa forma di un cerchio. È al di là di ogni movimento delle nuvole o della luna, e non ha alcuna discriminazione circa passato, presente o futuro. Così c'è una prima luna e una seconda luna,[9] ma entrambe sono luna. Il tempo che è propizio alla prassi, ai riti e alle azioni benefiche è luna. A volte la luna è piena, a volte è mezza. La luna non è regolata da mutamento, ma muta da se stessa; essa dà e riceve. Essa rivela la propria forza apparendo in differenti forme, secondo la sua funzione.

Scritto, il 6 gennaio 1240, nel Kannondōri-Koshōhōrinji.

Rivisto dallo *śramana* Dōgen il giorno prima di *kaisei*,[10] nel 1243. Ricopiato da Ejō, lo stesso giorno.

---

[1] Lett. "Vuoto-spazio", dal sanscrito *ākāśa*, è privo di attributi conoscibili. Richiama il cosmologico *śūnyatā*, da cui la traduzione "Vuoto universale"', tenendo però presente che *śūnyatā* non ha una connotazione spazio temporale.

[2] *Dharma-kāya*, designa il corpo della Legge, o corpo della realtà ultima, priva di forma e onnipervadente. È uno dei tre corpi di un Buddha, assieme al *sambhoga-kāya*, il corpo di ricompensa, la manifestazione sottile risultante dalla prassi, e al *nirmāna-kāya*, che è il corpo manifestato per il bene degli esseri senzienti.

[3] Il Maestro Banzan Hōshaku (?), nella linea di trasmissione del Maestro Baso Dōitsu (709-788) [P'an-shan Pao-chi]

[4] Cioè sono tra loro in relazione come un'unità.

[5] Allude ad un detto attribuito al Buddha Hotei: "*Chiare, chiare sono le centinaia di cose. Chiara, chiara è la determinazione dei Patriarchi."*

[6] Il Maestro Tōsu Daidō (819-914), nella linea di trasmissione del Maestro Sekitō Kisen. Successore del Maestro Suibi Mugaku. [T'ou-tzu Ta-t'ung]

[7] Tre o quattro, e sette o otto, rappresentano la discriminazione.

[8] Lett. "Così arrivato".

[9] Cioè una mente unificata o una mente divisa.

[10] Il giorno in cui termina un periodo di addestramento.

(24)
GABYŌ
Il Dipinto di Una Torta di Riso

Principalmente attraverso il commento al famoso kōan del Maestro Chikan sul dipinto di una torta di riso, in questo capitolo, il Maestro Dōgen insegna che le teorie e i concetti non possono surrogare l'esperienza diretta. Tuttavia, solo la presenza di un aspetto mentale ci può permettere di cogliere l'esistenza reale. Infatti, per esempio, la vera fame comprende sia il riconoscimento mentale della fame, sia il fatto concreto dello stomaco vuoto e dei relativi stimoli.

Tutti i Buddha sono illuminazione, tutte le cose sono illuminazione.[1] Tuttavia, vi sono entità individuali e menti individuali. Pur sembrando che, all'interno del risveglio, non vi siano entità indipendenti o menti individuali, nondimeno esse sono completamente realizzate. Quando ciò avviene tutti gli ostacoli sono rimossi. Questo è l'insegnamento dei Patriarchi. Comunque, studiando la Via del Buddha, non dovremmo curarci dell'idea che tutti i Buddha e tutte le cose siano la stessa cosa.

"Se padroneggi una cosa, puoi padroneggiare ogni cosa." Per padroneggiare una cosa è necessario non creare opposizione, né sopprimere la forma reale di ogni entità. Ma non cercate di forzare la vostra non-opposizione; anche questo è attaccamento. Quando la vostra esperienza è completamente distaccata, potete utilizzare adeguatamente ogni forma di esistenza. E così, se padroneggiate una cosa e ci siete veramente riusciti, potete padroneggiare ogni cosa.

Il Maestro Zen Kyōgen Chikan,[2] disse: "Il dipinto di una torta di riso non può placare la fame." Diversi tipi di esseri studiano questo detto: Bodhisattva, dèmoni, dèi, e così via. Ciascuno di questi esseri ha un livello diverso d'intelligenza. Questa frase è stata studiata nel passato e nel presente, sotto gli alberi e nelle capanne.

Qualcuno dice che lo studio dei sūtra e dei commentari non è la via per raggiungere la saggezza; è come cercare di placare la fame con il dipinto di una torta di riso. Altri sostengono che l'insegnamento Hīnayāna o Mahāyāna non è la via verso il risveglio, e cioè che non può soddisfare la fame di risveglio. Tuttavia, è un grave errore considerare l'insegnamento dei Sūtra incompleto o incapace di condurci al risveglio. Chiunque sostenga una simile opinione non può trasmettere la vera Via del Buddha.

"Una torta di riso dipinta non può placare la fame", è simile ad altre espressioni quali: "Non possiamo commettere il male", "Ogni azione è buona", "Qui qualcosa si sta manifestando" o "In ogni momento, ogni esistenza individuale realizza i suoi estremi" e così via. Ma queste sono solo frasi e non colgono la nostra esperienza reale.

Solo un ristretto numero di persone ha potuto udire questa storia sulla torta di riso; di queste, poche ne hanno compreso il significato. Ho interrogato su questa frase diverse persone, ma non erano interessate e non furono attente alla mia spiegazione. Il quadro con la torta di riso esisteva prima che nascessero i nostri genitori. Si può dire che esso sia ogni cosa: Buddha, esseri senzienti, illusione, risveglio. Una torta fatta di glutine di riso rappresenta sia la vita transitoria, sia quella immutabile. Una torta di riso dipinta rappresenta in realtà il non-attaccamento, e guardandola non si dovrebbe pensare in termini di venire o andare, né di permanenza o impermanenza.

Il materiale necessario per dipingere una torta di riso è uguale al materiale per dipingere a china. Se dipingete fiumi o montagne potete usare del blu, e per una torta di riso userete polvere di torta di riso. Le tecniche del disegno e della composizione sono le stesse. La torta di riso è non-attaccamento e contiene vari tipi di torta di riso: al sesamo, alle verdure, al latte, cotta al forno, con farina di fagioli, ecc.

Da questo possiamo vedere che il dipinto di una torta di riso non è diverso da tutte le varie forme di esistenza. Così, la torta di riso che è qui è uguale a quella dipinta. Non cercate una vera torta di riso fuori dal quadro, se non sapete cosa significa il quadro. Il dipinto di una torta di riso a volte appare nella sua vera forma, a volte no. Il vero significato di un tale dipinto trascende la distinzione tra passato e presente, tra creazione e distruzione.

La fame che non può essere placata rappresenta l'illusione degli esseri senzienti. Se abbiamo fame siamo in una condizione di illusione, ma se non vi è più illusione e siamo distaccati da idee di illuminazione o illusione, allora non abbiamo più fame. In questa condizione, il dipinto di una torta di riso e la fame non sono opposti alla condizione di non-attaccamento. Se provate a mangiare una torta dipinta, vale a dire se

cercate di ottenere o afferrare il risveglio dal di fuori, non ne sarete mai appagati. In realtà non vi è alcuna fame o torta in reciproco conflitto ma, quando pensate di essere affamati il mondo intero ha fame; viceversa, se c'è una vera torta di riso, essa esiste dappertutto.

Quando qualcuno dipinge un quadro deve usare molti diversi elementi. In un paesaggio, bisognerà forse utilizzare una serie di blu, vari tipi di minerali polverizzati, o piccoli pezzi di giada. Per dipingere una torta di riso, bisognerà utilizzare altri materiali simili. Per dipingere gli esseri umani si dovranno utilizzare i quattro elementi[3] e i cinque *skandha*.[4] Per i Buddha sarà necessaria della polvere d'oro, speciali tipi di fango e si dovranno, inoltre, includere i trentadue aspetti del risveglio.[5] Anche per dipingere un filo d'erba si utilizzeranno materiali differenti. Per di più, dovremmo utilizzare l'eterna fragranza del Dharma del Buddha.

Se possedete la giusta penetrazione, potete dipingere o essere capaci di vedere tutti i Buddha, in un solo quadro. Dobbiamo scoprire cos'è il dipinto di un Buddha e cos'è il dipinto di una torta di riso. Dove sono sassi, corvi e tartarughe? Dove sono i pilastri di ferro e le leggi naturali di mente e corpo? È necessario chiarire ciò in dettaglio. Studiando così, saremo capaci di vedere che sono dei dipinti anche vita e morte, il venire e l'andare, l'incomparabile illuminazione dei Buddha e l'Universo intero.

Un antico Buddha ha scritto: "L'illuminazione è raggiunta e la bianca neve ha coperto la terra, eppure si possono vedere verdi montagne. Il dipinto su di un foglio di carta esprime il mondo del risveglio."

Questi versi sono un inno al non-attaccamento; sono le parole del risveglio di Śākyamuni. Sopra un piccolo quadro con montagne innevate, è stato dipinto un alto grado di non-attaccamento. In questo dipinto si possono vedere tutte le forme di attività: tanto il movimento che l'inerzia. In questo unico quadro vi sono anche le dieci onorate espressioni del Buddha[6] e le Sue tre osservazioni.[7] E vi si trova anche la maniera di agire nella prassi. Se non è un vero quadro, allora niente al suo interno è nella giusta prospettiva e il Dharma del Buddha non è vero. Ma il Dharma del Buddha è vero. Il Dharma del Buddha è la verità, ed è verità anche il dipinto di una torta di riso.

Un monaco una volta chiese al Grande Maestro Ummon Kyōshin:[8] "Qual è il significato di non-attaccamento per i Buddha e i Patriarchi?" Ummon rispose: "Una torta di riso al sesamo." Dobbiamo riflettere con calma su questo dialogo. L'esistenza di un dialogo simile a questo significa che vi sono maestri e allievi che sono distaccati perfino dai Buddha e dai Patriarchi, e che devono esserci monaci che hanno udito e compreso ciò. In questo dialogo possiamo vedere rispettivamente i metodi *Tenji* e *Toki*.[9] Questo è un esempio dei diversi modi di comprendere il dipinto di una torta di riso. Qui vi è un trascendere Buddha e Patriarchi; Buddha e dèmoni non sono più separati.

Il mio defunto Maestro ha detto: "Un alto bambù o un albero di banane possono essere dipinti su una tela." Tale massima, trascendendo lungo o corto, è il tipo di dipinto che dobbiamo studiare.

Un alto bambù è solo un alto bambù. Nel suo stato naturale, il bambù cresce in conformità ai principi dello *yin* e *yang*.[10] Inoltre la durata della vita del bambù influenza lo *yin* e lo *yang*; vale a dire che vi è interdipendenza col movimento dell'Universo. Mentre noi siamo incapaci di stimare accuratamente la durata della vita di un bambù, i grandi saggi lo possono fare. Ma nemmeno loro possono comprendere il principio fondamentale di trascendenza e di non-attaccamento di *yin* e *yang*; è come un quadro che trascende l'ego ed è al di là di ogni discernimento. È molto diverso dal mondo della gente comune o dei seguaci dell'Hīnayāna. Questo movimento è come quello del bambù nel tempo; in ciascun bambù esistono tutti i Buddha.

L'intero Universo manifesta se stesso nelle radici, nel tronco, nei rami e nelle foglie di un alto bambù. Così, anche un oceano o una montagna contengono il mondo intero, e anche il bastone e lo *shippei*[11] di un maestro contengono l'eternità.

Similmente, una pianta di banane è fatta di terra, acqua, fuoco, vento, aria, e di cuore, mente, consapevolezza e saggezza; tutto ciò esiste nelle sue radici, tronco, rami, foglie, fiori e frutti. E inoltre, quando il vento autunnale soffia, trascende il termine vento autunnale, è pura esistenza.[12] Non dovrebbe sussistere alcun pensiero di muscolo, osso, duro, soffice: ogni cosa è non-attaccamento. Trascendete ogni nozione di quanto, poco o molto, ci vorrà per raggiungere il risveglio; nemmeno discutetene. Attraverso questo potere, padroneggiamo liberamente terra, acqua, fuoco, vento, cuore, mente, consapevolezza e saggezza. Allora possiamo accettare primavera, estate, autunno e inverno come nostra casa e arredamento.

Si può pensare ad un bambù, o ad una pianta di banane, come ad un dipinto. Ascoltare e riconoscere il suono di un bambù conduce alla grande illuminazione, così come vedere il quadro di un drago o di un serpente. Proprio come vi sono bambù alti e bassi, vi è indubbiamente una differenza tra i Buddha e la gente comune. Un corto bambù ha la sua illuminazione come corto, e un lungo bambù ce l'ha come lungo.

Sia quello lungo che quello corto vanno bene su un quadro; se vi è un quadro lungo, sicuramente ce ne sarà uno corto. Dobbiamo chiarire questo.

Il mondo intero e ogni cosa sono rappresentati in questo tipo di quadro. La verità che sperimentiamo viene anche da un dipinto. Buddha e Patriarchi sorgono da un quadro. Solo il dipinto di una torta di riso può placare la fame. Potete trovare il vostro vero sé solo in un quadro con una torta di riso che affama. Comprendendo la torta dipinta si può raggiungere la pienezza del risveglio. Solo attraverso l'esperienza della torta di riso dipinta potrete comprendere il significato di placare la fame, placare la non-fame, non placare la fame, o non placare la non-fame. Dovremmo studiare questo insegnamento che ci dice che la nostra esistenza è il dipinto di una torta di riso. Nel padroneggiare, possiamo padroneggiare la libera, piena virtù del nostro corpo e mente.

Se tale virtù non appare, lo sforzo del nostro studio non sarà manifesto. La realizzazione di questa virtù è l'esperienza del dipinto del nostro risveglio.

Discorso tenuto ai monaci il 15 novembre 1242, nel Kannondōriin del Koshōhōrinji.
Trascritto da Ejō, il 7 novembre dello stesso anno, nell'alloggio per gli ospiti del Koshōji,

---

[1] Cioè la condizione stessa dell'esperienza.
[2] Il Maestro Kyōgen Chikan (?-898), uno dei successori del Maestro Isan Reiyū. [Hsiang-yen Chih-hsien]
[3] Dal sanscrito *catvā mahābhūtāni*, sono: terra (peso e leggerezza); acqua (coesione e fluidità), fuoco (caldo e freddo), vento (impulso e movimento).
[4] I cinque *skanda* o aggregati sono: *rūpa* (il corpo-forma), *vedanā* (la sensazione), *samjñā* (la percezione, la nozione), *samskarā* (le impressioni risultanti, gli elementi della coscienza, lett. "I formati e i formanti"), e *vijñāna* (la coscienza individuale, la conoscenza discriminante).
[5] Cioè i trentadue segni distintivi di un Buddha.
[6] Cioè, i dieci epiteti del Buddha quali: *Tathāgata,* colui che ha conseguito la condizione di realtà; Insegnante degli uomini e degli dèi; Buddha Universalmente Onorato, Perfetto nella conoscenza e nell'azione; ecc. Si veda il cap. 80, Kuyōshobutsu.
[7] I tre sigilli, ovvero l'investigazione della realtà come *anitya* (incostante, imperma-nente), come *an-ātman* (non sé, non spirituale), e come nirvāna (estinto, privo di illusione). Un insegnamento che non contenga questi tre 'sigilli', o caratteristiche distintive, non è considerato come Dharma del Buddha.
[8] Il Maestro Unmon Bun'en (864-949), nella linea di trasmissione del Maestro Seppō Gison. Daiji-un Kyōshin Zenji è il suo titolo postumo. [Yün-men Wen-yen]
[9] Il metodo *Tenji* utilizza i kōan e i colloqui privati con un maestro. Nel metodo *Toki*, il maestro insegna ai discepoli attraverso l'esempio, dà particolari consigli e adegua il suo insegnamento all'abilità individuale dei suoi allievi.
[10] *Yin* e *Yang* sono rispettivamente il polo negativo e positivo all'interno del flusso d'energia. Secondo l'I-Ching, l'Universo è costituito dall'oscillazione di questi due poli e dai loro reciproci mutamenti.
[11] Un piccolo scettro simbolico, di bambù.
[12] Al di là delle categorie.

(25)
KEISEISANSHOKU
Il Suono delle Valli, il Colore delle Montagne

Nell'Insegnamento del Buddha questo mondo è la verità stessa. Pertanto, la Natura non è altro che un aspetto della verità che esprime se stessa manifestando, nel contempo, la legge dell'Universo. Ecco perché si dice che il suono dei fiumi è il Dharma del Buddha e che il colore delle montagne ne è il corpo. Nella prima parte di questo capitolo, il Maestro Dōgen parla del rapporto tra studio della Via e illuminazione improvvisa. La seconda parte, invece, investiga la "mente che cerca il Buddha" ed il corretto atteggiamento verso lo studio della Via.

Vi sono molti esempi dei diversi metodi utilizzati per trasmettere l'incomparabile Via del Buddha da maestro a discepolo. Tutte queste narrazioni ci dicono di addestrarci diligentemente, di fare del nostro meglio, e di produrre un grande sforzo. Ad esempio Eka che si tagliò un braccio,[1] e il Bodhisattva che si inzaccherò stendendo i suoi capelli nella melma.[2]

Considerando questi esempi, non possiamo addestrarci con compiacenza. Nel raggiungere la liberazione, i ricercatori sfuggono da tutti gli ostacoli dell'illusione e dell'io individuale e giungono così al distacco dai propri limitati punti di vista. È allora che emerge la loro natura reale, il risveglio. Il risveglio realizza se stesso, senza che ce ne rendiamo conto. Nessuno lo conosce o se l'aspetta; nemmeno l'Occhio del Buddha può penetrarlo, come possono dunque riconoscerlo gli esseri umani?

Vi fu un laico di nome Sotōba,[3] chiamato anche Shisen, che era un famosissimo studioso. Visse durante la grande dinastia Sung. Egli aveva una profonda comprensione dell'oceano del Dharma, e un alto livello di realizzazione spirituale. Una volta, mentre si stava recando in visita al Monte Ro,[4] fu risvegliato alla verità del Buddha nell'udire il suono di un torrente, in una valle fra i monti. Compose allora questi versi:

Il suono del torrente nella valle
è la Sua grande lingua,[5]
I colori delle montagne
sono il Suo puro corpo.
Nella notte ho udito gli ottantaquattromila inni
Ma come dirlo alla gente
il giorno dopo?

Mostrò poi questi versi al Maestro Zen Jōsō,[6] che riconobbe il suo risveglio. Un giorno Sotōba incontrò il Maestro Zen Buchin Ryōgen,[7] e gli chiese di poter diventare suo allievo. Buchin gli diede allora un kesa e gli impartì i precetti. Sotōba indossò il kesa e iniziò lo studio e l'addestramento. Più tardi Sotōba donò a Buchin un magnifico *obi*[8] del tipo utilizzato solo dai grandi dignitari. Non lo si poteva ottenere né per denaro né per prestigio. La gente di quel tempo elogiò sia i versi di Sotōba sia il suo regalo al Maestro. La sua fama è tuttora molto grande, e la maggior parte della gente pensa che non potrà mai raggiungere il livello di Sotōba.

La capacità intuitiva di Sotōba gli permise di giungere al risveglio udendo il torrente nella valle, e il suo esempio è molto istruttivo. È un vero peccato che dai tempi antichi fino ad oggi, vi siano persone che non comprendono che l'Universo proclama il reale corpo del Buddha; sono da compiangere.

Cosa vedono guardando una montagna? E cosa sentono ascoltando un torrente nella valle? Sentono un solo suono invece degli ottantaquattromila inni? È deplorevole che molti apprezzino solo gli aspetti superficiali di suono e colore. Essi non possono né percepire né sperimentare la figura, la forma e la voce del Buddha, in un paesaggio; essi non avranno mai l'opportunità di cogliere la magnifica Via del Buddha. Montagne e fiumi che senza sosta proclamano la Legge, ed i colori delle montagne che ne manifestano il puro corpo – questa è vita illimitata. La gente, non riuscendo a sperimentare ciò, pensa che quando le montagne si vedono siano vicine, mentre quando sono nascoste siano lontane. Tuttavia il loro apparire o essere nascosto, e la loro vicinanza, sono relativi e trascendono ogni nostra discriminazione.

Fin dall'inizio, primavera, temporali, montagne e fiumi non sono mai stati separati; è impossibile percepirli in modo indipendente. Non si può separare il tempo da montagne e fiumi. I ricercatori della Via dovrebbero studiare questo verso: "Le montagne scorrono, i fiumi sono fermi."

Sotōba studiò sotto il Maestro Jōsō[9] l'insegnamento: "Gli oggetti inanimati proclamano la Legge."[10] Quando Sotōba ricevette questo kōan[11] per la prima volta, non possedeva la sufficiente penetrazione e non poteva capirlo. La notte dopo però, nell'ascoltare il suono del torrente, fu come se questo suono rimbalzasse attraverso le montagne con una forza tale da raggiungere il cielo. Sentendo questo suono Sotōba si risvegliò. Ciò fu dovuto al suono o all'insegnamento del suo Maestro? Forse l'insegnamento di Jōsō e il suono del torrente sono mescolati assieme. L'acqua, attraverso il suo suono, proclama la Legge: oggettività e soggettività sono unificate. È in questa unità il risveglio di Sotōba? Montagne e fiumi manifestano la Via del Buddha? Solo quando la vostra mente sarà limpida, potrete sperimentare suono e colore che proclamano l'insegnamento di montagne e fiumi.

Molto tempo fa, il Maestro Zen Kyōgen Chikan[12] si addestrò nella sala di meditazione del Maestro Zen Dai-e Daien.[13] In diverse occasioni Dai-e chiese a Kyōgen: "In fatto di sūtra siete un'autorità. Per favore spiegatemi il sé che esisteva prima che nascessero i vostri genitori,[14] ma senza ricorrere ad interpretazioni o citazioni di brani dai commentari." Kyōgen non fu capace di dare una pronta risposta. Si vergognò molto e consultò i suoi libri e commentari, ma non riuscì a trovare la giusta risposta. Per la sua mancanza di preparazione si rammaricò a tal punto che bruciò tutti i suoi libri e disse: "Una torta di riso dipinta non può certo placare la fame.[15] In questa vita non desidero più l'illuminazione. D'ora in avanti non sarò altro che un monaco che lavora in cucina e che serve il riso."

Dopo questo fatto, passò molti anni a lavorare come inserviente in cucina, portando e servendo i pasti agli altri monaci. Lavorò così per molto tempo, accumulando meriti. Un giorno disse a Dai-i: "Non sono altro che un sempliciotto. Ho passato anni a cercare la Via e ancora non riesco a trovarla. Vi prego, Maestro, ditemi una parola che mi conduca alla Via." Dai-e gli disse: "Posso dirti una parola ma, se lo faccio, in seguito te ne risentirai."

Passarono ancora molti anni e Kyōgen si trasferì sul monte Būto, dove viveva il Maestro Nazionale Daishō,[16] si costruì un piccolo ritiro e vi piantò dei bambù che divennero i suoi unici compagni. Un giorno, mentre stava spazzando il sentiero, colpì accidentalmente un pezzo di tegola che andò ad urtare un bambù. Il suono della tegola contro il bambù gli provocò un grande risveglio. Purificò allora il suo corpo con un bagno, bruciò dell'incenso e si prostrò in direzione del monte Dai-e. Si ricordò della sua vita trascorsa e disse: "Venerabile Maestro! Se aveste dato risposta alla mia stupida domanda non avrei mai raggiunto questo risveglio. La vostra profonda compassione è senza limiti e supera la gratitudine che si ha per i propri genitori. Con cuore sincero ora vi dimostro il mio grande rispetto e stima." Compose poi questi versi:

> "*Nel momento in cui la tegola ha colpito il bambù, ho gettato via tutta la mia conoscenza dei sūtra. La mia saggezza va aumentando sempre più perché non vi è nulla nella mia mente a cui qualcosa possa attaccarsi. Semplicemente mi muovo nella mia Via originaria. Il mio agire quotidiano consiste nel manifestare la Via del Buddha originaria. Questa Via è libera e dinamica. Le mie azioni non lasciano traccia; questa è la vera Via del Buddha. Le persone illuminate di ogni parte del mondo, possono ora chiamarmi 'Uomo del Non Attaccamento'."*

Egli presentò poi questi versi a Dai-e che li lodò, e disse: "Hai conseguito la Via."

Il Maestro Zen Reiun Shigon[17] si esercitò nello studio della Via per più di trent'anni. Un giorno, mentre era in cammino verso un'altra montagna, si fermò ai piedi di una collina per riposare. Vide in lontananza un villaggio. Si era nel pieno della primavera e tutto intorno era un fiorire di peschi. Vedendo ciò, improvvisamente conseguì la Via e subito compose questo *gāthā*:

Per più di trent'anni ho cercato
l'uomo che possiede la spada del risveglio;
Molte volte i fiori sono caduti
e sono apparsi nuovi germogli.
Oggi ho visto lo sbocciare dei fiori di pesco
ed ho raggiunto la Via,
grazie alla compassione del Grande Maestro Dai-e.

Dai-e, dopo averlo letto disse: “Il profondo legame tra di noi non potrà mai essere sciolto.” Dai-e riconobbe il risveglio di Reiun e gli conferì il sigillo della corretta trasmissione. Per conseguire la Via è necessario avere un simile profondo legame. Una volta raggiunto un tale livello non potete più sbarazzarvi del vostro risveglio. Questo non è valido solo per Reiun Shigon. Egli ha ereditato la Via del suo Maestro; quando mai sarebbe potuto avvenire ciò, se le forme delle montagne non fossero il puro corpo-di-Buddha?

Una volta un monaco chiese al Maestro Zen Chōsa Keishin:[18] “Come possiamo possedere montagne, fiumi e terra, come se fossero nostri?” In risposta Chōsa disse: “Come possiamo ritornare a montagne, fiumi e terra?” Questa risposta significa che quando non consideriamo noi stessi come qualcosa d’altro, ed esistiamo veramente nella nostra propria reale natura, allora non vi è nulla di sbagliato se affermiamo di essere montagne, fiumi e terra.

Il Grande Maestro Zen Kōshō Ekaku,[19] del monte Roya, era nella linea di trasmissione di Nangaku Ejō.[20] Un giorno Shisen,[21] che era un espositore di sūtra, chiese ad Ekaku: “Come può la nostra natura originaria essere montagne, fiumi e terra?” Ekaku rispose con questa domanda: “Come interpreti montagne, fiumi e terra? Vi è una qualche differenza tra la nostra pura natura originaria e l’impura condizione di montagne, fiumi e terra?” Qui dobbiamo comprendere che la vera forma di montagne, fiumi e terra, nella loro condizione originaria, differisce dalla loro esistenza come fenomeni naturali. Se vi limitate a studiare i sūtra non incontrerete mai una tale interpretazione e così non scoprirete mai la vera natura di montagne, fiumi e terra.

Gli studenti dovrebbero comprendere che la trasmissione del Buddha a Kāśyapa, o da Bodhidharma a Eka, non avrebbe potuto avvenire se essi non fossero stati risvegliati circa la vera forma delle montagne o sul reale suono del torrente nella valle.

Vi furono dei precursori come Śākyamuni che, vedendo la stella del mattino, conseguirono il risveglio; altri Buddha scoprirono la verità vedendo una montagna oppure sentendo il suono di un torrente. Queste persone avevano una determinazione estremamente forte nel cercare la verità. Dovremmo seguire l’esempio dei nostri predecessori e non curarci di fama e di ricchezza. In questa terra remota[22] i veri ricercatori sono rari e i buoni maestri ancora più rari. Abbiamo delle persone che diventano monaci ma che poi utilizzano la Via del Buddha per acquisire fama e ricchezza.

È certamente triste e deplorevole sprecare il nostro tempo prezioso inseguendo scopi insignificanti. Conseguire il risveglio è lasciare questo mondo di vanità. Nell’incontrare un vero maestro, la maggior parte della gente non chiede nemmeno: “Cos’è la verità?” Śākyamuni diceva che queste persone erano da commiserare perché nelle loro esistenze passate avevano prodotto un cattivo karma e non erano ancora in grado di ricercare la verità senza altro scopo. Queste persone dubitano della verità anche quando si confrontano con essa, e non riescono a seguire il giusto insegnamento. Costoro, poiché non sono riusciti a comprendere che corpo e mente nascono dalla verità, non possono ricevere o manifestare la verità.

La Via del Buddha è stata trasmessa per anni da Patriarca a Patriarca. Ai giorni nostri, tuttavia, quando parlo ai monaci della mente che ricerca il risveglio dei Patriarchi, è come se raccontassi di un sogno di tanto tempo fa. È un peccato vivere su una montagna di tesori e non poterla vedere. Ma sviluppando la mente che cerca il risveglio, ogni cosa diviene la prassi del risveglio stesso, anche se siamo nel mezzo dei vari mondi di *samsāra*.[23] Anche se avete già perso molto tempo non importa; è ancora possibile, nell’arco di questa vita, che sviluppiate una mente rivolta al risveglio. Dovete desiderare di udire il vero insegnamento assieme a tutti gli esseri senzienti, sia in questo mondo sia nel prossimo. Nell’udirlo, credeteci senza dubbio alcuno. Non appena sarete a confronto con il vero insegnamento potete accettare la Via del Buddha senza errore e portare a termine la vostra prassi, assieme a tutti gli esseri senzienti. Se sviluppiamo questa attitudine essa sarà l’origine della nostra mente che cerca il Buddha.[24] Non siate mai indolenti.

Questa terra è lontana dall’India e dalla Cina e la gente non ha la mente adatta alla ricerca della Via. È molto difficile trovare chi desideri studiare il vero Insegnamento del Buddha. In tutta la nostra storia saggi ed esseri risvegliati sono abbastanza rari. Se cerchiamo di spiegare la mente che cerca il Buddha, la gente chiude gli occhi e le orecchie, e rifugge la verità. Essi non hanno alcuna capacità introspettiva, hanno solo risentimento. Nello studiare con una mente adatta al risveglio, non rivelatelo ad altri ma tenetelo nascosto e non parlatene mai.

Poiché di questi tempi i ricercatori della verità sono pochi, la maggioranza non si addestra mai e non raggiunge il risveglio, ma desidera solo elogi per la propria prassi e saggezza. Questa è illusione in mezzo all’illusione. Dovete troncare immediatamente questa mente corrotta. Quando studiate il Dharma, se incontrate qualche difficoltà ad una facile comprensione, è perché non avete una forte determinazione nel

trovare il vero insegnamento. Questa forte determinazione è stata dapprima risvegliata e poi trasmessa da ogni Patriarca; essa é stata trasmessa come luce infinita del Buddha e come mente-di-Buddha.

C'è sempre stato, dai tempi di Śākyamuni fino ad oggi, chi pensa che studiare la Via sia un modo per guadagnare fama e ricchezza. Ma anche queste persone fuorviate possono percorrere la Via se fanno ammenda delle loro azioni e seguono un vero maestro. Nello studio del Dharma gli errori a volte capitano, ma possono essere superati. In passato, alcuni hanno imparato da un anziano e rispettato insegnante, mentre altri hanno diffamato questi insegnanti della vera Legge, non hanno mai studiato e sono divenuti dèmoni. Comunque, le persone di oggi non si interessano né di studiare né di non studiare; sono apatiche. Non comprendono che la loro vita sarà distrutta dai tre veleni.[25] Sebbene queste persone siano nate come esseri umani, cosa che é difficile da ottenere, non hanno alcun interesse per la Via del Buddha. È difficile sviluppare la mente che cerca il Buddha, e una volta arrivati a ciò non dovreste mai abbandonare questa vostra decisione iniziale. Fin dall'inizio, non cercate la Via per ricevere elogi da altri; troncate il desiderio di fama e ricchezza. Votatevi alla prassi della Via del Buddha, completamente. Non aspettatevi di ricevere fama e denaro dal Buddha, né riconoscimenti da parte di re e ministri, né prosperità. È vero che in passato certi monaci hanno ricevuto un trattamento speciale da parte di re e ministri, ma certo quei monaci non avevano mai cercato né desiderato ciò.

Un ricercatore della Via non dovrebbe mai aspettarsi di ricevere onore o prosperità né dagli uomini né dagli dèi, poiché queste cose diventano catene. Solamente gli stupidi gioiscono nel pregustare la prosperità che sperano di ricevere. Questi fraintendono gli effetti del Dharma e dimenticano per strada sia la loro mente che cerca il Buddha, sia la loro originaria determinazione. Se poi re e ministri credono fermamente nei loro insegnamenti, questi stupidi monaci ritengono di aver completato la Via del Buddha. In realtà, é di grande ostacolo alla prassi che re e ministri diventino devoti credenti. E non dovete nemmeno trascurare di vergognarvi di contare su re e ministri: non gioite della loro stima.

Anche ai tempi del Buddha Śākyamuni, i saggi ammonivano in questo modo quegli stupidi che diffamavano la Via. Non seguiamo l'esempio di chi ha perso la determinazione di addestrarsi frequentando la gente comune, i seguaci dell'Hīnayāna, o i re. E' causa dei monaci stessi la perdita dell'addestramento, ciò non è per la superiorità delle altre dottrine, né per qualche carenza della *prajñā*.[26]

Quando Bodhidharma venne dall'India alla Cina e soggiornò a Shorinji, sul monte Sūzan, trovò che né l'Imperatore Bu di Ryo, né il Re di Gi conoscevano lo spirito fondamentale del Dharma del Buddha. Più o meno nello stesso periodo, vi erano due persone simili a Bodairushi e Kotorishi,[27] che erano pressoché dei cani. Spinti dalla loro falsa rispettabilità e da intenzioni malevole, tentarono di impedire che il vero insegnamento prevalesse in tutte le parti del mondo. Questi non volevano che la loro predicazione fosse ostacolata e così calunniarono il vero insegnamento. I loro sforzi ebbero sul mondo un effetto deleterio. Fu un danno maggiore di quello che Devadatta[28] causò al tempo del Buddha Śākyamuni. È molto triste che tali persone amassero quella fama e fortuna che Bodhidharma disprezzava ben più degli escrementi. Il fatto che esistano persone simili, non é dovuto alla debolezza del potere della Via del Buddha. Sappiamo che vi sono cani che abbaiano alle persone oneste. Non preoccupatevi di questi cani che abbaiano, ma nemmeno risentitevi.

È meglio dire loro: "Bestie! Risvegliate la vostra mente che cerca il Buddha!" Uno dei nostri saggi predecessori ha detto che tutti coloro che calunniano la vera Legge sono bestie con una faccia umana. Tuttavia, anche tra queste bestie ci sarà qualcuno che infine professerà il vero Dharma. Il Buddha Śākyamuni ha detto: "Evitate re, principi, ministri, alti ufficiali, brahmāni e devoti laici." Questo é molto importante. Più a lungo si addestreranno i monaci, più profonda sarà la comprensione di questo precetto.

Si dice che, nei tempi antichi, Indra venne giù dal cielo per indagare sulla determinazione dei devoti e che Mara, il principe delle tenebre, cercò di disturbare la loro prassi. Ciò succede solo quando i seguaci non riescono ad eliminare il desiderio di fama e ricchezza. Possedendo una profonda compassione e un forte desiderio di salvare tutti gli esseri senzienti, allora il desiderio di fama e ricchezza non può sorgere.

Lo sforzo posto nella prassi aiuta la Via del Buddha ad espandersi nel paese. Sebbene questi sforzi producano un buon karma, é più importante che, nel nostro più intimo essere, comprendiamo e sperimentiamo lo spirito fondamentale della Via. Certuni sono ciechi a questo approccio e sono pieni di risentimento. Questi stupidi che deridono il vero insegnamento sono come cani che mordono ossi secchi, e le loro azioni sono prive di significato. Saggi ed esseri risvegliati tengono in considerazione le loro critiche alla stessa stregua in cui gli esseri umani tengono in considerazione gli escrementi.

La profondità della Via del Buddha non può essere misurata coi ragionamenti o con le congetture di un novizio. Solo chi ha colto la meta ultima del risveglio può penetrare il significato della Via. La nostra prassi dovrebbe essere basata su quella dei nostri predecessori. Solo allora potremo salire l'erta Via del

Buddha e traversare il tempestoso mare della vita. Se cercherete sinceramente il maestro giusto, alla fine lo troverete. Allora egli vi guiderà sia nel corpo che nella mente, attraverso le condizioni del vivere e del non-vivere, dell'essere e del non-essere.

È naturale ascoltare con l'orecchio, ma é anche possibile udire attraverso l'occhio.[29] Quando incontrerete il Buddha, lo vedrete in voi stessi e negli altri. All'apparire di un grande Buddha, non siate né sorpresi né spaventati, o dubbiosi dell'esistenza di un piccolo Buddha. Queste diverse forme del Buddha sono nel suono di un torrente o nel colore delle montagne. Quando comprenderete ciò, saranno intonati gli ottantaquattromila inni, la completa libertà sarà raggiunta e sarà realizzata la grande illuminazione.

"Nell'alzare gli occhi, la vostra visuale si estende senza limiti, come una roccia inamovibile."[30]

Un altro esempio. Le verdi fronde di un pino in primavera o la bellezza di un crisantemo in autunno sono la reale forma della verità. Quando un vero maestro raggiunge questo livello di illuminazione, egli insegna agli uomini e agli dèi; ma se cercate di indirizzare la gente senza aver prima ottenuto il risveglio, non vi sarà altro che opposizione. Non conoscendo la reale forma di un pino in primavera o di un crisantemo in autunno, come potrete mai trovare il vero significato della loro esistenza? Come potete penetrare il vostro essere originale?

Se siete fisicamente e mentalmente pigri e privi di fede, dovete pentirvi di fronte al Buddha e mostrare la vostra più seria determinazione. Il potere del pentimento purifica la mente, incrementa la nostra fede e fortifica l'attitudine alla prassi. Quando la pura fede é manifestata, cessa la discriminazione tra sé e gli altri e nasce equanimità e armonia. Si manifesta anche la grande compassione del Buddha e la nostra virtù influisce su tutti gli esseri viventi e non-viventi, e reca loro giovamento. Una formula generale di pentimento é questa:

> "*O Buddha e Patriarchi, illuminati dalla Via, abbiate compassione e concedetemi di liberarmi da ogni cattivo karma e da ogni azione malvagia commessa in passato. Rimuovete ogni ostacolo dal mio studio del Dharma. La virtù della Via riempie il mondo intero; abbiate compassione di me e ricordate che tutti i Buddha e i Patriarchi hanno condiviso la mia condizione. Faccio voto di seguire la vera Via, cosicché anch'io possa essere un Buddha."*

Rispettando i Buddha, diveniamo come loro; non vi é differenza tra la nostra determinazione e la loro. Perché la compassione possa fluire ovunque, è necessario sapere quando e dove applicarla. Ryūge,[31] ha detto: "Se non c'é stato risveglio nelle nostre esistenze passate, dobbiamo raggiungerlo in questa. I nostri predecessori, prima di essere illuminati, erano esattamente come noi; di conseguenza, raggiungendo il risveglio, saremo uniti ai Buddha e ai Patriarchi."

Se ci pentiamo, certo avremo l'aiuto del Buddha, anche se non possiamo percepirlo. Concentrate i vostri pensieri, rafforzate il corpo, vuotate la mente, prostratevi e rivelate ogni colpa e ogni cattivo comportamento passato. Il potere del pentimento rimuove ogni colpa. Questa é la pura e corretta prassi, questa é la vera fede manifestata nel vostro corpo. Allora potrete udire gli ottantaquattromila inni di lode provenire dal torrente e dalle montagne. Se vi pentite davanti al Buddha, invece di rimuginare sulla vostra mancanza di fama e di ricchezza, il torrente e le montagne non smetteranno mai di insegnarvi la Via. Tuttavia, sia che il suono del torrente e il colore delle montagne vi manifestino gli ottantaquattromila inni di lode o no, pure, essi esistono. Non si sentono solo di notte. Se non abbiamo la mente adatta alla prassi e manchiamo del potere della verità, come possiamo scoprire l'unità del suono del torrente, del colore delle montagne e di noi stessi?

Questo fu detto ai monaci nel Kannondōri-Koshōhōrinji, il quinto giorno dopo il periodo di addestramento dell'anno 1240.

Ricopiato dal discepolo principale Ejō, nel Koshōhōrinji, il giorno dell'anniversario della nascita del Buddha, nell'anno 1243.

Ricopiato ancora, l'11 giugno 1275.

---

[1] Si veda il cap. 16, Gyōji.
[2] In un'esistenza passata, quando era ancora un Bodhisattva, il Buddha stese a terra i suoi lunghi capelli affinché il suo Maestro, il Buddha Dīpamkara, potesse attraversare una pozzanghera senza bagnarsi i piedi.
[3] Sotōba (1036-1101), un famoso poeta cinese.
[4] Un monte nel Lushan, una regione della Cina, famosa per i suoi magnifici scenari.
[5] Uno dei trentadue segni di distinzione del Buddha.

[6] Il Maestro Tōrin Jōsō (1025-1091), uno dei successori del Maestro Ōryū Enan [Tung-lin Ch'ang-tsung]
[7] Il Maestro Butsu-in Ryōgen (1032-1098).
[8] Una specie di sciarpa.
[9] Il Maestro Tōrin Jōsō (1025-1091), uno dei successori del Maestro Ōryū Enan [Tung-lin Ch'ang-tsung]
[10] Un monaco una volta chiese al Maestro Tōrin: "*Il non emozionale proclama il Dharma?" "Continuamente"* rispose il Maestro. Si veda il cap. 46, Mujō-seppō.
[11] Kōan, è l'abbreviazione di *Kofu Antoku*, che era in origine il nome di una tavola su cui erano affisse le nuove leggi ufficiali, in Cina. Si veda il cap. 1, Gen-jōkōan.
[12] Il Maestro Kyōgen Chikan (?-898), uno dei successori del Maestro Isan Reiyū. [Hsiang-yen Chih-hsien]
[13] Il Maestro Isan Reiyū (771-853), successore del Maestro Hyakujō Ekai. Il suo titolo postumo è Daien Zenji. Noto anche come Daii. [Kuei-shan Ling-yu]
[14] Cioè, su una base di realtà, la quale trascende passato, presente e futuro.
[15] Si veda il cap. 24, Gabyō.
[16] Il Maestro Nan'yō Echū (?-775), successore del sesto Patriarca, il Maestro Daikan Enō. Maestro Nazionale Daishō era il suo nome quale insegnante dell'Impe- ratore. [Nan-yang Hui-chung]
[17] Il Maestro Reiun Shigon (?), uno dei successori del Maestro Isan Reiyū (771-853). [Ling-yün Chih-ch'in]
[18] Il Maestro Chōsa Keishin (?-868), un successore del Maestro Nansen Fugan. [Chang-sha Ching-ts'en]
[19] Il Maestro Rōya Ekaku (?), nella linea di trasmissione del Maestro Rinzai Gigen. [Lang-yeh Hui-chüeh]
[20] Il Maestro Nangaku Ejō (677-744), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. [Nan-yüeh Huai-jang]
[21] Chosui Shisen (984-1038), uno studente della scuola Kegon.
[22] Il Giappone.
[23] L'erranza di esistenza in esistenza, il ciclo delle rinascite.
[24] Si veda il cap. 63, Hotsumujōshin.
[25] I tre veleni sono: desiderio (passione, brama), collera (rabbia, odio), ignoranza (illusione).
[26] Una delle sei *pārāmita* o perfezioni. Si tratta della conoscenza trascendente, la forma più alta e completa di conoscenza non-concettuale.
[27] Due studenti ai tempi di Śākyamuni.
[28] Devadatta era un cugino del Buddha che era divenuto monaco ma che, più tardi, si ribellò al Buddha e cercò di dividere il Samgha.
[29] Udire attraverso l'occhio indica la percezione intuitiva, legata al sorgere della *prajñā*.
[30] A proposito di ciò, il Maestro Nyojō disse: "*Un cielo illimitato è illimitatamente colmato."*
[31] Il Maestro Ryūge Kodon (835-923), uno dei successori del Maestro Tōzan Ryōkai. [Lung-ya Chü-tun]

(26)
BUTSUKŌJŌJI
Il Continuo Sviluppo di là del Buddha

Questo capitolo tratta il tema di un Buddha che prosegue nella prassi anche dopo aver conseguito la verità. "Il continuo sviluppo al di là del Buddha" è la definizione del Maestro Tōzan, ed è soprattutto attraverso il commento ad alcuni dialoghi del Maestro Tōzan, ed a vari kōan di altri maestri sullo stesso tema, che qui si sviluppa l'insegnamento del Maestro Dōgen.

Il Grande Maestro e Patriarca Tōzan Gohon,[1] del Kinshū, erede nel Dharma del Grande Maestro Ungan,[2] del Tanshū, fu il trentottesimo Patriarca dopo il Tathāgata,[3] e occupa il trentottesimo posto nella successione.

Un giorno, il Maestro Tōzan tenne un sermone ad un'assemblea di monaci e disse: "Dopo aver fatto l'esperienza del continuo sviluppo di là del Buddha, siamo in grado di parlare un poco del Dharma." Un monaco domandò: "Quale tipo di discorso possiamo fare?" Tōzan rispose: "Quando ne parlo, non puoi udirlo." Allora il monaco disse: "O monaco, tu puoi udirlo?" "Quando non ne parlo, lo odo" rispose Tōzan.

"Continuo sviluppo di là del Buddha" fu utilizzato per la prima volta da questo Grande Maestro, un vero Patriarca. Altri Buddha e Patriarchi hanno imparato questo detto da Tōzan, ed hanno poi fatto esperienza del continuo sviluppo al di là del Buddha. Dovete sapere con chiarezza che il continuo sviluppo al di là del Buddha non è contenuto nella prassi, né si raggiunge dopo il risveglio. Piuttosto, lo si sperimenta in: "Quando ne parlo, non puoi udirlo." Se non raggiungiamo la condizione di continuo sviluppo al di là del Buddha non possiamo ottenerlo, né sperimentarlo. Non vi sono qui né opposizione né occultamento, e nemmeno vi è alcuna relazione reciproca o simbiotica.

Quando questa frase è realizzata diventa, dunque, il continuo sviluppo al di là del Buddha. E quando il continuo sviluppo al di là del Buddha è realizzato, diventa: "Quando ne parlo non puoi udirlo." "Non puoi udirlo" significa che uno sviluppo continuo al di là del Buddha ha a che fare col non-udire. Dovete sapere che "Quando ne parlo non puoi udirlo" non è contaminato da udire o non-udire; non vi è così relazione alcuna tra l'udire e il non-udire.

Vi è un tu nell'udire, e vi è un tu nel parlare. Incontrare gente talvolta è non incontrarla, vale a dire che l'apparenza è diversa dalla realtà. Cioè, parlarne ma non udirlo. L'essenza del non-udire sta nella incapacità di udire, a causa di ostacoli presenti nelle nostre corde vocali e nelle nostre orecchie. Non possiamo udire perché la nostra visuale è limitata, e corpo e mente sono prigionieri. È per questi motivi che non siamo in grado di udire. Tuttavia, non intendete tutto questo come un discorso; il non-udire non è un vero discorso. Vi è solamente: "Quando è detto, non è udito." Tōzan disse: "Quando ne parlo, non puoi udirlo." L'inizio e la fine del discorso sono come un glicine ritorto e aggrovigliato; il discorso è attorcigliato al discorso, e ostruisce se stesso.

Il monaco disse: "O monaco, tu puoi udirlo?" Questa domanda non è relativa al fatto che Tōzan possa, o meno, udirlo poiché non ci si può aspettare che il discorso provenga dall'esterno. Il punto che il monaco cercava di chiarire è se dobbiamo studiare il principio dell'udire sia quando c'è un parlare sia quando non c'è. In altre parole il monaco chiese se il parlare è parlare e l'udire è udire. Un esprimersi di tal fatta non è semplicemente usare la lingua.

La frase del Patriarca Tōzan "Quando non parlo, posso udirlo" deve essere chiarita. In altri termini, quando si parla nulla può essere udito. E quando si realizza l'udire, non c'è parlare. E ancora, è sbagliato trascurare la nozione quotidiana di non-parlare; non aspettatevi qualche speciale forma di non-parlare. Nell'udire non c'è alcuna osservazione del parlare poiché è dall'esterno che proviene la reale osservazione. Quando udiamo, ciò non significa che il parlare sia in qualche altro luogo né che l'udire sia nascosto nell'essenza del parlare. Ecco quindi il motivo per cui, anche se il monaco non lo può udire mentre sta parlando, o noi possiamo udirlo quando non vi è parola, tutto questo è "Parlare un poco del Dharma del Buddha" e "Fare esperienza del continuo sviluppo, al di là del Buddha."

Questo lo si può egualmente sperimentare quando nessun discorso è udito. Perciò abbiamo: "Quando non parlo, posso udirlo." Il continuo sviluppo al di là del Buddha non esisteva prima degli ultimi sette Buddha; è il continuo sviluppo al di là del Buddha, da parte dei sette Buddha.

Il Patriarca disse ad un'assemblea: "Dovete sapere che c'è un uomo che possiede il continuo sviluppo al di là del Buddha." Un monaco chiese: "Che tipo d'uomo possiede il continuo sviluppo al di là del Buddha?" Il Maestro rispose: "Non-Buddha." Ummon[4] disse a questo proposito: "Non possiamo dargli un nome, né descriverlo: è proprio 'non'." Hōgen[5] disse: "La parola Buddha è usata come mezzo abile."

In termini generali, il continuo sviluppo che si verifica nei Buddha e nei Patriarchi è simile a quello del Patriarca Tōzan. Vi sono molti cosiddetti Buddha e Patriarchi, ma nessuno di essi può neppure sognarsi il continuo sviluppo al di là del Buddha. Se fossimo andati a spiegare questo a Tokusan, Rinzai ed altri, essi si sarebbero messi a discutere con noi. Per quanto Ganto, Seppo, ed altri si siano esercitati al limite estremo, essi possono coglierne solo una parte. Le affermazioni di Tōzan "Dopo aver fatto esperienza dello sviluppo continuo al di là del Buddha possiamo parlare un poco del Dharma", "Dovete sapere che c'è un uomo che possiede il continuo sviluppo al di là del Buddha", ecc., possono essere comprese a fondo solo dopo innumerevoli *kalpa*[6] di prassi e di studio. Solo coloro che studiano e si addestrano nella Via profonda e nascosta, possono comprendere questo.

Dobbiamo sapere che colui che possiede il continuo sviluppo al di là del Buddha, possiede un'attività spirituale. Possiamo trovarla negli antichi Buddha e manifestarla in un pugno. Avendo osservato e compreso questo, possiamo distinguere tra chi possiede e chi non possiede il continuo sviluppo al di là del Buddha. Ciò non significa che dovremmo diventare uomini che possiedono il continuo sviluppo al di là del Buddha, o che dovremmo incontrare simili uomini; piuttosto, dobbiamo essere consapevoli che questo tipo di uomo esiste. Quando afferriamo questo, possiamo essere liberati dalle idee sull'esistenza o meno, di un uomo dal continuo sviluppo. L'uomo che possiede il continuo sviluppo al di là del Buddha è non-Buddha. Ma che cos'è non-Buddha? Non è una condizione che precede o che segue quella di Buddha. Non-Buddha non è semplicemente ciò che è andato oltre il Buddha. Perché mai diciamo non-Buddha? Perché è l'originario e privo di attaccamento volto del Buddha; è corpo e mente del Buddha, liberati.

Il Maestro Zen Join Koboku[7] del Tonkino, erede nel Dharma di Fuyō Dōkai, disse ad un'assemblea di monaci: "Quando comprendiamo che esiste un continuo sviluppo, al di là del Buddha e dei Patriarchi, allora siamo in grado di spiegarlo ad altri. O buoni studenti dello Zen! Cos'è il continuo sviluppo al di là del Buddha? Una certa famiglia ha un bambino che però è privo dei sei organi sensoriali[8] e che manca delle sette forme di coscienza.[9] Tali persone sono dette *icchantika*,[10] esseri privi del seme della natura-di-Buddha. Essi, quando incontrano il Buddha uccidono il Buddha, e quando incontrano un Patriarca, uccidono quel Patriarca. Il cielo rifiuta di accettarli e perfino l'inferno non ha porte da cui essi possano entrare. Qualcuno di voi, qui, ha qualche idea di simili persone?" E continuò: "Queste persone sono ottuse, sempre inebetite, e ciarlano a vanvera, nel sonno."

"Privo dei sei organi sensoriali" significa barattare le proprie pupille con il frutto dell'albero della Bodhi, le narici con un bambù cavo ed il cranio con una spatola per escrementi. Qual è il principio di barattare? Significa mancanza dei sei organi di senso. Mancando i sei organi sensoriali, possiamo attraversare la fornace del fabbro come un Buddha di metallo, emergere dall'oceano come un Buddha d'argilla, e sorgere dalle fiamme come un Buddha di legno.

Com'è la condizione di "Privi delle sette forme di coscienza?" È come un mestolo rotto. Essi uccidono il Buddha quando incontrano il Buddha, poiché quando incontrano il Buddha uccidono il Buddha. Se cercano di penetrare nel paradiso, esso si infrange e se si avvicinano all'inferno, l'inferno si frantuma. Quando incontrano qualcuno sorridono stupiamente e non fanno altro che gironzolare intontiti e parlare a vanvera, nel sonno. Questo è il principio di "Montagne e fiumi sono unici in se stessi, e giada e pietra mantengono la loro propria esistenza indipendente." Riflettete con calma su questa frase del Maestro Zen Koboku, e non prendetela alla leggera.

Il Grande Maestro Kōkaku,[11] del monte Ungo, studiò sotto il Patriarca Tōzan. Una volta il Maestro Tōzan gli chiese: "Qual è il tuo nome?" "Dōyō" rispose Ungo. Tōzan chiese allora: "Dimmi il tuo nome precedente." Ungo disse: "Se te lo dico non sarò più Dōyō." Al ché Tōzan disse: "La tua risposta non è diversa da quella che ho dato ad Ungan, quando studiavo sotto di lui."

Dobbiamo studiare attentamente questo dialogo. "Se te lo dico non sarò più Dōyō" si riferisce al Dōyō che esiste al di là di Dōyō. Dovremmo studiare il Dōyō che non può essere nominato, invece di quello che esiste ora. Quando questo principio è realizzato, emerge il Dōyō reale. Tuttavia, non dovremmo dire che si tratta di un solo e medesimo Dōyō. Quando Tōzan disse: "Dimmi il tuo nome precedente" anche se Ungo avesse risposto: "Dōyō", ancora, si sarebbe avuto il continuo sviluppo al di là del Buddha. Perché? Perché l'intero corpo di Dōyō trascende se stesso, ed egli emerge completamente.

Anche il Maestro Zen Sōzan Honjaku[12] studiava sotto il Patriarca Tōzan. Questi gli chiese: "Qual è il tuo nome?" Sōzan rispose: "Honjaku." Tōzan disse: "Dimmi il tuo nome precedente." E Sōzan: "Non saprei." "Perché no?" chiese Tōzan. "Non posso essere chiamato Honjaku" rispose Sōzan. "Bene" disse Tōzan.

C'è qui una parola che descrive il continuo sviluppo, e cioè: "Non saprei." Poi troviamo "Perché no?" e la risposta "Non posso essere chiamato Honjaku." C'è un non-Honjaku, un liberato non chiamato, e un liberato Honjaku.

Il Maestro Zen Banzan Hōshaku[13] disse: "Il sentiero del continuo sviluppo non è stato trasmesso da migliaia di saggi Hīnayāna." Questo "Sentiero del continuo sviluppo" fu utilizzato solo da Banzan. Non disse cosa o persona di continuo sviluppo, disse solo sentiero. Qui, il punto principale è che se anche compaiono migliaia di saggi che rivaleggiano tra di loro, essi non possono trasmettere il sentiero del continuo sviluppo. "Non possono trasmettere" significa che migliaia di saggi preservano una parte del non trasmettere. Dobbiamo investigare ciò, con attenzione. Vi è un altro detto su questo tema: "Vi sono migliaia di venerabili e saggi, ma il sentiero del continuo sviluppo si trova fuori dal loro mondo."

Un giorno, un monaco chiese al Maestro Zen Kōso,[14] del monte Chimon: "Cos'è il continuo sviluppo al di là del Buddha?" Il Maestro rispose: "Indicare il sole e la luna con il manico del tuo bastone." Il bastone non copre il sole e la luna; ecco il continuo sviluppo al di là del Buddha. E nell'investigare il bastone del sole e della luna, esso copre il mondo intero; anche questo è il continuo sviluppo al di là del Buddha. Non affermate che sole e luna sono il bastone. Il manico del bastone deve diventare il bastone intero.

Una volta, nella comunità del Grande Maestro Sekitō Musai,[15] il Maestro Zen Dōgo,[16] del Tennōji, chiese a Sekitō: "Qual è il grande significato del Dharma del Buddha?" Sekitō rispose: "Non può essere conseguito né compreso." Dōgo disse: "Nel continuo sviluppo vi è, o no, qualche mutamento?" Sekitō rispose: "Il cielo illimitato non ostacola il vagare delle nubi."

Sekitō fu il secondo Patriarca dopo Sōkei Enō.[17] Il sacerdote Dōgo, del Tennōji, era allievo di Yakusan. Dōgo chiese: "Qual è il grande significato del Dharma del Buddha?" Una simile domanda non può venire né da un novizio né da un monaco anziano, sopraggiunge solo dopo che abbiamo compreso il grande significato. Sekitō rispose: "Non può essere conseguito né compreso." Dobbiamo sapere che un grande significato è contenuto tanto nel primissimo pensiero, quanto nello stadio finale del Dharma del Buddha; esso non può essere conseguito. Tuttavia, non dite che non vi siano determinazione, o prassi, o conseguimento del risveglio.

"Questo grande significato non può essere compreso." Non possiamo affermare che vi sia, o no, prassi e illuminazione: non può essere compreso né conseguito. Ancora, questo grande significato è al di là di conseguimento o comprensione. Non è possibile affermare che in esso non esistano le nobili verità, la prassi, e il risveglio. Nulla può essere conseguito, nulla può essere compreso.

"Nel continuo sviluppo è dato, o no, qualche mutamento?" chiese Dōgo. In altre parole, se si verifica un mutamento, è così realizzato il continuo sviluppo? Mutamento è qui una forma di mezzo abile. I mezzi abili sono utilizzati da tutti i Buddha e Patriarchi. Dicendo questo avviene un mutamento. Tuttavia, anche se c'è mutamento, non dobbiamo trascurare l'aspetto che non muta. È in questo modo che dobbiamo parlare.

"Il cielo illimitato non ostacola il vagare delle nubi." Questa è la frase di Sekitō. Il vasto cielo non può ostacolare se stesso e le nuvole non ostacolano le nuvole. Inoltre il vagare non ostacola se stesso, né l'illimitato cielo. Non vi è qui impedimento di sé o di altri. E non è necessario, poiché ogni cosa non ostacola alcuna altra cosa, e ciascuna possiede una totale libertà. Dunque, non vi è alcun impedimento. Allora saremo capaci di individuare la reale natura della frase: "Il cielo illimitato non ostacola il vagare delle nubi."

Proprio in quel momento bisogna aprire l'occhio dello studio, guardare i Buddha e incontrare i Patriarchi. Dobbiamo anche incontrare il nostro proprio sé ed il sé degli altri. Questo è il principio di: "Dieci risposte per una domanda." Ciò significa che chi pone una domanda diventa colui che dà dieci risposte.

Il Maestro Ōbaku,[18] disse: "I monaci dovrebbero sapere di possedere fin dall'origine il continuo sviluppo. In caso contrario assomiglierebbero al Grande Maestro Gozu Hōyū,[19] un allievo del quarto Patriarca che liberamente proclamò il Dharma ma che trascurò l'essenza del continuo sviluppo. Se possedete una reale comprensione, voi monaci sarete in grado di chiarire la differenza tra princìpi corretti e non corretti."

La frase di Ōbaku: "Possiedono originariamente il continuo sviluppo" è la corretta trasmissione da Buddha a Buddha, da Patriarca a Patriarca. Essa è chiamata pure l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge, e la

Serena Mente del Nirvāna. Per farla nostra dobbiamo conoscerla. Tuttavia, si può anche possederla pur senza averla conosciuta. Se non vi fosse stata la corretta trasmissione da Buddha a Buddha, ora non saremmo neanche in grado di sognarcela. Ōbaku era l'erede nel Dharma di Hyakujō ma, alla fine, superò il suo Maestro e gli altri discendenti di Baso. In quell'epoca, nessuno uguagliò Ōbaku e solo lui, tra quelli del monte Gozu, chiarì il Dharma. Perfino i Buddha devono ancora chiarirlo.

Il Maestro Zen Hōyū, del monte Gozu, era un allievo del quarto Patriarca. Egli proclamò liberamente il Dharma – il che è certo meglio che commentare i sūtra e l'*abhidharma*[20] come fanno gli studiosi cinesi e indiani – ma sfortunatamente non conobbe, né comprese, il continuo sviluppo. E se non riusciamo a capire questo punto, come possiamo, all'interno del Dharma del Buddha, operare la distinzione tra giusto e sbagliato? Diversamente saremmo solo linguisti e filologi. Dunque, conoscere, agire, e illuminare l'essenza del continuo sviluppo è andare al di là dell'ordinario. Nel condurre una vera prassi, sicuramente si realizza questo andare al di là.

Continuo sviluppo al di là del Buddha è vedere sempre ulteriori Buddha, dopo essere divenuti un Buddha. Questo non è lo stesso Buddha visto dagli esseri senzienti. Se vediamo il Buddha che vedono gli esseri senzienti, allora, non stiamo vedendo il Buddha e ancor meno il continuo sviluppo al di là del Buddha.

Il continuo sviluppo di Ōbaku è andare al di là della gente d'oggi. Qualcuno può uguagliare o superare Hōyū, ma gli è ancora fratello nel Dharma. Come possiamo conoscere l'essenza del continuo sviluppo quando neppure coloro che hanno acquisito i tre stadi abili e le dieci sacre condizioni,[21] possono afferrarla? Come possiamo utilizzarla? Questo principio è il punto chiave del nostro studio. Conoscendo l'essenza del continuo sviluppo, possiamo sperimentare, conseguire, e divenire l'uomo del continuo sviluppo al di là del Buddha.

Questo fu trasmesso ai monaci del Kannondōri, nel Koshōhōrinji, il 23 marzo 1242.
Trascritto da Ejō, nell'Eiheiji, durante l'addestramento estivo del 1259.

---

[1] Il Maestro Tōzan Ryōkai (807-869), nella linea di trasmissione del Maestro Yakusan Igen. [Tung-shan Liang-chieh]
[2] Il Maestro Ungan Donjō (782-841), uno dei successori del Maestro Yakusan Igen. [Yün-yen T'an-sheng]
[3] Lett. "Così arrivato".
[4] Il Maestro Unmon Bun'en (864-949), nella linea di trasmissione del Maestro Seppō Gison. [Yün-men Wen-yen]
[5] Il Maestro Hōgen Mōn'eki (885-958), nella linea di trasmissione del Maestro Seppō Gison e fondatore della scuola Hōgen. [Fa-yen Wen-i]
[6] Un *kalpa* indica un tempo infinitamente lungo; rappresenta infatti un ciclo cosmico pari a circa trecentoventi milioni di anni. Si veda il Sūtra del Loto, pag. 60.
[7] Il Maestro Koboku Hōjō (?-1150), un successore del Maestro Fuyō Dōkai.
[8] I sei organi di senso sono: *caksus*, gli occhi; *srotra,* le orecchie; *ghrāna,* il naso; *jihvā,* la lingua; *kāya,* il corpo; *manas,* la mente come organo di senso.
[9] Le prime cinque sono di tipo sensoriale: la coscienza di occhi, orecchie, naso, lingua, e pelle. La sesta e la settima possono essere interpretate rispettivamente come centro di sensazione motoria, e come pensiero intellettuale.
[10] Lett. "Colui che persegue i desideri fini alla fine".
[11] Il Maestro Ungo Dōyō (835-902), uno dei successori del Maestro Tōzan Ryōkai. Kōkaku Zenji è il suo titolo postumo. [Yün-chü Tao-ying]
[12] Il Maestro Sōzan Honjaku (840-901), uno dei successori del Maestro Tōzan Ryōkai. [Ts'ao-shan Pen-chi]
[13] Il Maestro Banzan Hōshaku (?), successore del Maestro Baso Dōitsu (709-788). Il suo titolo postumo è Grande Maestro Gyōjaku. [P'an-san Pao-chi]
[14] Il Maestro Chimon Kōso (?-1031), nella linea di trasmissione del Maestro Unmon Bun'en. [Chich- men Kuang-tso]
[15] Il Maestro Sekitō Kisen (700-790), nella linea di trasmissione del Maestro Daikan Enō. [Shih-t'ou Hsi-ch'ien]
[16] Il Maestro Dōgo Enchi (769-835), nella linea di trasmissione del Maestro Yakusan Igen. [Tao-wu Yuan-chih]
[17] Il Maestro Daikan Enō (638-713), successore del Maestro Daiman Kōnin. Spesso è chiamato semplicemente Sesto Patriarca o Sōkei, dal monte su cui dimorava. [Ta-chien Hui-neng]
[18] Il Maestro Ōbaku Kiun (?-855?), uno dei successori del Maestro Hyakujō Ekai. [Huang-po Hsi-yün]
[19] Il Maestro Gozu Hōyū (594-657), nella linea di trasmissione del Maestro Dai-i Dōshin. [Niu-t'ou Fa-jung]
[20] L'*Abhidharma*, è il canestro dei commentari che, assieme a *Sūtra* (i discorsi) e *Vinaya* (i precetti), forma il *Tripitaka*, i tre canestri dell'Insegnamento.
[21] Un Bodhisattva, prima di divenire un Buddha, deve attraversare cinquantadue stadi o condizioni. Il primo gruppo di dieci sono i dieci stadi della fede. I successivi tre gruppi da dieci sono i tre abili stadi. Il quinto gruppo di dieci sono le dieci sacre condizioni. Il cinquantunesimo stadio è "L'equilibrata condizione della verità", e il cinquantaduesimo stadio è "La sottile condizione della verità".

(27)
MUCHŪSETSUMU
Spiegare un Sogno Dentro un Sogno

In questo capitolo, il Maestro Dōgen ci ricorda che ogni manifestazione nel mondo della relatività fenomenica è un sogno, e che il Dharma e la verità espressa dai Buddha e dai Patriarchi si collocano all'interno di questo stesso sogno. Così, spiegare un sogno dentro un sogno è proprio il mettere in moto e far girare la ruota della Legge o, altrimenti espresso, è la predicazione dell'Insegnamento del Buddha.

Tutti i Buddha e i Patriarchi si manifestano generandosi da sé, senza un'origine; ciò non ha nulla a che fare con le opinioni di intellettuali antiquati e dalle idee limitate. La virtù e il continuo sviluppo dei Buddha esistono di per sé, indipendentemente da spazio e tempo, senza essere in rapporto né con l'eternità né con sprazzi istantanei di tempo. Questo modo trascende totalmente la discriminazione caratteristica del mondo della gente ordinaria. Anche il far girare la ruota della Legge è generato da sé, senza un'origine, e dunque, possiede merito illimitato e diventa un faro eterno. Questo è: "Spiegare un sogno dentro un sogno." Vedere il risveglio dentro il risveglio,[1] quindi, è spiegare un sogno dentro un sogno.

Il luogo in cui viene spiegato il sogno dentro un sogno è la terra e la comunità dei Buddha e dei Patriarchi. È nella terra del Buddha, nella comunità del Buddha, nella prassi e nell'insegnamento dei Patriarchi che è presente il risveglio dentro il risveglio, e cioè: lo spiegare un sogno dentro un sogno. Nell'ascoltare questo insegnamento non dobbiamo pensare di non essere già nella comunità del Buddha. Questo è il girare della ruota della Legge del Buddha. Essa gira in tutte le direzioni; di qui sorgono i grandi oceani, il monte Sumeru,[2] la terra e tutti i Buddha. Questo è spiegare un sogno dentro un sogno, prima che sopravvenga qualsiasi sogno. Ogni manifestazione del mondo della relatività è un sogno. Questo sogno è il chiaro splendore di cento erbe.[3] Quando abbiamo un dubbio siamo perplessi; allora, sognando l'erba, l'erba spiega l'erba. Al fine di investigare ciò, dobbiamo imparare che erba, radici, tronchi, rami, foglie, fiori, frutti, luci e colori sono un unico grande sogno. Tuttavia, non fraintendete questo – non è nulla di più che un sogno ordinario.

È perciò che, nel sentir parlare di "Spiegare un sogno dentro un sogno", coloro che non padroneggiano la Via del Buddha scioccamente pensano che esistano cose là dove, in realtà, non ci sono. È come un'illusione che riveste un'illusione. Tuttavia, non è così. Benché vi sia "Un'illusione in mezzo all'illusione" e "Un'illusione che riveste l'illusione", prima di tutto dovremmo studiare ed addestrarci sul sentiero verso il risveglio.

Spiegare un sogno dentro un sogno è tutti i Buddha; tutti i Buddha sono vento, pioggia, acqua e fuoco. Mantenere questi nomi significa proteggerli, e spiegare un sogno dentro un sogno è i vecchi Buddha. Cavalcate questo prezioso veicolo e andate diretti al dōjō.[4] L'andare direttamente al dōjō è insito nel cavalcare il prezioso veicolo.

Giusto o sbagliato, sono solo sogni. "Strettamente legato o completamente sciolto, il vento continua sempre a soffiare liberamente. In quel momento, la ruota della Legge e il mondo della grande Ruota sono incommensurabili e illimitati. Essa gira nel più minuto granello di polvere ed opera incessantemente. Benché questo principio faccia girare la ruota del Dharma tanto nelle cose immense quanto in quelle minuscole, ancora rimane un volto sorridente, ma un cuore pieno di risentimento."[5]

Spiegare un sogno dentro un sogno interessa ogni luogo; la ruota della Legge gira nelle grandi e piccole cose, e soffia liberamente come il vento. Dunque, l'intera, illimitata terra così com'è, proclama incessantemente la Legge. Proprio questo mondo relativo di causa ed effetto è il supremo possedimento dei Buddha. Dovremmo sapere che le spiegazioni e l'insegnamento dei Buddha sono incessantemente proclamate e si radicano ovunque. Non curatevi del suo andare e venire: quando viene, viene, quando va, va. Proprio come un glicine aggrovigliato è inestricabilmente legato agli altri rampicanti, così la suprema illuminazione è intrecciata alla suprema illuminazione.[6] Come illimitato è il risveglio, così sono gli esseri senzienti; anch'essi sono supremi. Illimitati sono anche l'attaccamento e la liberazione. "La realizzazione dell'illuminazione è darti trenta colpi."[7] Questa è la corretta spiegazione di un sogno dentro un sogno.

Perciò, un albero senza radici, una terra senza sole e ombra, una valle priva di eco, e così via, realizzano lo spiegare un sogno dentro un sogno. Queste condizioni non sono proprie del mondo degli uomini né di quello degli dèi, e sono ignote alla gente comune. Chi può dubitare dell'illuminazione di un

sogno, dal momento che essa non appartiene al mondo del dubbio? Chi può attestarla, dacché non appartiene al mondo della coscienza ordinaria? Esistendo un tal genere di supremo risveglio, ecco che usiamo le espressioni sogni come sogni, dentro i sogni, la spiegazione dei sogni, spiegare i sogni e sogni dentro i sogni. Se non c'è un sogno nel sogno, non c'è spiegazione dei sogni; se non c'è spiegazione dei sogni, non c'è alcun sogno dentro un sogno. Se non c'è spiegazione dei sogni, non ci sono Buddha; se non ci fosse un sogno dentro un sogno, i Buddha non avrebbero potuto apparire nel mondo, né mettere in moto la meravigliosa ruota della Legge. Questa ruota della Legge è trasmessa da Buddha a Buddha ed è la spiegazione di un sogno dentro un sogno. Nella spiegazione di un sogno dentro un sogno vi sono solamente Buddha e Patriarchi supremamente illuminati. Inoltre, il continuo sviluppo del corpo-di-Dharma è spiegare un sogno dentro un sogno. Qui l'aspetto più importante del Buddha che trasmette il Buddha, è non essere attaccati alla propria testa, occhi, midollo, cervello, corpo, carne, mani, o piedi. Solo quando non siamo attaccati a queste cose possiamo dire "Liberamente dai, e liberamente prendi"; questo è chiamato il mistero dei misteri, il prodigio dei prodigi, il risveglio dei risvegli, una testa sopra le teste.

Un simile modo di essere è l'essenza dei Buddha e dei Patriarchi. La gente comune, quando riflette su queste cose, pensa alla 'testa' nella sua accezione comune e non alla 'testa' delle diverse cose. Se non riescono a concepirla come la testa del Buddha Vairocana,[8] come possono immaginare la testa delle splendenti e radiose cento erbe? Per di più, essi sono incapaci di esaminare le loro stesse teste.

Già dai tempi antichi si diceva che gli sciocchi ritengono che l'espressione "Una testa sopra le teste" significhi che dovremmo smettere di inseguire le cose superflue. È naturale pensare che certe cose non siano necessarie, così come lo è mettere in dubbio la frase "Una testa sopra le teste." In realtà, questo è un errore. Realizzare la spiegazione di un sogno dentro un sogno è lo stesso sia per la gente comune, sia per i santi. Dunque, i santi e la gente comune vivono nello spiegare un sogno dentro un sogno, sia ieri che oggi. Dovremmo sapere che la spiegazione di un sogno dentro un sogno è interpretata in un modo che va oltre la coscienza ordinaria. Così, la spiegazione di un sogno dentro un sogno è il valore del vedere il Buddha. È un peccato che gli sciocchi non si accorgano che le brillanti, splendenti, centinaia di erbe, proclamate dai Buddha e dai Patriarchi, sono sogni ben più chiari di centinaia di migliaia di lune e di soli.

La testa di "Una testa sopra le teste" è la testa di cento erbe, mille generi di teste, diecimila teste, ed è la testa che è il corpo intero. É il mondo intero e le dieci direzioni dell'Universo. È "Una frase che va bene per la testa"[9] ed è "La testa di un palo di cento piedi."[10] Dobbiamo ben investigare e chiarire la testa sopra le teste.

Ecco perché tutti i Buddha, con il loro supremo e perfetto risveglio, balzano fuori dai sūtra, diventano la testa sopra le teste, e spiegano un sogno dentro un sogno. Quando i sūtra spiegano un sogno dentro un sogno, si manifestano tutti i Buddha dalla suprema illuminazione; essi proclamano questo sūtra e ciò è indubbiamente "Spiegare un sogno dentro un sogno." Se l'origine di questo sogno non è chiara, nemmeno i frutti del risveglio saranno chiari. Come dicono i proverbi, "Una pietra produce mille increspature" e "Diecimila tiri, ma un solo centro."

Così, dovremmo sapere che vi sono quattro modi di spiegare un sogno dentro un sogno: le cose così come sono, la gente così come è, non le cose così come sono, non la gente così come è. È da lungo tempo che questi princìpi sono conosciuti. Vale a dire, il quotidiano spiegare un sogno dentro un sogno è il reale spiegare un sogno dentro un sogno.

Un vecchio Buddha disse: "A vostro beneficio io, con tutti i Buddha dei tre mondi e con i sei Patriarchi, spiego un sogno dentro un sogno." Dobbiamo chiarire questa frase. Il sollevare un fiore e il sorriso,[11] sono lo spiegare un sogno dentro un sogno; ed anche il prostrarsi[12] e l'ottenere il midollo, lo sono.

Parlare della Via con una sola strofa, così come la comprensione che è di là dalle parole e delle spiegazioni, non sono altro che lo spiegare un sogno dentro un sogno. Le mille mani e occhi[13] agiscono spontaneamente e vi è l'abilità di vedere e di udire attraverso orecchie e occhi. Lo spiegare un sogno dentro un sogno, presente nel nostro corpo e insito nel proclamare la Legge del sogno, è totalmente legato e completamente libero.

"Puntare direttamente" è spiegare il sogno; anche colpire nel centro è spiegare il sogno. Totalmente legato e completamente libero sono utilizzati per valutare ogni cosa in modo equanime. A questo livello siamo certamente capaci di un giudizio accurato, allora si manifesta lo spiegare un sogno dentro un sogno. L'equanimità non può essere realizzata, senza che vi sia valutazione ed equilibrio. Tuttavia, se conseguiamo l'equanimità, ci è possibile vedere l'equanimità. Dobbiamo sapere che realizzare l'equanimità significa essere indipendenti dagli oggetti fisici, abbandonare ogni giudizio, e non basarsi sulla potenzialità. Benché questo mondo sia vuoto, se non siamo equanimi non possiamo indagare sulla natura dell'equanimità. Nella vacuità è presente la soggettività, ma anche l'oggettività opera e cerca la sua propria liberazione –

questo è spiegare un sogno dentro un sogno. È la realizzazione del corpo di equanimità all'interno della vacuità; è la grande Via del dare pieno valore all'equanimità. Senza curarsi che appartenga al mondo soggettivo o a quello oggettivo, né che sia in relazione alla vacuità o alla forma, ogni cosa deve essere armonizzata nello spiegare un sogno dentro un sogno. Non vi è null'altro che la totale liberazione dello spiegare un sogno dentro un sogno. Un sogno è l'intera grande terra e la grande terra è equanimità. Allo stesso modo, nel girare la testa giriamo il cervello – non c'è separazione. Questo è illuminare, credere, ricevere, rispettare e seguire il sogno dentro un sogno.

Il Buddha Śākyamuni disse: "I corpi di tutti i Buddha sono d'oro, ricoperti di centinaia di gemme e splendidamente adorni. Ascoltare la Legge e la sua proclamazione a tutte le genti è il loro bel sogno continuo. Essi sognano anche il principe che abbandonò il suo palazzo e tutti i parenti, rinunciò al lusso, ed iniziò un addestramento austero. Sedette poi per sette giorni sul Seggio del Leone, sotto l'albero della Bodhi, cercando la Via. Conseguì infine la saggezza propria di tutti i risvegliati ed entrò nella Via suprema. Allora si levò e cominciò a far girare la ruota della Legge, e questa predicazione continua ancora, indirizzata a tutti gli esseri senzienti nelle quattro direzioni, per *kalpa* illimitati. Egli proclamò la meravigliosa Legge del mondo del risveglio ed operò per salvare tutti gli esseri senzienti. In seguito entrò nel *parinirvāna*; fu come un fumo che si dissolve o un fuoco che si estingue. Orbene, chiunque proclami la Legge suprema in questo mondo di dolore, aiuterà molti e otterrà la virtù di cui parlavo."

Dopo che abbiamo studiato queste parole del Buddha, dobbiamo padroneggiare completamente il senso e la profondità della comunità dei Buddha; e non si tratta qui di un'allegoria o di una metafora. Poiché la meravigliosa Legge di tutti i Buddha è nient'altro che il Buddha che trasmette il Buddha, l'insieme dei dharma presenti nei sogni e nel risveglio costituisce la realtà. Nell'illuminazione vi sono determinazione, prassi, risveglio e nirvāna. Sogni e illuminazione costituiscono la realtà; non vi è grande o piccolo, superiore o inferiore.

Tuttavia, alcuni di coloro che, nel passato o nel presente, hanno letto questa storia del principe che abbandonò il suo palazzo per concentrarsi sul potere di proclamare la Legge suprema, si fanno di un sogno un'opinione del tutto errata. La gente elabora queste concezioni erronee perché non riesce a chiarire la proclamazione della Legge da parte del Buddha. Sogni e risveglio sono una cosa sola e costituiscono la realtà. Tuttavia, qualora il Dharma del Buddha fosse una metafora, ancora farebbe parte della realtà. Se non è una metafora, allora il sogno di cui si parla nella storia che ho narrato è la verità del Dharma del Buddha. Il Buddha Śākyamuni e tutti i Buddha e i Patriarchi, possiedono la determinazione, la prassi e il risveglio dentro un sogno. Dunque, la Via che istruisce e guida questo mondo, fu concepita in un sogno.

"Sette giorni" è il conseguimento della saggezza del Buddha. Sono innumerevoli *kalpa* che si attua il "Girare la ruota della Legge per salvare gli esseri senzienti." Non possiamo valutare con precisione quale sia la reale condizione all'interno di un sogno. "I corpi di tutti i Buddha sono d'oro, coperti di centinaia di gemme e splendidamente adorni. Ascoltare la Legge e poi proclamarla a tutte le genti, è il loro bel sogno continuo." È chiaro che questo bel sogno è tutti i Buddha. Esiste un'eterna Via del Tathāgata[14] e non semplicemente un sogno di un centinaio d'anni. Proclamare la Legge per tutte le genti si realizza proprio in questo corpo, e il suono del Dharma si ode attraverso gli occhi e la mente. Ciò avviene nella nostra antica casa, prima degli inizi del tempo.[15]

"I corpi di tutti i Buddha sono d'oro, ricoperti di centinaia di gemme e splendidamente adorni." Del bel sogno che è il corpo di tutti i Buddha non si può dubitare, neppure ai giorni nostri. Vi è, nel risveglio, un principio d'incessante Insegnamento del Buddha, ma la realizzazione dei Buddha e dei Patriarchi è certamente dentro il sognare un sogno. Dobbiamo studiare in maniera da non diffamare il Dharma del Buddha. Nel fare ciò, l'eterna Via del Tathāgata si manifesta all'istante.

Trasmesso, il 21 settembre 1242, ai monaci del Kannondōri nel Koshōhōrinji.
Trascritto da Ejō, il discepolo principale, il 23 marzo 1243.

---

[1] Cioè, la realizzazione dell'esperienza, nell'esperienza.
[2] Nella mitologia Hindū, il Monte Sumeru è un immenso monte circondato da quattro continenti, separati l'un l'altro da quattro oceani concentrici. Questi quattro continenti sono: Jambudvīpa (a sud), Pūrvavideha (a est), Aparagodāna (a ovest), e Uttarakuru (a nord). Il monte Sumeru è circondato da altre otto grandi montagne.
[3] Cioè, di tutte le forme di esistenza e tutti i fenomeni.
[4] Lett. "Luogo della Via". Indica un luogo dedicato allo studio ed alla prassi.
[5] Parole del Maestro Tendō Nyojō.

[6] Si veda il cap. 38, Kattō.
[7] Parole del Maestro Bokujū Dōshō (780?-877?). Dal Keitoku-dentoroku, cap. 12.
[8] Il Buddha Vairocana, o Buddha Sole, rappresenta il *dharmadhatu*, la radice, il seme del Dharma, ovvero il mondo dell'universale verità.
[9] Si riferisce alle parole del Maestro Sensu Tokujō: "*Parole nelle quali una frase si adatta alla testa sono un picchetto a cui legare un asino per diecimila kalpa."* Dal Keitoku-dentoroku, cap. 14.
[10] Si riferisce alle parole del Maestro Chōsa Keishin: "*In testa ad un palo di cento piedi una persona non si muove. Ma l'abilità di penetrare questa condizione non è detta vera. Sulla testa di un palo di cento piedi, dovremmo fare un passo avanti. L'Universo nelle dieci direzioni è l'intero corpo."* Ibidem, cap. 10.
[11] Del Maestro Mahākāśyapa.
[12] Del Maestro Eka.
[13] Le mille mani e i mille occhi del Bodhisattva Avālokiteśvara. Si veda il cap. 18, Kannon.
[14] Lett. "Così arrivato".
[15] Cioè, prima del *kalpa* della vacuità.

(28)
RAIHAITOKUZUI
Prostrarsi e Conseguire il Midollo

Il Maestro Dōgen, attraverso una serie di racconti legati agli antichi maestri, mostra il reale percorso, l'addestramento e la prassi verso la ricerca della verità, sottolineando l'assoluto ed incondizionato rispetto che tutti dobbiamo alla Bodhi e a chi l'ha conseguita. "Anche se fosse un ragazzo, una donna, un dèmone, o un animale come una volpe selvatica, se ha ottenuto la verità dobbiamo venerarlo di tutto cuore."

Quando studiamo per ottenere la perfetta e suprema illuminazione, ricevere istruzioni da un buon maestro è molto difficile. Non ha alcuna importanza che il maestro sia un uomo o una donna. Gli unici requisiti sono che abbia conseguito la Via e che sia disponibile. Neppure ha importanza che il maestro appartenga al passato, o al presente. Una volta, lo spirito di una volpe selvatica fu trasformato in un monaco di elevata virtù.[1] Questo è il vero modo per ottenere il midollo da una istruzione benefica. Questo è "Il karma non cessa mai", senza pensiero di sé, o di altri.

Dopo che abbiamo incontrato un vero maestro bisogna troncare tutti i precedenti rapporti, smetterla di sprecare tempo, e addestrarsi seriamente sulla Via, con grande impegno. Dobbiamo poi continuare la prassi, indipendentemente dal fatto che le nostre aspettative siano grandi o piccole. Dovremmo dedicarci a questa prassi immediatamente, con tutte le nostre forze. Studiando in questo modo, tutti coloro che diffamano la Legge non ci turberanno. La storia del Patriarca[2] che si tagliò un braccio ed ottenne il midollo del suo Maestro, non riguarda qualcun altro. Noi siamo di già l'insegnante che ha lasciato cadere corpo e mente. Si ottiene il midollo del proprio maestro e la trasmissione del Dharma mediante la sincerità e la vera fede; sincerità e vera fede non provengono dall'esterno o dall'interno. Il Dharma ha un valore di gran lunga superiore a quello del nostro piccolo corpo. Abbandonate il mondo e seguite la Via. Se pensiamo di contare più del Dharma, esso non sarà mai trasmesso, ricevuto, o conseguito. Mettendo da parte tutti gli altri insegnamenti, riflettiamo su qualcuno degli esempi lasciati da coloro che stimano il Dharma sopra ogni altra cosa.

Dobbiamo apprezzare il Dharma sopra ogni cosa, qualunque essa sia: un pilastro, una lanterna di pietra, oppure il Buddha, volpi selvatiche, dèmoni, uomini o donne. Se una di queste possiede il Grande Dharma e ha ottenuto il midollo del proprio maestro, noi dobbiamo ricevere e preservare il suo Dharma nel nostro corpo e mente, per infiniti *kalpa*. Possiamo ottenere facilmente un corpo e mente simile alle piantine di riso o di canapa, ai giunchi o ai bambù che crescono dappertutto nel mondo; ciò che è molto difficile, è trovare il vero Dharma.

Il Buddha Śākyamuni disse: "Quando incontrate un maestro che proclama la suprema illuminazione, non preoccupatevi eccessivamente della sua condizione sociale, nazionalità o aspetto, e neanche dei suoi difetti o del suo comportamento. Egli dovrebbe essere grandemente rispettato solo per la sua saggezza; procurategli dunque del buon cibo ogni giorno, onoratelo con vivande paradisiache e con fiori celestiali. Rendetegli omaggio con tre prostrazioni, ogni giorno, ed evitate l'insorgere di qualsiasi cattivo pensiero. Agendo così, sicuramente si aprirà una strada verso il risveglio. Fin dal momento in cui ho sviluppato la determinazione a conseguire il risveglio, ad oggi, mi sono addestrato ininterrottamente in questo modo ed ho conseguito la suprema e perfetta illuminazione."

Perciò, dovreste chiedere agli alberi e alle pietre di proclamare il Dharma, trovare risaie e villaggi per udire le loro spiegazioni, interrogare pilastri rotondi e studiare tegole e muri. Una volta, Indra si prostrò ad una volpe e la interrogò sul Dharma; quella volpe era chiamata Grande Bodhisattva. L'azione della volpe era indipendente da un karma più o meno nobile. Tuttavia, gli sciocchi che non hanno mai udito il Dharma del Buddha si considerano dei grandi monaci e rifiutano di prostrarsi ad un giovane che abbia conseguito il Dharma. Essi dicono: "Noi ci siamo addestrati per molti anni e ci rifiutiamo di prostrarci a coloro che hanno cominciato a studiare tardi nella vita ed hanno conseguito il Dharma. Poichè abbiamo acquisito il titolo di maestro, non possiamo prostrarci a chi ne è privo. Abbiamo la responsabilità di far rispettare le regole e non dovremmo inchinarci ad un monaco comune solo perché ha ottenuto il Dharma; siamo monaci anziani e non possiamo prostrarci a laici, uomini o donne, che abbiano conseguito il Dharma. Siamo simili a coloro che hanno acquisito i tre stadi abili e le dieci sacre condizioni,[3] per cui non ci si dovrebbe chiedere di inchinarci alle monache che hanno conseguito il Dharma. Siamo discendenti della famiglia imperiale e non ci

prostreremo a ministri o attendenti, anche se hanno conquistato il Dharma." Questi sciocchi, infruttuosamente lasciano la loro patria per girovagare in altre contrade, senza mai vedere né udire la Via del Buddha.

Molto tempo fa, il Grande Maestro Jōshū Shinsai,[4] della dinastia Tang, sviluppò la determinazione a cercare il risveglio ed iniziò un pellegrinaggio. Egli disse a se stesso: "Chiederò istruzione a chiunque abbia una conoscenza superiore alla mia, fosse anche un bambino di sette anni, e non parlerò con nessuno che mi sia inferiore, avesse anche cent'anni; piuttosto, io insegnerò a lui."

Interrogare sul Dharma un bambino di sette anni e prostrarsi a lui, pur essendo molto più vecchi, è assai lodevole ed è il giusto atteggiamento mentale di un vecchio Buddha. Analogamente, quando un monaco che ricerca la Via incontra una monaca che abbia conseguito la Via e il Dharma e, prostratosi davanti a lei, la interroga sulla Legge, questo costituisce un eccellente esempio di vero studio. È come placare una sete ardente.

Il Maestro Zen cinese Shikan,[5] era un monaco anziano nella linea di discendenza del Maestro Rinzai. La prima volta che Rinzai[6] vide arrivare Shikan, gli chiese di fermarsi un momento. "Va bene" disse Shikan. E Rinzai: "Stavo per darti una sberla, ma ho cambiato idea." Da allora Shikan divenne allievo di Rinzai. In seguito, Shikan lasciò il suo Maestro e si recò sul monte Matsuzan, per incontrare la monaca Ryōnen.[7] Il Maestro Matsuzan gli chiese: "Da dove vieni?" Shikan rispose: "Dalla bocca della strada." Matsuzan disse: "Perché non copri quella bocca?" Shikan non seppe replicare; si prostrò davanti a lei e divenne suo allievo.

Un'altra volta Shikan le chiese: "Quale genere di montagna è il Matsuzan?" "La sua cima non può essere vista" rispose Matsuzan. E Shikan: "Che tipo di gente vive su questa montagna?" Matsuzan disse: "Non hanno forma né di uomini né di donne." Shikan chiese: "Perché non ti trasformi in un uomo?" Lei disse: "Non sono lo spirito di una volpe selvatica, come posso dunque mutarmi?"[8] Shikan allora le si prostrò innanzi, decise di ricercare presso di lei il risveglio, e studiò sotto di lei per tre anni.

Più tardi, manifestatosi al mondo,[9] Shikan disse ai suoi allievi: "Ho ricevuto un mestolo pieno a metà dal vecchio Rinzai, e un'altra metà dalla vecchia Matsuzan; così fa un mestolo colmo. Ora sono totalmente soddisfatto e non cerco nient'altro." Riconsiderando quest'antica storia possiamo vedere che Matsuzan, una delle migliori allieve di Kōan Daigu,[10] col trasmettere la linfa vitale del suo Maestro divenne la vecchia di Shikan.

Rinzai era l'erede nel Dharma del Maestro Zen Ōbaku Kiun[11] e possedeva la forza derivante da una prassi assidua; così divenne il vecchio di Shikan. 'Vecchio' significa padre e 'vecchia' significa madre. Le prostrazioni di Shikan e la sua ricerca del Dharma sotto Matsuzan, costituiscono un'eccellente illustrazione della prassi del Buddha e sono un esempio dell'integrità di un monaco e dell'abbattimento di qualsivoglia barriera.

La monaca Myōshin era allieva di Gyōzan.[12] Una volta, Gyōzan stava cercando qualcuno che fosse idoneo a ricoprire la carica di responsabile amministrativo del monastero. Chiese quindi al più anziano dei monaci di maggiore esperienza di segnalargli una persona adatta. Furono espresse molte opinioni e alla fine Gyōzan disse: "La monaca Myōshin, del distretto di Waisu, è una donna ma ha uno spirito superiore ed è la più qualificata quale responsabile amministrativo." Tutti si dichiararono d'accordo e Myōshin venne preposta a tale funzione. A quel tempo Gyōzan aveva numerosi eccellenti allievi ma nessuno di essi fu scontento di questa decisione. Benché la sua posizione non fosse la più importante, Myōshin fece del suo meglio e si prese cura degli altri come di se stessa.

Un giorno, mentre lavorava nell'ufficio amministrativo, diciassette monaci del distretto di Shoku arrivarono per incontrare il suo Maestro. Essi avrebbero subito voluto salire sulla montagna, ma era troppo tardi e così si fermarono in quello stesso edificio. La sera, iniziarono a discutere sulla famosa storia del sesto Patriarca, la bandiera e il vento.[13] Ciascuno dei diciassette espresse la sua opinione ma tutti erano fuori strada. Myōshin, avendo udito per caso la discussione, disse: "È un vero peccato che diciassette asini abbiano consumato così tante paia di sandali in pellegrinaggi e che, ancora, non possano neppure sognarsi il Dharma del Buddha." L'assistente di Myōshin, più tardi, riferì loro cosa il suo Maestro pensasse di quella discussione, ma nessuno di essi fu scontento o risentito. Al contrario, si vergognarono di non aver ancora conseguito la Via. Allora si rassettarono le vesti, offrirono dell'incenso, si prostrarono, e le chiesero l'insegnamento.

Myōshin disse: "Prego venite più vicino" e, prima ancora che avessero il tempo di avvicinarsi, gridò: "Il vento non si muove, la bandiera non si muove, la mente non si muove!" Udendo questo tutti loro guardarono nei propri cuori, poi si inchinarono a lei, in segno di gratitudine, e divennero suoi allievi. Poco

tempo dopo, tornarono a Seishu, senza neppure fare visita a Gyōzan. In verità, il livello del Maestro Myōshin non è inferiore a quello dei tre saggi e dei dieci santi, e le sue azioni sono l'agire di chi trasmette la corretta tradizione dei Buddha e dei Patriarchi.

Anche oggigiorno, i sacerdoti che sono a capo di monasteri e gli allievi anziani che sono privi di comprensione, dovrebbero chiedere ad una monaca che ha ottenuto il Dharma di venire ad istruirli. Di che utilità sono gli anziani che non hanno conseguito il Dharma? I maestri che insegnano alla gente, devono possedere la visione illuminata. Tuttavia, numerosi sono gli sciocchi maestri, attaccati a corpo e mente, che vengono derisi perfino dalla gente mondana, e pochissimi sono ritenuti in grado d'interpretare il Dharma del Buddha.

Anche tra i laici, qualcuno contesta l'usanza di prostrarsi davanti ai monaci che possiedono la corretta trasmissione; costoro non conoscono il Dharma del Buddha, non studiano, sono simili ad animali, e sono ben lontani dai Buddha e dai Patriarchi. Eppure, se uno è fermamente deciso a consacrare, in modo completo, il corpo e mente al Dharma del Buddha, allora certo il Dharma stesso gli verrà in aiuto. Anche gli sciocchi, in cielo e in terra, sanno riconoscere la genuina sincerità. Può mai essere che la vera Legge di tutti i Buddha non sia in grado di instaurare l'armonia tra tutte le cose? Anche la terra, la sabbia e le pietre sono in grado di esprimere sincerità.

Ai giorni nostri, nei templi cinesi della dinastia Sung, vi sono monache divenute famose per la loro prassi e per aver conseguito il Dharma. Su richiesta dell'Imperatore, esse sono divenute maestri in famosi monasteri ed effettuano molte letture nella Sala del Dharma. Il sacerdote capo e gli altri monaci, tutti, si riuniscono nella Sala del Dharma per ascoltare la loro proclamazione della Legge. Le sessioni di domande e risposte poi, si tengono secondo la consuetudine dei monaci. Questa è una prassi ormai consolidata.

Quando una persona ha conseguito il Dharma ed è perciò diventata un autentico vecchio Buddha, non dovremmo più considerare i rapporti che con lei abbiamo avuto in passato. Nell'incontrare questa persona ci troviamo su un terreno nuovo, particolare, e dovremmo considerare solo le nuove circostanze. Per questo una monaca che trasmette l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge, e che è stata onorata e istruita dagli *arhat*,[14] dai tre saggi e dai dieci santi, dovrebbe essere l'oggetto delle nostre prostrazioni. Cosa vi renderebbe più nobili, il solo fatto di essere maschi? Dopo tutto, la vacuità universale è la vacuità universale, i quattro elementi sono i quattro elementi,[15] e i cinque *skandha*[16] sono i cinque *skandha*. Le donne non valgono di meno, e conseguire la Via è una prerogativa sia degli uomini che delle donne. Dobbiamo quindi rispettare allo stesso modo la conquista del Dharma sia da parte degli uni, sia da parte delle altre. Non date peso alle differenze che esistono tra uomini e donne. Questo è un principio basilare della suprema e meravigliosa Via del Buddha.

In Cina si incontrano anche laici che non hanno rinunciato al mondo ma che si sono consacrati al Dharma. Vi sono individui singoli e coppie che vivono a casa loro, conducendo una vita limpida e pura, in mezzo alle brutture e all'inquietudine di questo mondo. Tutte queste persone cercano di far luce su quelle stesse cose investigate dai maestri che sono stati ordinati monaci e che vivono assieme per studiare, prostrarsi e ricevere istruzioni. È indifferente che essi siano uomini, donne, o animali. Coloro che non hanno mai visto, neppure nei loro sogni, il Dharma del Buddha – e questo riguarda anche monaci vecchi di cent'anni – non sono certo superiori ad un laico, uomo o donna, che abbia conseguito il Dharma. Eppure, quelli si inchinano a questi solo nel modo in cui il padrone di casa si inchina all'ospite.

Chiunque studi e ottenga il Dharma del Buddha, fosse anche una ragazzina di sette anni, sarà guida e padre compassionevole per tutti: monaci o monache, laici ed esseri senzienti. Nel Sūtra del Loto si narra della figlia di un re dei Draghi che divenne un Buddha; essa dovrebbe essere onorata, venerata, e rispettata come tutti i Buddha e i Tathāgata.[17] Questa è l'antica prassi della Via del Buddha. Tutti coloro che non lo sanno e che non possiedono la corretta trasmissione, sono da compatire grandemente.

Scritto nel 1240, in una limpida giornata di marzo, nel Kannondōri-Koshōhōrinji.

---

[1] Si veda il cap. 68, Daishugyō.
[2] Si riferisce al Maestro Taiso Eka. Si veda il cap. 38, Kattō ed il cap. 16, Gyōji.
[3] Un Bodhisattva, prima di poter divenire un Buddha, deve attraversare cinquantadue stadi o condizioni. Il primo gruppo di dieci sono i dieci stadi della fede. I successivi tre gruppi da dieci sono i tre abili stadi. Il quinto gruppo di dieci sono le dieci sacre condizioni. Il cinquantunesimo stadio è "L'equilibrata condizione della verità" ed infine, il cinquantaduesimo stadio è "La sottile condizione della verità".
[4] Il Maestro Jōshū Jūshin (778-897), uno dei successori del Maestro Nansen Fugan. [Chao-chou Ts'ung-shen]

[5] Il Maestro Kankei Shikan (?-895), uno dei successore del Maestro Rinzai. [Kuan-hsi Chih-hsien]
[6] Il Maestro Rinzai Gigen (?-867), uno dei successori del Maestro Ōbaku Kiun. Eshō Zenji è il suo titolo postumo. [Lin-chi I-hsüan]
[7] Il Maestro Matsuzan Ryōnen (?), una monaca erede nel Dharma del Maestro Kōan Daigu.
[8] Si veda il cap. 68, Daishugyō.
[9] "Manifestare se stessi al mondo" è riferito a quando si diviene maestro di un grande tempio.
[10] Il Maestro Kōan Daigu (?), nella linea di trasmissione del Maestro Baso Dōitsu. [Ta-yü]
[11] Il Maestro Ōbaku Kiun (?-855?), uno dei successori del Maestro Hyakujō Ekai. [Huang-po Hsi-yün]
[12] Il Maestro Kyōzan Ejaku (833-887), successore del Maestro Isan Reiyū. [Yang-shan Hui-chi]
[13] Si veda il cap. 17, Immo.
[14] *Arhat*, lett. "Colui che ha valore". Nel Buddhismo Hīnayāna, si dice che lo *śrāvaka* (uditore della voce) passi attraverso quattro stadi. Il primo è *srotāpanna* (l'entrata nella corrente), il secondo è *sakrdāgāmin* (chi è soggetto a tornare una volta sola), il terzo è *anāgāmin* (chi non è soggetto al ritorno), e il quarto ed ultimo è *arhat*.
[15] I quattro elementi, dal sanscrito *catvā mahābhūtāni*, sono: terra (peso e leggerezza), acqua (coesione e fluidità), fuoco (caldo e freddo), vento (impulso e movimento).
[16] I cinque *skanda* o aggregati sono: *rūpa* (il corpo-forma), *vedanā* (la sensazione), *samjñā* (la percezione, la nozione), *samskarā* (le impressioni risultanti, gli elementi della coscienza, lett. "I formati e i formanti"), e *vijñāna* (la coscienza individuale, la conoscenza di-scriminante).
[17] Si veda il Sūtra del Loto, pag. 248.

(29)
SANSUIKYŌ
Il Sūtra di Fiumi e Montagne

In questo capitolo il Maestro Dōgen sottolinea come le montagne, i fiumi, e la Natura in generale debbano essere considerati alla stessa stregua dei Sūtra Buddhistici. La Natura è l'Universo nella sua forma reale, perciò l'osservazione e lo studio della Natura equivalgono all'osservazione ed allo studio della stessa verità espressa dal Dharma. Penetrare la realtà della Natura significa cogliere l'essenza stessa dell'Insegnamento.

Proprio questi monti e questi fiumi realizzano la Via dei vecchi Buddha. Gli uni e gli altri permangono nella propria vera forma e realizzano la loro autentica qualità. Trascendono il tempo e, dunque, operano nell'eterno presente. Poiché è rivelato il loro sé originale, essi sono distaccati dalla loro propria manifestazione. Le montagne possiedono la qualità di essere alte e poderose, eppure, il movimento delle nuvole e il soffio del vento sono liberi e non limitati da esse.

Il sacerdote Fuyō Dōkai,[1] del monte Taiyō, così si indirizzò ad un'assemblea: "Le verdi montagne sono sempre in movimento, e una donna di pietra partorisce di notte." La virtù di una montagna è completa e non manca di alcunché; dunque, il monte è sempre saldamente radicato, eppure, si muove continuamente. Dobbiamo investigare nei particolari la virtù di questo movimento. Non dubitate del movimento della montagna soltanto perché è diverso da quello di un essere umano. Il movimento di cui ci parla Dōkai contiene la vera es-senza del movimento. Dobbiamo chiarire il significato di "Sempre in movimento." Sempre in movimento significa eternamente. Il movimento di questo sempre è più veloce del vento, ma coloro che vivono sulla montagna non lo comprendono né lo conoscono. Questo vivere sulla montagna è l'equivalente di: "Quando un fiore sboccia, la primavera è presente ovunque."[2] D'altronde, anche coloro che non stanno sulla montagna sono inconsapevoli del suo movimento. Chi non vede la montagna da per sé, non può né comprenderlo né vederlo e nemmeno udirlo, a motivo di questo principio. Se qualcuno dubita del movimento della montagna è perché non comprende il suo proprio movimento. La gente si muove e fa un passo dopo l'altro, ma non è in grado di capirlo. Quando comprendiamo il nostro proprio movimento possiamo capire il movimento della montagna.

Così come le verdi montagne non sono né animate né inanimate, così siamo noi; comprendendo questo, non vi saranno dubbi sul movimento delle verdi montagne. Esse devono essere considerate in rapporto al mondo intero. Dobbiamo esaminare attentamente il movimento delle verdi montagne ed il nostro, sia in avanti che indietro. Parimenti dobbiamo esaminare il movimento in avanti e indietro che esisteva prima che cielo e terra fossero uniti, e prima dell'inizio del tempo. Se il movimento cessa, i Buddha e i Patriarchi non possono manifestarsi. Se il movimento fosse arrivato ad un punto morto, allora il Dharma del Buddha non si sarebbe potuto trasmettere fino ai giorni nostri. Tanto il movimento in avanti quanto quello all'indietro non sono mai cessati né sono opposti l'uno all'altro. Questo movimento è la virtù delle montagne fluenti. Le verdi montagne indagano il loro proprio movimento e la montagna orientale studia il suo movimento attraverso l'acqua. Perciò, questo è il corretto studio della montagna. Non è necessario modificare il corpo e mente della montagna; la montagna studia se stessa come montagna.

Non diffamate le montagne asserendo che esse non possono muoversi o camminare sull'acqua; noi dubitiamo di ciò solo a causa dei nostri punti di vista superficiali. È a causa della nostra inadeguata comprensione che restiamo stupiti nell'ascoltare le parole "Montagne che scorrono." Non tutti sono in grado di capire completamente le montagne che scorrono, specie coloro che sono intrappolati in futili osservazioni e in una comprensione superficiale. Dunque, quando diciamo montagna è per via della sua crescente virtù e perché essa sostenta la vita: si muove e scorre. Quando la montagna partorisce una montagna, i Buddha e i Patriarchi appaiono da questo principio, e in questo modo si manifestano.

La visione illuminata è manifestata in montagne, erbe, alberi, terra, pietre, steccati e muri. Non dubitate di questo; ma ancora, essa non è né movimento né completa realizzazione. Anche se la montagna è adorna dei sette preziosi gioielli,[3] ancora non scorgiamo la sua vera forma. Anche se Buddha e Patriarchi si addestrano lì, non siate attaccati ad essa. Anche se possiede la più alta forma della insuperata virtù di tutti i Buddha, essa non ha ancora rivelato la sua vera condizione. Così, ogni osservazione dipende dal relativo

punto di vista dell'osservatore e manca di qualcosa. Non è l'agire dei Buddha e dei Patriarchi ma è solo una piccola parte dell'osservazione totale.

Osservazioni unilaterali, o limitate, non sono consentite da Śākyamuni. I Buddha e i Patriarchi non hanno mai discriminato tra mente e natura. Ricercare la propria mente e natura è l'attività di chi non segue il Dharma del Buddha. L'attaccamento a parole e scritti non è la Via della liberazione. Così possiamo trovare la condizione che trascende opinioni limitate quali: "Le verdi montagne sono sempre in movimento" e "La montagna orientale cammina sopra l'acqua." Indagate questo nei dettagli.

"Una donna di pietra partorisce di notte." La donna sterile partorisce 'di notte'. In linea di massima, vi sono pietre maschie, femmine, e neutre. Esse suppliscono ad ogni mancanza in cielo e in terra; vi è anche una pietra del cielo e una pietra della terra. La gente comune rispetta queste cose, a parole, ma pochi ne sanno veramente qualcosa. Dobbiamo essere capaci di comprendere il principio del generare. Quando un bambino nasce, è forse una trasformazione dei genitori? Noi studiamo il concetto che divenire genitori del bambino è la realizzazione della nascita, ma bisogna anche studiare con cura la prassi e illuminazione della nascita, quando il bambino diventa il genitore.

Il Grande Maestro Ummon Kyōshin,[4] disse: "La montagna orientale cammina sull'acqua." L'essenza di una simile realizzazione è che tutte le montagne sono "La montagna orientale", e che tutte queste montagne orientali camminano sull'acqua. Così, le nove grandi montagne del monte Sumeru[5] realizzano se stesse e conseguono prassi e risveglio. Questo è "La montagna orientale."

Tuttavia, possiamo essere certi che Ummon abbia trasceso l'attività di prassi e risveglio nella pelle, carne, ossa e midollo della montagna orientale? Nella dinastia Sung del giorno d'oggi, le comunità di individui negligenti sono parecchie, il loro numero è in aumento, e coloro che possiedono la verità non possono fare nulla per evitarlo.

Alcuni affermano che il detto "La montagna orientale cammina sull'acqua" e la storia del falcetto di Nansen[6] sono del tutto incomprensibili. Essi sostengono infatti che tutte le parole che sono in relazione alla normale sfera di cognizione, non sono le parole Zen dei Buddha e dei Patriarchi. Le parole che sono al di là della comprensione sono, invece, i detti dei Buddha e dei Patriarchi. Dunque, l'utilizzo del bastone da parte di Ōbaku e il grido di Rinzai[7] sono al di là della normale comprensione. Questa è la grande illuminazione che esisteva prima del tempo. Tutti i vari mezzi abili, utilizzati dai nostri capaci predecessori per aiutarci a troncare i nostri grovigli, sono 'incompressibili'.

Questo non è l'insegnamento di un vero maestro e non è l'occhio di una corretta investigazione. Costoro sono troppo stupidi per essere menzionati e, in questi ultimi due o trecento anni, le persone disoneste e i monaci truffatori sono stati numerosi. È veramente un peccato che la grande Via dei Buddha e dei Patriarchi si stia ovunque estinguendo. Le interpretazioni date da costoro sono inferiori anche a quelle dei seguaci dell'Hīnayāna e degli *śrāvaka*,[8] e le loro idee sono più sciocche di quelle della gente comune. Essi non sono né laici né monaci, né esseri umani né dèi; sono più stupidi di bestie ottuse che vogliono imparare la Via. Ciò che i falsi monaci definiscono incomprensibile, lo è solo per loro e non per i Buddha e i Patriarchi. Non scartate il sentiero dei Buddha e dei Patriarchi solo perché voi mancate di comprensione. Forse ora non riuscite a comprenderlo, ma ciò non significa che sia incomprensibile.

Nella Cina dell'attuale dinastia Sung questi esempi di comprensione inadeguata sono numerosi e molti li ho visti con questi stessi occhi. Dispiace vedere quanto questi individui siano inconsapevoli dell'inadeguatezza della propria comprensione; essi non capiscono che le parole dei Buddha e dei Patriarchi trascendono la conoscenza ordinaria. In Cina, durante la mia permanenza, costoro rimanevano imperturbabili anche se mi burlavo di loro. Ciò che essi considerano incomprensibile è semplicemente il frutto delle loro menti inadeguate. Chi ha insegnato loro una simile cosa? Mancando di un maestro che possedesse la verità essi diventavano naturalmente progenie di profani.

Dovremmo sapere che la montagna orientale che cammina sull'acqua, è le ossa e il midollo dei Buddha e dei Patriarchi. Ogni genere d'acqua è presente ai piedi della montagna orientale. Perciò, tutte le montagne vanno al di là delle nuvole e camminano nel cielo. La cima dell'acqua è varie montagne. Arrampicarsi su e giù è attraversare l'acqua. I piedi delle varie montagne si muovono sull'acqua, e l'acqua schizza sotto i loro piedi. Tale movimento è naturale e sorgono prassi e illuminazione. L'acqua non è debole o forte, bagnata o asciutta, ferma o in movimento, fredda o calda, esistente o non-esistente, illusione o illuminazione. Quando essa è solida è più dura del più duro diamante, quando si liquefa è più soffice del più soffice latte. Non dovremmo, quindi, nutrire dubbi sulla realizzazione della virtù dell'acqua.

Dovremmo ora studiare ed osservare per un certo tempo l'acqua nelle dieci direzioni dell'universo. Non uno studio dell'acqua vista da parte degli uomini o degli dèi, ma uno studio dell'acqua dal punto di

vista dell'acqua. Poiché, da parte dell'acqua, c'è una prassi e illuminazione dell'acqua, vi è pure un metodo per l'acqua di ricercare l'acqua. Dovremmo realizzare la Via dell'incontrare se stessi attraverso se stessi; gli altri dovrebbero studiare gli altri, seguendo il sentiero che si muove liberamente e che trascende se stesso.

Quando guardiamo le montagne o l'acqua, generalmente le vediamo in una varietà di modi, secondo le circostanze; gli dèi vedono l'acqua come ornamento, non semplicemente come acqua. Noi la vediamo come qualcosa di diverso, la vediamo come acqua. Per essi è un ornamento, per noi è acqua. Alcuni vedono l'acqua come fosse un fiore meraviglioso, eppure non la utilizzano come fiore. I dèmoni vedono l'acqua come un fuoco enorme, o come denso sangue. Draghi e pesci la vedono come un palazzo, o come splendidi saloni. L'acqua può essere vista in molti modi: come i sette preziosi gioielli, o come foreste, steccati, come la pura e incontaminata liberazione della natura del Dharma, come il vero corpo dell'uomo, la forma corporea e l'essenza della mente, oppure come l'acqua vista dagli esseri umani. Diversi punti di vista, diverse interpretazioni. Analogamente, la visione dipende dall'occhio dello spettatore. Approfondiamo ancora un po' questo tema. Guardare un oggetto produce diversi punti di vista o ciò accade a causa dell'errato pensare che l'oggetto stesso possegga varie forme? Dobbiamo riflettere accuratamente su questo.

Ecco perché prassi e risveglio non si limitano a uno o due tipi, bensì comprendono migliaia di forme che dipendono dalla qualità e dalla natura dell'illuminazione stessa. Per di più, se esaminiamo quest'affermazione più da vicino vediamo che, sia pure esistendo diversi tipi di acqua, è come se non esistesse un'acqua vera o originaria e nemmeno diversi generi di acqua. I vari tipi di acqua, tuttavia, vanno al di là di tutto questo, né sono mente, forma, karma, se stessi o altro. L'acqua è semplicemente acqua, totalmente distaccata.

Per questo, l'acqua non rientra tra gli elementi di terra, acqua, fuoco, vento, spazio, coscienza ecc., non è blu, gialla, rossa, bianca, nera ecc., non ha forma, suono, odore, gusto, percezione ecc.[9]. Eppure, essa è manifesta in tutte queste cose. Ne deriva che è assai difficile essere in grado di chiarire la natura di questo attuale mondo e dei suoi palazzi. La corretta interpretazione dipende dal significato profondo di vento e di spazio;[10] non deriva dall'idea di sé né di altri da sé, ed è ben lontana dalle possibilità di una comprensione superficiale. Non circoscrivete la vostra visuale a qualche ambito limitato.

Il Buddha Śākyamuni disse: "Ogni dharma è libero e privo di attaccamento, e non dimora in alcun luogo." Dobbiamo sapere che tutti i dharma sono liberi e privi di attaccamento, eppure, essi conservano la loro vera condizione. Quando gli esseri umani osservano l'acqua, scorgono un'unica modalità dello scorrere. Vi sono molte maniere di scorrere, ma gli esseri umani ne vedono solo una. Ad esempio, scorrono la terra e il cielo da cima a fondo, scorrono le anse di un fiume, e così le pozze più profonde. Sopra le nuvole e sul fondo dei fiumi, tutte le cose fluiscono.

È detto nel Monshi:[11] "L'acqua sale in cielo a formare le gocce di pioggia e scende in terra per scorrere nei fiumi." I cosiddetti discendenti dei Buddha e Patriarchi non sono tanto saggi quanto i profani che hanno scritto questo testo, ed è una vergogna che costoro non comprendano il principio dell'acqua. Qui, il punto essenziale è che l'acqua non è consapevole di se stessa, ma si manifesta solamente per quello che è.

"L'acqua sale in cielo per formare gocce di pioggia." Dobbiamo sapere che l'acqua sale, non importa quanto in alto, e forma le gocce di pioggia. Queste gocce mutano secondo le circostanze; se qualcuno afferma che esiste un luogo in cui l'acqua non possa andare, questo è l'insegnamento dei seguaci dell'Hīnayāna o la falsa dottrina dei profani. L'acqua, così come penetra le fiamme, penetra la mente della conoscenza e della discriminazione, nonché l'illuminata sapienza della natura-di-Buddha.[12]

"Scende in terra per scorrere nei fiumi." Dovremmo sapere che, quando l'acqua scende in terra, diventa fiumi. Se riusciamo ad afferrare il significato di fiume, allora abbiamo la possibilità di diventare saggi. Gli sciocchi che sono fuori dalla corretta tradizione, ritengono che l'acqua sia trovi solo nei fiumi e negli oceani. Questo non è giusto. I fiumi e gli oceani sono nell'acqua. Di conseguenza, l'acqua non si trova solo nei fiumi e negli oceani. Quando l'acqua scende in terra assume la forma di fiumi e di oceani. E ancora, dal momento che l'acqua forma fiumi e oceani, non dovremmo pensare che dentro l'acqua non esista nessun mondo o terra-di-Buddha.

Innumerevoli sono le terre-di-Buddha manifestate anche solo in una singola goccia d'acqua. Eppure non vi è acqua nella terra-di-Buddha, e non vi è una terra-di-Buddha nell'acqua. Ovunque sia, l'acqua non ha alcun rapporto con passato, presente o futuro, né con qualche mondo particolare. Ciò nonostante, l'acqua è manifestata come verità assoluta. Dove vanno i Buddha e i Patriarchi, sicuramente lì arriva l'acqua. Dunque, i Buddha e i Patriarchi possiedono il corpo, la mente e il pensiero dell'acqua. Ecco perché l'espressione "L'acqua non scorre mai all'insù" non esiste in alcun passo dei testi buddhistici. L'acqua scorre ovunque, in su e in giù, avanti e indietro.

Nei sūtra buddhistici si dice anche: “Il caldo sale, l’acqua scende.” Ciò che dobbiamo investigare è il salire e lo scendere, e cioè il salire e lo scendere della Via del Buddha. Laddove l’acqua scorre noi pensiamo che scenda ma, prima di aver visto in che direzione scorre, non dovremmo affermare che scende. Quando il caldo aumenta, essa sale. Sebbene il mondo dell’esistenza non coincida in realtà con le sei direzioni,[13] utilizziamo i quattro elementi[14] per suddividere empiricamente il mondo nelle diverse direzioni. Non sempre possiamo affermare che il paradiso sia sopra e che l’inferno sia sotto. Paradiso e inferno costituiscono l’intera esistenza del mondo.

Nondimeno, quando draghi e pesci percepiscono l’acqua come fosse un palazzo, è proprio allo stesso modo in cui gli esseri umani vedono un palazzo. Nessuno percepisce un palazzo come qualcosa che fluisce. Se qualcuno, al di fuori dal palazzo, dicesse al drago o al pesce che essa scorre, questi sarebbero sorpresi come lo è un essere umano quando sente dire che le montagne scorrono. Inoltre, anche le balconate, le scale e le colonne del palazzo sono acqua che scorre. Riflettete quietamente su questo principio. Se non sappiamo abbandonare le opinioni preconcette, non possiamo distaccarci da corpo e mente propri delle persone comuni, né padroneggiare il mondo dei Buddha e dei Patriarchi. Non riusciamo a conoscere a fondo neppure il mondo, o il palazzo della gente comune. Noi possiamo sapere cosa sono gli oceani e i fiumi, ma i draghi e i pesci, no. Non pensate scioccamente che, soltanto perché noi sappiamo che cosa è l’acqua, lo sappiano anche altri esseri. Coloro che studiano la Via del Buddha e che cercano di conoscere l’acqua, non dovrebbero limitare la loro indagine alle osservazioni proprie degli esseri umani, ma indagare ogni aspetto dell’acqua nella Via. Come dovremmo studiare l’acqua osservata dai Buddha e dai Patriarchi? Dobbiamo verificare se vi sia o meno acqua nel risveglio dei Buddha e dei Patriarchi.

Tanto nel passato quanto nel presente, le montagne sono la dimora dei grandi saggi. I venerabili e i saggi vivono insieme nel cuore delle montagne; esse sono il loro corpo e mente. Venerabili e saggi realizzano le montagne. Possiamo immaginare che sulle montagne i venerabili e i saggi, benché lì raccolti in gran numero, non si incontrino mai. Si manifesta solo la funzione vitale della montagna, senza alcuna traccia di venerabili o saggi. Guardare le montagne restando in questo mondo e guardarle stando su una di esse, sono due cose completamente diverse. Questo genere di ragionamento, così come la reale conoscenza del non scorrere, sono diversi dalla osservazione condotta da draghi e pesci. Gli uomini e gli dèi vivono nei loro rispettivi mondi e tutti gli altri esseri o dubitano, o sono incapaci di dubitare delle loro opinioni.

Perciò dovete studiare la frase “Le montagne fluiscono” nel modo in cui lo fanno i Buddha e i Patriarchi, e non dovete basare la vostra interpretazione sulla perplessità o sul dubbio. Un’opinione afferma ‘scorre’, l’altra ‘non scorre’. Senza una corretta investigazione non può sussistere la ruota della vera Legge del Tathāgata.[15] Un vecchio Buddha disse: “Volendo evitare il cattivo karma, non dobbiamo diffamare la ruota della vera Legge del Tathāgata.” Questa frase penetra pelle, carne, ossa, midollo, corpo e mente, vacuità e forma, alberi, pietre, risaie e villaggi.

Malgrado possa sembrare che le montagne appartengano al paese in cui si trovano, esse in realtà sono di chi le ama. Quando il signore della montagna è amato, lì di certo vivono uomini e donne virtuose. Quando venerabili e saggi vivono sulla montagna, la montagna è il loro dominio; gli alberi e le pietre crescono folti, e là prosperano uccelli e animali. La virtù dei venerabili e dei saggi influenza tutte le cose che si trovano sulla montagna.

Dovremmo sapere che la natura della montagna è simile a quella dei venerabili e dei saggi. Numerosi sono i casi di imperatori recatisi su una montagna per inchinarsi ai saggi e chiedere consiglio ai venerabili, rispettandoli, in questa circostanza, quali loro maestri e prostrandosi davanti a loro. Qui, gli obblighi imposti dalle consuetudini e dalle condizioni sociali non valgono. Per quanto grandi siano il potere e la virtù dell’imperatore, i saggi non ne sono smossi. Coloro che vivono sulle montagne sono completamente distaccati dalla società. Una volta, l’Imperatore cinese Kō,[16] recandosi in visita da Kōsei,[17] l’eremita sul monte Kōdō, per manifestare la sua umiltà gli si avvicinò camminando sulle ginocchia e chinò la testa fino a toccare terra.

Il Buddha Śākyamuni abbandonò il palazzo paterno e si ritirò sulle montagne. Il re non ne fu risentito, non si offese per il comportamento del figlio e nemmeno dubitò mai della sincerità di coloro che, sulle montagne, istruirono il principe. I dodici anni di severo addestramento di Śākyamuni si svolsero quasi totalmente sulle montagne, e sulle montagne avvenne il Suo risveglio. I veri re non cercano mai di dominare o distruggere le montagne. Dovremmo sapere che esse non appartengono al mondo degli esseri umani né a quello degli dèi. Non accostatevi a questo tema utilizzando solo la vostra limitata capacità umana. Come potreste, in tal caso, penetrare la questione se la montagna scorre o non scorre?

Fin dai tempi più antichi, anche i venerabili e i saggi hanno vissuto sull’acqua. Vivendo sull’acqua alcuni acchiappano i pesci, altri acchiappano degli allievi, e altri ancora acchiappano la Via. Questa è

l'antica tradizione dell'acqua. Per di più, dobbiamo acchiappare noi stessi e dobbiamo acchiappare l'acchiappare. È mediante la Via che l'acchiappare acchiappa l'acchiappare.

Tempo fa, il sacerdote Tokujō[18] improvvisamente lasciò il suo Maestro Yakusan,[19] ed andò a vivere in una barca sul fiume Katei. Poco tempo dopo, un saggio[20] che viveva lì vicino, divenne suo allievo. Questo è un esempio di acchiappare pesci, acchiappare allievi, acchiappare acqua, e acchiappare se stessi. Kassan vide Tokujō, e trovò Tokujō in se stesso; Tokujō potè vederlo perché aveva incontrato se stesso.

Non solo c'é acqua nel mondo, ma c'è un mondo d'acqua che contiene in sé un intero mondo. Questo è vero non solo per l'acqua, ma per tutte le cose materiali; vi sono mondi animati nelle nuvole, nel vento, nel fuoco, nella terra, e ancora, nei mondi del Dharma, in un filo d'erba e in un bastone. Dove c'è un mondo animato, là c'è un mondo di Buddha e di Patriarchi. Investigate bene questo principio.

Dunque, l'acqua è il palazzo del vero drago;[21] essa è al di là dello scorrere. Ritenere che scorra e basta è vituperare l'acqua. Per esempio, scegliendo una prospettiva diversa, l'acqua non scorre. Essa è la sua propria vera forma; l'acqua è la virtù dell'acqua, e non 'scorre'. Chiarendo questo principio dello scorrere o non scorrere dell'acqua, possiamo chiarire qualsiasi fenomeno. C'è una montagna nascosta nella giada preziosa e in un torrente, nel cielo, e nelle montagne. Studiate la montagna celata nelle profondità di una montagna.

Un vecchio Buddha[22] ha detto: "Le montagne sono montagne, l'acqua è l'acqua!" Queste montagne non sono le solite montagne. Esse sono le vere montagne dei Buddha e dei Patriarchi; dunque, studiatele. Se ricerchiamo queste montagne, possiamo imparare da esse. In questo modo, montagne e acqua diventano venerabili e saggi.

Trasmesso ai monaci del Kannondōri, nel Koshōhōrinji, il 18 ottobre 1240.
Trascritto da Ejō, il 3 giugno 1242, nell'alloggio del discepolo principale del Kippōji.

---

[1] Il Maestro Fuyō Dōkai (1043-1118), nella linea di trasmissione del Maestro Tōzan. [Fu-jung Tao-chieh]
[2] Si veda il cap. 14, Kuge.
[3] Dal sanscrito *sapta ratnāni*: oro, argento, smeraldi, perle, corallo, ambra e agata.
[4] Il Maestro Unmon Bun'en (864-949), nella linea di trasmissione del Maestro Seppō Gison. Daiji-un Kyōshin Zenji è il suo titolo postumo. [Yün-men Wen-yen]]
[5] Il monte Sumeru, nella mitologia Hindū, è un immenso monte circondato da quattro continenti, separati l'un l'altro da quattro oceani concentrici. I quattro continenti sono: Jambudvīpa (a sud), Pūrva-videha (a est), Apara-godāna (a ovest), e Uttara-kuru (a nord). Il monte Sumeru è circondato da altre otto grandi montagne.
[6] Un giorno, mentre Nansen stava lavorando all'aperto, un monaco gli chiese: "*Qual è la strada per arrivare da Nansen?"* Nansen sollevò il falcetto e disse: "*L'ho pagato veramente poco."* Il monaco replicò: "*Non mi interessa quanto costa il tuo falcetto. Qual è la strada per arrivare da Nansen?"* Nansen rispose: "*Ne ho tratto una gran varietà di impieghi."*
[7] Il Maestro Ōbaku era famoso per colpire i suoi discepoli con un bastone, per insegnare che la realtà è diversa da pensiero e sensazione. Il Maestro Rinzai, per ottenere lo stesso risultato, era solito urlare: "*Katsu!"*
[8] Lett. "Colui che ascolta", in origine era riferito a coloro che avevano udito direttamente l'insegnamento dalla voce del Buddha. Più tardi, la parola *śrāvaka* fu utilizzata più genericamente per distinguere gli studenti Hīnayāna da quelli Mahāyāna.
[9] Non rientra, cioè, in materia, colore, sensazione.
[10] Vacuità.
[11] Una raccolta di testi taoistici.
[12] La natura-di-Buddha è la 'Natura propria', o 'Vera natura', o 'Volto originario' (comunque si voglia chiamare) di ogni essere, anche se questi lo ignora.
[13] I quattro punti cardinali, l'alto e il basso.
[14] I quattro elementi, dal sanscrito *catvā mahābhūtāni*, sono: terra (peso e leggerezza), acqua (coesione e fluidità), fuoco (caldo e freddo), vento (impulso e movimento).
[15] Lett. "Così arrivato".
[16] L'Imperatore Giallo, il terzo dei cinque leggendari regnanti cinesi nel periodo che va dal 2852 al 2205 a.C. circa.
[17] Un saggio eremita taoista.
[18] Il Maestro Sensu Tokujō (?), uno dei successori del Maestro Yakusan Igen (745-828). [Ch'uan-tzu Te-ch'eng]
[19] Il Maestro Yakusan Igen (745-828), uno dei successori del Maestro Sekitō Kisen. Kōdō Zenji è il suo titolo postumo. [Yao-shan Wei-yen]
[20] Il Maestro Kassan Zenne (805-881), nella linea di trasmissione del Maestro Yakusan Igen. [Chia-shan Shan-hui]
[21] Il risveglio.
[22] Il Maestro Unmon Bun'en (864-949). [Yun-men Wen-yen]

(30)
KANGIN
Leggere i Sūtra

Nella prima parte di questo capitolo, il Maestro Dōgen espone il suo insegnamento sulla natura dei sūtra e sul loro profondo significato, attraverso commenti ai vari kōan degli antichi maestri. Egli sottolinea che leggere i sūtra non può essere limitato ai sūtra scritti, in quanto la Natura stessa e l'intero Universo non sono altro che un sūtra. La seconda parte è invece dedicata ad una dettagliata descrizione della cerimonia della lettura dei sūtra, in uso in quei tempi.

Nella prassi e illuminazione del supremo e perfetto risveglio, a volte si utilizza l'insegnamento di un maestro, a volte l'insegnamento contenuto nei sūtra. 'Maestro' è l'intero sé dei Buddha e dei Patriarchi, 'sūtra' è l'intero sé dei sūtra. Dunque, abbiamo il sé di tutti i sūtra. 'Sé' non è una qualche limitata identità, ma è attiva intuizione illuminata e scrittura vivente. La prassi e illuminazione dei Buddha e dei Patriarchi è costituita dal ricordare, leggere, salmodiare, copiare, ricevere e custodire i sūtra.

È tuttavia difficile venire a contatto con i sūtra buddhistici. In tutti i paesi di questo mondo perfino il solo titolo dei sūtra si sente di rado. Anche tra i Buddha, i Patriarchi e i loro discendenti è difficile udirne perfino il solo il nome. Se non siete un Buddha o un Patriarca non potete vedere, udire, leggere, salmodiare o capire i sūtra.

Studiando i Buddha e i Patriarchi, gradualmente diveniamo capaci di studiare i sūtra. Allora, le facoltà dell'udire, del vedere, del gustare, dell'odorare, e la comprensione della totalità di corpo e mente, realizzano l'udire, il ricevere, il custodire e lo spiegare i sūtra. Chi cerca solo la fama e chi spiega le dottrine dei profani, non potrà mai attuare i sūtra buddhistici nella prassi. Questi sūtra sono stati trasmessi da alberi e pietre, e sono stati conosciuti fin nelle risaie e nei villaggi. Essi sono stati proclamati ovunque, da un capo all'altro di vasti reami e nell'intero Universo.

Il Grande Maestro Yakusan Kodō[1] non teneva da tempo un discorso sul Dharma. Il segretario generale gli disse: "Tutti i monaci attendono di udire il tuo compassionevole insegnamento." Yakusan disse: "Suona il gong e riunisci l'assemblea." Il segretario eseguì e subito tutti i monaci si riunirono. Allora Yakusan entrò nella Sala del Dharma, sedette silenziosamente per un po', poi si alzò e tornò nel suo alloggio. Il segretario generale lo seguì e disse: "O monaco! Hai accettato di parlare ma poi te ne sei andato senza dire una sola parola. Perché?" Yakusan rispose: "I sūtra hanno maestri di sūtra, le dottrine dell'*abhidharma* hanno studiosi dell'*abhidharma*.[2] Perché ti stupisce ciò che ha fatto questo vecchio monaco?" Yakusan intendeva così affermare che le scritture viventi hanno maestri di scritture viventi, e che la visione illuminata ha maestri di visione illuminata. Nondimeno, il segretario avrebbe dovuto dire a Yakusan: "Non mi meraviglio certo per le vostre azioni. Approposito, voi quale tipo di maestro siete?"

Una volta, Hōtatsu, un monaco la cui principale occupazione era il salmodiare continuamente il Sūtra del Loto, si recò dal Patriarca Daikan,[3] del monte Sōkei, nel Koshū. In quella occasione il Patriarca recitò questa strofa:

"*Se la mente è illusa, il Sūtra del Loto ci fa girare;*
se la mente è illuminata, facciamo girare il Sūtra del Loto.
Per quanto a lungo noi salmodiamo,
se non chiarifichiamo il sé,
parole e lettere ostruiranno l'essenza.
Il pensiero senza-pensiero è vero.
Il pensiero cosciente è falso.
Abbandona esistenza e non-esistenza
e sempre procedi col carro del bue bianco." [4]

Dunque, se la mente è illusa il Sūtra del Loto fa girare noi, se invece la mente è illuminata noi facciamo girare il Sūtra del Loto. Trascendendo illusione ed illuminazione, il Sūtra del Loto fa girare il Sūtra del Loto.

Udendo questa strofa, Hotatsu fu colmo di gioia e recitò i suoi versi:

"*Più e più volte ho salmodiato i sūtra;*
ora un solo verso di Sōkei me li ha fatti dimenticare tutti.
Se non abbiamo chiarito
l'apparire di Śākyamuni in questo mondo,
non possiamo essere liberi dalla rinascita.
Vi sono carri tirati da pecore, daini e buoi;
inizio, metà e fine sono colmi di virtù.
Chi sa che, all'interno di questa casa in fiamme,
si trova l'originario regno del Dharma?"

Allora il Patriarca disse: "D'ora in poi ti chiamerai il Monaco che Legge i Sūtra."

Dovremmo sapere che nella Via del Buddha un simile monaco esiste. Questo è il puntare diretto dell'antico Buddha Sōkei. Imparare a memoria non è consapevolezza e neppure non consapevolezza, né esistenza né non esistenza. Dobbiamo custodire e studiare a memoria i sūtra, giorno e notte, attraverso *kalpa* illimitati; da sūtra a sūtra non vi è altro che sūtra.

Il Venerabile Prajnātāra, ventisettesimo Patriarca dell'India orientale, fu invitato a pranzo dal re. Il re gli chiese: "Tutti predicano ogni genere di sūtra, eccetto te. Perché?" Prajnātāra allora disse: "Perdona le mie povere parole, ma la metterei così:

'*Nell'espiro il mio soffio non è turbato da eventi o da condizioni, e nell'inspiro non dimoro nel mondo della forma condizionata.*
Ininterrottamente proclamo il sūtra della quiddità, ed esso comprende milioni e milioni di volumi, non uno o due'."

Il Venerabile Prajnātāra piantò in tal modo i semi della prassi nell'India orientale. Egli era il ventisettesimo Patriarca discendente da Mahākāśyapa. Trasmise i beni familiari dei Buddha: le loro teste, occhi illuminati, pugni, narici, bastoni, ciotole per l'elemosina, abiti, ossa, midollo ecc. Egli è il nostro Patriarca e noi siamo i suoi discendenti. L'essenza dell'affermazione di Prajnātāra è che, non solo il suo respiro non è turbato da condizioni esterne, ma anche che le condizioni esterne non sono turbate. Condizioni esterne quali testa e occhi, corpo e mente, non sono per nulla turbate da condizioni esterne.

Non turbate qui significa completamente turbate.[5] Benché il respiro esalato sia una condizione esterna, esso non è turbato da condizioni esterne. Benché il significato di espirare e inspirare sia rimasto ignoto per innumerevoli *kalpa*, esso è ora stato reso noto, per la prima volta, da espressioni quali "Non dimorante nel mondo della forma" e "Non turbato da condizioni esterne."

Nelle condizioni esterne abbiamo la possibilità di studiare l'inspirare. Questa possibilità non esiste nell'eterno passato o futuro, ma nel presente. L'insieme dei cinque *skandha* è il mondo della forma condizionata, ovvero, forma, percezione, sensazione, predisposizione, coscienza. Non dimorate nei cinque *skandha*; vi trovate in un mondo dove essi non compaiono. Qui l'importante è che i sūtra proclamati non ammontano ad uno o due, ma milioni e milioni. Milioni e milioni è una quantità enorme che ha anche un significato diverso.

Un solo respiro nel quale non dimoriamo nel mondo della forma condizionata, contiene milioni di volumi. Eppure ciò non costituisce una grande quantità di saggezza, né una condizione liberata. Trascende possesso o non-possesso di conoscenza e saggezza. È semplicemente la prassi e il risveglio dei Buddha e dei Patriarchi; è la loro pelle, carne, ossa, midollo, occhi illuminati, pugni, testa, narici, bastoni e scacciamosche.

Una volta, un'anziana devota che aveva fatto una cospicua donazione, chiese al Grande Maestro Shinsai,[6] nel Jōshū, di leggere l'intero *Tripitaka*.[7] Jōshū scese dal seggio e vi girò attorno una volta. Quindi disse al messaggero dell'anziana signora: "Ho terminato di leggere il *Tripitaka*." Allora il messaggero tornò dalla signora e le raccontò l'accaduto. Essa disse: "Ho chiesto che leggesse l'intero *Tripitaka*. Perché ne ha letto solo metà?"

Possiamo così vedere con chiarezza che sia l'intero *Tripitaka*, sia mezzo *Tripitaka*, sono i tre sūtra[8] dell'anziana signora. "Ho finito di leggere il *Tripitaka*" è la comprensione che Jōshū ha dei sūtra. In generale, leggere il *Tripitaka* è il camminare di Jōshū attorno al suo seggio, ed è il camminare del seggio attorno a Jōshū. Jōshū cammina attorno a Jōshū, il seggio cammina attorno al seggio. Tuttavia, leggere il *Tripitaka* non è soltanto camminare attorno al seggio.

C'è un'altra storia molto simile. Il Grande Maestro Jinshō[9] del monte Daisai, nell'Echū, era allievo del Grande Maestro Dai-an di Chokeiji. Una volta, un'anziana discepola fece una donazione e gli chiese di leggere l'intero *Tripitaka*. Daisai si alzò, girò una volta attorno al seggio e disse al messaggero della donna: "Ho finito di leggere il *Tripitaka*." Il messaggero tornò dalla signora e riportò l'accaduto. Ella disse: "Gli ho chiesto di leggere l'intero *Tripitaka*. Perché ne ha letto solo mezzo?"

Qui non dovremmo studiare il muoversi di Daisai attorno al seggio, né il muoversi del seggio attorno a Daisai. Egli non stava cercando di mostrare la perfezione delle scritture o della visione illuminata del Buddha. Il suo girare era il girare del mondo-del-Dharma. Tuttavia, l'anziana signora possedeva, o no, la capacità di comprenderlo? "Ne ha letto solo mezzo" non è sufficiente, anche se le è stato trasmesso dal suo maestro; piuttosto, avrebbe dovuto dire: "Gli ho chiesto di leggere l'intero *Tripitaka*. Perché è sceso così prontamente dal suo seggio?" Anche se avesse detto ciò senza riflettere, sarebbe comunque stata una persona in possesso dell'intuizione illuminata.

Una volta, un ministro invitò a pranzo il Patriarca Tōzan.[10] Il ministro fece una donazione e chiese a Tōzan di leggere il *Tripitaka*. Tōzan scese dal suo seggio e si inchinò al ministro. Il ministro restituì l'inchino. Allora Tōzan lo afferrò e, assieme, fecero un giro tutto attorno al seggio. Tōzan si inchinò di nuovo e, dopo aver atteso un momento, chiese: "Avete compreso?" Il ministro rispose: "No." Tōzan disse: "Vi ho letto il *Tripitaka*. Perché non comprendete?"

Il significato di: "Vi ho letto il *Tripitaka*" dovrebbe essere chiaro. Non dovremmo considerare che camminare attorno al seggio sia leggere il *Tripitaka*, né che leggere il *Tripitaka* equivalga al camminare attorno al seggio. Dobbiamo ascoltare con molta attenzione le parole del Patriarca.

Una volta, quando il mio defunto Maestro, l'antico Buddha, viveva sul monte Tendō, un pellegrino coreano venne per fare una donazione e chiese che tutti i monaci recitassero alcuni sūtra. Il mio Maestro gli raccontò la storia di Tōzan. Finita la storia il Maestro tracciò nell'aria un cerchio col suo scacciamosche e disse: "Oggi ho letto il *Tripitaka* per voi." Gettò quindi per terra lo scacciamosche e lasciò la sala.

Dovremmo esaminare attentamente le azioni del mio defunto Maestro. Sono senza pari. Nel leggere il *Tripitaka* utilizzò un occhio splendente, o solo mezzo? Dobbiamo chiarire il modo in cui Tōzan e il mio Maestro usarono l'intuizione illuminata e la lingua del Buddha.

Il Patriarca Yakusan Kodō,[11] solitamente non permetteva la lettura dei sūtra. Un giorno, tuttavia, un monaco lo sorprese mentre guardava un libro aperto e gli disse: "O monaco! Di solito non permetti la lettura dei sūtra, perché tu stesso lo stai facendo?" "Ho solo bisogno di qualcosa su cui posare gli occhi" disse Kodō. Il monaco allora chiese: "Posso utilizzare lo stesso pretesto?" Kodō rispose: "Se guardi i sūtra, ne brucerai da parte a parte la copertura in cuoio."

"Ho bisogno di qualcosa su cui posare gli occhi" significa per Yakusan il diventare l'oggetto stesso. Vale a dire abbandonare l'intuizione illuminata, abbandonare i sūtra. L'occhio è ostruito e diventa l'occhio ostruito. C'è un'ostruzione attiva davanti all'occhio; alla pelle che copre l'occhio aggiungiamo un'altra pelle. Attraverso l'ostruzione possiamo illuminare l'occhio e viceversa. Dunque, se non è il sūtra dell'illuminata intuizione, non possiamo acquisire il merito inerente all'occhio ostruito. "Bruciare da parte a parte la copertura in cuoio" significa che l'intera vacca è pelle. La sua pelle, carne, ossa, midollo, testa, corna e narici costituiscono la sua funzione vivente. È imparando qualcosa sul maestro che la vacca diviene intuizione illuminata. Questo è il significato di posare l'occhio su qualche oggetto. Qui l'intuizione illuminata diventa la vacca.

Il Maestro Zen Yafu Dōsen,[12] disse: "Venerare tutti gli innumerevoli Buddha ci procura illimitata felicità. Ma questo è superiore alla lettura degli antichi insegnamenti? I sūtra sono caratteri neri su carta bianca. Aprite gli occhi e guardateli!"

Dovremmo sapere che venerare gli antichi Buddha e leggere gli antichi insegnamenti comporta la stessa virtù e felicità. Non vi sono né felicità né virtù, al di là di questo. L'antico insegnamento è caratteri neri su carta bianca, ma chi veramente conosce l'antico insegnamento? Dovremmo studiare a fondo questo principio.

Una volta, uno dei monaci del Grande Maestro Kōkaku,[13] del monte Ungo, stava leggendo un sūtra nella sua stanza. Il Maestro gli chiese attraverso la finestra: "Che sūtra stai leggendo?" Il monaco rispose: "Il Vimalakīrti Nīrdeśa Sūtra." Il Maestro disse: "Non ho chiesto quale sūtra tieni tra le mani. Che sūtra stai leggendo?" Improvvisamente il monaco fu illuminato.

Il "Che sūtra stai leggendo?" di Kōkaku trascende il tempo ed è estremamente profondo; non può essere tradotto a parole. È come incontrare una serpe velenosa sulla strada; allora emerge la questione

centrale del sūtra. Ogni qualvolta s'incontra un maestro, egli sarà capace di spiegare il Vimalakīrti Sūtra, senza errore.

In generale, la lettura dei sūtra dovrebbe basarsi sul metodo utilizzato da tutti i Buddha e i Patriarchi. Essi utilizzano la loro intuizione illuminata. In quel momento tutti i Buddha e i Patriarchi diventano Buddha e proclamano il Dharma e il Buddha. Se non leggete i sūtra in questo modo non vedrete mai la testa o il viso dei Buddha e dei Patriarchi.

Nelle odierne comunità di Buddha e Patriarchi, i sūtra sono letti in diverse occasioni. Ad esempio, i sūtra letti a beneficio di tutti gli esseri su richiesta di un laico devoto, la regolare recitazione quotidiana, il salmodiare individuale dei monaci zelanti; ecc. Ancora, vi è un modo particolare di salmodiare in occasione dei funerali di un monaco. Quando un pio laico viene al tempio chiedendo ai monaci di salmodiare i sūtra, bisognerebbe attuare questa procedura: terminato il pasto mattutino, il monaco anziano innalza un'insegna davanti al monastero e agli alloggi dei monaci, per annunciare il canto. Un tappeto usato per le prostrazioni viene posto innanzi all'immagine di Mañjuśrī.

Giunto il momento, il gong davanti al monastero viene suonato una, o tre volte, secondo le istruzioni del monaco anziano. Dopo il suono del gong, il monaco anziano conduce tutti gli altri nella sala dove prendono posto, rivolti al centro. Tutti dovrebbero indossare il kesa. Per ultimo entra nella sala l'abate che, dopo essersi inchinato alla statua di Mañjuśrī, siede al proprio posto. Allora un monaco porta i sūtra. Questi dovrebbero essere preparati in anticipo e sistemati correttamente nell'apposito contenitore.
I sūtra dovrebbero essere portati in una speciale scatola o vassoio. Tutti i monaci, con reverenza, reggono i sūtra e cominciano a salmodiare. In quel momento l'addetto agli ospiti conduce il laico nella sala. Questi dovrebbe prendere l'incensiere che un monaco attendente, in precedenza, aveva situato all'ingresso del tempio. Il segnale per accedere al tempio dovrebbe essere dato dall'addetto agli ospiti. Essi entrano da sud, l'addetto davanti e il laico dietro. Il devoto, offrendo incenso alla figura di Mañjuśrī, si prostra tre volte, sempre reggendo l'incensiere. Durante le prostrazioni del devoto, l'addetto agli ospiti rimane in piedi, nell'angolo superiore del tappeto per le prostrazioni, rivolto a sud e con le mani incrociate sul petto.

Terminate le prostrazioni, il devoto si rivolge a destra, verso l'abate, e s'inchina. L'abate resta seduto, prende i sūtra tra le mani e fa gasshō.[14] Quindi il devoto si volta verso nord e si inchina. Poi gira attorno alla sala iniziando dal seggio dell'abate. L'addetto agli ospiti lo guida nel suo giro. Il devoto si ritrova ancora di fronte all'im-magine di Mañjuśrī e, sempre con l'incensiere in mano, effettua un inchino. Nel frattempo l'addetto agli ospiti rimane all'ingresso, rivolto a nord e con le mani incrociate sul petto. Dopo essersi inchinato a Mañjuśrī, il laico segue l'addetto agli ospiti fuori del monastero e vi gira tutto attorno, una volta. Quindi rientra, esegue tre prostrazioni a Mañjuśrī, va al posto assegnatogli e attesta la lettura dei sūtra. Il suo seggio dovrebbe essere o vicino al pilastro a sinistra di Mañjuśrī, o vicino al pilastro meridionale, rivolto a nord. Quando, infine, il devoto si è seduto, l'addetto agli ospiti s'inchina e raggiunge il suo posto.

In alcune occasioni un monaco intonerà un canto, mentre il laico cammina attorno al monastero. Il seggio di questo monaco dovrebbe trovarsi alla destra o alla sinistra di Mañjuśrī, a seconda delle circostanze. Dovrebbero essere offerte solo le qualità più nobili di incenso, quali *jinko*, *senko*, ecc. L'incenso dovrebbe essere preparato personalmente dal devoto. Mentre questi fa il giro del monastero, tutti i monaci dovrebbero rimanere nella posizione di gasshō.

In seguito, dovrebbe avvenire la donazione. La quantità e il tipo di donazione dipendono dal devoto. Alle volte vengono offerti cotone, ventagli, ecc. Il laico può fare l'offerta di persona, oppure tramite il segretario generale, o un monaco attendente. L'offerta dovrebbe essere posta davanti ai monaci, e non data direttamente loro. Tutti i monaci dovrebbero fare gasshō all'atto dell'offerta. A volte la donazione è portata prima del pasto mattutino. In questo caso, si suona la tavola degli annunci e il monaco capo introduce il dono. Il merito dell'offerta del devoto deve essere annotato e posto sul pilastro a sinistra di Mañjuśrī.

Quando si salmodiano i sūtra nel monastero, ciò dovrebbe avvenire a voce bassa, non alta. In alcune occasioni i sūtra non sono letti ma semplicemente srotolati, e i monaci ne guardano solo i caratteri. In questo caso, utilizziamo generalmente sūtra quali il Sūtra del Diamante, alcuni capitoli del Sūtra del Loto, o il Sūtra della Luce Dorata, ecc. Nel monastero si dovrebbero custodire un gran numero di questi sūtra. Ogni monaco dovrebbe averne una propria copia. Una volta terminato di salmodiare, i sūtra sono riposti nello speciale vassoio o nella scatola portata da uno dei monaci. Allora i monaci dovrebbero fare gasshō e intonare, a bassa voce, le strofe di chiusura.
Per il compleanno dell'Imperatore, la lettura dei sūtra avviene in questo modo. Nel giorno stabilito[15] si inizierà con un discorso sul Dharma. Si costruiranno, nella Sala del Buddha, due piattaforme di fronte all'immagine di Śākyamuni. Queste devono essere rivolte ad est, e correre da nord a sud. Tra le due piatta-

forme deve essere collocato un leggio per i sūtra. Sul leggio verrà posto un sūtra come il Sūtra del Diamante, il Ninnō Sūtra, il Sūtra del Loto, o il Suvarnaprabhāvā-sottamaraja-Sūtra, ecc.

Ogni giorno deve essere servita a tutti i monaci qualche piccola piacevolezza, come taglierini, minestra o focacce dolci. Queste ultime devono essere poste in una ciotola con i bastoncini e non con un cucchiaio. Mangiate lo spuntino là dove vengono salmodiati i sūtra e non portatelo in nessun altro luogo. Il cibo deve essere posto vicino ai sūtra e non è necessario preparare un tavolo apposito. Finito lo spuntino, i monaci devono recarsi ai gabinetti per fare dei gargarismi; tornano quindi ai rispettivi posti per iniziare la lettura dei sūtra. Essi devono leggere ininterrottamente, dal pasto mattutino fino a mezzogiorno. Tre colpi di tamburo segnalano il momento del pasto di mezzogiorno e la fine della lettura per quel giorno.

Un'insegna gialla che annuncia la celebrazione del compleanno dell'Imperatore, deve essere posta, fin dal primo giorno, sul lato orientale del cornicione che fronteggia la Sala del Buddha, o sul pilastro orientale dentro la Sala. Il nome dell'abate deve essere scritto su un pezzo di carta rossa o bianca con l'anno, il mese e il giorno della celebrazione. La lettura dei sūtra deve continuare in tal modo fino al giorno del compleanno dell'Imperatore. Per sottolineare la celebrazione, l'abate tiene un discorso sul Dharma. Questa è una usanza antica e consolidata. Talvolta, un monaco particolarmente diligente vorrà leggere i sūtra di sua iniziativa. Ogni tempio dovrebbe avere una sala apposita, per la lettura dei sūtra. Coloro che intendono leggere i sūtra, dovrebbero recarsi lì. Dovete seguire, per questo tipo di lettura, le regole esposte nello Shingi.[16]

Una volta, il Grande Maestro Yakusan Kodō chiese al novizio Kō: "Cosa è più vantaggioso: leggere i sūtra o studiare sotto un maestro?" Kō disse: "Non serve a niente né leggere i sūtra né studiare sotto un maestro." Yakusan disse: "Sei acuto. Ma se nessuna delle due cose serve, come si può conseguire il Risveglio?" Kō disse: "Non intendevo dire che nessuno può conseguirlo, bensì che né i sūtra né l'insegnamento di un maestro, possono fornirne l'essenza."

Alcuni accolgono l'essenza dell'insegnamento dei Buddha e dei Patriarchi, altri no. Ciò nonostante, leggere i sūtra e studiare sotto un maestro, non sono altro che la vita quotidiana dei Buddha e dei Patriarchi.

Trasmesso ai monaci del Koshōhōrinji nell'Uji, Yamashiro, il 15 settembre 1241.

Trascritto da Ejō, l'8 luglio 1245, nell'alloggio del discepolo principale del Daibutsuji, Yoshida, nell'Echizen.

---

[1] Il Maestro Yakusan Igen (745-828), uno dei successori del Maestro Sekitō Kisen. Kōdō Zenji è il suo titolo postumo. [Yao-shan Wei-yen]

[2] L'*Abhidharma*, è il canestro dei commentari che, assieme a *Sūtra* (i discorsi) e *Vinaya* (i precetti), forma il *Tripitaka*, i tre canestri dell'Insegnamento.

[3] Il Maestro Daikan Enō (638-713), successore del Maestro Daiman Kōnin. Spesso è chiamato semplicemente Sesto Patriarca o Sōkei, dal monte su cui dimorava. [Ta-chien Hui-neng]

[4] Il carro del bue bianco rappresenta la Via del Buddha.

[5] Cioè, l'identità degli opposti.

[6] Il Maestro Jōshū Jūshin (778-897), uno dei successori del Maestro Nansen Fugan. [Chao-chou Ts'ung-shen]

[7] I tre canestri dell'Insegnamento. Sono suddivisi in *Sūtra* (i discorsi), *Vinaya* (i precetti), e *Abhidharma* (i commentari).

[8] Cioè i tre veicoli (dal sanscrito *trikāya*) dell'anziana signora.

[9] Il Maestro Daizui Hōshin (834-919), che è nella linea di trasmissione del Maestro Hyakujō Ekai. [Ta-sui Fa-chen]

[10] Il Maestro Tōzan Ryōkai (807-869), nella linea di trasmissione del Maestro Yakusan Igen. [Tung-shan Liang-chieh]

[11] Il Maestro Yakusan Igen (745-828), uno dei successori del Maestro Sekitō Kisen. Kōdō Zenji è il suo titolo postumo. [Yao-shan Wei-yen]

[12] Il Maestro Yafu Dōsen (?). Scrisse dei commentari sul Sūtra del Diamante. Iinsegnò sul monte Yafu-zan, nell'era Ryūko (1163-1164), della dinastia Sung del Sud.

[13] Il Maestro Ungo Dōyō (835-902), uno dei successori del Maestro Tōzan Ryōkai. Kōkaku Zenji è il suo titolo postumo. [Yün-chü Tao-ying]

[14] Lett. "Il palmo delle mani unito". È il saluto tradizionale, all'interno di un monastero o di un tempio.

[15] Bisogna tenere presente che la lettura dovrà avere inizio un mese prima del giorno del compleanno dell'Imperatore.

[16] Si tratta del *Ch'anyüan Ch'ing kuei* (Criteri per monasteri Zen), un testo scritto nel 1103 dal Maestro Chōro Sōsaku (?) [Ch'ang-lu Tsung-tse]

(31)
SHOAKUMAKUSA
Non Commettere Cattive Azioni

Qui il Maestro Dōgen enfatizza il punto di vista etico comportamentale sottolineando che, di fatto, ciò che produce il male è l'intenzionalità. Questo è da investigare considerando la totale concretezza delle nostre azioni, parole e pensieri che determinano, producono e mettono in atto ciò che ne consegue, nel bene e nel male. Perciò l'insegnamento è: "Produci ciò che è bene, astieniti da ciò che è male."

Un vecchio Buddha ha detto: "Astenetevi da ogni male, agite tutto ciò che è bene, purificate la vostra mente; ecco l'insegnamento di tutti i Buddha." Questo precetto è stato mantenuto da tutti i Buddha e Patriarchi, nel passato e nel presente, prima e dopo i sette Buddha, ed è stato tramandato di Buddha in Buddha.[1] Questo precetto non è soltanto patrimonio dei sette Buddha ma è l'insegnamento di tutti i Buddha. Dobbiamo chiarire questo principio. La Via del Dharma dei sette Buddha è l'insieme di tutte le loro azioni. Nell'ininterrotta trasmissione e nel suo conferimento, c'è uno spirito essenziale; questo spirito è l'insegnamento di tutti i Buddha ed è la loro prassi e illuminazione.

Ogni male significa la natura cattiva[2] del bene, del male e di ciò che è neutro; questa natura è innata, così come è innata, incontaminata e dotata di vera forma la natura del bene e di ciò che è neutro. Questi tre elementi hanno forme differenti. Ogni male significa che il male, in questo e in altri mondi, sia nel passato che nel presente, tra gli uomini e gli dèi, non è sempre il medesimo. Circa l'interpretazione di ciò che è bene, male o neutro, c'è una grande differenza tra la Via del Buddha e la vita mondana. Bene e male sono il tempo, ma il tempo non è il bene e il male. Bene e male sono il Dharma, ma il Dharma non è il bene o il male. Bene, male e Dharma sono la stessa cosa.

Eppure, nell'investigare la suprema e perfetta illuminazione noi ascoltiamo l'insegnamento, ci addestriamo e produciamo i frutti dell'illuminazione; ciò è incommensurabile, profondo e meraviglioso. Quando impariamo a riconoscere il supremo risveglio dai nostri venerabili anziani, o dai sūtra, le prime parole che udiamo sono: "Astieniti da ogni male." Se non udiamo queste parole, non si tratta certo dell'Insegnamento del Buddha ma di quello dei dèmoni.

Dovremmo sapere che ogni volta che udiamo "Astenetevi da ogni male" si tratta della vera Legge del Buddha. Eppure, all'inizio, "Astenersi da ogni male" non è proprio ciò che la gente comune cerca di fare. Soltanto dopo aver udito una spiegazione sul risveglio possiamo comprendere il significato di parole che sono basate su parole di supremo risveglio. Quelle sono illuminate parole e parole illuminate. Racchiusa in esse si trova la suprema illuminazione ed ascoltandole possiamo cercare di astenerci continuamente dal male. La vera forza della prassi si manifesta nel non generare alcun male. La sua estrinsecazione copre tutta la terra, il mondo intero, il tempo, tutti i dharma, e la sua misura dipende dalla quantità di male da cui ci si è astenuti. Chi ha raggiunto la condizione in cui ci si astiene dal male, può dimorare in mezzo a qualsiasi genere di male senza commetterne alcuno. Trattenersi dal male ingenera una certa quantità di potere; perciò il male stesso viene confinato, privo com'è dei necessari requisiti. Talvolta trattenere, talvolta lasciar andare: questo è il principio. Coloro che pervengono a questo stadio, sono in grado di chiarire il principio secondo cui il male non può soggiogarli o infettarli.

Semplicemente addestrandoci con corpo e mente, nella loro propria interezza, senza alcun controllo cosciente, possiamo realizzare l'ottanta o il novanta per cento del nostro compito. Addestrandoci con corpo e mente nella loro interezza, emerge il potere derivante dai quattro elementi[3] e dai cinque *skandha*;[4] essi sono incontaminati. L'ininterrotta prassi può essere realizzata proprio all'interno di questi quattro elementi e dei cinque *skandha*, e il potere dei quattro elementi e dei cinque *skandha*, che è insito nella nostra attuale prassi, può riportare questi elementi alla loro autentica condizione originaria. Questa prassi è esercitata in montagne, fiumi, terra, sole, luna e stelle; in verità, montagne, fiumi, terra, sole, luna e stelle ci costringono alla prassi.

La visione illuminata non si manifesta soltanto per un istante ma è costantemente attiva, in ogni momento, consentendo perciò a Buddha e Patriarchi di addestrarsi, di udire l'insegnamento, e di produrre i frutti del risveglio. I Buddha e i Patriarchi non hanno mai contaminato l'insegnamento, la prassi e il risveglio; ecco perché tali aspetti non presentano alcun ostacolo. Buddha e Patriarchi non hanno mai evitato l'insegnamento, la prassi e l'illuminazione, nel passato, nel presente o nel futuro. Quando gli esseri senzienti diventano Buddha e Patriarchi, le azioni di altri Buddha e Patriarchi non sono di ostacolo. Nondimeno,

dobbiamo esaminare attentamente il principio di diventare Buddha e Patriarchi attraverso azioni quotidiane quali camminare, star fermi, sedere e giacere. Gli esseri senzienti, nel divenire Buddha e Patriarchi, non vengono né spezzati né perduti, semplicemente corpo e mente sono lasciati cadere.

La prassi è realizzata attraverso la legge del karma; ciò significa che non è mossa dal karma, né crea nuovo karma. Il karma esistente ci induce ad addestrarci. Quando la natura originaria del karma è illuminata, vediamo il vero astenersi, l'imper-manenza, ed il karma che cessa e che non si ferma mai, perché vi è solo non-attaccamento. Studiando in tale modo, ci scopriremo capaci di astenerci da ogni male; realizzando questa comprensione possiamo astenerci totalmente da ogni male e, attraverso lo zazen, sradicare tutte le illusioni. Allora tutte le nostre azioni, dalla prima all'ultima, sono libere dal male e nessuna condizione potrà far sorgere un cattivo karma. C'è soltanto una non-produzione del male. Non è che il male venga annientato dalle condizioni, piuttosto, vi è semplicemente una non-produzione del male. Se tutto il male è uguale, anche tutti i dharma sono uguali. Non pensate che il male sorga da certe condizioni di causa ed effetto; se non comprendete che il karma stesso è non-creato, siete da compatire. Il germe del risveglio sorge dalla catena della causazione[5] e viceversa.

Non c'è non-esistenza del male, non c'è esistenza del male, non c'è vacuità e non c'è forma: c'è soltanto l'astenersi dal male. Il non astenersi dal male diventa astenersi dal male. Ad esempio, un pino in primavera, un crisantemo autunnale, tutti i Buddha, così come un pilastro, una lanterna di pietra, uno scacciamosche, un bastone, noi stessi, siamo né esistenti né non-esistenti. Questo genere di investigazione consente la risoluzione del nostro kōan,[6] e viceversa. Bisogna studiare il kōan sia oggettivamente che soggettivamente. Ogni rammarico o rimorso che risulta dal commettere il male, deriva dal principio dell'astenersi da ogni male; questo è il potere, colmo di virtù, dell'astenersi dal male. Tuttavia, pensare che non siamo capaci di astenerci dal male, è come dirigersi a nord volendo andare a sud.

"Astenersi da ogni male" non è soltanto l'asino che guarda il pozzo, ma è anche il pozzo che guarda il pozzo, l'asino che guarda l'asino,[7] gli esseri umani che guardano gli esseri umani, le montagne che guardano le montagne. Dal momento che esiste un tale principio,[8] dobbiamo astenerci dal male. Il vero corpo-della-Legge del Buddha è come lo spazio, o come l'oscurità, o ancora è come la luna riflessa nell'acqua. Astenendosi tutte le cose dal male, tutte le forme si astengono dal male. È come lo spazio la cui esistenza è indipendente dal punto che ci è indicato. È come la luna riflessa nell'acqua – l'acqua non turba la luna. Questo genere di astensione dal male, è indubbiamente realizzato.

"Agire tutto ciò che è bene." "Tutto ciò che è bene" non è altro che il bene delle tre nature.[9] Benché il bene esista all'interno della natura del bene, ciò non significa che esso abbia una sua esistenza antecedente e indipendente, né che stia lì ad aspettare di essere compiuto. Quando si produce il bene esso contiene tutto il bene. Benché sia privo di forma, il bene compiuto attrae altro bene più celermente di quanto una calamita attragga il ferro. Il suo potere è più forte del più impetuoso vento. Tutto il karma accumulato, da un capo all'altro della terra, sulle montagne, nei fiumi, nelle pianure e nel mondo intero, non può ostacolare il potere del bene.

L'interpretazione di ciò che è il bene, tuttavia, dipende dalle differenti circostanze; la gente valuta il bene in funzione della propria esperienza. Allo stesso modo, l'essenza del Dharma proclamato da tutti i Buddha dei tre mondi è da sempre la stessa, mentre le parole utilizzate variano in base al momento e alle circostanze. Anche se il tipo di vita e la misura della Buddhità mutano in base alle situazioni, il Dharma proclamato è da sempre quello della non-discriminazione. Per questo, il bene insito nel credere e quello proprio del Dharma sono la stessa cosa, benché appaiano diversi. Ad esempio, "Prendere i precetti degli *śrāvaka*[10] equivale a rompere i precetti dei Bodhisattva." Il bene non dipende dalla produzione o cessazione del karma. Quantunque il bene sia tutti i dharma, l'insieme di tutti i dharma non è il buon karma. Il karma, il sorgere, il cessare e il bene, hanno ognuno un proprio inizio e fine. Dovremmo addestrarci su tutto ciò che è bene ma non consapevolmente, né da soli, né su indicazione di altri.

Nella consapevolezza di sé e degli altri, vi è la conoscenza e l'osservazione di sé e degli altri e, dunque, qualsiasi attiva, illuminata visione fa sì che il sole e la luna compaiano. Questo è addestrarsi su tutto ciò che è bene. Quando si compie il bene, al momento opportuno l'illuminazione è realizzata, ma non si tratta né della sua prima realizzazione né dell'ultima. Questo è chiamato "Prassi di tutto ciò che è bene." Benché la prassi del bene sia necessaria, non dobbiamo considerarla analiticamente, e la nostra visione illuminata non deve basarsi su di una congettura. Inoltre, essa non deve essere utilizzata per valutare il Dharma.

L'analisi basata su di una visione illuminata è molto diversa dall'osservazione comune. Il bene non è esistenza, non-esistenza, vacuità o forma: il bene è solo prassi; indipendentemente dal luogo e dal tempo in

cui viene realizzato, esso è prassi. La prassi realizza sicuramente tutto ciò che è bene. La realizzazione della prassi è il kōan che è al di là della creazione, della distruzione e del karma. Questo è valido per l'accedere, il permanere, l'andarsene e così via. La prassi di un solo piccolo bene ricopre tutti i dharma, tutti i corpi, il campo della verità, ecc.. Questo è agire tutto ciò che è bene. Il buon karma è realizzare l'illuminazione della prassi. Benché non si possa affermare che la causa preceda sempre l'effetto, entrambi sono compiuti e completati. Generalmente si ritiene che la causa preceda l'effetto; in realtà nessuno dei due viene prima o dopo, data l'uguaglianza e l'identità tra prima e dopo.

"Purificate la vostra mente" è tanto il sé, quanto la purificazione di 'astenetevi'. Vi è un sé della vostra mente ed un astenersi della vostra mente, così come vi sono mente, purificazione e sé della prassi. Perciò è detto: "Questo è l'insegnamento di tutti i Buddha."

"Tutti i Buddha" sono simili agli dèi della totale libertà. Ma, sebbene esistano tra loro dei punti in comune, gli dèi della totale libertà non sono "Tutti i Buddha." I Re Chakravartin[11] godono di un grande potere e di libertà, eppure essi non sono "Tutti i Buddha." Dobbiamo chiarire questo principio. Coloro che non indagano sulla natura di tutti i Buddha generano solo della sofferenza, per se stessi e per gli altri esseri senzienti, oltre che non percorrere la Via del Buddha. Astenersi da, ed addestrarsi significano: "L'asino se ne va, il cavallo arriva." [12]

Il poeta Haku-rakuten,[13] della dinastia Tang, era un allievo laico di Bukko Nyoman, erede nel Dharma di Kōsei Daijaku.[14] Mentre svolgeva le funzioni di alto ufficiale nel Koshū, cominciò a studiare sotto il Maestro Zen Dōrin di Choka.[15] Un giorno Haku-rakuten chiese al Maestro Dōrin: "Qual è l'essenza del Dharma del Buddha?" Dōrin rispose: "Astieniti da ogni male, promuovi tutto ciò che è bene." Haku-rakuten disse: "Questo lo sa anche un bambino di tre anni." Dōrin replicò: "Un bambino di tre anni potrà anche saperlo, ma neanche un uomo di ottant'anni riesce a farlo." Haku-rakuten si inchinò profondamente.

Haku-rakuten era un discendente del generale Haku ed era un eminente poeta. La gente afferma che la sua opera verrà ricordata per sempre, ed egli è talvolta considerato come un altro Mañjuśrī, o Maitreya. Nel mondo della letteratura, tutti ne hanno sentito parlare e nessuno lo eguaglia. Comunque, per quanto riguarda la Via del Buddha, egli era solo un principiante, malgrado l'età avanzata, e non poteva sognarsi neppure lontanamente il significato profondo di: "Astieniti da ogni male, promuovi tutto ciò che è bene." Sentendo Dōrin citare un detto così comune, Haku-rakuten considerò il Maestro come un qualsiasi laico; egli non riuscì a comprendere che il principio di astenersi da ogni male e di promuovere tutto ciò che è bene è stato, nella Via del Buddha, trasmesso dai tempi antichi fino ad oggi. Ciò avvenne perché egli non si era mai addestrato sulla Via e non ne possedeva il potere. Benché possa sembrare che questo detto si limiti a mettere in guardia contro il male e promuovere il bene, esso è veramente la realizzazione dell'astenersi.

In genere, nel Dharma del Buddha, ciò che si apprende dalle persone virtuose è identico a ciò che si impara con la prassi. Questo è perfetto dall'inizio alla fine, ed è chiamato causa meravigliosa e meraviglioso effetto, o causa ed effetto buddhistici. Nel Dharma del Buddha causa ed effetto sono diversi dalla discussione di teorie quali una causa producente un effetto di natura diversa, o una causa producente un effetto della stessa natura, e così via. Se non vi è una causa buddhistica, non vi può essere un effetto buddhistico. Il Maestro Dōrin aveva compreso questo principio, perciò possedeva il Dharma del Buddha.

Anche se il male ricoprisse con più strati il mondo e assorbisse in sé tutti gli elementi, ancora sussisterebbe il non-attaccamento proprio dell'astenersi dal male. Poiché il bene è bene, dall'inizio alla fine, la natura, la forma, la struttura e la forza della prassi si manifestano in quanto tali. Haku-rakuten non possedeva questa comprensione, perciò disse: "Questo lo sa anche un bambino di tre anni." Parlò così perché privo del potere derivante dal conseguimento della Via.

Povero Haku-rakuten, perché mai hai detto una cosa simile? Dal momento che non sei riuscito ad apprendere l'Insegnamento del Buddha, dubito che tu sappia qualcosa della capacità e del talento naturale di un bambino di tre anni. Se davvero si riesce a comprendere un bimbo di tre anni, allora si conoscono tutti i Buddha dei tre mondi. Se non conoscete questi Buddha, non riuscirete mai a capire un bambino di tre anni. Non pensate di conoscere un bambino solo perché lo avete incontrato, e viceversa.

Se riusciamo a comprendere un granello di polvere, possiamo conoscere il mondo intero; colui che veramente conosce un solo dharma può comprendere tutti i dharma. E chi non è capace di conoscere tutti i dharma, come può comprendere un solo dharma? Colui che è capace di una percezione totale può vedere tutti i dharma, dunque, può vedere un solo dharma come per esempio un granello di polvere, e conoscere il mondo intero. Ritenere che un bambino di tre anni non sappia esprimere il Dharma e che tutti i suoi discorsi siano elementari, è veramente da stupidi. Chiarire la grande questione di vita e di morte è il problema centrale della Via del Buddha.

Un uomo di grande fama disse: "Al momento della vostra nascita in questo mondo potevate ruggire come un leone. Questo ruggito di leone è la virtù insita nel far girare la ruota della Legge e nel proclamare il Dharma, da parte del Tathāgata.[16]" Un altro uomo famoso ha affermato: "Il vero corpo di un uomo è il venire e l'andare di vita e morte."[17]

Dunque, chiarire il vero corpo e acquisire la virtù del ruggito di leone è veramente un grande avvenimento e non è per nulla facile, o semplice. Per questo è di grande importanza chiarire le parole e le azioni di un bambino di tre anni, perché è lo stesso che chiarire le azioni e le parole di tutti i Buddha, dei tre mondi. Scioccamente, Haku-rakuten non comprese il significato del conseguimento della Via da parte di un bambino di tre anni, non si pose domande in proposito, e disse ciò che disse. Le parole del Maestro Dōrin rimbombarono più forti del tuono ma Haku-rakuten non fu in grado di udirle. Con la sua osservazione "Questo lo sa anche un bambino di tre anni", intendeva dire: "Un bambino di tre anni non ha nulla da dire sul conseguimento della Via." Egli non aveva udito il bambino ruggire come il leone, né il Maestro far girare la ruota della Legge.

Il Maestro non poté fare a meno di provare compassione per Haku-rakuten e disse: "Un bambino di tre anni lo potrà anche sapere, ma neppure un uomo di ottant'anni riesce a farlo." La questione del bambino di tre anni e quella dell'uomo di ottanta a cui non riesce di metterlo in pratica, sono da investigare a fondo. Ciò che il bambino consegue è affidato a voi, ma le sue non sono parole tipiche. Anche l'incapacità del vecchio di metterlo in pratica, dipende da voi; ma anch'egli non è una persona tipica.

Nella Legge del Buddha è necessario che sussista questo genere di principio: un profondo pensiero, una corretta spiegazione, e una comprensione di base.

Questo fu trasmesso ai monaci nel Kannondōri-Koshōhōrinji, nell'Uji, il 21 agosto 1239.
Trascritto da Ejō, il 27 marzo 1243, nell'alloggio del discepolo principale.

---

[1] Si veda il cap. 52, Busso.
[2] Cioè, prigioniera, vincolata dall'ignoranza.
[3] I quattro elementi, dal sanscrito *catvā mahābhūtāni*, sono: terra (peso e leggerezza), acqua (coesione e fluidità), fuoco (caldo e freddo), vento (impulso e movimento).
[4] I cinque *skanda* o aggregati sono: *rūpa* (il corpo-forma), *vedanā* (la sensazione), *samjñā* (la percezione, la nozione), *samskarā* (le impressioni risultanti, gli elementi della coscienza, lett. "I formati e i formanti"), e *vijñāna* (la coscienza individuale, la conoscenza di-scriminante).
[5] Dal sanscrito *Pratītya-samutpāda*, la Catena della Originazione Interdipendente. I dodici legami sono: ignoranza, formazioni psichiche, conoscenza, nome e forma, i sei organi di senso, contatto, sensazioni, desiderio, attaccamento, esistenza (divenire), nascita e morte. Si veda il cap. 34, Bukkyō.
[6] Kōan, è l'abbreviazione di *Kofu Antoku*, che era in origine il nome di una tavola sulla quale venivano esposte le nuove leggi ufficiali, in Cina. All'interno della Via il suo significato è duplice. Uno rappresenta la concreta manifestazione del Dharma, l'Universo stesso, la realtà (Si veda il cap. 1, Genjōkōan). L'altro rappresenta una storia che manifesta i principi universali del Dharma del Buddha.
[7] Il Maestro Sōzan chiese al novizio Toku: "*Si dice che il vero Corpo della Legge del Buddha sia proprio come lo spazio e che manifesti la sua forma in accordo alle cose, come la luna riflessa nell'acqua. Come predichi questo principio di mutuo accordo?"* Toku disse: "*È come l'asino che guarda nel pozzo."* Il Maestro disse: "*Le tue sono belle parole ma esprimono solo l'ottanta o il novanta per cento."* Toku disse: "*Il Maestro cosa direbbe?"* Il Maestro Sōzan disse: "*È come il pozzo che guarda l'asino."*
[8] Cioè, il rapporto tra il male e la sua produzione.
[9] Le tre nature, o tre proprietà, sono: giusto, sbagliato, indifferente, oppure bene, male, neutro.
[10] Lett. "Colui che ascolta", in origine si riferiva a coloro che avevano udito direttamente l'insegnamento dalla voce del Buddha. Più tardi, la parola *śrāvaka* fu utilizzata più genericamente per distinguere gli studenti Hīnayāna da quelli Mahāyāna.
[11] Dal sanscrito *Cakravarti-rāja*. Si dice che questi re leggendari governassero i quattro continenti, ad est, ad ovest, a nord e a sud del Monte Sumeru.
[12] Cioè, il male se ne va e il bene arriva. Il Maestro Chōkei chiese al Maestro Reiun: "*Qual è la grande intenzione del Dharma del Buddha?"* Il Maestro Reiun disse: "*Lavori da asino che non sono terminati, ma già arrivano lavori da cavallo."*
[13] Il poeta Haku Kyo-i (770-846).
[14] Il Maestro Baso Dōitsu (704-788), nella linea di trasmissione del Maestro Daikan Enō. Daijaku Zenji è il suo titolo postumo. [Ma-tsu Tao-i]]
[15] Il Maestro Choka Dōrin (740-824).
[16] Lett. "Così arrivato".
[17] Si veda il cap. 43, Shohōjisso.

(32)
DEN-E
La Trasmissione dell'Abito

Questo capitolo ed il capitolo 78, Kesa-kudoku, sono molto simili nel contenuto. Ponendo l'attenzione sulla data e sulle annotazioni riportate alla fine dei due capitoli, si può tuttavia ragionevolmente ritenere che Den-e sia la bozza originale della lettura che il Maestro Dōgen intendeva dare, e che Kesa-kudoku sia la trascrizione di ciò che egli effettivamente insegnò il 1° ottobre del 1240.

La corretta trasmissione del kesa, da Buddha a Buddha, è giunta in Cina solo attraverso l'Alto Patriarca di Shōrinji,[1] il ventottesimo Patriarca dopo il Buddha Śākyamuni. Nell'autentica discendenza ci sono stati ventotto Patriarchi indiani e sei cinesi; in tutto, tra India e Cina, trentatré Patriarchi.[2] A mezzanotte, il trentatreesimo Patriarca Maestro Zen Daikan,[3] ricevette segretamente dal quinto Patriarca cinese, Maestro Zen Daiman[4] del monte Ōbai, il kesa e il Dharma e li custodì per tutta la vita. Questo kesa è conservato, ancora oggi, nel monastero di Hōrinji sul monte Sōkei.

Da allora, gli imperatori di tutte le generazioni hanno ospitato questo kesa nel loro palazzo ed hanno tenuto una cerimonia in suo onore; considerandolo sacro, essi lo hanno protetto perché potesse essere tramandato. Durante la dinastia Tang gli imperatori Chushu, Shu-kushu e Daishu tennero spesso speciali cerimonie nel loro palazzo. Questi imperatori emanavano un editto ed inviavano appositi messaggeri per onorare il kesa sia al suo arrivo sia al momento della restituzione, dando così dimostrazione di grande rispetto. Una volta, rinviando il kesa al monastero sul monte Sōkei, l'Imperatore Daishu emanò un editto che diceva: "Oggi ho inviato il generale Ryū a Sōkei per restituire il kesa con il dovuto rispetto. Dichiaro questo kesa tesoro nazionale. Il generale lo restituirà e lo collocherà nel tempio in un luogo sicuro; sceglierà poi tra i monaci un sacerdote addetto alla sua custodia, incaricandolo di averne cura e proteggerlo da ogni danno."

Allo stesso modo i successivi imperatori lo considerarono un tesoro inestimabile, più prezioso di qualsiasi altra cosa al mondo, di gran lunga superiore alla famosa giada di Benka[5] che era stata donata al sovrano. Neppure quella pietra poteva essere paragonata ad un simile tesoro. Nemmeno il sigillo nazionale dell'imperatore, che protegge il paese, possiede un valore paragonabile a quello del kesa.

Fin dall'epoca della grande dinastia Tang, tutti coloro che si sono prostrati davanti a questo kesa di certo avevano fede nel Dharma del Buddha. Chi non avesse accumulato un buon karma durante le esistenze passate non potrebbe ora prostrarsi davanti a questo kesa, correttamente trasmesso da Buddha a Buddha.

Dovremmo essere felici di possedere pelle, carne, ossa e midollo del credere nel kesa e del riceverlo. Se, a causa del cattivo karma passato, non possiamo avere fiducia nel kesa né riceverlo, allora manca il seme della Buddhità, e questo è veramente triste. La gente comune afferma che vedendo le azioni di una persona se ne comprende la natura. Prostrarsi e onorare il kesa è vedere il Buddha. Perciò sono costruiti centinaia di migliaia di *stūpa* e la gente venera il kesa del Buddha, ed anche gli abitanti dei cieli e dell'oceano desiderano rispettarlo. Chiunque faccia girare la ruota della Legge, inclusi i re, comprende la nobiltà del kesa e lo rispetta.

La cosa più spiacevole è che alcuni regnanti delle passate generazioni non si accorsero che nei loro domini esisteva un simile prezioso tesoro. Influenzati da insegnamenti taoistici, molti re abbandonarono il Dharma del Buddha. In quel tempo i sacerdoti imperiali non indossavano il kesa, ma strani sottili cappelli di seta; i loro insegnamenti erano tutti incentrati sull'ottenere prosperità e lunga vita. Questo avvenne durante le dinastie Tang e Sung; i governanti erano chiamati re ma, in realtà, erano peggiori della gente comune. Si può tranquillamente constatare che nel nostro paese il kesa esiste ancora; possiamo considerare la nostra nazione come una terra-di-Buddha del kesa. Il kesa è più importante delle reliquie. Re, leoni ed esseri umani possiedono reliquie, ma non un kesa; solo il Buddha possiede un kesa. Dobbiamo avere profonda fiducia in esso e cercare di riceverlo.

I nostri sciocchi contemporanei conoscono l'importanza delle reliquie ma non sanno come onorare il kesa, e ben pochi di essi sanno come proteggerlo. Questo perché in passato non ne hanno sentito parlare, né hanno avuto la possibilità di vedere la corretta trasmissione della Legge. A ben pensarci, l'epoca in cui visse Śākyamuni dista da noi nel tempo soltanto duemila anni circa. I tesori nazionali, tanto della Cina che del Giappone, sono più antichi; la Legge e il kesa sono più recenti e più vicini alla nostra generazione. Nel Sūtra del Loto si afferma che il merito del kesa si dispiega su tutte le fattorie e su tutti i villaggi; esso si effonde su

una persona, così come su cinquanta e il suo merito è illimitato. Anche altri tesori nazionali possiedono merito, ma quello del kesa è diverso da tutti; gli altri tesori, a differenza del kesa, non tramandano la corretta trasmissione. Preservate la corretta trasmissione da maestro ad allievo.
Dovremmo sapere che si può conseguire la Via udendo i quattro versi,[6] o perfino una sola parola di essi. Perché questi versi e queste parole possiedono un simile potere prodigioso? Perché sono l'insegnamento del Dharma del Buddha. Il kesa e i nove tipi di abito[7] sono stati correttamente trasmessi dalla Legge; il loro merito non è inferiore a quello delle quattro proposizioni, o di una delle loro parole.
Dunque, per duemila anni tutti gli studenti del Dharma che con determinazione hanno seguito il vero addestramento, hanno indossato il kesa e, considerandolo come il corpo e mente del Buddha, lo hanno protetto. Altri invece, non altrettanto consapevoli della corretta trasmissione di tutti i Buddha, non hanno onorato il kesa.
Indra e il re dei Draghi erano soltanto laici, eppure protessero il kesa. Al contrario, ci sono state persone che, pur avendo la testa rasata e pur considerandosi discepoli del Buddha, non sapevano che si dovrebbe sempre indossare il kesa; per di più non ne conoscevano la forma, il colore, il genere di tessuto e le dimensioni, né sapevano come indossarlo o maneggiarlo. Non potevano neppure immaginare il merito del kesa. Il kesa è l'abito che può estirpare la malattia dalla nostra mente; è l'abito della liberazione. Il merito del kesa è senza limiti. Si narra di un drago che, assalito da tre generi diversi di forti febbri, fu curato grazie al merito del kesa. Nel momento in cui conseguirono la Via, tutti i Buddha stavano indossando il kesa. Viviamo in un paese dove la Legge è giunta al momento del degrado finale; non dovremmo farci ingannare da false tradizioni, ma stabilire con cura quale sia la corretta trasmissione.
Quale altra scuola conosce il giusto modo di indossare un kesa, modo attuato a partire da Śākyamuni? Soltanto la Via trasmessa da Bodhidharma lo conosce. Nell'incontrare questo kesa possiamo forse fare a meno di rendergli onore? Anche se ci costasse un giorno della nostra preziosa vita dovremmo onorare il kesa e pregare di avere l'occasione per farlo. Siamo nati in un Paese pieno di sciocchi, lontano dalla terra in cui visse Śākyamuni, e dunque poter udire la vera Legge, indossare un kesa anche solo per un giorno o una notte, e imparare anche una sola riga di un insegnamento buddhistico, non è soltanto frutto della venerazione tributata a uno o due Buddha; è grazie alla venerazione tributata a milioni di Buddha che possiamo fruire di questa felice e salutare occasione. Anche se è conseguenza delle nostre azioni meritorie, questa opportunità dovrebbe essere onorata, amata e rispettata. Dovremmo esprimere ringraziamento e gratitudine ai Patriarchi che hanno trasmesso la Legge. Gli animali non dimenticano di ringraziare, perché mai gli esseri umani non conoscono i benefici che derivano dal ringraziare? Essi sono peggiori e più stupidi degli animali.
Il merito del kesa può essere conosciuto solo grazie ai Patriarchi che possiedono la corretta trasmissione da Buddha a Buddha. Gli altri non possono neppure sognarselo, o ancor meno conoscerne la forma, il colore o il tessuto di cui è costituito. Se vogliamo trovare i Buddha, dobbiamo cercare il kesa. Finché questo kesa potrà essere correttamente trasmesso, il Dharma del Buddha sopravviverà anche per miliardi di generazioni, tanto grande è il suo potere. I laici dicono: "Se gli antichi regnanti non lo hanno indossato non lo faremo neppure noi; se non lo hanno fatto loro neppure noi lo facciamo." Lo stesso vale per la Via del Buddha. Se non è il kesa dei Buddha non lo indossiamo. Vestendoci con qualcos'altro, cosa indosseremo per studiare la Via ed onorare tutti i Buddha? Se non indossiamo, l'abito non possiamo entrare nella comunità del Buddha.
Fin dai tempi dell'Imperatore Komei, durante il periodo Eihei della tarda dinastia Han,[8] molti monaci sono giunti dall'India in Cina; altri invece hanno fatto il percorso inverso. Nessuno conosce i nomi dei loro maestri; essi avevano studiato soltanto sotto esperti dei sūtra e dell'*abhidharma*.[9] Costoro non avevano mai sentito parlare della corretta trasmissione del Dharma, dunque non sapevano nulla sulla retta trasmissione del kesa e non avevano mai incontrato né udito di coloro che possiedono la corretta trasmissione. Nessuno di essi aveva afferrato il punto essenziale del Dharma. Pensavano che un kesa fosse soltanto un abito; non potevano neppure immaginare che un kesa fosse un oggetto importante e degno di venerazione. Che peccato.
Chi trasmette correttamente la Via, sempre trasmette il Dharma e il kesa del Buddha. Non si è mai sentito parlare, né in cielo né in terra, di un Patriarca senza Dharma e senza kesa. Perciò la corretta trasmissione tramanda forma, colore, tessuto, grandi meriti, corpo, mente, ossa e midollo del kesa. I seguaci delle diverse scuole Hīnayāna nemmeno possono sognarsi di conoscere il significato del kesa. Se cuciamo il kesa senza conoscere il giusto modo, non sarà una corretta trasmissione.
Il nostro grande insegnante, il Buddha Śākyamuni, trasmise a Mahākāśyapa la suprema illuminazione dell'Occhio e Tesoro della Vera Legge, assieme al suo kesa; da allora si sono susseguiti trentatré Patriarchi, fino al Maestro Zen Daikan Enō, del monte Sōkei. Forma, colore e tessuto sono stati direttamente trasmessi fino ai giorni nostri. Tutti i Patriarchi delle cinque scuole Zen,[10] alcuni dei quali avevano allora dai quaranta ai sessant'anni, ricevettero e trasmisero le regole per fabbricare ed indossare il kesa, unitamente al modo di

seguire le istruzioni dei loro maestri, ora defunti. Tale corretta trasmissione da Buddha a Buddha è fondata sulla tradizione del Buddha ed è stata tramandata, inalterata, attraverso le generazioni.
La corretta trasmissione del kesa secondo il principio buddhistico è la seguente:

Kujō-e: nove pezzi separati di stoffa, ognuno composto da tre strisce lunghe e una corta, o da quattro strisce lunghe e una corta.

Jūichijō-e: undici pezzi, in tre strisce lunghe e una corta, o quattro lunghe e una corta.

Jūsanjō-e: tredici pezzi, in tre strisce lunghe e una corta, o quattro lunghe e una corta.

Jūgojō-e: quindici pezzi, in quattro strisce lunghe e una corta.

Jushi-chijo-e: diciassette pezzi, in quattro strisce lunghe e una corta.

Jukujo-e: diciannove pezzi, in quattro strisce lunghe e una corta.

Nijūichijō-e: ventuno pezzi, in quattro strisce lunghe e una corta.

Nijūsanjō-e: ventitré pezzi, in quattro strisce lunghe e una corta.

Nijūgojō-e: venticinque pezzi, in quattro strisce lunghe e una corta.

Nihyakugojūjō-e: duecentocinquanta pezzi, composti in quattro strisce lunghe e una corta.

Hachimanshisenjō-e: ottantaquattromila pezzi, composti in otto strisce lunghe e una corta.

Questi sono i modelli generali di kesa, ma ne esistono molti altri; tutti sono abiti da monaco. In certe circostanze, anche i laici li indossano. Non è sufficiente portare con sé il kesa, occorre indossarlo. Chiunque si rade i capelli e la barba ma non accetta il kesa, o lo detesta e non lo indossa, non è discepolo del Buddha.
Il Maestro Zen Hyakujō Daichi[11] disse: "Coloro che, nelle loro esistenze precedenti non hanno agito il bene, sono riluttanti ad indossare un kesa e detestano la corretta trasmissione della Legge."
Una volta il Buddha disse: "Anche a quei laici che pur avendo preso i precetti[12] commettono crimini gravi e nutrono pensieri malevoli, se rispettano il kesa dei monaci, tutti i Buddha e io stesso possiamo predire la certa, futura liberazione nei tre veicoli. Anche gli esseri celestiali e umani, i draghi e i dèmoni, venerando il kesa possono ottenere la liberazione attraverso uno dei tre veicoli.[13] Dèmoni, dèi o esseri senzienti, ogni qual volta possiedono un kesa o anche un soltanto pezzo di esso, sono in grado di ottenere nutrimento. Anche gli esseri senzienti dotati di una mente aggressiva e malevola possono sviluppare un atteggiamento di compassione e purezza, grazie al potere insito nella virtù del kesa. Colui che venera il kesa, pur trovandosi preso nel mezzo di una battaglia, ne sfuggirà illeso."
Dovremmo dunque sapere che il merito del kesa è eccelso. Ricevere e accettare questo kesa è sicuramente una predizione di Buddhità e di non regressione.[14] Tutti i Buddha e non solo Śākyamuni, hanno detto la stessa cosa. Dovremmo perciò sapere che la forma di tutti i Buddha è modellata dal kesa.
Perciò il Buddha disse: "Coloro che sono caduti in un sentiero sbagliato detestano il kesa dei monaci." Perciò, chiunque provi avversione vedendo un kesa è caduto in un sentiero sbagliato e dovrebbe rammaricarsene e pentirsi. Negli Āgama Sūtra[15] è scritto che, quando il Buddha Śākyamuni lasciò il suo palazzo per ritirarsi sulle montagne, il dio della foresta gli apparve recando un kesa e gli disse che se l'avesse accettato, rispettato e indossato, sarebbe stato protetto da qualsiasi avversità e tentazione. Śākyamuni accettò il kesa e lo indossò per dodici anni.
Il kesa è anche chiamato l'abito di felicità; indossandolo raggiungeremo certamente la condizione suprema. Un kesa fabbricato in questo mondo è fabbricato per sempre. La realtà di un solo istante è la realtà dell'eternità. Il valore del kesa trascende tempo e spazio. Accettare il kesa significa accettare il simbolo del Buddha. Sulla base di questo principio, ogni Buddha ha ricevuto un kesa e, come risultato, è immancabilmente diventato un Buddha.

Come si indossa il kesa.
Di solito si lascia scoperta la spalla destra anche se, talvolta, il kesa può coprire entrambe le spalle. Il primo modo manifesta rispetto e si usa quando si ha a che fare con una persona di posizione superiore; il secondo modo è utilizzato dalle persone di condizione elevata.
Per indossare il kesa in modo corretto piegatelo e appoggiatelo sulla spalla sinistra in modo che i bordi siano ripiegati avanti e indietro, e ancora una volta avanti e indietro, uno sull'altro. I seguaci dell'Hīnayāna non hanno mai visto e nemmeno udito parlare di questo, né se ne trova traccia nei loro sūtra. I Patriarchi che hanno trasmesso la vera Legge, sicuramente ricevettero l'insegnamento sul modo corretto di indossare il kesa. Ricevere tale insegnamento è ottenere in dono l'azione di un Patriarca. Il kesa che testimonia la corretta trasmissione dei Buddha e dei Patriarchi è, esso stesso, una vera trasmissione. Il kesa è stato trasmesso dai Buddha più antichi ai Buddha più recenti, dai Buddha passati ai Buddha presenti. La Via e il Buddha ne furono trasformati; è stata la corretta trasmissione da passato a presente, da presente a futuro, da presente a

passato, da passato a passato, da presente a presente, da futuro a futuro, da futuro a presente e da futuro a passato. È stata la corretta trasmissione da Buddha a Buddha.
Dall'epoca in cui Bodhidharma giunse in Cina, per centinaia d'anni durante le dinastie Tang e Sung, molte persone colte erano riuscite a vedere il proprio karma ed avevano studiato le regole e i sūtra, e molti laici avevano aderito ai precetti buddhistici. Quando in seguito scoprirono il vero Dharma, essi abbandonarono i vecchi modelli di kesa ed accettarono il kesa correttamente trasmesso nella Via del Buddha. Numerosi esempi di ciò, si possono trovare in libri quali il Keitoku-dentō-roku, il Tensho-koto-roku, lo Zenmen-zokutō-roku, il Katai-futo-roku ed altri.[16]
Gli studiosi dei precetti e dei sūtra che riuscirono a trascendere le loro opinioni limitate, compresero l'importanza della grande Via e della corretta trasmissione dei Buddha e dei Patriarchi; anch'essi divennero Buddha e Patriarchi. La gente d'oggi dovrebbe studiare i Patriarchi del passato. Quando accettiamo un kesa, questo dovrebbe essere il kesa della corretta trasmissione; non dovremmo accettare un kesa di genere diverso.
Quella che chiamiamo corretta trasmissione del kesa è la trasmissione che ha avuto origine da Shōrinji e Sōkei;[17] essa è stata ricevuta direttamente dal Tathāgata[18] ed è stata tramandata attraverso una catena ininterrotta. Dunque, la Via del Buddha è stata direttamente trasmessa, e kesa ed abito sono passati di mano in mano. La Via deve essere rettamente trasmessa attraverso la Via; chi cerca l'agio non la coglierà mai, essa deve essere ricercata attivamente. Il conseguimento è meglio di mille opinioni. Da queste massime possiamo vedere che avere mille opinioni o diecimila descrizioni della Via non è la stessa cosa che ricevere correttamente il kesa. Chi dubita di questo non può neppure sognarsi la corretta trasmissione del kesa e diverrà man mano più incerto sulla Via. La corretta trasmissione del kesa è ben più importante della spiegazione dei sūtra e rivela di più sulla Via del Buddha. Non dovremmo mai dimenticarci di questo. Leggere i mille volumi dei sūtra per un milione di volte, non vale un solo risveglio. Il Buddha ha conseguito la condizione di risvegliato grazie ad un kesa e non può certo essere accostato a coloro che ritengono che l'unico modo di studiare la Via sia costituito dalla dottrina o dai precetti.
Il merito connesso al kesa dei Patriarchi è stato correttamente trasmesso per generazioni e dalla sua essenza si trae beneficio anche oggi. Coloro che hanno trasmesso questo kesa sono Patriarchi che hanno sperimentato il risveglio e che custodiscono la Legge. Essi sono superiori a coloro che hanno acquisito le dieci sacre condizioni ed i tre stadi abili.[19] Dovremmo perciò servire, onorare, rispettare, ricevere e prostrarci davanti al loro insegnamento. Coloro che ricevono l'essenza della retta trasmissione del kesa possono vedere il Buddha e studiare la Via; chi non ottiene questo Dharma sarà infelice. Il kesa, una volta indossato, diventa un catalizzatore che propizia il risveglio, e noi dovremmo sinceramente riceverlo come tale. È stato detto che se si crede anche in una sola delle affermazioni o frasi sul kesa, il merito del kesa stesso si trasformerà nella luce splendente dell'eterna Via del Buddha; lo stesso accade quando anche un solo insegnamento del Dharma viene pienamente afferrato. I nostri pensieri non dimorano in alcun luogo e noi non abbiamo esistenza propria; nondimeno, il merito del kesa diventa il nostro essere. La funzione di un kesa è senza limiti e non si trova in qualche luogo particolare; non è nostra né di qualcun altro. Chiunque possegga un kesa ne trarrà merito.
Un kesa non può essere fabbricato né dalle persone comuni né dai santi. Neppure i dieci santi e i tre saggi sono in grado di padroneggiare il profondo significato di un kesa. Coloro che non possiedono un buon karma possono passare una, due o addirittura un numero illimitato di esistenze senza riuscire a vedere, sentire o conoscere qualcosa sul kesa. Come possono costoro ricevere un kesa? Una volta indossato il kesa, qualcuno ne ricava merito e qualcuno no; chi lo ottiene ne è felice, chi non lo ottiene dovrebbe aspirare ad ottenerlo. Nella totale immensità dei mille mondi, solo i discepoli dei Buddha e dei Patriarchi trasmettono l'abito e il kesa; gli dèi e gli esseri umani lo sanno bene. Lo stile del kesa è trasmesso soltanto attraverso l'insegnamento dei Patriarchi e di nessun altro. Coloro che non lo sanno e non se ne crucciano devono essere pazzi. Se non trasmettete correttamente il kesa dei Buddha e dei Patriarchi e non ne chiarite il significato, anche se padroneggiare le ottantaquattromila *dhāranī*[20] del *samādhi*, non siete discendenti dei Buddha. In tutti gli altri paesi gli esseri senzienti sperano di attingere alla corretta trasmissione che è giunta in Cina ma, mi vergogno a dirlo, non in Giappone. Ciò è veramente increscioso.
In verità, la possibilità d'incontrare la corretta trasmissione del kesa e della Legge del Tathāgata dipende dalla saggezza e dalla virtù che si sono sviluppate nel corso del precedente tirocinio religioso. Durante quest'ultimo periodo degenerato, per ciò che concerne la Legge che si sta estinguendo, molti ignoranti non si vergognano di essere estranei alla corretta trasmissione; piuttosto, sono gelosi nei confronti di chi l'ha ricevuta. Gli oggetti che utilizziamo e il luogo in cui viviamo, fin dall'origine, non appartengono ad alcuno. L'unica cosa che dobbiamo fare è trasmettere correttamente ciò che è stato correttamente trasmesso. Questo

è il modo diretto di studiare il Dharma del Buddha. Dovremmo sapere che il kesa è corpo e mente del Buddha. Esso è anche chiamato abito di trascendenza, abito di grande merito, abito di pazienza, abito privo di forma, abito di compassione, abito della suprema e perfetta illuminazione, abito del Tathāgata. Questo è il vero significato del kesa.
Oggi in Cina, durante la dinastia Sung, i seguaci delle scuole Vinayā[21] sono intossicati dalle loro stesse dottrine. Essi non studiano gli insegnamenti delle altre scuole. Il kesa è stato trasmesso dall'India alla Cina e poi, attraverso le dinastie Han e Tang, fino ai giorni nostri; costoro tuttavia, a causa della loro ristrettezza mentale, lo hanno descritto come un accessorio insignificante. Un pregiudizio così puerile è vergognoso. Chiunque abbia del kesa una così limitata opinione, non sa certo cogliere quell'autentica dignità e stile che sono propri del Dharma del Buddha. Ciò avviene quando non si approfondisce il corretto stile dello studio.
È evidente che corpo e mente del Tathāgata sono stati correttamente trasmessi solo dai Patriarchi della nostra scuola. Chi ha l'occasione di imparare lo stile della Via, non distruggerà mai un kesa. Molti tuttavia non hanno chiarito il significato dei sūtra e nemmeno hanno udito l'essenza della Via del Buddha.
Utilizzare materiali scadenti per fabbricare un kesa è contrario alla Legge e snatura il kesa. I discepoli del Buddha non dovrebbero indossare simili kesa. Anche affezionarsi a questo o quel tessuto significa snaturare il kesa, ed è veramente un peccato. Il punto di vista dei seguaci dell'Hīnayāna è abbastanza sciocco; solo se riuscite ad andare al di là di questi pregiudizi, si manifesta il vero kesa del Buddha. Nessun Buddha ha mai detto di utilizzare la seta per fabbricare un kesa. L'insegnamento di tutti i Buddha è che gli stracci e i pezzi di tessuto inutilizzati sono i materiali migliori ed i più puri per fabbricare un kesa.
I dieci tipi di stoffa che si usano per pulirsi il sedere sono di cotone o di seta. Qualcuno potrebbe sollevare obiezioni sull'uso della seta per questo scopo, ma sarebbe fraintendere la Via. Se non si gradisce la seta, allora non vanno bene neanche gli altri tessuti. Perché avversare la seta? È ridicolo obiettare che per fabbricare la seta si uccidono i bozzoli; forse che il tessuto non è anch'esso cosa vivente? La distinzione tra animato e inanimato è materia per la gente comune; se non si abbandona questo punto di vista come si può conoscere il kesa del Buddha? Alcuni ritengono che la seta sia il prodotto di una trasformazione innaturale, ma anche questo è ridicolo. Che cosa non muta in questo mondo? Alcuni possono credere a queste parole ma, non conoscendo essi l'orecchio che è all'interno dell'occhio né l'occhio dentro l'orecchio,[22] dubito che riescano a vedere.
Tra i panni usati per pulirsi il sedere, alcuni hanno l'aspetto di seta, altri di cotone, tuttavia, non li chiamiamo né seta, né cotone; sono solo stracci sporchi. Poiché sono stracci sporchi non c'è seta o cotone. Gli stracci sporchi, anche se sono usati dagli esseri umani e celestiali per tutta una vita, non possono essere considerati oggetti animati; al pari di pini e crisantemi, anche se diventano stracci sporchi, non sono oggetti inanimati. Sono nulla più che stracci sporchi. Gli stracci sporchi non sono seta o cotone; quando abbiamo imparato che essi non hanno rapporto con le idee sulla bellezza, ecco che si manifesta un kesa fatto di stracci sporchi. Se siete intrappolati nella distinzione tra seta e cotone non riuscirete mai neppure a sognarvi il significato di stracci sporchi. Per tutta la vita potrete utilizzare vecchi stracci per fabbricare kesa ma, se non capite cos'è il vero tessuto, non ci sarà la corretta trasmissione del kesa del Buddha. I materiali adatti per fare un kesa sono diversi: panno, seta e pelle. Tutti questi kesa sono utilizzati dai Buddha e possiedono perciò la virtù del Buddha. L'essenza della corretta trasmissione non si è mai interrotta. Dovremmo sapere che coloro che non hanno abbandonato il comune, banale, modo di pensare e prendono alla leggera il Dharma del Buddha, sono estranei alla Via e diffondono false dottrine.
Alcuni sostengono che il kesa derivi dalle tradizioni degli dèi; se davvero così fosse dovremmo pregare che gli dèi diventino Buddha. Altri affermano che una volta dèi ed esseri umani erano in stretti rapporti, che il Buddha proclama la Legge per gli esseri celestiali, e che questi non nutrono dubbi sulla Via. Simili discorsi, fatti da persone che non possiedono la corretta trasmissione del Dharma, sono davvero patetici. C'è una gran differenza tra la capacità di osservazione dei discepoli del Buddha e quella degli esseri celestiali. Questi ultimi, poiché la loro capacità di osservazione è inferiore a quella degli studenti del Dharma, scendono sulla terra per udire la legge dai discepoli del Buddha. In quanto idee proprie dell'Hīnayāna, bisogna che abbandoniamo le opinioni degli *śrāvaka* e dei maestri dei precetti.
Il Buddha disse: "Se anche uccidete vostro padre e vostra madre, ancora vi è una possibilità che possiate pentirvi. Se invece denigrate il Dharma del Buddha, non vi è speranza di pentimento." La mentalità ristretta e lo scetticismo non sono il vero Insegnamento del Buddha. I seguaci dell'Hīnayāna non sono in grado di maneggiare la grande Via del Dharma. La corretta trasmissione dei grandi precetti di tutti i Buddha è stata preservata soltanto dai Patriarchi.
Molto tempo fa sul monte Ōbai, a mezzanotte, il kesa del Buddha fu correttamente trasmesso al sesto Patriarca.[23] Fu veramente la corretta trasmissione del Dharma e del kesa perché il quinto Patriarca conosceva

bene l'uomo a cui stava donando la Legge. Se il quinto Patriarca fosse stato un *arhat*,[24] un saggio, un santo, o un insegnante dell'*abhidharma* o dei sūtra, avrebbe concesso la trasmissione a Jinshū e non al sesto Patriarca. Buddha e Patriarchi scelgono sempre Buddha e Patriarchi. Questo trascende la distinzione tra santi e persone ordinarie; perciò il sesto Patriarca divenne il sesto Patriarca. Dovremmo sapere che l'essenza della trasmissione da Buddha a Patriarca è conoscere se stessi e gli altri; non prendete questo alla leggera.
Più tardi, un monaco chiese al sesto Patriarca: "Il kesa trasmesso a mezzanotte sul monte Ōbai era di seta, di cotone, o di quale altro tessuto?" Il sesto Patriarca rispose: "Non era di cotone né di seta, né di qualsiasi altro tessuto."
Dovremmo considerare attentamente le parole del Patriarca: "Non era di cotone né di seta, né di qualsiasi altro tessuto." Pensare che un kesa sia fatto di cotone, seta o qualche altro tessuto è calunniare il Dharma. Come può comprendere il significato del kesa chi ragiona in questo modo? Solo coloro che da tempo accumulano buon karma possono conoscerlo e capirlo. I loro kesa non hanno nulla a che fare con seta o cotone; questa è la norma della Via del Buddha.
Il venerabile Ubakikuta,[25] nacque indossando un kesa e, nel momento in cui si fece monaco, questo si trasformò nell'abito sacerdotale. Dovremmo riflettere quietamente su questo episodio e non fuggire prima ancora di averlo ascoltato, e neppure dovremmo sfuggire l'essenza della corretta trasmissione da Buddha a Buddha, da Patriarca a Patriarca. Se la vostra comprensione è ferma alle parole, non riuscirete mai a capirla né ad immaginarla. In verità, la Via si manifesta in modi innumerevoli; perché dunque limitarvi ai pensieri abituali? Esistono diversi strumenti, dal *samādhi* alle formule esoteriche; perché dunque la gente trascura il tesoro rappresentato dal kesa?
Questo è l'unico kesa, le cui esatte caratteristiche di forma, colore e dimensione, sono state trasmesse dai Buddha e dai Patriarchi: è il vero kesa di tutti i Buddha. È sempre stato così, in oriente come in occidente, nel passato come al presente. Chi riesce a distinguere, senza errori, un vero kesa da uno falso è già al di là del risveglio. Qualcuno venera kesa diversi da quelli dei Buddha e dei Patriarchi, ma questo non è sufficiente. Senza il seme di un buon karma come si può manifestare il frutto del risveglio? Ora, noi abbiamo la preziosa opportunità non solo di vedere e udire il Dharma, ma anche di vedere, esaminare e ricevere il kesa; questo equivale a vedere il Buddha, udire la sua voce, percepire la sua luce infinita, e utilizzare ciò che egli ha utilizzato. Questa è l'unica trasmissione della mente-di-Buddha, ed è il conseguimento del Suo midollo.
La trasmissione del kesa.
Mentre studiavo la Via in Cina, notai che durante lo zazen mattutino il monaco seduto accanto a me portava il kesa ripiegato sulla testa, univa le mani in gasshō[26] e silenziosamente recitava una strofa. Vedere un simile atto di rispetto mi rese così felice che inzuppai l'abito di lacrime. Avevo letto di questa usanza negli Agama Sūtra, ma non l'avevo mai vista praticare prima di allora. Vedendola con i miei stessi occhi, compresi l'importanza del kesa. Mi vergognai allora della mia ignoranza e mi rammaricai del fatto che nessuno, nel mio paese natale, mi avesse insegnato il modo corretto. Quanto tempo avevo sprecato! Questa mia sofferenza fu comunque compensata dal fatto di vedere di persona come viene utilizzato un kesa. Se fossi rimasto in Giappone avrei forse potuto imparare dai miei amati colleghi monaci il modo corretto di utilizzare un kesa? Ripensai a quei tempi con un misto di dolore e di gioia, e questo mi fece piangere a lungo.
Pur consapevole dei miei numerosi difetti, formulai allora il voto di fare del mio meglio per trasmettere il retto Dharma del Buddha in Giappone, e di mostrare ai miei connazionali il kesa trasmesso da Buddha a Buddha. Tale era il mio sincero desiderio. I discepoli del Buddha che possiedono un kesa, dovrebbero ininterrottamente venerarlo, giorno e notte, e dovrebbero conoscerne il vero merito. Talvolta si può imparare un versetto, o una frase, persino da una pianta o da una pietra. Il merito del kesa correttamente trasmesso è molto difficile da incontrare, in questo mondo.
In Cina, nell'ottobre del 1224, due monaci coreani furono ospitati a Keigen-fu; uno si chiamava Chigen, l'altro Keiun. Entrambi erano esperti dei sūtra e vantavano una vasta conoscenza della letteratura secolare, eppure nessuno dei due possedeva un kesa o una ciotola per le elemosine; in realtà erano più simili a laici che a monaci. Purtroppo, del monaco avevano l'aspetto esteriore, non lo stile. La Corea è un piccolo paese, come il nostro, e probabilmente i monaci giapponesi danno la stessa impressione quando viaggiano in un paese straniero.
Il Buddha Śākyamuni indossò un kesa per dodici anni, senza levarselo di dosso. Tutti i Suoi discendenti dovrebbero seguire questo esempio. Coloro che passano il tempo ad adulare dèi, re e ministri per ottenere notorietà e ricchezza, dovrebbero piuttosto incoraggiare l'uso corretto del kesa; ne deriverebbe una grande gioia.

Scritto il 1° ottobre 1240, dallo *śramana* Dōgen che ha portato il Dharma dalla Cina, nel Kannondōri del Koshō-Hōrinji.

Appendice

Il materiale che utilizziamo per fabbricare un kesa deve essere puro. Puro significa donato da persone dalla mente pura, acquistato in un mercato, ricevuto in dono da esseri celestiali, divinità-drago, o anche dèmoni. Lo si può accettare anche da re e ministri, e può anche essere di pelle. I dieci tipi di stracci sporchi che si possono usare sono: tessuto masticato dalle vacche, tessuto rosicchiato dai topi, stoffa bruciacchiata, pezzuole usate per il mestruo, pezze usate durante un parto, stoffa beccata dagli uccelli, sudari usati per i cadaveri, stoffe utilizzate in cerimonie religiose, tessuti usati da re e ministri, lenzuola usate per trasportare cadaveri. Questi tipi di stracci possono essere usati per fabbricare un puro kesa.

La gente comune getta via questi panni, mentre i seguaci della Via del Buddha possono usarli. Cercate di capire la differenza tra il modo di agire comune e quello di chi segue la Via. Dunque, se avete bisogno di stoffa pura, dovete cercare questi dieci tipi di panni. Quando li avrete trovati, la differenza tra puro e impuro vi sarà chiara, e potrete comprendere sia il corpo che la mente. Una volta che vi sarete procurati i dieci generi di stracci, vi sarà chiaro il significato di puro e impuro senza guardare se sono di seta o cotone. Nell'indossare un kesa cucito con queste stoffe, non pensate stupidamente che sia solo un abito fatto di stracci; è uno splendido ornamento della Via del Buddha. Un abito può essere confezionato con il tessuto più bello – seta, broccato, stoffa speciale, oro, argento o rare gemme – ma se è contaminato con pensieri impuri è sudicio. In questo paese e altrove, un puro kesa del Buddha è fatto con i dieci tipi di stracci sporchi. Non è sufficiente andare al di là della divisione tra puro e impuro, risveglio e illusione. Non dividete le cose in forma e spirito, guadagno e perdita. Limitatevi a ricevere e preservare la corretta trasmissione, che è Buddha e Patriarchi. Buddha e Patriarchi sempre la tramandano correttamente. Essendo Buddha e Patriarchi, la corretta trasmissione non dipende dalle azioni del corpo, o dall'attività della mente.

È davvero triste che i monaci e le monache del nostro paese non abbiano avuto, per così tanto tempo, la possibilità di indossare un kesa. Poterlo fare ora è un'opportunità fortunata. Perfino i laici che ricevono i precetti, siano essi uomini o donne, dovrebbero indossare un kesa di quindici, diciassette o diciannove pezzi; figuratevi i monaci. Brahmā e gli altri dèi dell'India, uomini e donne di malaffare e gli stessi schiavi dovrebbero subito prendere i precetti del Buddha e indossare un kesa. Perché monaci e monache non indossano il kesa? Perfino gli animali possono ricevere i precetti e indossare un kesa; perché dunque i discepoli del Buddha sono così trascurati in questo?

Pertanto, chiunque divenga discepolo del Buddha – sia egli un essere celestiale o umano, un re, un ministro, un laico, un asceta, oppure uno schiavo, o anche un animale – deve prendere i precetti e trasmettere correttamente il kesa. Questo è il sentiero diretto verso la Buddhità.

Per lavare un kesa, si dovrebbe mettere nell'acqua della polvere d'incenso. Quando è asciutto, piegatelo e posatelo su una mensola, in alto, con davanti fiori e incenso. Prostratevi tre volte e portate il kesa sopra la testa. Giungete le mani in gasshō e recitate questi versi:

> *Daizai gedappuku*
> *Musō fukuden-e*
> *Hibu nyorai-kyō*
> *Kōdo sho shujō*[27]

Dopo aver ripetuto questi versi per tre volte, alzatevi e indossate il kesa.

---

[1] Bodhidharma (?-528), ventottesimo Patriarca dell'India e primo Patriarca in Cina, introdusse la prassi dello zazen, dall'India. Egli visse nel tempio di Shaolin, uno dei tanti monasteri buddhisti che già esistevano tra i monti Sung-shan, nel nord-ovest della Cina.

[2] Essendo Bodhidharma il 28° Patriarca in India e il 1° in Cina.

[3] Il Maestro Daikan Enō (638-713), successore del Maestro Daiman Kōnin. Spesso è chiamato semplicemente Sesto Patriarca o Sōkei, dal monte su cui dimorava. [Ta-chien Hui-neng]

[4] Il Maestro Daiman Kōnin (688-761), successore del Maestro Dai-i Dōshin e quinto Patriarca in Cina. Noto anche come Ōbai. [Ta-man Hung-jen]

[5] Si narra che nell'antica Cina un uomo di nome Benka, avendo trovato una gemma enorme, l'avesse offerta a tre re; nessuno di questi, tuttavia, dimostrò alcun interesse particolare.

[6] Tutte le cose sono impermanenti / La vita segue la legge della distruzione / Nascita e morte non sono altro che distruzione / Proprio all'interno di questo giace la beatitudine del nir-vāna.

[7] Si veda il cap. 78, Kesa Kudoku.
[8] Dal 58 al 76 a.C..
[9] L'*Abhidharma*, è il canestro dei commentari che assieme ai *Sūtra* (i discorsi) e al *Vinaya* (i precetti), forma il *Tripitaka*, i tre canestri dell'Insegnamento.
[10] Sōtō, Rinzai, Hōgen, Igyō, e Unmon.
[11] Il Maestro Hyakujō Ekai (749-814), il successore del Maestro Baso Dōitsu. [Pai-chang Huai-hai]
[12] Si veda il cap. 77, Jukai.
[13] Si veda il cap. 47, Bukkyō.
[14] Si veda il cap. 21, Juki.
[15] Si tratta di traduzioni cinesi dei Sūtra raccolti dalla scuola Hīnayāna degli Sarvāstivādin. Non differiscono molto dai testi del *Sutta Pitaka* (il Canestro dei Sūtra) che sono contenuti nel Canone Theravāda.
[16] Si riferisce al Goto-roku (Le Cinque Raccolte della Torcia), compilate durante la dinastia Sung (960-1297). Si tratta di una raccolta delle storie e delle parole degli antichi maestri, a partire dai Sette Buddha.
[17] Si riferisce al Maestro Bodhidharma (?-528) e al Maestro Daikan Enō (638-713).
[18] Lett. "Così arrivato".
[19] Un Bodhisattva, prima di divenire un Buddha, deve attraversare cinquantadue stadi o condizioni. Il primo gruppo di dieci sono i dieci stadi della fede. I successivi tre gruppi da dieci sono i tre abili stadi. Il quinto gruppo di dieci sono le dieci sacre condizioni. Il cinquantunesimo stadio è "L'equilibrata condizione della verità", ed il cinquantaduesimo è "La sottile condizione della verità".
[20] Le *dhāranī* sono invocazioni alla cui recitazione è attribuito un potere mistico.
[21] Scuole buddhistiche che pongono una particolare attenzione al rispetto delle regole monastiche.
[22] Cioè, la capacità intuitiva.
[23] Si veda il cap. 17, Immo.
[24] *Arhat*, lett. "Colui che ha valore". Nel Buddhismo Hīnayāna, si dice che lo *śrāvaka* (uditore della voce) passi attraverso quattro stadi. Il primo è *srotāpanna* (l'entrata nella corrente), il secondo è *sakrdāgāmin* (chi è soggetto a tornare una volta sola), il terzo è *anāgāmin* (chi non è soggetto al ritorno), e il quarto ed ultimo è *arhat*.
[25] Il Maestro Śānavāsa, nato circa cento anni dopo il Buddha, succedendo al Maestro Ānanda, divenne il terzo Patriarca indiano.
[26] Lett. "Con il palmo delle mani unito". Le mani giunte sono tenute all'altezza del petto, con la punta delle dita grossomodo allineata con le narici.
[27] Magnifico è l'abito di liberazione / Abito privo di forma che è campo di meriti / Onoro l'Insegnamento del Risvegliato / Per la salvezza di tutti gli esseri senzienti

(33)
DŌTOKU
Parlare della Via

Il capitolo tratta della capacità di "Parlare della Via" attraverso l'uso delle parole, o senza, e dei relativi rapporti con il silenzio, la prassi, lo zazen. Il Maestro Dōgen svolge il suo insegnamento attraverso il commento alle parole espresse dal Maestro Jōshū e dal Maestro Seppō.

Tutti i Buddha e tutti i Patriarchi parlano della Via. Perciò, quando Buddha e Patriarchi scelgono Buddha e Patriarchi, quali loro eredi nel Dharma, senza dubbio li interrogano per vedere se sanno come parlare della Via. Questo interrogare è condotto con corpo e mente, con uno scacciamosche e con un bastone, con un pilastro e con una lanterna di pietra. Se essi non sono Buddha e Patriarchi, non possono essere interrogati, né possono parlare della Via, poiché non ne possiedono l'essenza.

Parlare della Via non dipende dall'altrui o dalla propria capacità. Il semplice investigare su Buddha e Patriarchi ci rende capaci di parlare della loro Via. All'interno di tale parlare della Via vi è la tradizionale prassi e illuminazione che continua ad essere realizzata e studiata ai giorni nostri. Quando Buddha e Patriarchi si addestrano e valutano i loro discorsi, il loro parlare della Via diventa la prassi di tre, otto, trenta o quaranta anni. È il continuo parlare della Via.

Un commentario afferma: "Venti o trent'anni di prassi sono compiuti mediante il parlare della Via." Durante tutto questo tempo, essi agiscono nella prassi il totale parlare della Via e il suo conseguimento. Durante un tale addestramento non bisogna sprecare neanche un attimo. Perciò l'osservazione basata sul risveglio è sempre corretta. Il parlare della Via nel presente, dunque, non contiene alcun dubbio o errore. L'attuale parlare della Via reca in sé l'osservazione del passato. Le osservazioni del passato contengono l'attuale parlare della Via. Perciò, osservazione e parlare esistono nel passato e nel presente, e non c'è tra di essi soluzione di continuità. La nostra prassi attuale è basata sul corretto osservare e parlare della Via.

Se una simile prassi è perseguita per mesi e anni, tutto il cattivo karma[1] passato gradualmente scompare. Una volta liberi da esso, la nostra pelle, carne, ossa e midollo si rinnovano e paesi, terre, montagne e fiumi sono lasciati cadere. Dunque, il lasciar cadere diviene la meta finale a cui cerchiamo di giungere. Questo giungere è l'emergere del nostro vero sé; alla fine sopravviene il giusto tempo del lasciar cadere e così si attua il parlare della Via, subitaneamente e senza preavviso. È così che, senza alcuno sforzo di corpo e mente, possiamo naturalmente parlare della Via. Non vi è alcunché di strano o di inconsueto in questo parlare della Via.

Quando, tuttavia, si è conseguito il parlare della Via, è necessario ancora chiarire quali cose non sono dette, né conseguite. Se pure riconosciamo il conseguimento del parlare della Via, ma trascuriamo di chiarire le cose non dette, né conseguite, mancheremo il volto originario, le ossa e il midollo dei Buddha e dei Patriarchi.

Dunque, come possono il parlare e il conseguimento di pelle, carne e ossa di altri, essere uguali al conseguimento del midollo attraverso il parlare mediante tre prostrazioni e il tornare in silenzio[2] al proprio posto? Il conseguimento degli altri allievi non era neppure da paragonare a quello di Eka. Qui, Eka e gli altri tre allievi avevano, ognuno, una diversa esperienza dell'insegnamento del loro maestro, e altri esseri avranno ancora idee differenti. Eka possiede una parola pronunciata e una parola non pronunciata; anche altri possiedono una parola pronunciata e una non pronunciata. Nel parlare e non-parlare della Via, vi è un sé e un altro-da-sé,.

Il Grande Maestro Jōshū Shinsai[3] disse ad un'assemblea di monaci: "Potete restare nel monastero tutta la vita, concentrandovi nello zazen per dieci o quindici anni senza parlare, ma questo non significa che siate muti. Nessun Buddha può superarvi."

In questo modo, vivendo nel monastero dieci o quindici anni e osservando l'andare e venire della brina e dei germogli, per tutta la vita studiamo diligentemente la Via, considerando quanti discorsi sono contenuti nel continuo zazen. Perché la gente pensa che l'ininterrotto esercizio del *kinhin*,[4] dello zazen e del dormire in un monastero, sia muto? Benché non sia certo da dove venga la nostra vita, ora che ci siamo affidati alla vita Zen, non vorremmo mai lasciare il monastero. Quella nel monastero è l'unica vita da condurre. Concentratevi solo sullo zazen e non occupatevi del non-parlare. Il non-parlare è la testa e la coda del parlare.

Il continuo zazen deve essere sostenuto per tutta la vita, non per pochi minuti. Se vi concentrerete sullo zazen, senza parlare per dieci o quindici anni, tutti i Buddha vi riconosceranno. In verità, nemmeno l'intuizione del Buddha può penetrarne l'efficacia, né il Suo potere può smuovere, influenzare o distruggere il merito del continuo zazen senza parlare. Ciò che Jōshū disse sul "Continuo zazen senza parlare" non ha a che fare con l'essere o non essere silenziosi. Tutti i Buddha lo affermano. Non lasciare il monastero per tutta la vita, è parlare della Via per tutta la vita. Concentrarsi sullo zazen e non parlare per dieci o quindici anni, è parlare della Via per dieci o quindici anni. Mediante lo zazen possiamo superare centomila Buddha, ed essi possono superarci mediante lo zazen. Ecco perché la vita dei Buddha e dei Patriarchi, spesa a parlare della Via, è per voi il non lasciare il monastero per tutta la vita. Pur rimanendo sempre in silenzio, ancora, siete in grado di parlare della Via. Non studiate che un muto non può parlare della Via. Parlare della Via non è sempre non-muto; anche un muto può parlare della Via. Sicuramente possiamo udire la voce di un muto e ascoltare le sue parole. Se non siete muti, come potete incontrare o parlare ad un muto? Ciò nonostante, vi sono muti che dobbiamo incontrare e con i quali dobbiamo parlare. Studiate in questo modo per scoprire il significato di muto.

Nella comunità del Grande Maestro Shinkaku[5] del monte Seppō, vi era un monaco che aveva costruito una capanna tra le montagne ed era andato a viverci. Molti anni erano passati, egli si era lasciato crescere i capelli e nessuno sapeva che tipo di esistenza conducesse. La sua vita là era solitaria e quieta. Si era fabbricato un mestolo con un ramo, e viveva semplicemente. Così passavano i giorni e i mesi e, poco a poco, il suo modo di vivere giunse a conoscenza degli estranei. Un giorno, un monaco si fermò al suo eremo e gli chiese: "Perché il primo Patriarca è venuto da occidente?" L'eremita disse: "Il torrente è profondo e il manico del mestolo è lungo." Il monaco non comprese e se ne andò senza inchinarsi né fare alcun gesto. Tornò da Seppō e gli riferì la risposta dell'eremita. Dopo che ebbe udito il racconto, Seppō disse: "Che strano. La sua risposta è del tutto esatta. Stavolta andrò di persona ad interrogarlo." Seppō giudicò che la risposta dell'eremita fosse troppo giusta e, perciò, un po' strana. Volle dunque andare a vedere di persona. Qualche tempo dopo, Seppō si recò all'eremo con un monaco attendente che portava con sé un rasoio. Una volta giunti alla capanna, Seppō disse: "Se hai conseguito la Via e sei in grado di parlarne, perché non ti sei rasato il capo?" Dovremmo prestare molta attenzione a questa domanda, in quanto sembra voler affermare che non è necessario che vi rasate il capo se avete conseguito la Via. Cosa pensare? Se questo è conseguire la Via, allora non è necessario radersi il capo. Solo coloro che considerano questa domanda con un certo grado di comprensione possono afferrarla.

Udite le parole di Seppō, l'eremita si lavò i capelli e gli si presentò. Gli si presentò perché aveva conseguito la Via o perché non l'aveva conseguita? In ogni caso, Seppō gli rase il capo. Questa storia di causa ed effetto è veramente lo sbocciare di un fiore di *udumbara*. Non solo essa ci mostra come vedere, ma ci mostra anche come udire. Essa non si limita ai sette o dieci stadi degli studenti Hīnayāna, e nemmeno alle opinioni dei tre o sette saggi. Gli studenti dei sūtra e dell'*abhidharma*[6] e coloro che denigrano il potere sovranormale non possono neppure immaginarla. Udire questa storia è come incontrare i Buddha che si sono manifestati in questo mondo.

Dovremmo riflettere sulla domanda di Seppō: "Se hai conseguito la Via e sei in grado di parlarne, perché non ti sei rasato il capo?" Coloro che non hanno conseguito la Via, ma possiedono un erto grado di comprensione, dovrebbero essere sorpresi da questo racconto; coloro che non hanno alcuna comprensione resteranno indifferenti. Quando Seppō parlò all'eremita non lo interrogò sul Buddha, la Via, il *samādhi* o sulle *dhāranī*.[7] Sembra che abbia posto una domanda, ma in realtà sta manifestando la Via attraverso la parola. Dobbiamo chiarire questo punto, nei dettagli. L'eremita era tuttavia un uomo veramente capace e dunque, quando fu interrogato sulla Via, non rimase indifferente. Egli manifestò il suo atteggiamento lavandosi i capelli. Questo è un aspetto del Dharma che non può essere spiegato neppure con la saggezza del Buddha stesso. Il suo lavarsi i capelli è una concreta manifestazione del corpo del Buddha, ed è proclamare il Dharma e salvare gli esseri senzienti. Se Seppō non fosse stato l'uomo giusto, avrebbe gettato via il rasoio e sarebbe scoppiato in una fragorosa risata. Ma egli era la persona giusta e aveva abbastanza potere per radere il capo all'eremita.

In verità, se il rapporto tra Seppō e l'eremita non fosse stato identico a quello tra Buddha e Buddha, questo episodio non sarebbe potuto accadere. E ancora, se solo uno dei due fosse stato un Buddha o se non fossero stati dei veri draghi, un tale dialogo non si sarebbe mai verificato. Il Drago Nero nasconde i suoi gioielli sotto le fauci, ma essi possono essere strappati via da coloro che veramente ne abbiano la capacità. Dovremmo sapere che Seppō voleva guardare nel cuore dell'eremita e che l'eremita voleva vedere attraverso Seppō. Di essi, uno parlò, uno no; uno rasò, uno venne rasato. Ecco perché i buoni amici che

hanno conseguito la Via, possono naturalmente comprendersi l'un l'altro. Simili persone, che possono esprimersi senza parlare, sono come vecchi amici.

Questo genere di studio e una tale prassi comune, sono la realizzazione sia del conseguimento, sia del parlare della Via.

Questo fu scritto, nel Kannondōri-Koshōhōrinji, il 5 ottobre 1242.
Ricopiato da Ejō, il 2 novembre dello stesso anno.

---

[1] La risultante della legge di causa ed effetto.
[2] Si riferisce alla trasmissione dal Maestro Bodhidharma al Maestro Taiso Eka (487-593). Si veda il cap. 38, Kattō.
[3] Il Maestro Jōshū Jūshin (778-897), uno dei successori del Maestro Nansen Fugan. [Chao-chou Ts'ung-shen]
[4] Il *kinhin* è una camminata cerimoniale che si effettua tra uno zazen e l'altro la cui modalità consiste in "Mezzo passo un espiro, mezzo passo un ispiro".
[5] Il Maestro Seppō Gison (822-907), uno dei due successori del Maestro Tokusan Senkan. Shinkaku Zenji è il suo titolo postumo. [Hsüeh-feng I-ts'un]
[6] L'*Abhidharma*, è il canestro dei commentari, che assieme ai *Sūtra* (i discorsi), e al *Vinaya* (i precetti), forma il *Tripitaka*, i tre canestri dell'Insegnamento.
[7] Le *dhāranī* sono invocazioni alla cui recitazione è attribuito un potere mistico.

(34)
BUKKYŌ
L'Insegnamento del Buddha

Questo capitolo tratta dell'importanza dell'aspetto teorico del Dharma del Buddha, naturalmente affiancato e sostenuto da una corretta e assidua prassi. Il Maestro Dōgen insiste ancora una volta, sulla non esasperazione né di un aspetto né dell'altro bensì sulla giusta integrazione delle due parti in una. Il capitolo contiene infine un'analisi dei Tre Veicoli e delle Dodici Divisioni dell'Insegnamento.

La realizzazione della Via di tutti i Buddha e Patriarchi è l'Insegnamento del Buddha. Tale insegnamento è correttamente trasmesso come Insegnamento del Buddha, in quanto espresso dai Buddha e dai Patriarchi per i Buddha e i Patriarchi. Esso è il girare della ruota della Legge.

Nell'ambito dell'intuizione illuminata questo girare è la realizzazione ed il nirvāna di tutti i Buddha e i Patriarchi. Sicuramente in un solo granello di polvere si manifestano tutti i Buddha e i Patriarchi; un granello di polvere nel nirvāna. Il mondo intero si manifesta, è il mondo intero del nirvāna. Un istante si manifesta, si manifesta il tempo illimitato. Anche un granello di polvere ed un singolo istante, non mancano assolutamente di virtù. Il mondo intero e il tempo illimitato non sono compensazioni di una mancanza di virtù né di qualche altra insufficienza. Dunque, non mancano di alcuna virtù anche tutti i Buddha che al mattino hanno conseguito la Via ed alla sera sono entrati nel nirvāna.

Se pensate che un giorno non possieda sufficiente virtù, allora neppure una vita di ottant'anni sarà sufficiente. A confronto con dieci o venti *kalpa*,[1] una vita di ottant'anni equivale ad un giorno. È molto difficile comprendere la differenza tra questo Buddha e quel Buddha. Se paragoniamo la virtù di una vita di ottant'anni con quella di una vita di durata illimitata, non vi è dubbio che tra di esse non c'è una differenza sostanziale. Dunque, insegnare è l'Insegnamento del Buddha; è l'assoluta virtù di tutti i Buddha e Patriarchi. I Buddha sono alti e immensi, e certamente l'insegnamento del Dharma non è piccolo e limitato. In verità dovremmo sapere che quando il Buddha è grande, anche l'insegnamento è grande. Quando il Buddha è piccolo, anche l'insegnamento è piccolo. Di conseguenza, il Buddha e il Suo insegnamento non possono essere valutati in termini di grande e piccolo, non sono vincolati da attribuzioni di buono, cattivo o neutro, e non si limitano all'insegnamento di sé o altri.

È stato detto: "Śākyamuni trasmise a Mahākāśyapa uno speciale insegnamento, distinto dagli insegnamenti e dai sermoni contenuti nei sūtra. Questo è il supremo veicolo dell'unica Mente, trasmesso di generazione in generazione. Gli altri insegnamenti e discorsi sono utilizzati come espedienti e la mente è la reale natura della verità. La trasmissione dell'unica Mente è una speciale trasmissione al di fuori delle scritture. I tre veicoli ed i dodici insegnamenti non sono equiparabili alla corretta trasmissione dell'unica Mente. 'Puntare direttamente al cuore dell'uomo, guardare nella propria natura e divenire un Buddha', questo è il supremo veicolo dell'unica Mente."

Una simile affermazione mostra una mancanza di comprensione del Dharma del Buddha, e come ciò sia utilizzato in modo inadeguato ed indegno. Coloro che la pensano così, indipendentemente dal fatto che siano o meno chiamati anziani, non hanno né chiarito né approfondito il Dharma e la Via del Buddha. Perché? Perché non conoscono il significato di Buddha, di insegnamento, di mente, né di interno ed esterno. Essi non sanno nulla di simili cose perché non hanno udito il Dharma del Buddha. Costoro sono chiamati Buddha ma non conoscono l'essenza del Buddha. Essi non hanno correttamente studiato il significato di andare e venire, dunque non possono essere chiamati discepoli del Buddha. Non conoscendo il vero Dharma, la gente ritiene che solo l'unica Mente sia stata correttamente trasmessa.

Coloro che non conoscono, o che mai hanno udito nulla dell'unica Mente dell'Inse-gnamento del Buddha, affermano che vi sia qualche altro insegnamento accanto all'unica Mente; questo è perché le loro menti non sono parte dell'unica Mente. Se vi è poi qualcuno che afferma che al di fuori dell'Insegnamento del Buddha esiste una unica Mente, il suo non è il vero Insegnamento del Buddha. Costoro insegnano un'errata interpretazione di: "Una speciale trasmissione, fuori delle scritture", non conoscendo il significato di 'al di fuori' e di 'all'interno'; di conseguenza, i loro princìpi non si accordano alle parole. Come possono i Buddha e i Patriarchi, che individualmente trasmettono l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge del Buddha, essere incapaci di trasmettere l'Insegnamento del Buddha? Inoltre, perché Śākyamuni avrebbe esposto un insegnamento che non può essere utilizzato come base da tutti i Suoi seguaci? Śākyamuni ha stabilito le basi

dell'insegnamento del Dharma attraverso la trasmissione individuale; come può dunque, esistere un Buddha o un Patriarca che non segua un tale insegnamento?

Il supremo veicolo dell'unica Mente non è altro che i tre veicoli ed i dodici insegnamenti, vale a dire l'insieme dei sūtra Mahāyāna e Hīnayāna. Dovremmo sapere che la mente-di-Buddha è la visione illuminata dei Buddha. È un mestolo spezzato, è tutti i dharma e i tre mondi,[2] ovvero è montagne, oceani, terra, sole, luna e stelle. Il mondo fenomenico intero davanti a noi, è l'Insegnamento del Buddha. Al di fuori significa all'interno e venire all'interno. Poiché la corretta trasmissione è la corretta trasmissione da sé a sé, c'è un sé all'interno della corretta trasmissione. Il supremo veicolo dell'unica Mente è terra, pietre e sabbia. Poiché terra, pietre e sabbia sono l'unica Mente, ecco che terra, pietre e sabbia sono terra, pietre e sabbia. Considerando il supremo veicolo dell'unica Mente in tal modo, siamo sulla strada giusta.

Tuttavia, chi avesse un'errata opinione a proposito di: "Una speciale trasmissione al di fuori della scritture" non potrà mai afferrarne il punto essenziale. Dunque, credere che davvero esista: "Una speciale trasmissione al di fuori delle scritture" significa fraintendere l'Insegnamento del Buddha. È un grave errore. Chiunque parli in un simile modo dovrebbe chiedersi come è possibile affermare l'esistenza di una speciale trasmissione al di fuori della mente. Dire: "Una speciale trasmissione al di fuori della mente" è solo una frase senza senso; queste parole non potranno mai far sì che avvenga una trasmissione. Se non è possibile affermare l'esistenza di "Una speciale trasmissione al di fuori della mente" di certo non si può affermare l'esistenza di "Una speciale trasmissione al di fuori delle scritture."

Mahākāśyapa, erede nel Dharma del Buddha Śākyamuni e Maestro nell'insegnare il Dharma, trasmise l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge e preservò la Via del Buddha. Chiunque ritenga che la Via del Buddha Śākyamuni non fu trasmessa in questo modo, ha una preconcetta ed errata opinione di essa. Se anche un solo versetto è trasmesso, l'intero il Dharma è trasmesso. E se un solo versetto è correttamente trasmesso, anche le montagne e i fiumi sono correttamente trasmessi. Questo è un principio valido, in tutti i casi. L'Occhio e il Tesoro della Vera Legge e la suprema illuminazione di Śākyamuni, furono correttamente trasmessi solo a Mahākāśyapa ed a nessun altro. La corretta trasmissione passò sicuramente a Mahākāśyapa. Dunque, chi voglia studiare la verità del Dharma del Buddha, nel passato e nel presente, e voglia stabilire quale sia il giusto insegnamento dovrebbe studiare ed addestrarsi sotto i Buddha e i Patriarchi. Non dovrebbe rivolgersi da nessun'altra parte.

Se non si possiedono i corretti parametri dei Buddha e dei Patriarchi, ciò significa che si è privi di qualsiasi corretto parametro. Chiunque voglia stabilire se un insegnamento è corretto o meno, dovrebbe utilizzare i medesimi parametri dei Buddha e dei Patriarchi. Questi sono i veri maestri della ruota della Legge che dovremmo consultare. Solo i Buddha e i Patriarchi sono capaci di chiarire esistenza e non-esistenza, o vacuità e forma, e solo essi sono capaci di trasmetterli correttamente. Perciò, utilizzate sia i Buddha antichi, sia i Buddha attuali.

Una volta, un monaco chiese ad Haryō:[3] "Lo spirito dei Patriarchi e lo spirito dei sūtra sono identici o diversi?" Il Maestro rispose: "Quando un pollo ha freddo sale su un albero, quando un'anatra ha freddo scende in acqua." È necessario che studiamo questa risposta e che cerchiamo quale sia l'interpretazione dei Patriarchi circa la Via del Buddha. Ciò che il monaco chiede, riguarda la differenza tra lo spirito dei Patriarchi e quello dei sūtra. La risposta di Haryō "Quando un pollo ha freddo sale su di un albero, quando un'anatra ha freddo scende in acqua" sembra indicare l'esistenza di una differenza; tuttavia questa differenza non è la comune differenza intesa dalla maggior parte della gente. Ecco quindi perché dovremmo conoscere questa speciale differenza, pur comprendendo che essa va al di là delle limitate concezioni di uguale e differente. Dunque, non dovremmo porre simili domande circa uguale o differente.

Una volta, un monaco chiese a Gensha:[4] "I tre veicoli e i dodici insegnamenti sono superflui? E poi, qual è il significato della venuta del primo Patriarca da occidente?" Gensha rispose: "I tre veicoli e i dodici insegnamenti sono del tutto superflui."

"I tre veicoli e i dodici insegnamenti sono superflui? E poi, qual è il significato della venuta del primo Patriarca da occidente?" è una domanda basata sull'assunto che ognuno dei tre veicoli e dei dodici insegnamenti rappresenta un aspetto dell'Insegnamento del Buddha, mentre la venuta del primo Patriarca da occidente avrebbe un distinto e più profondo significato. Queste due cose non sono considerate equivalenti. Dunque, come può il monaco sapere che le ottantaquattromila porte del Dharma equivalgono alla venuta da occidente del primo Patriarca? Dobbiamo considerare tutto questo più da vicino.

Perché i tre veicoli e i dodici insegnamenti sono superflui? E qualora fossero necessari, quale principio vi sta dietro? Se i tre veicoli e i dodici insegnamenti sono superflui, è ancora possibile attuare una corretta investigazione sul significato della venuta del primo Patriarca da occidente? La domanda del monaco non era maliziosa.

Gensha disse: “I tre veicoli e i dodici insegnamenti sono del tutto superflui.” Questa frase è la ruota della Legge. Quando questa ruota gira troviamo l’Insegnamento del Buddha. Qui, il punto è che i tre veicoli e i dodici insegnamenti sono la ruota della Legge dei Buddha e dei Patriarchi, e girano sia là dove i Buddha esistono sia là dove non esistono, sia prima della comparsa dei Patriarchi sia dopo. C’è una grande virtù nel girare dei Buddha e dei Patriarchi. Quando si manifesta il significato della venuta del primo Patriarca, tutte le ruote del Dharma diventano superflue.

“Del tutto superflui” non significa inservibili o rotti. Questa ruota del Dharma gira solamente come ruota di ‘del tutto superflui’. Non affermate che i tre veicoli o i dodici insegnamenti non esistono, cercate piuttosto l’opportunità di ‘del tutto superflui’ che diventa così i tre veicoli e i dodici insegnamenti. Poiché i tre veicoli e i dodici insegnamenti, non sono solo tre veicoli e dodici insegnamenti.[5] Dunque, i tre veicoli e i dodici insegnamenti sono ‘del tutto superflui’. Tracciamo ora un profilo dei tre veicoli e dei dodici insegnamenti.

I tre veicoli sono:

Il veicolo degli *śrāvaka*.

Questo è il veicolo di coloro che hanno conseguito la Via attraverso le Quattro Asserzioni Fondamentali, dette Nobili Verità. Queste sono: 1) Tutte le cose contengono sofferenza, 2) La causa della sofferenza, 3) La distruzione della sofferenza, 4) Il Nobile Ottuplice Sentiero. Udire queste verità ci conduce ad attuarle nella prassi e trascendere nascita, vecchiaia, malattia e morte, culminando nel nirvāna. Nello studiare le Quattro Nobili Verità, la sofferenza e la causa della sofferenza appartengono al mondo, mentre la cessazione e il Nobile Ottuplice Sentiero diventano il principio primo. Questa è l’opinione degli studiosi dell’*abhidharma*.[6] Quando la prassi si basa sul Dharma del Buddha, le Quattro Nobili Verità sono trasmesse da Buddha a Buddha e contengono la propria individuale condizione di risveglio. Nel loro insieme, queste Quattro Nobili Verità sono la forma della realtà e la natura del Buddha. Dato che anche le Quattro Nobili Verità sono ‘del tutto superflue’, non è dunque necessario utilizzare concetti come non-nato, non-creato, e simili.

Il veicolo dei *pratyekabuddha*.

È il veicolo di coloro che hanno raggiunto il nirvāna attraverso i dodici anelli della Catena della Originazione Interdipendente.[7] Essa è costituita da: ignoranza, azione, coscienza, nome e forma, formazione dei sei organi, contatti, percezione, desiderio, attaccamento, esistenza, nascita, vecchiaia e morte. Lo studio di questa Catena della Originazione Interdipendente è basato sul rapporto di causa ed effetto, nel passato, nel presente e nel futuro, e sulla distinzione tra osservatore e osservato. Eppure, investigando con attenzione il rapporto tra causa ed effetto, sarà possibile vedere che sia il *samsāra*[8] sia la causalità sono ‘del tutto superflui’. Dobbiamo sapere che se l’ignoranza domina la mente, anche l’azione, la coscienza, ecc. la domineranno. Se l’ignoranza è estirpata, anche l’azione, la coscienza, ecc.. lo sono. Se l’ignoranza diventa nirvāna, allora, lo diventano anche l’azione, la coscienza, ecc.. Questo lo posiamo affermare quando la ruota della vita è distrutta. L’ignoranza è un aspetto di questa verità; lo stesso vale anche per gli altri anelli della catena. Dobbiamo sapere che la relazione tra ignoranza, azione, ecc. è la stessa di: “Ho un’ascia e te la darò cosicché tu possa vivere tra le montagne” e “Stavo per partire e il mio Maestro gentilmente mi ha donato la sua ascia, che ho accettato con gratitudine.”[9]

Il veicolo dei Bodhisattva.

È il veicolo di tutti coloro che hanno conseguito la Via mediante l’insegnamento, la prassi e il risveglio dei sei *pāramitā*,[10] ed è la realizzazione della suprema e perfetta illuminazione. Questa realizzazione non è né intenzionale né non-intenzionale, non è esistente fin dall’origine, non è recentemente o precedentemente conseguita, non è né azione originaria né non-azione. Essa non è altro che la realizzazione della perfetta e suprema illuminazione.

I sei *pāramitā* sono: il donare, i precetti, la pazienza, il vigore, la concentrazione, la *prajñā*.

Questi sono la suprema e perfetta illuminazione, non concetti quali non-nato, o non-creato. Il donare non è necessariamente il primo dei *pāramitā* né la *prajñā* è l’ultimo. È detto nei sūtra: “Un Bodhisattva intelligente sa che la *prajñā* viene per prima e che il donare viene per ultimo, invece un Bodhisattva stupido pensa che prima venga il donare e poi la *prajñā*.” Comunque, anche il vigore o la concentrazione possono,

parimenti, essere collocati al primo posto. Complessivamente i *pāramitā* hanno trentasei possibili permutazioni, interrelate e inscindibili.

Pāramitā significa "Passato su quell'altra sponda." L'altra sponda non è originariamente caratterizzata da venire o andare. Passato significa realizzato, verità senza errore. Non pensate che si giunga alla sponda opposta dopo aver agito la prassi. Sull'altra sponda troviamo la prassi: è per questo che arriviamo là. Quella prassi, senza dubbio, ha in sé il potere di essere realizzata da un capo all'altro del mondo intero della relatività.

I dodici insegnamenti:

Sūtra (*kaikyo*): contengono gli insegnamenti del Thatāgata sugli aspetti relativi e assoluti dei mondi oggettivo e soggettivo.

Geya (*jūju*): versi lunghi da quattro a nove parole, basati sui sūtra.

Vyākarana (*juki*): contengono le predizioni della futura Buddhità da parte di tutti gli esseri senzienti, compresi rondini e piccioni.

Gāthā (*geju*): versi sciolti di lode all'Insegnamento del Buddha.

Udāna (*mumon jisetsu*): sono spiegazioni non sollecitate da domande dei discepoli.

Nidana (*innen*): sono narrazioni storiche sulle conseguenze delle azioni malvagie e sui vari precetti e proibizioni.

Avadāna (*hiyu*): allegorie che descrivono il mondo.

Itivrttaka (*honji*): che contengono le vite passate dei Buddha.

Jātaka (*honshō*): relativi alle vite passate del Buddha Gautama Śākyamuni.

Vaipulya (*hōkō*): sono sūtra che trattano ampi argomenti.

Adbhuta-dharma (*mizou*): descrivono i miracolosi processi del mondo.

Upadeśa (*ronji*): sono discussioni dottrinali.

Questi dodici insegnamenti sono forme di istruzione adatte a questo mondo, date per aiutare tutti gli esseri senzienti. Non è facile udire l'elencazione dei dodici insegnamenti. Possiamo sentir parlare di questa classificazione solo là dove il Dharma del Buddha è ben divulgato. Se il Dharma non è ben divulgato o è pressoché estinto, non è possibile udire simili insegnamenti. Solo coloro che hanno visto il Buddha e che hanno alle spalle una lunga storia di buon karma, possono udire i dodici insegnamenti. Avendoli uditi una sola volta, presto seguirà il supremo e perfetto risveglio. Ognuno dei dodici può essere chiamato sūtra o classificato come insegnamento. Ognuno dei dodici contiene tutti gli altri; vi sono così centoquarantaquattro tipi di insegnamento. Poiché ogni insegnamento implica tutti gli altri, ciascuno può essere considerato completo in se stesso, ma questo non dipende dall'ampiezza o dalla quantità. Ciascuno di essi è l'illuminata intuizione, ossa e midollo, azioni quotidiane, luce infinita, ornamento e terra di Buddha e Patriarchi.

Quando vedete i dodici insegnamenti vedete i Buddha ed i Patriarchi, e quando afferrate la pura essenza dei Buddha e dei Patriarchi siete in grado di comprendere i dodici tipi di insegnamento. Proprio per questo, dunque, sia il dialogo tra Seigen e Sekitō,[11] sia la frase di Nangaku: "Non posso spiegartelo a parole",[12] non sono altro che i dodici insegnamenti. Lo stesso è per l'espressione di Gensha: "Del tutto superflui." La condizione è quella dei Buddha e dei Patriarchi: esistevano prima dell'esistenza. Proprio in quest'istante, com'è? "Del tutto superflui" dovremmo dire.

Esiste poi un'altra classificazione, detta dei nove insegnamenti: *sūtra*, *gāthā*, *itivrttaka*, *jātaka*, *adbhuta-dharma*, *nidāna*, *avadāna*, *geya* e *upadeśa*. Queste nove suddivisioni contemplano nove possibilità di interscambio, per un totale di ottantuno divisioni. Ognuna di queste è completa in se stessa. Se anche una sola delle nove suddivisioni non possiede la virtù di poter essere ricondotta ad una suddivisione unica, non ci possono essere nove suddivisioni. Se ogni suddivisione possiede la virtù di essere ricondotta ad un'unica suddivisione, ognuna di esse è completa. Dunque abbiamo ottantuno suddivisioni: questa suddivisione, la mia suddivisione, e ancora quella di uno scacciamosche, quella di un bastone e quella dell'Occhio e Tesoro della Vera Legge.

Il Buddha Śākyamuni disse: "Io ho proclamato le nove suddivisioni della Legge in rapporto alla capacità degli esseri senzienti. Esse sono la base dell'ingresso nel Grande Veicolo, perciò sono stati proclamati questi sūtra."

Dobbiamo sapere che questo Io è il Tathāgata.[13] Questo è il manifestarsi del Suo volto, corpo e mente originari. Io è le nove suddivisioni della Legge, e viceversa. Anche questo versetto contiene le nove suddivisioni della Legge. Qui, il Buddha Śākyamuni predica in rapporto alla capacità degli esseri senzienti. Questo è il motivo per cui si manifestano vita, morte, e attività quotidiane di tutti gli esseri senzienti, ed è il

motivo per cui questi sūtra furono proclamati. Tutti gli esseri senzienti sono trasformati ed entrano nella Via del Buddha. Per questo i sūtra furono proclamati.

Gli esseri senzienti corrispondono alle nove suddivisioni della Legge proclamata da Śākyamuni. Corrispondono significa corrispondere ad altri, a se stessi, agli esseri senzienti, alla vita, a Io, a questi. Gli esseri senzienti sono senza dubbio Io, perciò sono ciascuna delle nove suddivisioni.

"La base dell'ingresso nel Grande Veicolo" è illuminare, agire nella prassi, udire, e proclamare il Grande Veicolo. Non possiamo affermare che gli esseri senzienti conseguono naturalmente la Via; questa è solo una parte. Entrare è la base; base significa corretto dalla testa alla coda. Il Buddha proclama il Dharma, il Dharma proclama il Buddha. Il Dharma è proclamato dal Buddha, il Buddha è proclamato dal Buddha. Il fuoco è proclamato dal Buddha e dal Dharma; Buddha e Dharma proclamano il fuoco.

Il motivo della proclamazione è già presente con questi sūtra; è per questo che essi sono proclamati. È impossibile non proclamare questi sūtra e questo è il modo in cui essi sono proclamati. Proclamati significa l'Universo intero, e l'Universo intero proclama. E questo Buddha e quel Buddha, entrambi chiamano sūtra queste suddivisioni. Anche questo mondo e altri mondi proclamano quei sūtra.

Perciò "Questi sūtra sono stati proclamati." Quei sūtra sono l'Insegnamento del Buddha. Dobbiamo sapere che il vasto e illimitato Insegnamento del Buddha non è separato da uno *shippei*[14] né da uno scacciamosche. La vastità dell'Insegnamento del Buddha è manifestata in un bastone e in un pugno.

Dobbiamo sapere che i tre veicoli e i dodici insegnamenti sono la visione illuminata dei Buddha e dei Patriarchi. Se dobbiamo ancora aprire gli occhi, in che modo possiamo essere chiamati discendenti dei Buddha e dei Patriarchi? In che modo possiamo trasmettere il vero Occhio dei Buddha e dei Patriarchi? Se non padroneggiamo a fondo l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge, non possiamo essere gli eredi nel Dharma dei sette Buddha.

Questo fu trasmesso ad una grande assemblea, nel Koshoji, il 14 novembre 1241, e fu di nuovo trasmesso, nello stesso luogo, il 7 novembre 1242.

---

[1] Un *kalpa* indica un tempo infinitamente lungo; rappresenta infatti un ciclo cosmico pari a circa trecentoventi milioni di anni. Si veda il Sūtra del Loto, pag. 60.
[2] Il *Dhammapada* riporta la divisione in *kāma-loka* (il mondo retto dal desiderio dei sensi), *rūpa-loka* (il mondo della forma sottile), ed *ārūpa-loka* (il mondo privo di forma).
[3] Il Maestro Haryō Kōkan (?), uno dei successori del Maestro Unmon Bun'en (864- 949). [Pa-ling Hao-chien]
[4] Il Maestro Gensha Shibi (835-907), un successore del Maestro Seppō Gison. Noto anche come Sōitsu Daishi. [Hsüan-sha Shih-pei]
[5] Cioè, includono ogni cosa.
[6] L'*Abhidharma*, è il canestro dei commentari che assieme ai *Sūtra* (i discorsi), e al *Vinaya* (i precetti), forma il *Tripitaka*, i tre canestri dell'Insegnamento.
[7] Dal sanscrito *Dvādaśānga-pratītya-samutpāda*.
[8] *Samsāra*: l'erranza di esistenza in esistenza, il ciclo delle rinascite.
[9] Parole tratte da un colloquio tra il Maestro Seigen e il Maestro Sekitō.
[10] I *pāramitā*, o perfezionamenti sono sei: *dāna*, il libero donare; *śīla*, l'integrità morale, l'etica; *ksānti*, la pazienza; *vīrya*, il vigore; *dhyāna*, l'assorbimento (lett.: "Pensiero di riflessione"), la concentrazione; e *prajñā*, la saggezza trascendente. Il sanscrito *pāramitā* significa ciò che è arrivato alla sponda opposta, opera ben compiuta.
[11] Si riferisce ad una storia citata nel Keitoku-dentoroku, cap. 5, in cui il Maestro Seigen manifesta a Sekitō la condizione rilassata del *samādhi*, lasciando penzolare una gamba dal seggio di zazen.
[12] Parole del Maestro Nangaku Ejō al Maestro Daikan Enō. Si veda il cap. 57, Henzan.
[13] Lett. "Così arrivato".
[14] Un piccolo scettro simbolico, di bambù.

(35)
JINTSŪ[1]
Il Potere Mistico

Argomento di questo capitolo è l'acquisizione di qualche tipo di potere mistico, da parte di chi abbia conseguito la verità. L'insegnamento del Maestro Dōgen è qui volto a riportare su un piano di concreta realtà questo argomento su cui, spesso, sono state create mirabolanti e fantasiose esagerazioni. A questo proposito risulta illuminante la risposta del laico Hō Unko che, interrogato sui poteri mistici, disse: "Andare a prendere l'acqua e portare legna per il fuoco."

I poteri prodigiosi di coloro che studiano il Dharma del Buddha sono le loro proprie azioni quotidiane di bere tè e mangiare riso; tutti i Buddha esercitano ininterrottamente questi poteri. Vi sono sei poteri mistici,[2] i poteri mistici unificati, i poteri mistici trascendenti,[3] ed i supremi poteri mistici.[4] Tutti questi poteri non sono altro che fare ciò che dobbiamo, al mattino, e fare ciò che dobbiamo, alla sera. I Buddha ed i poteri mistici costituiscono un solo corpo; dunque sorgono insieme senza che il Buddha sia consapevole dei Suoi poteri, ed insieme si estinguono senza che il Buddha ne sia contaminato. Salire in cielo e discenderne o sedere, tra alberi e pietre, in mezzo all'Himālaya, è la stessa cosa. Ogni cosa sorge assieme ai poteri mistici.
Tutti i Buddha del passato sono allievi di Śākyamuni e gli fanno dono di kesa e *stūpa*. A suo tempo, il Buddha Śākyamuni affermò: "I poteri mistici di tutti i Buddha sono al di là della comprensione." Dovremmo perciò sapere che questa è la caratteristica dei Buddha del passato, del presente e del futuro.
Il Maestro Zen Dai-i,[5] il trentasettesimo Patriarca discendente di Śākyamuni, fu l'erede nel Dharma di Hyakujō Daichi.[6] I Buddha e i Patriarchi dei giorni nostri, nelle dieci direzioni, sono tutti suoi discendenti ed eredi, senza eccezioni.
Un giorno, mentre Dai-i era coricato, Gyōzan[7] gli fece visita. Dai-i si voltò verso il muro. Gyōzan gli disse: "Sono tuo allievo, resta dunque dove ti trovi." Dai-i cominciò, comunque, ad alzarsi. Poichè Gyōzan se ne stava andando, Dai-i pronunciò il suo nome e questi si fermò. Dai-i disse: "Ho fatto un sogno, ascolta." Gyōzan si avvicinò per ascoltare. Dai-i gli disse: "Interpreta il sogno per me." Gyōzan portò allora al Maestro un catino con dell'acqua ed un asciugamano. Dai-i si lavò il viso e sedette. Proprio in quel momento giunse Kyōgen[8] e Dai-i gli disse: "Stiamo manifestando i nostri poteri mistici; non conoscono nulla di simile i seguaci dell'Hīnayāna." Kyōgen disse: "Ho sentito tutto; ero nella stanza qui vicino." Dai-i chiese: "Perché non dici qualcosa?" Kyōgen allora gli portò una tazza di tè. Dai-i li elogiò entrambi dicendo: "Voi due possedete poteri mistici superiori a quelli di Śāriputra e Maudgalyāyana."[9]
Dobbiamo studiare le parole di Dai-i, se vogliamo conoscere il significato dei poteri mistici presso i seguaci del Dharma. Poiché questo episodio è meglio di qualunque cosa che possa essere offerta dall'Hīnayāna, chi lo comprende è detto studente del Buddha; chi invece non riesce ad afferrarne il significato, ignora il Dharma del Buddha. Questa è la corretta trasmissione dei poteri mistici e della saggezza. Non dovete studiare i poteri mistici degli studiosi dell'*abhidharma*, dei seguaci dell'Hīnayāna, e simili.
Nello studiare i poteri mistici di Dai-i, possiamo vedere che essi sono senza pari anche se occorre prestare attenzione ad alcuni punti. Essere coricato, voltarsi verso il muro, alzarsi, chiamare, interpretare il sogno, lavarsi e mettersi a sedere, sono questi i punti da considerare in particolare. Altrettanto è da considerare l'avvicinarsi di Gyōzan per ascoltare, ed il suo portare l'acqua ed un asciugamano. Perciò Dai-i proclamò: "Stiamo manifestando i nostri poteri mistici."
Dobbiamo investigare questi poteri mistici. I Patriarchi che hanno correttamente trasmesso il Dharma del Buddha, non affermano mai: "Interpretare il sogno è lavare il viso." Un simile punto di vista è indubbiamente un supremo potere prodigioso. Esso non ha nulla a che fare con i poteri dei seguaci dell'Hīnayāna, dalla mente limitata, ed è diverso anche dai poteri di coloro che hanno acquisito le dieci sacre condizioni ed i tre stadi abili.[10] Coloro che apprendono i poteri prodigiosi inferiori restano inchiodati a quel livello; essi non conseguono mai i superiori poteri prodigiosi[11] dei Buddha e dei Patriarchi. I poteri del Buddha sono poteri mistici, al di là del Buddha. Coloro che acquisiscono questi poteri non possono essere ingannati dagli eretici o dai dèmoni.
Gli esperti dei sūtra e gli insegnanti dell'*abhidharma* non hanno mai udito, ricevuto, o creduto nei veri poteri mistici. Costoro sono giunti a conoscere soltanto i poteri inferiori, non quelli superiori. Tutti i Buddha preservano e trasmettono i poteri mistici superiori. Questo è il prodigioso potere buddhistico. Se non si tratta

del prodigioso potere buddhistico, allora non si possono portare catino e asciugamano, non ci si può voltare verso il muro, e nemmeno ci si può lavare e mettere a sedere. La potenza dei poteri mistici superiori include e domina i poteri mistici inferiori; i poteri inferiori ignorano i poteri superiori.
Un potere prodigioso inferiore è un singolo capello che inghiotte il grande oceano, un granello di polvere che contiene il monte Sumeru,[12] oppure il corpo che proietta acqua e fuoco.[13] I cinque poteri mistici,[14] i sei poteri mistici,[15] e così via, sono tutti poteri inferiori. Coloro che credono in questo genere di poteri non possono neppure sognarsi i veri poteri mistici buddhistici. I vari poteri inferiori sono chiamati in questo modo perché sono tinti da prassi e illuminazione e sono colti nello spazio e nel tempo. Possono essere esercitati solo finché si è vivi e scompaiono con la morte; sono limitati alla persona e non sono estendibili ad altri. Possono essere utilizzati in questo mondo ed in nessun altro luogo. Spesso si manifestano quando non sono necessari e viceversa.
I poteri mistici superiori non sono così. Insegnamento, prassi e risveglio di tutti i Buddha sono realizzati nell'ambito dei loro poteri mistici. Sono presenti non solo nella sfera di tutti i Buddha, ma si manifestano nel continuo sviluppo al di là del Buddha. I poteri mistici del Buddha ed i loro effetti, sono veramente incomprensibili. I poteri mistici sono presenti prima che esista un corpo, e la loro realizzazione è indipendente da passato, presente e futuro. Se non esistessero i prodigiosi poteri buddistici, la mente che cerca il Buddha, la prassi, il risveglio, ed il nirvāna di tutti i Buddha, non esisterebbero.
L'eterno oceano di quest'illimitato mondo-del-Dharma costituisce il prodigioso potere buddhistico. Un singolo capello non solo si beve il grande oceano, ma lo contiene, lo realizza, lo risputa e lo utilizza. Non pensate che, quando un capello si beve o risputa il mondo intero, si tratti di un singolo, unico evento che non capita in nessun altro luogo. La stessa cosa vale per un granello di polvere che contiene il monte Sumeru. Esso sputa fuori il monte Sumeru, manifesta questo mondo-del-Dharma, ed esiste nell'inesauribile oceano. Un singolo capello sputa fuori il grande oceano, un granello di polvere sputa fuori il grande oceano; queste sono cose che avvengono in un istante e che accadono nell'eternità. Il capello ed il granello di polvere sputano un istante ed un'eternità. Come si realizza ciò? Grazie ai poteri mistici. Il potere mistico produce potere mistico. Non studiate che il potere mistico compare o scompare nei tre mondi del passato, del presente e del futuro. È nell'ambito della sfera del potere mistico che tutti i Buddha esercitano liberamente la loro funzione.
Il laico Hō Unko fu un famoso allievo dei Patriarchi. Studiò sotto Kōsei[16] e Sekitō[17] e fu istruito da molti altri maestri. Il laico Hō, una volta disse: "Potere prodigioso! Meravigliosa attività! Attingere acqua e trasportare legna da ardere." Dobbiamo chiarire a fondo questo principio. "Attingere acqua" significa portare acqua in un contenitore. Talvolta lo facciamo noi stessi, talvolta altri lo fanno per noi. Questa è l'azione del prodigioso potere del Buddha. Lo si può conoscere nell'essere-tempo,[18] eppure il potere prodigioso resta sempre null'altro che il potere prodigioso. Quand'anche non ne fossimo coscienti, non potrebbe essere abbandonato né sradicato; esso esiste sempre, in modo naturale. Pur non conoscendo il potere prodigioso dell'attingere acqua, ancora esso non può essere declinato.
"Raccogliere legna da ardere" significa raccattare pezzi di legno, come faceva tanto tempo fa il sesto Patriarca. Anche se non siamo consapevoli del fatto che, da mattino a sera, tutto nella nostra attività è potere prodigioso, ancora il potere prodigioso si manifesta.
In verità, è testimoniando i prodigiosi poteri e la meravigliosa attività di tutti i Buddha e i Tathāgata, che conseguiamo la Via. Dunque, tutti i Buddha realizzano la Via grazie alla forza del potere prodigioso. Così, non dobbiamo tanto investigare i poteri inferiori dell'Hīnayāna, come ad esempio proiettare acqua dal corpo, quanto piuttosto il grande potere prodigioso dell'attingere acqua. Non si dovrebbe abbandonare la prassi dell'attingere acqua e raccogliere legna da ardere; essa è stata trasmessa dal passato al presente, da una persona all'altra. Non si è interrotta neppure per un istante; questo è potere prodigioso e meravigliosa attività. Si tratta di un grande potere prodigioso che è ben oltre la scarsa abilità dei seguaci dell'Hīnayāna.
Ungan[19] chiese al Grande Insegnante Tōzan Gohon,[20] che era all'epoca suo assistente: "Quali sono i tuoi poteri mistici e le tue meravigliose azioni?" Tōzan incrociò le braccia sul petto e restò immobile di fronte a lui. Ungan chiese di nuovo: "Quali sono i tuoi poteri mistici e le tue meravigliose azioni?" Tōzan disse: "Abbi cura di te stesso" e se ne andò.
Questo episodio mostra il prodigioso potere della reciproca comprensione attraverso le parole; è come il potere di una scatola e di un coperchio che si adattano perfettamente. Dobbiamo sapere che il potere mistico e le meravigliose attività sono irreversibilmente trasmesse dagli eredi del Buddha, e sono patrimonio degli alti Patriarchi, senza alterazioni. Non pensate che i poteri prodigiosi siano esclusivo appannaggio dei profani

e dei seguaci dell'Hīnayāna. Nel Dharma del Buddha, i poteri prodigiosi sono presenti sia nella metà superiore sia nella metà inferiore del corpo.
Proprio questo universo dalle dieci direzioni è come il corpo di un mezzo monaco. L'acqua delle nove montagne e degli otto mari, l'oceano della natura-di-Buddha[21] e l'oceano dei Bodhisattva, fluiscono dalle parti alte, medie e inferiori del corpo; fluiscono anche dalle parti alte, medie e inferiori del corpo non-esistente.[22] Lo stesso vale per la proiezione del fuoco dal corpo. Non sono proiettati solo acqua, fuoco, vento, e così via; anche i Buddha e i Patriarchi fluiscono dalla metà superiore e inferiore del corpo. Dalla metà superiore del corpo fluisce il tempo illimitato; dalla metà inferiore l'oceano del *dharmadhatu*.[23] La metà superiore del corpo non soltanto penetra nell'oceano del *dharmadhatu*, ma sputa fuori il mondo intero sette o otto volte, e lo inghiotte due o tre volte. I quattro, cinque, sei elementi, i grandi elementi, tutti gli elementi e gli innumerevoli elementi, sono proiettati e riassorbiti grazie ai poteri prodigiosi. L'inghiottire e lo sputare sono poteri prodigiosi. L'insieme di questa grande terra e dello spazio universale, è inghiottito e sputato fuori grazie alla forza di un granello di polvere e di un singolo capello; é prodotto, sostenuto, e ritorna all'origine, al di sopra e al di là della consapevolezza. Con l'intelletto, come si può mai misurare la mutevole forma dei prodigiosi poteri buddhistici che trascendono lungo e corto?
Tempo fa, un mago che possedeva i cinque poteri prodigiosi chiese al Buddha: "Il Buddha possiede sei poteri prodigiosi. Io ne padroneggio cinque. Quale mi manca?" Il Buddha gli disse: "O mago dai cinque poteri prodigiosi!" "Sì?" rispose il mago. E il Buddha disse: "Questo è l'unico potere di cui dovresti chiedere."
Dobbiamo chiarire con cura questo episodio. Come sapeva il mago che i Buddha possiedono sei poteri prodigiosi? In realtà, i loro poteri prodigiosi e la loro saggezza sono illimitati. Il mago poteva anche affermare di vedere sei poteri prodigiosi ma ve ne sono ben più di sei. Come può egli anche solo sognarsi di vedere gli altri poteri del Buddha? Il mago, anche se vede Śākyamuni, vede solo la forma del Buddha; pur vedendo la forma del Buddha, possiamo dire che vede Śākyamuni, o viceversa? Possiamo affermare che il mago vede se stesso? Investigate queste aggrovigliate questioni e passate attraverso di esse. Cercare di valutare i sei poteri mistici del Buddha è come cercare di stimare i tesori del vostro vicino.
Qual è il significato della frase di Śākyamuni: "Questo è l'unico potere di cui dovresti chiedere." Egli non specificò se il mago lo possedesse, o no. E anche se lo avesse specificato, è improbabile che il mago lo avrebbe compreso. I cinque poteri prodigiosi del mago non sono parte dei cinque poteri mistici del Buddha. Come può il mago, sia pure utilizzando tutti i propri poteri, penetrare i prodigiosi poteri del Buddha? Se comprendesse anche uno solo dei poteri del Buddha, egli a maggior ragione dovrebbe comprenderli tutti. Per certi versi il mago somiglia al Buddha e le azioni del Buddha hanno qualcosa in comune con quelle del mago, eppure i loro poteri prodigiosi e le rispettive azioni sono essenzialmente diversi.
Quando il mago chiese un ulteriore potere prodigioso, quale genere di facoltà stava cercando? Il Buddha gli disse: "Cosa ti manca? Cosa ti serve?" ma il mago non riuscì ad afferrarlo. I poteri prodigiosi del Buddha e quelli degli altri possono essere designati con lo stesso nome, ma sono totalmente diversi.
Si narra la seguente storia:
Il Grande Maestro Eshō del Rinzaiin,[24] disse: "Un illustre anziano una volta insegnò: 'Il Tathāgata[25] manifestò sembianze corporee allo scopo di essere percepito dalla gente di questo mondo. Benché siano solo vuoti suoni, sprovvisti di realtà ultima, il Buddha utilizzò nomi provvisori, quali le trentadue e le ottanta caratteristiche, per impedirci di cadere nel nichilismo.[26] Il corpo fisico non è il corpo risvegliato. Nessuna forma è vera forma.
"Qualcuno afferma: 'Un Buddha possiede sei poteri prodigiosi. Che meraviglia!' Tutti gli esseri celestiali, gli dèi, i maghi, gli *asura*,[27] i dèmoni e gli altri esseri, possiedono simili poteri eppure non li consideriamo seguaci della Via. Non cadete in inganno! Quando una schiera di *asura* combattè contro Indra, ottantaquattromila di loro si nascosero in una radice di loto. C'è in questo qualcosa di santo? Vi sto dicendo, monaci, che simili poteri sono ottenuti grazie al karma o grazie a qualche altra forza sovrannaturale, e che sono diversi dai sei veri poteri prodigiosi del Buddha, che sono: la capacità di penetrare nei mondi della forma, del suono, dell'odore, del gusto, del tatto e dei dharma, senza essere intrappolato o ingannato da alcuno di questi oggetti di conoscenza. Giunti a questo livello, le sei facoltà[28] sono viste come vuote. Liberi da ogni attaccamento, i maestri della Via non dipendono da nulla. Ecco perché, questo corpo illusorio originariamente prodotto dai cinque *skandha*,[29] cammina attraverso il mondo, ricolmo di potere prodigioso.
"Seguaci della Via! Il vero Buddha non ha attributi, la vera Legge non ha forma. Smettete di creare immagini e modelli generati dalle illusioni. Qualunque cosa si ottenga attraverso il cercare, è la selvaggia volpe Zen; non è il Buddha reale, ma solo l'illusione della gente comune."

Questo discorso di Rinzai evidenzia che i sei poteri prodigiosi di tutti i Buddha non possono essere conquistati e neppure sognati dagli esseri celestiali, dai dèmoni o dai seguaci dell'Hīnayāna. I sei poteri prodigiosi della Via del Buddha possono essere individualmente trasmessi soltanto dai discepoli del Buddha e da nessun altro. Se questi sei prodigiosi poteri del Buddha non fossero stati trasmessi dall'uno all'altro, non potrebbero essere conosciuti. Dobbiamo imparare che non si può essere considerati maestri della Via, se non c'è stata una trasmissione individuale dei sei poteri prodigiosi del Buddha.
Il Maestro Zen Hyakujō Daichi[30] disse: "Occhio, orecchio, naso e lingua sono incontaminati e liberi da attaccamento; indipendenti da esistenza e non-esistenza. Talvolta ciò viene espresso sotto forma di quattro versetti, talvolta come il quarto livello della prassi,[31] e talvolta ancora, sotto forma dei sei poteri prodigiosi, senza alcuna traccia dei sei organi sensoriali. Essi non sono impediti dall'esistenza o non-esistenza delle cose, né dipendono dalla comprensione intellettuale. Ciò è chiamato potere prodigioso. Il non essere sedotti dal potere prodigioso è detto "Assenza di potere prodigioso." Perciò si dice: "Il Bodhisattva privo di poteri prodigiosi non lascia alcuna traccia." Questo è il contrassegno di colui che realizza il continuo sviluppo al di là del Buddha, e che è inesplicabilmente meraviglioso, ed è una vera divinità."
I poteri prodigiosi di tutti i Buddha sono appannaggio di colui che realizza il continuo sviluppo al di là del Buddha, e che è inesplicabilmente meraviglioso, ed è una vera divinità. In altre parole, un "Bodhisattva privo di poteri prodigiosi." Nulla può ostacolare una simile persona perché essa non dipende da intellettualizzazioni né da limitati concetti a proposito dei poteri prodigiosi. I sei poteri prodigiosi della Via del Buddha sono trasmessi e preservati da tutti i Buddha. Non vi è un solo Buddha che non li abbia trasmessi e custoditi; se così non fosse avvenuto, non ci sarebbe stato alcun Buddha. I sei poteri prodigiosi non lasciano traccia alcuna nei sei organi sensoriali.
A proposito di "Traccia alcuna", un illustre anziano disse: "La prodigiosa attività dei sei organi di senso è la vacuità che non è vacuità; è come una perla splendente la cui luce non può essere racchiusa." Qui, "Non può essere racchiusa" significa "Traccia alcuna." Quando c'è prassi, studio e illuminazione senza traccia alcuna, allora non vi è funzionamento dei sei organi di senso. "Nessun funzionamento" significa funzionamento con trenta colpi di bastone.
È per questo motivo, dunque, che dobbiamo chiarire i sei poteri prodigiosi. Come può chi non è erede del Buddha, aver mai udito qualcosa su questo argomento? Questi si fa intrappolare dagli aspetti esteriori e perde il filo. I quattro livelli della prassi sono le basi del Dharma del Buddha, ma non abbiamo mai sentito che il *Tripitaka* sia stato correttamente trasmesso. Come potranno conquistare il frutto del risveglio coloro che si limitano ad analizzare le dottrine ed a seguire falsi insegnamenti? Chi si addestra accontentandosi di conseguimenti minori, non ha ben chiarito le cose. Solo chi ha ricevuto la trasmissione da Buddha a Buddha, chiarisce le cose.
"Quattro livelli di prassi" significa "Ricevere e preservare i quattro versetti." "Ricevere e preservare i quattro versetti" significa non essere sedotti da esistenza o non-esistenza, e non essere contaminati dagli organi sensoriali. "Non essere contaminati" significa 'puro', e questo 'puro' è la mente quotidiana, equilibrata e armoniosa. In questo modo, i sei organi sensoriali e i quattro livelli di addestramento sono correttamente trasmessi nella Via del Buddha. Perciò, la Via del Buddha è sempre realizzata attraverso i sei poteri prodigiosi. Questa realizzazione consente ad una goccia d'acqua di inghiottire e sputare il grande oceano, e ad un granello di polvere di reggere e lasciar cadere la più grande montagna. Chi può dubitarne? Questo è ciò che è conosciuto come potere prodigioso.

Trasmesso, il 16 novembre 1241, ad un'assemblea di monaci nel Kānnondōri-Koshōhōrinji.
Trascritto da Ejō, il primo giorno di primavera del 1243, nell'alloggio dell'as-sistente del Kippōji, nell'Eshu.

---

[1] Lett. "Facoltà sovrannaturale o divina".
[2] La capacità di trasformazione di sé o delle cose, la capacità di vedere tutto, la capacità di udire tutto, la conoscenza del pensiero altrui, la conoscenza delle esistenze pregresse, la capacità di dissolvere le passioni.
[3] Cioè, privi di attaccamento al potere stesso.
[4] Cioè, applicati nel campo della realtà.
[5] Il Maestro Isan Reiyū (771-853), successore del Maestro Hyakujō Ekai. Il suo titolo postumo è Daien Zenji. Noto anche come Daii. [Kuei-shan Ling-yu]
[6] Il Maestro Hyakujō Ekai (749-814), successore del Maestro Baso Dōitsu. [Pai-chang Huai-hai]
[7] Il Maestro Kyōzan Ejaku (833-887), successore del Maestro Isan Reiyū. [Yang-shan Hui-chi]
[8] Il Maestro Kyōgen Chikan (?-898), nella linea di trasmissione del Maestro Isan Reiyū. [Hsiang-yen Chih-hsien]

[9] Śāriputra e Maudgalyāyana, due dei discepoli principali del Buddha; si diceva fossero dotati di poteri sovrannaturali.
[10] Un Bodhisattva, prima di divenire un Buddha, deve attraversare cinquantadue stadi o condizioni. Il primo gruppo di dieci sono i dieci stadi della fede. I successivi tre gruppi da dieci sono i tre abili stadi. Il quinto gruppo di dieci sono le dieci sacre condizioni. Il cinquantunesimo stadio è "L'equilibrata condizione della verità", e il cinquantaduesimo stadio è "La sottile condizione della verità".
[11] Vedi pag. 126.
[12] Sono questi due esempi, tratti dal Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra, di eventi che appaiono impossibili. Il Maestro Dōgen li utilizza per indicare l'unicità della realtà.
[13] Si riferisce ad una dimostrazione di poteri magici, da parte dei due figli del re Śubhavyūha. Si veda il Sūtra del Loto, pag. 383.
[14] La capacità di trasformazione di sé o delle cose, la capacità di vedere tutto, la capacità di udire tutto, la conoscenza del pensiero altrui, la conoscenza delle esistenze pregresse.
[15] I precedenti cinque, più la capacità di dissolvere le passioni.
[16] Il Maestro Baso Dōitsu (704-788), nella linea di trasmissione del Maestro Daikan Enō. Daijaku Zenji è il suo titolo postumo. [Ma-tsu Tao-i]
[17] Il Maestro Sekitō Kisen (700-790), nella linea di trasmissione del Maestro Daikan Enō. [Shih-t'ou Hsi-ch'ien]
[18] Si veda il cap. 20, Uji.
[19] Il Maestro Ungan Donjō (782-841), uno dei successori del Maestro Yakusan Igen. [Yün-yen T'an-sheng]
[20] Il Maestro Tōzan Ryōkai (807-869), nella linea di trasmissione del Maestro Yakusan Igen. [Tung-shan Liang-chieh]
[21] La natura-di-Buddha è la 'Natura propria', o 'Vera natura', o 'Volto originario' (comunque si voglia chiamare) di ogni essere, anche se questi lo ignora.
[22] Rappresenta la mente, lo spirito.
[23] L'intero reame fenomenico.
[24] Il Maestro Rinzai Gigen (?-867), uno dei successori del Maestro Ōbaku Kiun. Eshō Zenji è il suo titolo postumo. [Lin-chi I-hsüan]
[25] Lett. "Così arrivato".
[26] Vi sono due visioni estreme: una è la visione nichilistica, l'altra è la visione idealistica.
[27] Spiriti demoniaci che combattono gli dèi.
[28] Forma, suono, odore, gusto, tatto e dharma.
[29] I cinque *skanda* o aggregati sono: *rūpa* (il corpo-forma), *vedanā* (la sensazione), *samjñā* (la percezione, la nozione), *samskarā* (le impressioni risultanti, gli elementi della coscienza, lett. "I formati e i formanti"), e *vijñāna* (la coscienza individuale, la conoscenza discriminante).
[30] Il Maestro Hyakujō Ekai (749-814), successore del Maestro Baso Dōitsu. [Pai-chang Huai-hai]
[31] La condizione di *Arhat*. Si veda il cap. 36, Arakan.

(36)
ARAKAN
L'Arhat

Questo capitolo, che è interamente dedicato alla figura dell'arhat. si svolge attraverso il commento di alcune citazioni da sūtra Mahāyāna, delle parole del Maestro Engo sulla vita degli arhat, e di un kōan del Maestro Hyakujō. Il Maestro Dōgen evidenzia il suo il profondo convincimento che, malgrado la figura dell'arhat sia attribuita tradizionalmente alla corrente Hīnayāna, il Dharma del Buddha trascende la differenziazione tra Hīnayāna e Mahāyāna.

Tutti i pensieri malvagi sono estinti, le passioni sono estirpate, il merito dell'illuminazione è conquistato, l'illusione è dispersa ed emerge la completa libertà della mente. Questa è la Via di un grande *arhat*.[1] È la condizione ultima di coloro che studiano la Via del Buddha, ed è il quarto stadio dell'addestramento Hīnayāna: questo è l'*arhat*.

"Tutto il male" è come il manico rotto di un mestolo. Anche se il male è stato commesso per lungo tempo, ora è estinto e in sua vece si manifesta un vero mestolo, nella sua forma originaria. "Il merito dell'illuminazione è conquistato" è il comparire della cosa più importante.

"L'illusione è dispersa", non è nascosta in qualche luogo nelle dieci direzioni dell'Universo.

"Emerge la completa libertà della mente" si dovrebbe investigare come "L'alto è di per sé alto, e il basso è di per sé basso." Perciò abbiamo muri, tegole e pietre.

"Completa libertà" è la totale attività della mente.

"Le passioni sono estirpate" significa che non vi è alcuna contaminazione, in origine. Le contaminazioni impediscono le contaminazioni e queste non possono verificarsi. Il potere spirituale, la *prajñā*, la concentrazione, l'insegnamento, il proclamare la Legge, lo splendore ecc. di un *arhat* non sono paragonabili all'agire della gente comune o dei dèmoni. I sūtra affermano che gli *arhat* possono vedere un centinaio di mondi di Buddha. La gente comune non può vedere queste cose. Ecco il principio che sta dietro a: "Pensavo che gli stranieri avessero la barba rossa, ora so che coloro che hanno la barba rossa sono stranieri."[2] Penetrare nel nirvāna è entrare nel nostro pugno chiuso[3] e proseguire la nostra vita naturale. Dunque si può affermare che è impossibile evitare la serena mente del nirvāna. Cogliere l'essenza degli *arhat* significa diventare un *arhat*; se non ne abbiamo ancora colto l'essenza, noi stessi non possiamo essere dei veri *arhat*.

Un antico sūtra afferma: "Oggi siamo diventati veri *arhat*. Mediante la voce della Via del Buddha proclameremo la Legge così che tutti gli esseri la udranno." Il significato di "Tutti gli esseri la udranno" è che ogni nostra azione dovrebbe essere la voce del Buddha. Questo non riguarda solo i Buddha ed i loro discepoli. Chiunque possieda consapevolezza, intelligenza, pelle, carne, ossa e midollo, può far sì che tutti gli esseri odano la voce del Buddha. Si dice che consapevolezza e intelligenza si estendano a paesi e terre, ad erba, alberi, muri, tegole e pietre. Anche le foglie che cadono e i fiori che sbocciano, l'andare e il venire di vita e morte, possono fare in modo che altri odano la voce del Buddha. "Tutti gli esseri la udranno" ci mostra che non dovremmo ascoltare le parole soltanto con le orecchie. Il Buddha Śākyamuni disse: "Se i miei discepoli si considerano *arhat* o *pratyekabuddha*, senza avere mai udito o imparato ciò che i Buddha hanno insegnato solo ai Bodhisattva, allora questi non sono miei discepoli, né *arhat* né *pratyekabuddha*."

"Insegnato ai Bodhisattva" significa "Solo io e tutti i Buddha dell'Universo lo conosciamo" e "Solo il Buddha trasmette il Buddha." Studiate ciò a fondo, e poi impartite un insegnamento basato su *shohō jissō*[4] e sulla suprema e perfetta illuminazione. Dunque, ciò che affermano i Bodhisattva e i Buddha è equivalente a ciò che affermano gli *arhat* e i *pratyekabuddha*. Questo è perché hanno udito ed imparato che i Buddha e i Tathāgata insegnano solo ai Bodhisattva.

Un antico sūtra afferma: "Nei sūtra degli *śrāvaka*[5] sono citati coloro che sono chiamati *arhat* e che sono giunti al livello di Buddha." Questa frase è la certificazione della Via del Buddha. Non è tanto la spiegazione degli studiosi dell'*abhidharma*[6] quanto piuttosto una norma della Via del Buddha. Dobbiamo studiare il principio di "Coloro che sono chiamati *arhat*, hanno raggiunto il livello di Buddha" e di "Coloro che sono giunti il livello di Buddha, sono chiamati *arhat*." Al di fuori dello stadio di *arhat* non esiste altro. Per di più, è questa suprema illuminazione? Al di fuori della suprema e perfetta illuminazione non esiste altro. Esistono i quattro tipi di prassi e i relativi effetti?[7] Quando un *arhat* porta a compimento tutti i dharma,

è il tempo dell'illimitata Via del Buddha, e cioé: "Non-mente, non-Buddha, non-cose." Neppure l'Occhio del Buddha può vederlo. E non può essere descritto come un certo preciso momento all'interno di innumerevoli *kalpa*. Dobbiamo studiare il potere che ci permette di vedere mediante l'intuizione illuminata; allora vedremo che anche la cosa più piccola contiene ogni cosa.

Il Buddha Śākyamuni disse: "Vi sono *bhiksu* e *bhiksuni*[8] che pensano di aver già acquisito la condizione di *arhat*, di aver raggiunto l'ultima rinascita e conseguito la meta del nirvāna; essi perciò non ricercano la suprema e perfetta illuminazione. Costoro sono arroganti e, se non credono nella suprema e perfetta illuminazione, non vi è alcun presupposto per chiamarli *arhat*." Chi ha fede nella suprema e perfetta illuminazione può dunque essere chiamato *arhat,* e il Dharma può essere trasmesso. Una tale diretta trasmissione è la prassi e illuminazione del Dharma. In verità, conseguire la condizione di *arhat* non è solo essere giunti alla rinascita ultima ed entrare nel nirvāna finale. Cercare la suprema e perfetta illuminazione è ricercare l'intuizione illuminata; è addestrarsi nello zazen davanti ad un muro, ed è e aprire gli occhi. Benché il mondo sia illimitato, emerge la totale e libera attività. Il tempo è immutabile eppure si manifestano dialoghi disinibiti tra maestri e allievi. Questo è: "Cercare il supremo e perfetto risveglio" cioè, cercare un *arhat*. Questa ricerca è la totale perfezione.

Il Maestro Zen Kassan Engo,[9] disse: "Gli uomini dei tempi antichi, dopo aver conseguito il risveglio, si ritiravano nei luoghi più nascosti tra le montagne, sceglievano una caverna celata da arbusti e cespugli, e cucinavano con utensili rappezzati. Essi vivevano in questo modo per dieci o vent'anni; si dimenticavano totalmente del mondo degli uomini ed erano felici di aver lasciato la sua polvere ben lontano. Al giorno d'oggi, la gente non ha la pretesa di fare una vita simile; vuole semplicemente restare anonima, mantenersi nascosta, e non fare nulla più del necessario. Così diventano vecchi, poco più che pelle e ossa. Vivono una vita illuminata, soli, secondo la propria capacità individuale. Il vecchio karma è estirpato e le antiche abitudini sono svanite. Se hanno qualche particolare potere cercano di trasmetterlo ad altri, e operano per stabilire rapporti basati sul karma. Addestrandosi ulteriormente, essi ne traggono grandi frutti. Trovare una sola persona che cerchi la Via, è come strappare un singolo filo d'erba in un campo incolto. Assieme, sviluppiamo la conoscenza e conseguiamo la liberazione da vita e morte, conducendo una vita fruttuosa con gratitudine verso i Buddha e i Patriarchi. Un tale conseguimento non può, tuttavia, essere tenuto solamente per se stessi, neanche volendolo. È come la brina d'autunno che permette ai fiori primaverili di sbocciare. Questa prassi giova alla società, ed è usata da quelli che la cercano; essa coltiva il mondo ma non è sedotta da desideri. Come può qualcuno con una tale prassi, diventare un monaco mondano attaccato alla gente ricca? Se lo facesse, offenderebbe laici e saggi e, cercando ricchezza e fama, il suo karma lo condurrebbe agli inferi. Coloro che mantengono la corretta prassi sapranno condurre una vita priva di desideri, anche occupando posizioni di potere; inoltre, sia pure non compiendo grandi gesta, le loro vite sono vite di veri *arhat*." Ecco perché dunque, quei monaci sono veri *arhat* che hanno lasciato dietro le spalle la polvere del mondo. Dovete comprendere questo, se volete conoscere la vera forma di un *arhat*. Non dovete prestare ascolto agli errati insegnamenti degli studiosi indiani dell'*abhidharma*. Il Maestro Zen Engo è un Buddha e un Patriarca, ed è l'erede nel Dharma della corretta trasmissione.

Il Maestro Zen Daichi,[10] del monte Hyakujō nel Koshū, disse: "Ciascuno dei sei organi sensoriali: occhio, orecchio, naso, lingua, corpo e coscienza, non è contaminato da tutti i *dharma* esistenti e non-esistenti." Questo è detto possedere un *gāthā* di quattro versi,[11] o il quarto stadio dell'addestramento.[12] Quando i sei organi sensoriali operano e trascendono sé e altri, l'estensione totale del loro merito non può essere misurata. Perciò il corpo intero è incontaminato, così come tutti i dharma esistenti e non-esistenti.

Possedere un *gāthā* di quattro versi, significa che ogni organo è incontaminato. Questo è anche chiamato il quarto stadio, lo stadio di *arhat*. Dunque, l'*arhat* è l'attuale realizzazione dei sei organi sensoriali. Formulare e mantenere questo principio è trascendere la contaminazione. Questo aprirsi un varco nella barriera e possedere un *gāthā* di quattro versi, è il quarto stadio. L'intero corpo è realizzato dalla testa ai piedi e non resta alcunché.

Possiamo esprimerlo così: "Quando un *arhat* si trova con persone comuni, tutto il suo insegnamento viene ostacolato da esse. Quando si trova con degli esseri risvegliati, tutto il suo insegnamento viene liberato. Dobbiamo sapere che in ogni circostanza gli *arhat* e tutti i dharma coesistono. Se attestiamo la condizione di *arhat*, essa si estende ovunque." Questo è il pugno che esisteva prima del Buddha Kūō.[13]

Trasmesso ai monaci nel Kannondōri-Koshōhōrinji, Uji, il 15 maggio 1242.
Trascritto da Ejō, il 16 giugno 1257.

[1] *Arhat*, lett. “Colui che ha valore”. Nel Buddhismo Hīnayāna, si dice che lo *śrāvaka* (uditore della voce) passi attraverso quattro stadi. Il primo è *srotāpanna* (l'entrata nella corrente), il secondo è *sakrdāgāmin* (chi è soggetto a tornare una volta sola), il terzo è *anāgāmin* (chi non è soggetto al ritorno), e il quarto ed ultimo è *arhat*.
[2] Parole del Maestro Hyakujō. Si veda il cap. 68, Daishugyō.
[3] Cioè, nelle nostre azioni quotidiane.
[4] La vera condizione di tutti gli elementi. Si veda il cap. 43, Shohōjissō.
[5] Lett. “Colui che ascolta”, in origine si riferiva a tutti coloro che avevano udito direttamente l’insegnamento dalla voce del Buddha. Più tardi, la parola *śrāvaka* fu utilizzata più genericamente per distinguere gli studenti Hīnayāna da quelli Mahāyāna.
[6] L’*Abhidharma*, è il canestro dei commentari che assieme ai *Sūtra* (i discorsi), e al *Vinaya* (i precetti), forma il *Tripitaka*, i tre canestri dell’Insegnamento.
[7] Si riferisce ai quattro stadi dello *śrāvaka.* Il primo è *srotāpanna* (l’entrata nella corrente); il secondo è *sakrdāgāmin* (chi è soggetto a tornare una volta sola); il terzo è *anāgāmin* (chi non è soggetto al ritorno); e il quarto è *arhat*.
[8] Monaci e monache.
[9] Il Maestro Engo Kokugon (1063-1135), nella linea di trasmissione del Maestro Yōgi Hōe. Ha scritto la “Raccolta della Roccia Blu”. [Yüan-wu K’o-ch’in]
[10] Il Maestro Hyakujō Ekai (749-814), successore del Maestro Baso Dōitsu. [Pai-chang Huai-hai]
[11] Come ad esempio, il famoso: “*Tutte le cose sono impermanenti / Tutti i dharma sono privi di sé / Tutte le cose sono colme di sofferenza / Tra la beatitudine del nirvāna”*.
[12] Vedi nota 3, pag. 261.
[13] Buddha Kūō, o Re di Vacuità, è il nome del leggendario primo Buddha che apparve durante il *kalpa* della vacuità. È detto anche Buddha esistente prima del tempo. Infatti tra il fondamento di un mondo e il fondamento del mondo successivo intercorrono quattro *kalpa*:il *kalpa* della creazione, il *kalpa* dell’esistenza, il *kalpa* della distruzione, il *kalpa* della vacuità.

(37)
SHUNJŪ
Primavera e Autunno

Questo capitolo è indirizzato ad analizzare, dal punto di vista del Dharma, la giusta attitudine verso il caldo e il freddo. Il Maestro Dōgen dapprima commenta il kōan del Maestro Tōzan su come evitare caldo e freddo, e poi riporta i commenti su questo kōan da parte di numerosi altri Maestri.

Un giorno, un monaco chiese al Grande Maestro Tōzan Gohon:[1] "Come possiamo evitare caldo e freddo?" Tōzan gli disse: "Perché non vai là dove non fa né caldo né freddo?" "Dove mai si trova questo posto?" chiese il monaco. Al che Tōzan rispose: "Quando fa freddo sii completamente freddo, quando fa caldo sii completamente caldo!"

Questa storia è stata studiata da molti nel passato, e dovremmo riprenderla anche ai giorni nostri. I Buddha e i Patriarchi certamente la studiano, e quelli che la studiano sono Buddha e Patriarchi. Tutti i Buddha e Patriarchi del passato e del presente, in India e in Cina, hanno realizzato il volto originario di questo studio. Questa realizzazione è il kōan[2] dei Buddha e dei Patriarchi.

Bisognerebbe chiarire la domanda del monaco: "Come possiamo evitare caldo e freddo?" Dobbiamo esaminare molto attentamente il significato di caldo e freddo. Caldo, è completamente caldo. Freddo, è completamente freddo. Caldo e freddo sono solo sé stessi; poiché sono solo se stessi provengono dalla testa e sono realizzati dall'occhio[3] di caldo e freddo. Sopra la testa e dentro l'occhio vi è il luogo in cui non c'è caldo né freddo. Tōzan disse: "Quando fa freddo sii completamente freddo; quando fa caldo sii completamente caldo!" Così si affronta l'essenza di caldo e freddo. Vale a dire, quando caldo e freddo sopraggiungono bisogna ucciderli; il luogo in cui essi non possono essere uccisi esiste ed è là dove il freddo è completamente freddo e il caldo completamente caldo. Anche se proviamo un milione di modi per evitare caldo e freddo, è ancora caldo e freddo, da cima a fondo. Freddo è la viva, illuminata intuizione dei Patriarchi; caldo è la calda pelle e carne dei nostri predecessori.

Il Maestro Zen Jōin Koboku,[4] erede nel Dharma di Fuyō, disse: "Alcuni monaci stavano discutendo sulla risposta di Tōzan e uno di loro disse: 'La domanda del monaco fu formulata su un livello relativo e la risposta di Tōzan fu data su un livello assoluto. Tuttavia il monaco riconobbe il suono delle parole di Tōzan e, in qualche modo, ne raggiunse il livello; di conseguenza, la risposta di Tōzan doveva trovarsi su un livello relativo.' Se interpretiamo in tal modo, calunniamo i nostri venerabili predecessori e sprofondiamo nella falsità.

Non avete mai sentito il detto: 'Quando diamo ascolto alla ragione degli esseri senzienti, la discriminazione sorge nella nostra coscienza. È come la bellezza che gradualmente diviene bruttezza proprio davanti ai vostri occhi.'[5] In linea di massima, i monaci itineranti di mente elevata che vogliano chiarire questo, devono studiare l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge di Tōzan. Gli altri Buddha e Patriarchi insegnano la stessa cosa? Le loro parole hanno lo stesso valore? Ora chiedo ad ognuno di voi: 'Dove si trova il luogo in cui non fa né caldo né freddo? Comprendete? Il maschio e la femmina degli uccelli nidificano nella torre del castello e sono trattenuti nella stanza dorata'."

Join era nella linea d'insegnamento di Tōzan e fu un grande maestro anche tra i Patriarchi. Egli ammonì i monaci di non prostrarsi al cospetto di Tōzan, perché avrebbero discriminato tra relativo e assoluto. Se il Dharma fosse stato trasmesso da un punto di vista relativo, come si sarebbe potuto tramandare fino ai giorni nostri? Coloro che sono immaturi come gattini selvatici, o giovani servi, non hanno investigato l'essenza dell'insegnamento di Tōzan. Essi fraintendono il cuore della Legge del Buddha e ritengono, erroneamente, che Tōzan insegnasse i cinque stadi dell'assoluto e del relativo.[6] Una simile opinione è del tutto inadeguata e indegna di attenzione. L'unica cosa su cui meriti concentrarsi è l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge di Tōzan.

Il Maestro Zen Wanshi,[7] del monte Tendō nel Keigenfu, disse: "Discutere sulla storia di Tōzan è come quando due persone giocano una partita di *go*. Quando uno dei due minaccia il pezzo dell'altro, l'avversario cercherà di catturare la sua pedina. Quando invece cerca di evitare la cattura, l'avversario attaccherà. Comprendendo ciò, potete capire la frase di Tōzan. Tuttavia, vorrei aggiungere qualcosa a questa storia. A ben guardare non c'è né caldo né freddo. Il mare defluisce e si prosciuga, allora è facile catturare una tartaruga marina gigante. Perché usate una canna da pesca? È veramente comico."

Qual è il significato di: “Due persone che giocano a *go*?” Se affermiamo: “Due persone stanno giocando a *go*”, significa che siamo una terza persona che, di fatto, non sta giocando. Stando così le cose dobbiamo smetterla di parlare e fronteggiare direttamente il nostro avversario. Dobbiamo anche comprendere che le parole di Wanshi “Cerca di evitare la cattura” significano “Tu non sei me.” “Il suo avversario attaccherà” significa che non c’è separazione tra di loro. Nel fango vi è fango. Se anche solo una piccola parte si infanga, dobbiamo lavare l’intero oggetto. Vi è un gioiello, nel gioiello, che illumina gli altri e noi stessi.

Il Maestro Zen Engo,[8] del monte Kassan, disse: “Un vassoio rotea sotto i gioielli, i gioielli rotolano sopra il vassoio; il relativo è nell’assoluto e l’assoluto è nel relativo. Non si vede traccia delle corna dell’antilope quand’essa si nasconde nei boschi, e il cane da caccia corre invano per tutta la foresta.”

Il Maestro Zen Myokaku[9] del Shishōji, sul monte Secchō nel Keigen-fu, era nella linea d’insegnamento del Maestro Chimon Kōso,[10] di Hokuto. Una volta egli disse: “L’insegnamento di Tōzan è come un ripido pendio. Perché è necessario discuterne da un punto di vista relativo o assoluto? Sul palazzo di smeraldo brilla una luna splendente, e i latrati di Kanro[11] raggiungono il cielo.”

Secchō apparteneva alla terza generazione dei discendenti di Ummon. Dovremmo dire che il suo addestramento era sufficiente. Anche se la frase: “L’insegnamento di Tōzan è come un ripido pendio” sembra riferirsi a qualche elevato livello di insegnamento, in realtà non è così. Questa storia su Tōzan e il monaco non è basata sull’insegnamento diretto né su quello indiretto, e nemmeno sul sorgere o sul non-sorgere del Buddha. E quindi, perché mai dovrebbe essere necessario usare parole come assoluto e relativo? Se riteniamo necessario dover usare assoluto e relativo per risolvere il problema, non siamo giunti al livello di Tōzan né abbiamo scorto il punto focale del Dharma. Dovremmo allora infilarci un paio di sandali di paglia e partire in pellegrinaggio; lasciate l’idea che il vero insegnamento di Tōzan sia basato sui cinque stadi.

Il Maestro Zen Chōrei,[12] di Ten’ne nel Tonkino, una volta, disse: “L’assoluto è all’interno del relativo; il relativo è all’interno dell’assoluto. Continuando la rinascita come essere umano per migliaia di anni, vorrei ritornare[13] ma non posso farcela. Piuttosto, l’erbaccia continuamente cresce davanti al cancello del tempio.”

Anch’egli usa i termini assoluto e relativo, ma riesce a mettere in evidenza il punto essenziale. Non possiamo affermare che non esiste un punto essenziale; dunque, cosa è all’interno del relativo?

Il Sacerdote Busshō,[14] del Tanshū, che era nella linea di discendenza di Engo, disse: “Tōzan ha cercato di mostrarci il luogo in cui non fa né caldo né freddo. I fiori sbocciano ancora una volta su un albero inaridito. Coloro che non comprendono sono ridicoli come colui che cerca di usare la sua barca per segnare il posto in cui ha lasciato cadere la sua spada. Questa gente vive tra le ceneri fredde.”[15] Questa interpretazione mostra una certa capacità di comprendere il kōan di Tōzan.

Il Maestro Zen Tandō,[16] di Rokutan, disse: “Quando fa caldo siate completamente caldi e quando fa freddo siate completamente freddi. Fondamentalmente, caldo e freddo non sono in rapporto tra loro. Padroneggiate l’intero mondo di caldo e freddo, allora sarà come una corona di pelle di cinghiale sulla testa di un vecchio signore.” Ed ora chiediamoci: “Qual è il significato di ‘Non sono in rapporto’?” Rispondete in fretta, subito!

Il Maestro Zen Kassan Butto,[17] erede nel Dharma del Maestro Zen Taihei Bukkan Engo, disse: “Molti dei seguaci dello Zen non sanno trovare il luogo in cui non fa né caldo né freddo, di Tōzan. Quando fa freddo state vicini al fuoco, quando fa caldo uscite a rinfrescarvi. Allora saremo in grado di evitare caldo e freddo nella nostra vita.”

Benché Shujun fosse nella linea d’insegnamento del quinto Patriarca Hōen, le sue parole sono quelle di un bambino. Pure, la frase “Allora saremo in grado di evitare caldo e freddo nella nostra vita” contiene un embrione di comprensione. Vale a dire, una vita comprende tutte le vite ed evitare caldo e freddo è lasciar cadere mente e corpo. Abbiamo citato un certo numero di interpretazioni del kōan di Tōzan, date da vari maestri di epoche diverse, ma nessuno di loro si avvicina al suo livello. E poiché la maggior parte di loro non conosce che cosa caldo e freddo rappresentino nella vita quotidiana dei Buddha e dei Patriarchi, tutto ciò che possiedono è “Uscire a rinfrescarsi” e “Restare accanto al fuoco.” È veramente un peccato.

Dovremmo chiederci come investigare caldo e freddo vivendo con un vecchio maestro Zen. È una vergogna che la Via dei Buddha e dei Patriarchi sia andata perduta. Gli studenti dovrebbero, prima, imparare il reale significato ed il vero momento di caldo e freddo, e poi, darne le proprie interpretazioni e commenti. Se non siete in grado di giungere a questo livello, cercate di scoprire le vostre carenze. La gente mondana

riesce a comprendere il sole e la luna e conosce il mondo fenomenico. Venerabili, saggi, e pazzi sono così chiamati secondo la loro rispettiva comprensione. Non pensate che il caldo e il freddo della Via del Buddha siano uguali al caldo e al freddo dei pazzi. Questo è ciò che dobbiamo studiare con serietà.

Questo fu trasmesso in due diverse occasioni, nell'anno 1244, come esposizione e commemorazione del meraviglioso insegnamento di Tōzan.

Un Patriarca[18] disse: "Molti animali possiedono le corna, ma un solo corno di *kirin*[19] è sufficiente."

---

[1] Il Maestro Tōzan Ryōkai (807-869), nella linea di trasmissione del Maestro Yakusan Igen. [Tung-shan Liang-chieh]
[2] Kōan, è l'abbreviazione di *Kofu Antoku*, che era in origine il nome di una tavola sulla quale venivano esposte le nuove leggi ufficiali, in Cina. All'interno della Via il suo significato è duplice. Uno rappresenta la concreta manifestazione del Dharma, l'Universo stesso, la realtà (Si veda il cap. 1, Genjōkōan). L'altro, rappresenta una storia che manifesta i principi universali del Dharma del Buddha.
[3] Cioè, la radice e l'essenza.
[4] Il Maestro Koboku Hōjō (?), un successore del Maestro Fuyō Dōkai.
[5] Parole del Maestro Kassan Zenne (805-881). [Chia-shan Shan-hui]
[6] L'assoluto nel relativo, il relativo nell'assoluto, l'assoluto in sé, il relativo in sé, l'assoluto come relativo, il relativo come assoluto.
[7] Il Maestro Wanshi Shōgaku (1091-1157), era nella linea di trasmissione del Maestro Tōzan Ryōkai [Hung-chih Cheng-chüeh]
[8] Il Maestro Engo Kokugon (1063-1135), nella linea di trasmissione del Maestro Yōgi Hōe. Ha scritto la "Raccolta della Roccia Blu". [Yüan-wu K'o-ch'in]
[9] Il Maestro Setchō Jūken (980-1052), nella linea di trasmissione del Maestro Unmon Bun'en. Myōkaku Zenji è il suo nome postumo. [Hsüeh-tou Chung-hsien]
[10] Il Maestro Chimon Kōso (?), successore del Maestro Kyōrin Chō-on e discendente di settima generazione del Maestro Seigen Gyōshi. [Chih-men Kuang-tso]
[11] Kanro, è un cane famoso nella letteratura cinese per la sua diligenza e pazienza.
[12] Il Maestro Chorei Shitaku (?-1123).
[13] Alla condizione di non-rinascita o nirvāna.
[14] Il Maestro Settan Tokkō (1121-1203), nella linea di trasmissione del Maestro Engo Kokugon. [Cho-an Te-kuang]
[15] Cioè, è priva di comprensione.
[16] Il Maestro Tandō Bunjun (1060?-1115), successore del Maestro Shinjō Kokubun. Era noto anche con il nome di Rokutan che era il nome di uno stagno presso cui viveva.
[17] Noto anche come Shujun (1078?-1134).
[18] Il Maestro Seigen Gyōshi (?-740), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. Egli fu il settimo Patriarca in Cina. [Ch'ing-yüan Hsing-ssu]
[19] Si tratta di un animale mitologico. Queste parole significano che un solo eccellente discepolo è sufficiente.

(38)
KATTŌ
Groviglio Spirituale

Kattō indica due tipi di rampicanti, il Glicine e la Maranta, la cui natura è di aggrapparsi ad un sostegno e di avvilupparsi attorno ad esso. Quindi, in Cina e Giappone, esse simboleggiano il groviglio; qualcosa di attorcigliato e complicato. Questa figura è utilizzata, dal Maestro Dōgen, per descrivere la realtà nella sua ineffabile complessità. Kattō indica anche il legame che indissolubilmente lega Buddha a Buddha, Maestro a discepolo. Il capitolo inizia con l'analisi della trasmissione del Maestro Bodhidharma ai suoi quattro allievi, e si conclude con il commento ad un kōan del Maestro Jōshū sullo stesso tema.

Solo Mahākāśyapa, sul Picco dell'Avvoltoio, ricevette l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge, ed il supremo risveglio del Buddha Śākyamuni. Questi furono ininterrottamente trasmessi fino al ventottesimo Patriarca Bodhidharma. Bodhidharma andò in Cina come primo Patriarca, e trasmise l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge e la suprema illuminazione, al Grande Maestro Shōshū Fukaku[1] che in seguito divenne il secondo Patriarca. Il ventottesimo Patriarca venne in oriente come primo Patriarca cinese, e il ventinovesimo Patriarca è il secondo Patriarca cinese. Questo è il modo cinese di computare.

Il primo Patriarca studiò sotto Prajnātāra, apprendendo da lui l'Insegnamento del Buddha, l'essenza della Via, e ricevendone infine la trasmissione. Egli ereditò l'intima radice dell'insegnamento e la trasmise ai suoi discendenti.

Generalmente, i saggi studiano per troncare la radice dei loro grovigli spirituali, ma non utilizzano i grovigli per troncare i grovigli. Conoscono essi forse come usare i grovigli al fine di trasmettere i grovigli? È raro trovare qualcuno che sappia che non si possono disgiungere i grovigli dalla trasmissione del Dharma. Pochi hanno sperimentato o anche solo udito ciò. Com'è mai possibile che molte persone possano sperimentarlo?

Il mio defunto Maestro, un antico Buddha, disse: "Una zucca è in verità un tipo di glicine; i suoi viluppi ne fanno una zucca." Tale insegnamento non può essere rintracciato altrove, nel passato o nel presente. Fu il mio defunto Maestro, per primo, a rivelare questo insegnamento. Questi viticci aggrovigliati sono come i Buddha e i Patriarchi che trovano i Buddha e i Patriarchi, o come i Buddha e i Patriarchi di fronte ai Buddha e ai Patriarchi. È la trasmissione da mente a mente.

Il ventottesimo Patriarca disse ai suoi discepoli: "È giunto per voi il momento di dirmi che cosa avete conseguito." L'allievo Dōfu[2] disse: "Questa è la mia opinione: non essere né attaccati né non-attaccati a parole o lettere. Utilizzare questa condizione liberamente." Bodhidharma gli disse: "Tu possiedi la mia pelle." La monaca Sōji[3] disse: "Questa è la mia attuale comprensione: dopo che Ānanda ebbe visto per una sola volta la terra di Buddha di Aksobhya, non la guardò mai più." Bodhidharma disse: "Tu possiedi la mia carne." Il terzo allievo, Dōiku[4] disse: "I quattro elementi sono vuoti, i cinque *skandha*[5] non-esistenti. Per me, non vi è una sola cosa da conquistare." Il Patriarca disse: "Tu possiedi le mie ossa." Infine Eka, senza parlare, si prostrò tre volte e tornò al suo posto. Bodhidharma disse: "Tu possiedi il mio midollo." Gli trasmise poi il suo Dharma e la sua veste, designandolo così quale secondo Patriarca.

Dobbiamo investigare sulle parole del primo Patriarca: "Tu possiedi la mia pelle, carne, ossa e midollo" perché sono parole di Patriarca. Ognuno degli allievi possedeva una certa comprensione e alcune buone qualità. Ognuna di queste qualità è la pelle, carne, ossa e midollo di corpo e mente liberati, e cioè la pelle, carne, ossa e midollo di corpo e mente lasciati cadere. Non dovremmo né ascoltare né studiare nessuna delle parole del Patriarca con atteggiamento superficiale o discriminante. Le sue parole non sono questo, o quello, nel tentativo di descrivere il tutto. Tuttavia, coloro che non hanno ricevuto la corretta trasmissione pensano che i quattro discepoli avessero differenti livelli di comprensione, e che vi sia qualche differenza tra le parole pelle, carne, ossa e midollo, utilizzate dal primo Patriarca. Costoro ritengono che pelle e carne siano più marginali rispetto a ossa e midollo. Essi credono, anche, che il secondo Patriarca ricevette il midollo perché la sua comprensione era la migliore. Se sosteniamo questo, non abbiamo studiato i Buddha e i Patriarchi né abbiamo ricevuto la corretta trasmissione.

Dovremmo sapere che la pelle, carne, ossa e midollo del primo Patriarca non hanno nulla a che fare con la loro rispettiva profondità. Anche se vi può essere una differenza di comprensione, ciò che di fatto il Patriarca disse è: "Tu possiedi ..." Questo sta a significare che l'insegnamento che è contenuto tanto in "Tu

possiedi il mio midollo", quanto in "Tu possiedi le mie ossa", può essere utilizzato per istruire e guidare la gente. Non vi è alcun concetto di sufficienza o insufficienza. Equivalgono tutti al gesto di sollevare il fiore, o alla trasmissione dell'abito.[6] Fin dall'inizio, ciò che il primo Patriarca disse era la medesima cosa. Benché le cose dette fossero uguali, non necessariamente sono uguali le quattro interpretazioni. Le interpretazioni dei quattro discepoli possono essere diverse, ma le parole del Patriarca sono sempre le parole di un Patriarca.

Spesso l'intenzione di chi parla e la comprensione di chi ascolta non coincidono. Per esempio, quando Bodhidharma parlò ai suoi quattro discepoli voleva dire: "Tu possiedi me attraverso la tua pelle." Ora, se il secondo Patriarca avesse centomila allievi, certo vi sarebbero centomila interpretazioni; non vi è limite alcuno. Nel caso in questione ci sono solo quattro discepoli e, di conseguenza, abbiamo i quattro aspetti di pelle, carne, ossa e midollo. Ma, se si fosse menzionato anche qualcun altro, di certo vi sarebbe stata una diversa interpretazione.

Nel rivolgerci al secondo Patriarca dobbiamo essere capaci di comprendere il significato di "Tu possiedi la mia pelle." Anche se c'è: "Tu possiedi la mia pelle", ancora deve sussistere una trasmissione dell'Occhio e Tesoro della Vera Legge del secondo Patriarca; ciò indipendentemente dal possesso di pelle, carne, ossa e midollo. Nel caso di Dōfu, Dōiku e Sōji, dobbiamo comprendere il significato di: "Tu possiedi il mio midollo." Anche se possediamo solo la pelle, pure dobbiamo possedere il Dharma. Corpo e mente di Bodhidharma sono la sua pelle, carne, ossa e midollo. Ma ricordate, non è che il suo midollo sia profondo, né la sua pelle superficiale. Se siamo capaci di aprire l'occhio dell'investigazione e ricevere il sigillo di "Tu possiedi la mia pelle", quello è il giusto modo di possedere Bodhidharma: la sua intera pelle, carne, ossa, midollo, corpo e mente, corpo e corpo, mente e mente. È un Patriarca che è completamente un Patriarca; egli dice: "Tu possiedi il mio intero corpo." Quando questo Patriarca si mostra e parla a centinaia di migliaia di allievi, dice: "Tu possiedi la mia pelle." Ognuno dei discepoli farà probabilmente una distinzione tra pelle e carne, ossa e midollo.

Se Bodhidharma avesse avuto sei o sette allievi sotto di sé, avrebbe detto "Tu possiedi il mio cuore", "Tu possiedi il mio corpo", "Tu possiedi il mio Buddha", "Tu possiedi i miei occhi illuminati", "Tu possiedi il mio risveglio" e così via. Tu, significa talvolta Bodhidharma, talvolta Eka. Dobbiamo investigare a fondo il principio di 'possiedi'. Dobbiamo anche conoscere le espressioni 'tu possiedi me, 'io possiedo te', e anche 'possedendo me e te', 'possedendo te e me'. Se esaminiamo a fondo corpo e mente del Patriarca e diciamo che interno ed esterno non sono uno e che non c'è unità nell'intero corpo, allora non stiamo realizzando la terra dei Buddha e dei Patriarchi.

Possedere la pelle significa possedere carne, ossa e midollo. Possedere le ossa e il midollo significa possedere il volto originale di pelle e carne. Il corpo dell'intero Universo non è soltanto il corpo di Bodhidharma, ma è la sua pelle, carne, ossa e midollo. Dunque, possiamo dire "Tu possiedi il mio abito" e "Tu possiedi la mia Legge." Inoltre, le parole di Bodhidharma e quelle dei discepoli trascendono universale e particolare; di conseguenza, maestro e discepolo imparano insieme.

Questo comune investigare e cercare la Via tra maestro e allievo è *kattō*, vale a dire l'intrecciarsi spirituale e fisico dei Buddha e dei Patriarchi. Esso costituisce la vita stessa dei Buddha e dei Patriarchi; pelle, carne, ossa e midollo formano il sorriso di Mahākāśyapa. Dobbiamo inoltre studiare che il seme di questo groviglio ha la capacità di liberarci; sono rami, foglie, fiori e frutti che si intrecciano a formare la pianta. Essi sono reciprocamente legati l'un l'altro benché sembrino indipendenti; qui, Buddha e Patriarchi sono realizzati, e la vera forma emerge.

Il Grande Maestro Jōshū Shinsai,[7] così disse ad una assemblea di monaci: "Mahākāśyapa trasmise la Legge ad Ānanda. A chi la trasmise Bodhidharma?" Un monaco rispose: "Tutti sanno che è il secondo Patriarca a possedere il midollo dell'insegnamento di Bodhidharma. Perché mai poni una simile domanda?" Il Maestro disse: "Non diffamare in questo modo il secondo Patriarca!" E continuò dicendo: "Bodhidharma affermò che quelli all'esterno ricevono la pelle e quelli all'interno ricevono le ossa. Che cosa ricevono coloro che si trovano nella parte più intima?" Il monaco chiese: "Qual è il principio per ottenere il midollo?" E il Maestro: "Tu possiedi solo la pelle, e questo vecchio monaco non fa assegnamento sul midollo." Il monaco chiese ancora: "Cos'è questo midollo?" Il Maestro rispose: "Se fai una domanda simile, non sei neppure capace di ottenere la pelle."

Dunque, dovremmo capire che se non abbiamo la capacità di ottenere la pelle, non ci sarà possibile ottenere il midollo. Se sappiamo ottenere la pelle sappiamo ottenere il midollo. Dobbiamo chiarire il principio di: "Se fai una domanda simile non sei neppure capace di ottenere la pelle."

Rispondendo alla domanda "Qual è il principio per ottenere il midollo?", il Maestro disse: "Tu possiedi solo la pelle, e questo vecchio monaco non fa assegnamento sul midollo." Trovare la pelle e non fare assegnamento sul midollo, è il principio che sta dietro al conseguimento del midollo. È per questo che

nasce una domanda di tipo: “Lo sanno tutti che era il secondo Patriarca a possedere il midollo dell’insegnamento di Bodhidharma. Perché poni una simile domanda?” Considerando la trasmissione da Mahākāśyapa ad Ānanda, vediamo che l’intero corpo di Ānanda fu assorbito da Mahākāśyapa; essi divennero una cosa sola. Nondimeno, nel momento della trasmissione, volto, occhi, pelle, carne, ossa e midollo non possono evitare di essere, in qualche misura, mutati. È per questo che Jōshū chiese: “A chi trasmise il Dharma, Bodhidharma?”

Quando Bodhidharma decise di trasmettere la Legge, era già il vero Bodhidharma, e quando il secondo Patriarca ne possedette il midollo, era già diventato Bodhidharma. Questo è il principio sottostante l’intatta trasmissione della Legge del Buddha, fino alla nostra epoca. Senza tale principio, il Dharma non avrebbe potuto essere trasmesso. Dobbiamo investigare attentamente questo principio, comprenderlo noi stessi e insegnarlo ad altri.

“Quelli all’esterno ricevono la pelle, mentre quelli all’interno ricevono le ossa. Cosa ricevono coloro che si trovano nella parte più intima?” Qui esterno e interno indicano in modo diretto l’essenza. Quando diciamo esterno, questo significa che pelle, carne, ossa e midollo sono all’interno. Ecco perché, dunque, i quattro discepoli di Bodhidharma investigarono lo sviluppo di innumerevoli tipi di pelle, di carne, di ossa e di midollo. Non pensate che non esista alcun altro sviluppo al di fuori del midollo. Esistono altri sviluppi.

Il discorso che l’antico Buddha Jōshū tenne ai monaci è la vera Via del Buddha, e Maestri quali Rinzai, Tokusan, Dai-e, Ummon e altri non gli sono superiori; tuttavia, non possono nemmeno sognarsi il livello da lui raggiunto. Come possono cominciare a parlarne? Anche gli anziani dei giorni nostri, che non comprendono il Dharma, non ne sanno nulla e nell’ascoltare un simile discorso rimangono totalmente stupiti.

Il Maestro Zen Secchō Myōkaku,[8] disse: “Sia Jōshū, sia Bōkūshu sono antichi Buddha.” Ecco quindi che la Via degli antichi Buddha è l’esperienza del risveglio del Dharma del Buddha, ed è la comprensione della propria essenza. Il Grande Maestro Seppō Shinkaku,[9] disse: “Jōshū è un antico Buddha.” Entrambi questi Patriarchi elogiarono l’antico Buddha Jōshū. Sappiamo così, che i Buddha antichi trascendono lo sviluppo di passato e presente. Il principio del reciproco intrecciarsi reciproco di pelle, carne, ossa e midollo è la misura dell’utilizzo, da parte degli antichi Buddha, dell’espressione “Tu possiedi me.” Dobbiamo investigare sopra questa misura, e chiarirla. “Il primo Patriarca ritornò in Occidente.” Questa è un’interpretazione errata. Sōun[10] afferma di aver incontrato Bodhidharma sulla via del ritorno verso l’India; come può essere vero? Come poté vedere le azioni di Bodhidharma? Corretta è l'affermazione che, dopo l’ingresso nel *parinirvāna*, le ceneri di Bodhidharma furono sotterrate in Cina, sul monte Uji.

Trasmesso ai monaci il 7 luglio 1242, nel Kannondōri-Koshōhōrinji, Yamashiro, nell’Uji.

Trascritto da Ejō, il 3 marzo 1243, nell’alloggio del discepolo principale del Kip-pōji, Yoshida-gun.

---

[1] Il Maestro Taiso Eka (487-593), il successore del Maestro Bodhidharma. Noto anche come Jinkō Eka. [Shen-kuang Hui-k’o]

[2] Il Maestro Dofuku (464-524), un successore del Maestro Bodhidharma.

[3] Il Maestro Sōji (?), uno dei successori del Maestro Bodhidharma. Era la figlia dell’Imperatore Bu della dinastia Liang. Monaca Sōji è il suo titolo, mentre il suo nome da monaca è Myōren.

[4] Il Maestro Dōiku (?), un successore del Maestro Bodhidharma.

[5] I cinque *skanda* o aggregati sono: *rūpa* (il corpo-forma), *vedanā* (la sensazione), *samjñā* (la percezione, la nozione), *samskarā* (le impressioni risultanti, gli elementi della coscienza, lett. “I formati e i formanti”), e *vijñāna* (la coscienza individuale, la conoscenza discriminante).

[6] Si riferisce rispettivamente alla trasmissione del Buddha a Mahākāśyapa, ed alla trasmissione del Maestro Daiman Kōnin al sesto Patriarca, Daikan Enō. Si veda il cap. 16, Gyōji.

[7] Il Maestro Jōshū Jūshin (778-897), uno dei successori del Maestro Nansen Fugan. [Chao-chou Ts’ung-shen]

[8] Il Maestro Setchō Jūken (980-1052), nella linea di trasmissione del Maestro Unmon Bun’en. Myōkaku Zenji è il suo nome postumo. [Hsüeh-tou Chung-hsien]

[9] Il Maestro Seppō Gison (822-907), uno dei due successori del Maestro Tokusan Senkan. Shinkaku Zenji è il suo titolo postumo. [Hsüeh-feng I-ts’un]

[10] Sōun era un monaco cinese che, nel 518, fu mandato in India con un editto imperiale. Tre anni più tardi egli ritornò con una vasta raccolta di sūtra e di commentari Mahāyāna. Nel Keitoku Dentorōku è detto che, mentre era sulla via del ritorno, Sōun incontrò il Patriarca Bodhidharma (tre anni dopo la morte di quest’ultimo).

(39)
SHISHO
Il Certificato della Successione

L'argomento qui trattato è relativo ad un documento che il maestro conferisce dopo che l'allievo ha realizzato il Dharma del Buddha. Non si tratta della padronanza intellettuale di una teoria filosofica bensì, come ha insegnato il Patriarca Bodhidharma, dell'ottenere la pelle, carne, ossa e midollo del proprio maestro, attraverso prassi ed esperienza, al di là di intelletto e logica, direttamente nel campo della prajñā. Questo è un aspetto fondamentale della tradizione buddhistica poiché rappresenta, di fatto, la vera garanzia che l'insegnamento originario sia pervenuto ai giorni nostri sostanzialmente inalterato. Ecco perché si suole dire che la trasmissione del Sigillo della Mente è "Da Maestro a Maestro, da Buddha a Buddha."

Innegabilmente tutti i Buddha si trasmettono il Dharma l'un l'altro, e tutti i Patriarchi si sono vicendevolmente trasmessi il Dharma. Questa reciproca garanzia di illuminazione è la corretta trasmissione da maestro ad allievo; perciò otteniamo il supremo risveglio. Non essendo un Buddha non potete ricevere il sigillo dell'illuminazione, e se non possedete il sigillo dell'illuminazione non potete essere un Buddha. Chi altri, di là dal Buddha, può concedere il sigillo del risveglio?

Quando si riceve il sigillo dell'illuminazione, c'è un risveglio-da-sé, senza alcun maestro, e un risveglio-da-sé dell'assenza di un sé. Perciò diciamo che i Buddha trasmettono il risveglio e che i Patriarchi sono, l'un l'altro, garanti della rispettiva illuminazione. Se non siete un Buddha non potete chiarire l'essenza di questo principio. Anche coloro che hanno raggiunto il più alto livello, o perfino la condizione di Buddha, non riescono ad afferrarlo facilmente; come possono fare congetture su questo argomento gli studiosi dei sūtra e dell'*abhidharma*?[1] Anche se pretendono di spiegarlo, in realtà essi non ne hanno una vera comprensione. I Buddha trasmettono ai Buddha e solamente i Buddha sanno padroneggiare la Via del Buddha. Non vi è luogo in cui non vi siano Buddha. Per esempio, le pietre trasmettono le pietre, la giada trasmette la giada, ed i pini e i crisantemi trasmettono e tramandano il sigillo del risveglio. Ogni generazione di pini, o di crisantemi, passa la sua vita alla generazione successiva. Se non sapete vedere questo non vedrete mai il sigillo dell'illuminazione che è patrimonio comune di tutti i Buddha e Patriarchi. Pur trovandosi in presenza della corretta trasmissione della Via, da Buddha a Buddha, gli studiosi dei sūtra e dell'*abhidharma* non la interrogano. È davvero un peccato; essi somigliano al Buddha ma, in realtà, non sono né figli Suoi né Suoi discendenti.

Una volta, Sōkei[2] disse ad un'assemblea: "Vi sono quaranta Patriarchi, dai sette Buddha fino a Eno, e da Eno ai sette Buddha vi sono quaranta Patriarchi." Questo principio è l'essenza della corretta trasmissione dei Buddha e dei Patriarchi. I sette Buddha si sono manifestati nell'arco di innumerevoli *kalpa* del passato e del presente, eppure, la Via e la trasmissione del Buddha esistono nella trasmissione diretta dei quaranta Patriarchi, da maestro ad allievo. Per questo, tra il sesto Patriarca e i sette Buddha c'è la trasmissione dei quaranta Patriarchi, e tra i sette Buddha e il sesto Patriarca c'è indubbiamente, la trasmissione di quaranta Buddha. Così è la Via dei Buddha e dei Patriarchi.

Se non vi fosse la reciproca garanzia di risveglio tra i Buddha e i Patriarchi, non esisterebbe nemmeno la *prajñā*,[3] né essi potrebbero comprendersi l'un l'altro. Senza la *prajñā* non possiamo avere né fiducia, né possiamo credere. Se i Patriarchi non si comprendessero l'un l'altro, non ci sarebbe garanzia di una comune illuminazione.

Usiamo l'espressione "Quaranta Patriarchi" limitatamente ai Patriarchi che sono vissuti in questa era. La trasmissione da Buddha a Buddha è antica e profonda; essa non recede e non devia, non si assesta, né si interrompe, mai. Tale principio significa che Śākyamuni conseguì la Via e la trasmise a Mahākāśyapa, prima dell'epoca dei sette Buddha. Benché si dica che il Buddha Śākyamuni a trent'anni realizzasse la Via, in realtà egli è esistito prima dell'epoca dei sette Buddha; tutti i Buddha hanno ottenuto la Via, a quel tempo, nello stesso istante. Questo specifico conseguimento è avvenuto prima, dopo, e contemporaneamente a quello di tutti i Buddha. Questo è il principio da investigare nella trasmissione del Dharma da Śākyamuni a Mahākāśyapa; se non conosciamo tale principio, dobbiamo ancora chiarire la Via. Non avendo ancora chiarito la Via non ci è dato di sapere nulla della trasmissione del Buddha. "Trasmissione del Buddha" significa essere l'erede del Buddha.

Una volta, Ānanda[4] chiese a Śākyamuni: "Di chi sono allievi tutti i Buddha del passato?" Śākyamuni rispose: "Tutti i Buddha del passato sono allievi miei, allievi del Buddha Śākyamuni." Questo è valido per tutti i Buddha. La Via del Buddha è onorare, trasmettere e realizzare la trasmissione del Buddha.

Nella Via, ogni qualvolta si trasmette il Dharma, c'è sicuramente *shisho*,[5] il Sigillo della Trasmissione. Se non vi fosse trasmissione del Dharma tutti diverrebbero, in conseguenza a ciò, dei profani. Se la Via del Buddha non fosse stata trasmessa in un modo preciso e certificabile, come avrebbe potuto giungere fino ai giorni nostri? Chiunque si trovi nella linea di trasmissione del Buddha ha, dunque, ricevuto il sigillo del Buddha che trasmette il Buddha. L'acquisizione del sigillo del Buddha che trasmette il Buddha, dovrebbe essere utilizzata per chiarire il movimento di sole, luna e stelle, e l'ottenimento di pelle, carne, ossa e midollo. Per trasmettere il Dharma si utilizza a volte un kesa,[6] a volte un bastone, oppure un ramo di pino, uno scacciamosche, un fiore di *udumbara*, un abito dorato, e anche un sandalo di paglia o uno *shippei*.[7]

In caso di trasmissione, il sigillo viene preparato con il sangue estratto da un dito o dalla lingua; può anche essere scritto con olio o latte; entrambi i modi sono accettabili. Sia chi trasmette, sia chi riceve, costituiscono la trasmissione del Buddha. Invero, il Sigillo della Trasmissione manifesta i Buddha ed i Patriarchi, e così è realizzata la trasmissione del Dharma. Con essa, i Buddha e i Patriarchi elargiscono il Dharma liberamente, senza alcun motivo o aspettativa. Dove esiste la trasmissione del Dharma, lì esistono Buddha e Patriarchi.

Il ventottesimo Patriarca[8] venne da occidente; così l'essenza della trasmissione del Dharma fu, per la prima volta, udita in oriente. Prima di un simile avvenimento nessuno la conosceva; gli insegnanti della dottrina e gli esperti dell'*abhidharma* non ci avevano neppure mai pensato. Nemmeno i dieci venerabili e i tre saggi non sono superiori a questo insegnamento, e chiunque studi il *Tripitaka*[9] o recita salmodie segrete, non può nemmeno cominciare a dubitarne l'esistenza. È vergognoso che costoro, benché siano esseri umani che possiedono la capacità di conseguire il Dharma per diritto di nascita, si preoccupino eccessivamente di insegnamenti minori od oscuri, continuando ad ignorare tutto del Dharma e dei suoi diversi aspetti. Perciò è necessaria molta cura nell'adottare un adeguato metodo di studio, e concentrarsi sullo sviluppo di una corretta attitudine all'investigazione.

Quando mi trovavo nella Cina della dinastia Sung, ho avuto la possibilità di osservare con rispetto diversi sigilli della trasmissione. Ne ho visti di molti diversi tipi. Uno di questi apparteneva all'abate di Iichi, che era stato invitato dal suo tempio nella provincia di Secchō, sul monte Tendō. Egli era a capo del monastero di Kōfuku-ji ed era nato nella stessa città del mio defunto Maestro. Quest'ultimo era solito dire: "Se avete qualche domanda sul risveglio, chiedete al *Sei-dō*."

Un giorno il *Seidō*[10] mi disse: "È interessante poter guardare una calligrafia antica. Ne hai mai vista una?" "Solo pochi esemplari", risposi. "Mi è capitato di entrare in possesso di un rotolo; ora te lo mostro." Così dicendo, tirò fuori un Sigillo della Tra-smissione. Questo apparteneva alla linea di trasmissione di Hōgen[11] e faceva parte degli averi di un altro vecchio monaco, insieme alla sua ciotola e al suo kesa; in effetti non apparteneva al *Seidō* Iichi. Su quel sigillo c'era scritto: "Il primo Patriarca Mahākāśyapa fu illuminato dal Buddha Śākyamuni; il Buddha Śākyamuni fu illuminato dal Buddha Kāśyapa." Vedere questo sigillo aumentò la mia determinazione e rafforzò la mia fiducia nella corretta trasmissione del Dharma, da uno all'altro. Non avevo mai visto un simile documento e in quell'istante preciso compresi la necessità di proteggere e preservare gli eredi nel Dharma dei Buddha e dei Patriarchi. Non riuscii ad esprimere la mia profonda emozione.

Quando l'anziano Sōgetsu divenne il principale discepolo sul monte Tendō, vidi un esempio del Sigillo della Trasmissione utilizzato nella linea di Ummon[12]. Il sigillo di Sōgetsu recava innanzi tutto il nome del Maestro, poi l'elenco di tutti i Buddha e Patriarchi, fino al nuovo Patriarca. C'era, dunque, la lista degli oltre quaranta Patriarchi discendenti del Tathāgata compreso lui, l'ultimo. È come se i Patriarchi trasmettessero direttamente la loro Legge al nuovo Patriarca. Di fatto, Mahākāśyapa, Ānanda e tutti gli altri procedono insieme, in un'unica corrente.

Chiesi a Sōgetsu: "Per quale motivo vi sono cinque diverse scuole Zen?[13] Dato che esiste una sola corretta trasmissione dall'India, perché mai sono sorte queste differenze?" Sōgetsu rispose: "Sembra che vi siano differenze, ma dovremmo semplicemente studiare come studiò il Buddha sul monte Ummon. Perché il Buddha Śākyamuni rispettava gli altri? Perché sapeva che tutti gli esseri umani hanno la capacità di raggiungere il risveglio. Perché Ummon rispettava gli altri? Per la stessa ragione." Dopo che ebbi udito questo, fui in grado di raggiungere una certa comprensione del Sigillo della Trasmissione.

Si dice che certi monaci dei maggiori templi del distretto di Kosetsu trasmettano le vite di Rinzai, Ummon e Tōzan. Tuttavia, molti sedicenti eredi di Rinzai sono egocentrici e disonesti. Essi studiano sotto

un maestro famoso e poi gli chiedono un suo ritratto o un saggio di calligrafia che utilizzano, in un secondo momento, come testimonianza della trasmissione. Peggio ancora, vi sono monaci, non migliori dei cani, che fanno visita a molti diversi maestri chiedendo loro un ritratto o una calligrafia e, in questo modo, ne accumulano una gran quantità. Raggiunta una certa anzianità, questi corrompono dei funzionari perché li appoggino nel fondare un nuovo tempio di cui diventano abati, pur senza aver ricevuto il Sigillo della Trasmissione da un vero maestro. Inoltre, a loro volta, costoro pretendono di trasmettere il Dharma a gente famosa, re, ministri e amici intimi, senza in realtà possederlo; essi aspirano solo ad essere famosi. È davvero scandaloso che simili atti fraudolenti avvengano in quest'epoca decadente. Tra tutti questi, non ce n'è uno che possa nemmeno sognarsi la Via dei Buddha e dei Patriarchi.

Generalmente, come si può verificare negli annali delle diverse scuole, saggi calligrafici e ritratti sono liberamente donati a studiosi, laici, giovani monaci, mercanti e così via. Vi sono persone che, incapaci di ricevere la Legge, ma smaniose di ricavare profitto dalla trasmissione del Dharma, tormentano il maestro per farsi regalare una calligrafia. I maestri che hanno conseguito la Via del Buddha non sono soliti donare rotoli dipinti, alcune volte però si rassegnano alle circostanze e ne scrivono uno. Questi maestri, così facendo, agiscono in contrasto con la prassi tradizionale; di fatto, essi semplicemente rilasciano la certificazione che una certa persona è allievo loro.

Recentemente ha preso piede l'usanza di concedere la trasmissione del Dharma a chiunque abbia acquisito qualche potere studiando sotto un maestro. Un simile sigillo attesta solamente che l'allievo ha imitato il maestro. La maggior parte dei monaci ha la tendenza a restare presso un solo maestro, ascoltare i suoi insegnamenti, vivere nel monastero, dedicarsi allo studio e cercare di chiarire la grande questione di vita e morte, sperando di ricevere quel Sigillo della Trasmissione che in realtà non otterrà mai.

Un monaco chiamato Den, discendente del Maestro Zen Butsugen[14] di Ryūmon, era l'addetto ai sūtra e possedeva un Sigillo della Trasmissione. All'inizio del periodo Kajō,[15] l'anziano Kōzen, un giapponese, si prese cura di Den che si era ammalato. Kōzen si occupò di lui con molta sollecitudine e Den, volendolo ringraziare, tirò fuori il suo Sigillo della Trasmissione, lo pose davanti a Kōzen e si prostrò. Questo genere di cose, cioè guardare il sigillo e prostrarsi, si fa raramente.

Otto anni più tardi, nell'autunno del 1223, giunsi per la prima volta sul monte Tendō, e l'anziano Kōzen gentilmente pregò il Maestro dei sūtra Den di mostrarmi il suo Sigillo della Trasmissione. Sul documento c'erano scritti i nomi di tutti i Patriarchi a partire dai sette Buddha, fino a Rinzai; sopra il nome di Rinzai vi erano (scritti) quarantacinque Patriarchi. Dopo il nome di Rinzai era disegnato un grande cerchio, all'interno del quale stava scritto il nome del monaco, affiancato dai loro due sigilli. Il nome del nuovo erede nel Dharma era poi seguito dalla data. Perfino un insigne maestro come Rinzai, sembra che non fosse in grado di stilare un qualcosa di meglio di un simile inadeguato sigillo.

Il mio defunto Maestro Tendō,[16] l'Abate capo, era molto severo con chi si vantava di aver ricevuto la trasmissione del Dharma. La sua era una comunità di vecchi Buddha, ed egli aveva completamente riformato il monastero. Nyojō stesso non indossava mai un kesa elaborato. Egli aveva ricevuto la veste del Dharma di Dōkai del monte Fuyō,[17] ma non l'aveva indossata neppure per la cerimonia del suo insediamento. Non indossò mai abiti costosi, in nessun periodo della sua vita. Egli era lodato e rispettato come uomo dalla vera conoscenza e comprensione sia da chi comprendeva il significato delle sue azioni, sia da chi non lo comprendeva.

Il mio defunto Maestro, un vecchio Buddha, era solito ammonire sempre i monaci dicendo: "Negli ultimi anni molti usano i nomi dei Patriarchi, indossano le vesti del Dharma per vanagloria, si lasciano crescere i capelli e rincorrono i titoli elargiti dall'imperatore per diventare famosi. È veramente un peccato. Come si può salvare questa gente? Purtroppo, dappertutto, gli anziani sono privi della mente che cerca la Via e non studiano realmente. Tra migliaia di monaci, non c'è nessuno che comprenda realmente il vero significato del Sigillo della Trasmissione o della trasmissione del Dharma, e questa è una degenerazione della Via dei Patriarchi." Egli ammoniva in questo modo tutti i monaci, ma nessuno nutriva rancore nei suoi confronti. Se dunque studiate la Via con mente imperturbabile, sicuramente troverete il Sigillo della Trasmissione. Quando lo avrete trovato, quello sarà il vero studiare la Via.

Il Sigillo della Trasmissione della scuola Rinzai reca innanzi tutto il nome del successore e poi l'attestazione che la persona in oggetto ha studiato sotto il maestro, che è entrato a far parte della comunità, ha ricevuto istruzioni personali, ha ottenuto la trasmissione del Dharma, o l'attestazione di qualsiasi altra cosa, secondo il caso. A questo segue l'elencazione dei Patriarchi del passato. In sostanza, comunque, non è importante chi fu il primo o l'ultimo a trasmettere il Dharma, ma è fondamentale attestare che la persona possiede una reale penetrazione intuitiva e che conosce il più profondo insegnamento. Questo è lo stile della scuola Rinzai.

Io effettivamente l'ho visto, e questo ne era il tenore:

"Il Maestro dei sūtra Ryōha dell'Ibu è diventato mio allievo. Tokko[18] ha studiato sotto Sōkō del Kinzan. Kinzan era l'erede nel Dharma di Hōen[19] del ramo Yōgi. (Hō)en era l'erede nel Dharma di (Shu)zui di Kai-e. (Shu)zui era l'erede nel Dharma di Yōgi (Hō)e. (Hō)e era l'erede nel Dharma di Jimyo (So)en. (So)en era l'erede nel Dharma di Fuyō (Zen)shō. (Zen)shō era l'erede nel Dharma di Fuketsu (En)shō. (En)shō era l'erede nel Dharma di Nan-in (E)gū. (E)gū era l'erede nel Dharma di Kōkei (Son)jō. (Son)jō era l'eccellente erede nel Dharma dell'Alto Patriarca Rinzai." Questo Sigillo della Trasmissione era stato scritto dal Maestro Zen Settan Tokkō, del monte Aiku, per Musai Ryōha. Quando questi era abate del monte Tendō, il novizio Chikō portò il sigillo, di nascosto, nell'alloggio dei monaci e me lo fece vedere. Ciò avvenne il 21 gennaio 1224 e non posso neppure tentare di descrivere quanto profondamente fossi impressionato nel vedere, per la prima volta, un Sigillo della Trasmissione; aveva la stessa magnificenza dei Buddha e dei Patriarchi. Dopo aver acceso un incenso mi prostrai e quindi lo esaminai con rispetto.

Ora vi narrerò l'intera storia. Nel mese di luglio dell'anno precedente ebbi un colloquio privato, in uno degli edifici, con Shikō, il segretario generale del monastero. In quell'occasione gli chiesi: "In questo momento, vi è qui qualcuno che possieda un Sigillo della Trasmissione?" Egli rispose: "Evidentemente l'abate ne possiede uno. Forse te lo mostrerà se glielo chiedi con le dovute maniere." A seguito di questa conversazione ripensai all'argomento in continuazione, giorno e notte. L'anno seguente pregai il novizio Chikō di farmelo vedere ed egli infine acconsentì, constatando la mia buona fede. Questo Sigillo della Trasmissione era avvolto in seta bianca, montato su broccato rosso, con un pezzo cilindrico di giada ad una delle estremità. Era largo circa nove *ts'un*[20] e lungo sette piedi. Un simile documento non viene certo mostrato a chiunque, per cui fui molto grato a Chikō. Mi recai immediatamente nella stanza dell'abate, accesi un incenso e mi prostrai per manifestare la mia gratitudine al monaco Musai. L'abate mi disse: "È veramente raro avere l'opportunità di vedere un Sigillo della Trasmissione. Ora sei giunto al vero studio della Via." Udendo queste parole fui colmo di gioia.

Più tardi, nel periodo Hōkyō,[21] mentre ero in pellegrinaggio ai monti Tendai, Gato ed altri, giunsi al Mannenji nell'Heiden. Abate di quel monastero era Gensu di Fukushū. Il suo insediamento era avvenuto dopo il ritiro dell'anziano Shūton, e il monastero prosperava. La prima volta che lo incontrai parlò delle tradizioni dei Buddha e dei Patriarchi e nominò Dai-i[22] e Gyōzan.[23]

Il Maestro Genshi mi chiese: "Hai visto il mio Sigillo della Trasmissione?" Risposi: "No. Come avrei potuto?" Allora si alzò e tirò fuori il suo sigillo. Mi disse: "Non lo faccio vedere neppure ai miei più intimi amici né a coloro che mi sono allievi da lungo tempo. Questa è una regola del Dharma dei Buddha e dei Patriarchi. Un giorno tuttavia, mentre ero in città in visita al governatore, ho fatto questo sogno. Il Maestro Zen Hōjō,[24] del monte Daibai, tenendo in mano un ramo di pruno fiorito, mi diceva: 'Se vi è qualcuno che viene da molto lontano con una nave, per individuare il Vero Uomo, non negargli questi fiori' e mi porse il ramo. Mi ricordo di aver detto nel sogno: 'Se non sarà arrivato con una nave gli darò trenta colpi.' Detto per inciso, questo è avvenuto meno di cinque giorni fa e ora ti vedo qui. Ma non solo. Tu arrivi da molto lontano con una nave, e il mio Sigillo della Trasmissione è avvolto in un drappo di seta decorato con fiori di pruno. È proprio quello a cui Daibai si riferiva nel sogno e, poiché ciò si è avverato, ho tirato fuori il mio sigillo; non esiterò a concederti la mia trasmissione se veramente la vuoi."

Vedermi offrire il Sigillo della Trasmissione di Genshi rese inesprimibile la mia gioia ma non lo accettai, limitandomi ad offrire incenso, prostrarmi, e rendergli omaggio. Il monaco attendente che portò l'incensiere disse: "È questa la prima volta che vedo il Sigillo della Trasmissione." Pensai tra me che tutto ciò avveniva per la magnanimità dei Buddha e dei Patriarchi. Altrimenti, come avrebbe potuto uno sciocco straniero come me accedere alla vista del Sigillo della Trasmissione di qualcuno? Lacrime di gratitudine bagnarono le mie guance.

Questo accadde mentre ci trovavamo soli nell'appartamento dell'abate, in un locale dove era custodita l'immagine di Vimalakīrti. Il sigillo era scritto su seta decorata con motivi di fiori di pruno; era largo circa nove pollici e lungo otto piedi. L'asticella era di giada gialla e il bordo era di broccato.

Ritornando al monte Tendō, dal Tendai, passai una notte nel Goshōji sul monte Ōbai, nell'alloggio per gli ospiti annesso alla sala per l'addestramento dei novizi. Lì, sognai il Patriarca Daibai Hōjō che apparve e mi diede un ramo di pruno fiorito. Dobbiamo sempre essere sinceri quando parliamo del Sigillo della Trasmissione. Il ramo era lungo circa un piede. Quei fiori di pruno sono diversi da un fiore di *udumbara*? Addormentato o sveglio, la realtà deve essere la stessa. Non ho mai parlato a nessuno di questo episodio, né quando ero in Cina né dopo essere tornato in Giappone.

Il Sigillo della Trasmissione in uso nella linea del Dharma di Tōzan è diverso da quello della linea di Rinzai e delle altre scuole. Ciò che sta nascosto nella fodera interna degli abiti dei Buddha e dei Patriarchi è il Sigillo della Trasmissione, scritto da Sōkei col sangue tratto da un polpastrello dell'Alto Patriarca Seigen,[25] ed a lui affidato. Esso fu scritto col sangue sia di Seigen sia di Sōkei. Così erano stilati i sigilli della trasmissione scritti all'epoca del primo e del secondo Patriarca. Non si dovrebbe mai scrivere sul sigillo "Mio figlio trasmette la mia Legge" o cose del genere. Tutti i Buddha del passato hanno stilato i sigilli nel modo che vi ho illustrato.

Dovremmo dunque sapere che il sangue di Sōkei è mescolato con il sangue di Seigen, e viceversa. Solo il Patriarca Seigen ricevette il sigillo dell'attestazione da Sōkei, e nessun altro. Coloro che comprendono questo, sanno che il Dharma del Buddha è stato correttamente trasmesso solo da Seigen.

Il Sigillo della Trasmissione.

Il mio defunto Maestro, un vecchio Buddha, l'Abate di Ten-dō, disse: "Tutti i Buddha hanno certamente ricevuto la trasmissione del Dharma. Vale a dire, il Buddha Śākyamuni ha ricevuto la trasmissione dal Buddha Kāśyapa. Il Buddha Kāśyapa l'ha ricevuta dal Buddha Kanakamuni. Il Buddha Kanakamuni l'ha ricevuta dal Buddha Krakucchanda. È così che il Buddha trasmette continuamente il Buddha, fino ai giorni nostri. In ciò dobbiamo avere fiducia e ciò dobbiamo ricevere. Questo è il modo corretto di apprendere il Buddha." Allora gli chiesi: "Il Buddha Kāśyapa entrò nel *parinirvāna* prima che il Buddha Śākyamuni nascesse nel mondo e conseguisse la Via. Com'è che i Buddha delle ere passate possono trasmettere il Dharma a quelli della nostra epoca? Qual è il principio che sta dietro a ciò?"

Il mio defunto Maestro disse: "Il tuo punto di vista è lo stesso degli studiosi dei sūtra e dei seguaci dell'Hīnayāna, e non è quello della Via dei Buddha e dei Patriarchi. La nostra trasmissione del Buddha non è affatto così. Abbiamo sì imparato che Śākyamuni ricevette la trasmissione dopo l'entrata di Kāśyapa nel *parinirvāna*, ma dovremmo anche imparare che il Buddha Kāśyapa trasmise il Dharma al Buddha Śākyamuni prima di entrare nel *parinirvāna*. È opinione da profani pensare che il Buddha Śākyamuni non abbia ricevuto la trasmissione da Kāśyapa. Coloro che la pensano in questo modo, come potranno avere fiducia nel Buddha? La trasmissione da Buddha a Buddha è proseguita fino ad oggi, e ogni Buddha ha preservato la corretta trasmissione. Non è come una serie di cose diverse messe in fila, oppure riunite assieme. La trasmissione passa da Buddha a Buddha senza alterazioni di sorta; non curarti di quanto tempo è intercorso, né di quanti anni sono stati dedicati alla prassi. Solamente i seguaci dell'Hīnayāna si occupano di ciò. Se affermiamo che il Dharma del Buddha è nato con Śākyamuni, allora esso è vecchio solo di duemila anni e comprende quaranta o cinquanta generazioni. Questa non sarebbe una trasmissione antica ma abbastanza recente. Non affrontare in questo modo lo studio della trasmissione del Buddha. Studia piuttosto che il Buddha Śākyamuni ricevette la trasmissione dal Buddha Kāśyapa e che quest'ultimo la conferì al Buddha Śākyamuni. Se comprendi questo, conoscerai la vera trasmissione dei Buddha e dei Patriarchi."

Così, per la prima volta imparai qualcosa sulla corretta trasmissione dei Buddha e dei Patriarchi e sradicai tutte le mie opinioni errate.

Scritto il 27 marzo 1241, nel Kannondōri-Koshōhōrinji, dallo *śramana* Dōgen che ha trasmesso il Dharma dalla Cina della dinastia Sung.

Letto ai monaci il 12 dicembre dello stesso anno. Ricopiato da Ejō, il 25 febbraio 1242, nell'alloggio del discepolo principale.

---

[1] L'*Abhidharma*, è il canestro dei commentari che assieme ai *Sūtra* (i discorsi), e al *Vinaya* (i precetti), forma i tre canestri dell'Insegnamento, il *Tripitaka*.

[2] Il Maestro Daikan Enō (638-713), successore del Maestro Daiman Kōnin. Spesso è chiamato semplicemente Sesto Patriarca o Sōkei, dal monte su cui dimorava. [Ta-chien Hui-neng]

[3] Una delle sei *pārāmita* o perfezioni. *Prajñā* è la conoscenza intuitiva profonda, trascendente; è la forma più alta e completa di conoscenza, e non ha nulla a che vedere con la conoscenza concettuale.

[4] Il Maestro Ānanda, uno dei dieci grandi discepoli, fu il successore del Venerabile Mahākā-śyapa e quindi secondo Patriarca dell'India. Cugino del Buddha, per quarantaquattro anni ne fu il monaco assistente.

[5] *Shisho*, il Sigillo della Trasmissione, è l'attestazione scritta del risveglio e dell'avvenuta trasmissione del Dharma.

[6] Dal sanscrito *kāsāya*, rappresenta l'abito tradizionale del Buddha. Si veda il cap. 78, Kesa Kudoku.

[7] Un piccolo scettro simbolico, di bambù.

[8] Il Maestro Bodhidharma (?-528), ventottesimo Patriarca in India e primo Patriarca in Cina. Visse nel tempio di Shaolin, uno dei vari monasteri buddhistici che già esistevano tra i monti Sung-shan, nel nord-ovest della Cina, introducendo la prassi dello zazen.

[9] *Tripitaka*: i tre canestri dell'Insegnamento. Sono suddivisi in *Sūtra* (i discorsi), *Vinaya* (i precetti) e *Abhidharma* (i commentari).

[10] Oltre al *Seidō* (l'abate), i sei ruoli principali all'interno di un tempio sono: *Tsūsu* (il capo funzionario, che controlla e dirige gli uffici del tempio), *Kansu* (il priore), *Fūsu* (l'assistente priore), *Dosu* o *Ino* (il rettore o supervisore dei monaci nella Sala dello zazen), *Tenzo* (il capo cuoco), e *Shissui*, il capo della manutenzione.

[11] Il Maestro Hōgen Mōn'eki (885-958), nella linea di trasmissione del Maestro Seppō Gison e fondatore della scuola Hōgen. [Fa-yen Wen-i]

[12] Il Maestro Unmon Bun'en (864-949), nella linea di trasmissione del Maestro Seppō Gison. [Yün-men Wen-yen]

[13] Il Dharma trasmesso dal sesto Patriarca Daikan Enō (Ta-chien Hui-neng, 638-713), nel corso di alcune generazioni, diede vita a cinque diverse scuole *ch'an*, ciascuna come 'Linea di Trasmissione' e cioè:

. la scuola Sōtō Zen, dai nomi di Sōzan Honjaku [Ts'ao-shan Pen-chi, 840-901] e Tōzan Ryōkai [Tung-shan Liang-chieh, 807-869].

. la scuola Rinzai Zen, dal nome di Rinzai Gigen [Lin-chi I-shüan, 815?-867];

. la scuola Hōgen Zen, dal nome di Hōgen Mon'eki [Fa-yen Wen-i, 885-958];

. la scuola Igyō Zen, dai nomi di Isan Reyū [Kuei-shan Ling-yu, 771-853] e Kyōzan Ejaku [Yang-shan Hui-chi, 833-887];

. la scuola Unmon Zen, dal nome di Unmon Bun'en [Yün-men Wen-yen, 864-949].

[14] Il Maestro Butsugen Seigen (1067-1120), nella linea di trasmissione del Maestro Yōgi Hōe. [Fo-yen Ch'ing-yüan]

[15] 1215 ca.

[16] Il Maestro Tendō Nyojō (1162-1227), nella linea di trasmissione del Maestro Tōzan Ryōkai. [T'ien-t'ung Ju-ching]

[17] Il Maestro Fuyō Dōkai (1043-1118), nella linea di trasmissione del Maestro Tōzan. [Fu-jung Tao-chieh]

[18] Il Maestro Settan Tokkō (1121-1203), nella linea di trasmissione del Maestro Engo Kokugon. [Cho-an Te-kuang]

[19] Il Maestro Goso Hōen (?-1104). [Wu-tsu Fa-yen]

[20] Uno *ts'un* equivale a circa 3 cm.

[21] 1224 circa.

[22] Il Maestro Isan Reiyū (771-853), successore del Maestro Hyakujō Ekai. Il suo titolo postumo è Daien Zenji. Noto anche come Daii. [Kuei-shan Ling-yu]

[23] Il Maestro Kyōzan Ejaku (833-887), successore del Maestro Isan Reiyū. [Yang-shan Hui-chi]

[24] Il Maestro Daibai Hōjō (752-839), nella linea di trasmissione del Maestro Baso Dōitsu. [Ta-mei Fa-Ch'ang]

[25] Il Maestro Seigen Gyōshi (?-740), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. Egli fu il settimo Patriarca in Cina. [Ch'ing-yüan Hsing-ssu]

(40)
HAKUJUSHI
La Quercia

Il capitolo è interamente dedicato al Maestro Jōshū Jushin. Il Maestro Dōgen narra la storia di questo Maestro, che condusse una vita molto povera e austera, citando alcuni passi della sua biografia. La seconda parte del capitolo, in una suddivisione ideale, è incentrata sul famoso kōan: "Perché Bodhidharma è venuto da Occidente?" con un lungo commento alla risposta data dal Maestro Jōshū.

Il Grande Maestro Jōshū Shinsai[1] fu il trentasettesimo Patriarca, a partire da Śākyamuni, il Tathāgata.[2] Maturò la decisione di cercare la Via a sessantun anni, lasciò la casa e cominciò a studiare la Via. In quel momento disse: "Se incontrerò un uomo di cento anni che mi sia inferiore, lo istruirò. Se incontrerò un bimbo di sette anni che mi sia superiore, da lui apprenderò la Via." Fatto questo voto partì verso il sud, in pellegrinaggio.

Un giorno giunse da Nansen[3] e si recò a porgergli i suoi omaggi. Entrò nella stanza, per salutarlo, e vide che giaceva coricato. Nansen gli chiese: "Da dove vieni?" "Dallo Zuizoin"[4] rispose Jōshū. "Hai visto la Zuizo?[5]" chiese Nansen. "No, quella non l'ho vista, ma vedo un Buddha coricato." Nansen allora si mise seduto e chiese: "Sei un novizio senza maestro?" "Ce l'ho un maestro" gli disse Jōshū. "Chi è?" chiese Nansen. "La primavera è all'inizio ed è ancora freddo ma voi, venerabile sacerdote, avete un bell'aspetto." Nansen chiamò il capo dei monaci e disse: "Abbi particolare cura di questo novizio."

Fu così che Jōshū cominciò a studiare sotto Nansen. Da allora non lasciò mai quel luogo per oltre trent'anni, e si addestrò diligentemente sulla Via. Non sprecò mai il suo tempo né mai si dedicò a cose inutili. Dopo che ebbe ricevuto la trasmissione della Via, divenne abate di Kannonin nel Jōshū e lì visse per altri trent'anni. Come abate fu molto diverso dai tipici preti della sua epoca.

Un giorno il Maestro Jōshū disse: "Solamente dalle cucine circostanti si innalza del fumo, e non ho più mangiato un *manju* o un *dango*[6] dall'anno scorso. I monaci pensano poco al proprio addestramento ma, in compenso, si lagnano molto. In città non c'è più rimasta brava gente. Quando fanno visita al tempio, la prima cosa che chiedono è il tè, e se non ce n'è si stizziscono e se ne vanno." È davvero un peccato che non esca del fumo dalla cucina di Jōshū e che ci sia così poco cibo. È da un anno che mancano le provviste. Dal villaggio la gente viene solo per il tè; se non hanno desiderio di un buon tè non vengono, e mai nessuno di essi ne porta in offerta. I monaci vogliono vedere un saggio, ma nessuno vuole diventarlo.

In un'altra occasione, il Maestro Jōshū disse: "Al di fuori di tutti coloro che hanno rinunciato al mondo, c'è qualche altro che viva come vivo io? Dormo per terra, su di una stuoia a brandelli, senza una coperta e con un pezzo di legno come cuscino. Nessun incenso brucia davanti all'immagine del Buddha; c'è solo la puzza dello sterco da ardere." Possiamo vedere da questa descrizione quanto fosse povera la vita di Jōshū. Tutti noi dovremmo seguire il suo esempio. Eppure, poiché pochi sono capaci di condurre una vita così difficile, meno di venti monaci studiavano sotto di lui. Il monastero era piccolo e privo di appropriate comodità come sedie o lavatoi. Non c'era nessuna luce per la notte, né carbone per l'inverno. Era una vita molto austera, specie per una persona in età avanzata. Ciò nonostante, tutti gli antichi Buddha vissero così, come Jōshū.

Una volta, uno degli attendenti del tempio avrebbe voluto sostituire la gamba di una piattaforma, che tempo prima si era spezzata e che era stata rappezzata alla meglio con un pezzo di legno, ma Jōshū non lo permise. Questo è un aneddoto assai inconsueto. Spesso non c'era nemmeno un chicco di riso per la farinata del mattino; c'era solo la luce che si riversava attraverso la finestra e della polvere che volteggiava attraverso le fessure. Talvolta Jōshū stesso raccoglieva noci e bacche da utilizzare per il pasto dei monaci. Tutti i suoi discendenti ne elogiano la vita austera e, anche se non possono seguire le sue orme, desiderano ardentemente questo tipo di vita.

Un'altra volta, il Maestro Jōshū disse ai monaci: "Ho vissuto trent'anni nel sud non facendo altro che zazen. Tutti voi dovreste concentrarvi sullo zazen al fine di chiarire la grande questione di vita e morte. Se dopo tre, cinque, venti o trent'anni di prassi non riuscite a conseguire la Via, tagliatemi la testa e usatela come bacinella da cesso." Jōshū usava espressioni di questo genere, forti. In verità, la prassi dello zazen è la strada diretta alla Via del Buddha; cercate nello zazen la verità. Più tardi, molti sostennero che Jōshū era un antico Buddha.

Una volta, un monaco chiese al Grande Maestro Jōshū: “Perché il primo Patriarca venne da occidente?” Jōshū rispose: “La quercia, nel giardino di fronte.” Il monaco disse: “Prete, non dovresti dare una risposta così oggettiva.” A questo, Jōshū replicò: “Non l’ho fatto.” Il monaco chiese di nuovo: “Perché il primo Patriarca venne da occidente?” Jōshū rispose: “La quercia, nel giardino di fronte.” Benché questo kōan[7] sia nato con Jōshū, fu creato dal corpo intero di tutti i Buddha. Chi è il maestro di questo kōan?[8] Dovremmo certo sapere che il principio de “La quercia, nel giardino di fronte” e de “Perché il primo Patriarca venne dall’occidente”, non appartiene al mondo oggettivo. Inoltre, la quercia non è il sé oggettivo.

È perché abbiamo “Prete, non dovresti dare una risposta così oggettiva” che vi è : “Non l’ho fatto”; come può il prete provare attaccamento per il prete? Se non prova attaccamento diventa io. E come può l’io provare attaccamento per l’io? Se prova attaccamento diventa un essere umano. Quale grado di oggettività può essere impedito da “Venne dall’occidente”, dato che “Venne dall’occidente” si verifica nel mondo oggettivo?Tuttavia non aspettatevi coscientemente una condizione oggettiva di “Venne dall’occidente” perché questo non è necessariamente l’Occhio e il Tesoro della Vera Legge, né la Serena Mente è la mente, né il Buddha né le cose.

“Perché il primo Patriarca venne da occidente?” non è una domanda e nemmeno indica che il monaco e Jōshū condividessero lo stesso punto di vista. Quando si pone questa domanda nessuna persona è percepita, e nemmeno chi chiede può ottenere alcunché. Più approfondiamo la questione, più è impenetrabile. Dunque la nostra risposta è incompleta e l’errore si somma all’errore; il nostro parlare è come una vuota eco, non è così? Perché “La quercia nel giardino di fronte” non contiene in sé oggettività né soggettività; queste parole affondano le loro radici nella totale libertà.

Non stiamo parlando in senso oggettivo, perciò questa quercia non è del genere usuale. Anche considerandola da un punto di vista oggettivo, Jōshū non diede una risposta oggettiva. Questa quercia non è simile a quelle vicino alla tomba dell’imperatore. Non essendo simile a quelle,[9] la nostra quercia può trasformarsi in polvere. Anche quando diventa polvere, non può ostacolare i nostri pensieri né la nostra prassi, e di conseguenza Jōshū disse: “Non ho dato una risposta oggettiva.” Come si può mostrare questo ad altri, dato che noi stessi siamo come la quercia?[10]

Un giorno, un monaco chiese a Jōshū: “La quercia ha la natura-di-Buddha?” Jōshū rispose: “Ce l’ha.” Allora il monaco domandò: “Quand’è che la quercia diventa un Buddha?” Jōshū disse: “Attende che il cielo cada sulla terra.” E il monaco: “Quand’è che cade sulla terra?” “Attende che la quercia diventi un Buddha.”

Dovremmo considerare con attenzione sia la domanda del monaco, sia la risposta del Grande Maestro. Le frasi di Jōshū “Quando il cielo cade sulla terra” e “Quando la quercia diventa un Buddha” non esprimono un’idea di reciproca attesa. Il monaco interrogava circa la quercia, la natura-di-Buddha,[11] il divenire un Buddha, il tempo, il cielo e il cadere sulla terra. La risposta di Jōshū: “Ce l’ha”, significa che la quercia possiede la natura-di-Buddha. Per padroneggiare questo a fondo, dobbiamo impadronirci della linfa vitale dei Buddha e dei Patriarchi. Di solito non si sostiene che la quercia possiede la natura-di-Buddha. Tuttavia, dal momento che ciò è stato detto, dovremmo chiarirlo.

È elevata o umile la condizione della quercia che possiede la natura-di-Buddha? Dovremmo cercare di scoprire se è o non è longeva, quanto è alta, e a quale genere e famiglia appartiene. Centomila alberi sono uguali o diversi? C’è una quercia che diventa Buddha, una quercia che si addestra, o una quercia dalla mente risvegliata? Esiste un particolare rapporto tra cielo e querce? Per diventare un Buddha la quercia attende che il cielo cada; questo significa forse che la quercia diventa il cielo? E ancora, la quercia si trova sul primo o sull’ultimo gradino del cielo? Questo dovrebbe essere investigato dettagliatamente. Ora chiediamo a Jōshū: “Parli in questo modo perché sei una cosa sola con la quercia, non è così?”

In generale, “La quercia possiede la natura-di-Buddha” non è il modo di vedere né dei seguaci dell’Hīnayāna o della gente comune, né l’opinione degli studiosi dei sūtra e dell’*abhidharma*.[12] Come potrebbero, d’altro canto, esprimersi così simili persone aride e prive di vita? Solo uomini come Jōshū possono investigare e chiarire ciò. La sua frase: “La quercia possiede la natura-di-Buddha” ha a che fare con la questione se la quercia ostacola la quercia, o se la natura-di-Buddha ostacola la natura-di-Buddha. Questa espressione non è conosciuta a fondo solo da un Buddha o due, e non è necessario avere l’aspetto di un Buddha per conoscerla. Qualcuno dei Buddha può averla formulata, qualcuno no. “Aspettano che il cielo cada sulla terra” non implica che un simile evento non accada. Ogni volta che la quercia diventa un Buddha, il cielo cade sulla terra. Il rombo del cielo che cade sopra la terra, supera il fragore di centomila tuoni.

Quando la quercia diventa un Buddha, le ore del giorno vengono capovolte. Il cielo che cade sulla terra non è quello percepito dalla gente comune né dai saggi; c’è un altro tipo di cielo che solo Jōshū vede.

‘Terra’ non è la terra della gente comune o dei saggi, è un altro tipo di terra. Ombra e luce non possono soggiornarvi, solo Jōshū. Anche il sole, la luna, le montagne e i fiumi, attendono che il cielo cada sulla terra.

Chiunque sia in grado di parlare della natura-di-Buddha, di certo diventa un Buddha. Essa è l’ornamento del divenire un Buddha. Inoltre, la natura-di-Buddha coesiste simultaneamente col divenire un Buddha. Ecco perché la quercia e la natura-di-Buddha non sono, dunque, né suoni diversi né una stessa tonalità. Non importa in che modo cerchiamo di esprimerli; non è possibile farlo. Tutti voi dovete chiarire questa faccenda.

Trasmesso ai monaci nel Kannondōri-Koshōhōrinji, il 21 maggio del 1242.
Trascritto da Ejō, il 3 luglio 1243, nell’alloggio del Maestro.

---

[1] Il Maestro Jōshū Jūshin (778-897), uno dei successori del Maestro Nansen Fugan. [Chao-chou Ts’ung-shen]
[2] Lett. “Così arrivato”.
[3] Il Maestro Nansen Fugan (748-834), uno dei successori del Maestro Baso Dōitsu. [Nan-ch’üan P’u-yüan]
[4] Il tempio del Maestro Nansen.
[5] Un’immagine del Buddha, conservata nel tempio.
[6] Si tratta di due tipi di focacce dolci.
[7] Kōan, è l’abbreviazione di *Kofu Antoku*, che era in origine il nome di una tavola sulla quale venivano esposte le nuove leggi ufficiali, in Cina. All’interno della Via il suo significato è duplice. Uno, rappresenta la concreta manifestazione del Dharma, l’Universo stesso, la realtà (Si veda il cap. 1, Genjōkōan). L’altro rappresenta una storia che manifesta i principi universali del Dharma del Buddha.
[8] Allude alle parole del Maestro Zen Zuigan che era solito dire a se stesso: “*Maestro!”* e rispondersi “*Sì.”*
[9] Che non possono essere abbattute.
[10] Cioè, privi di discriminazione tra soggettivo e oggettivo.
[11] La natura-di-Buddha è la ‘Natura propria’, o ‘Vera natura’, o ‘Volto originario’ (comunque si voglia chiamare) di ogni essere, anche se questi lo ignora.
[12] L’*Abhidharma*, è il canestro dei commentari che assieme ai *Sūtra* (i discorsi), e al *Vinaya* (i precetti), forma il *Tripitaka*, i tre canestri dell’Insegnamento.

(41)
SANGAI YUISHIN
I Tre Mondi Sono Solo Mente

Il mondo del pensiero, della sensazione e dell'azione, rappresentano un'idealistica suddivi-sione del mondo reale, ma non significa che sono prodotti dalla nostra mente. "I tre mondi sono solo mente" sintetizza l'insegnamento che la realtà esiste nel contatto tra soggetto e oggetto. Partendo da questo punto di vista, il Maestro Dōgen analizza alcuni insegnamenti del Buddha, su questo tema, e chiude il capitolo con un commento ad un kōan del Maestro Gensha.

Il Grande Maestro Śākyamuni disse: "I tre mondi sono solo mente; al di fuori della mente nulla esiste. Mente, Buddha ed esseri senzienti non sono tre cose diverse." In questa frase è contenuto l'insegnamento dell'intera vita di Śākyamuni. Tali parole furono pronunciate intenzionalmente; dovevano essere dette. Dunque, l'affermazione del Tathāgata[1]: "I tre mondi sono soltanto mente" è la realizzazione dell'intero Tathāgata. Tutta la sua vita è espressa in un'unica e perfetta frase. "I tre mondi" sono l'Universo intero. Tuttavia, non dovremmo affermare che i tre mondi sono la mente, dal momento che si manifestano chiaramente in ogni direzione ma, pure, restano tre mondi.

Potremmo, erroneamente, ritenere che i tre mondi non esistano; malgrado ciò, non possiamo separarci da essi. Interno, esterno e centro, e inizio, metà e fine, sono i tre mondi. Tre mondi, è il mondo visto come tre mondi. Chi afferma che i tre mondi non esistono, è in errore. Qualcuno può pensare che essi rappresentino un vecchio punto di vista o un nuovo punto di vista.[2] I tre mondi sono percepiti sia come illusione, sia come risveglio.

Perciò Śākyamuni, il Grande Maestro, disse: "I tre mondi che vedo non sono i tre mondi della gente comune." Questo è il corretto punto di vista. I tre mondi dovrebbero essere visti in questo modo: non sono l'originaria o l'attuale esistenza né sono creati ex novo, e nemmeno sono formati dal karma né sono l'inizio, la metà o la fine. Vi sono tre mondi distaccati dal mondo della sofferenza; questi sono gli attuali tre mondi. C'è un incontro della funzione del non attaccamento con la funzione generata dall'essere distaccati. La prassi sviluppa la prassi. Gli attuali tre mondi sono i mondi che vediamo. 'Vedere' è vedere i tre mondi. Vedere i tre mondi è vedere la realizzazione dei tre mondi, ed è la realizzazione dei tre mondi visti: questa è la realizzazione della realtà. Attraverso i tre mondi sorgono determinazione, prassi, illuminazione e nirvāna.

Questo è: "Tutte le cose sono miei possedimenti." Ecco perché Śākyamuni disse: "Negli attuali tre mondi tutte le cose sono miei possedimenti; tutti gli esseri senzienti all'interno dei tre mondi sono figli miei."

Poiché gli attuali tre mondi sono i possedimenti di Śākyamuni, l'intero Universo è i tre mondi, e i tre mondi sono l'intero Universo. Gli attuali tre mondi comprendono passato, presente e futuro. La realizzazione di passato, presente e futuro non ostacola il mondo attuale. La realizzazione del mondo attuale non ostacola né il passato, né il presente, né il futuro. "I miei possedimenti" significa che il vero corpo dell'uomo copre le dieci direzioni dell'Universo.[3] "L'intero Universo è dentro l'occhio di un monaco." Gli esseri senzienti sono il vero corpo dell'intero Universo. Ogni essere senziente esiste come essere; ne consegue che, presi assieme, essi formano la totalità degli esseri senzienti.

"Tutti figli miei" è il principio dell'emergere della totale e completa attività dei figli. Certamente i 'figli miei' hanno ricevuto corpo, capelli e pelle dal loro compassionevole padre. Di conseguenza, non dovrebbero nuocere a se stessi separandosi dal Dharma, né mostrare una qualsiasi inadeguatezza. Dunque, essi possono essere realizzati come figli. Qui non viene prima il padre e poi il figlio, né prima il figlio e poi il padre, e nemmeno c'è nascita simultanea; questo è il principio di 'figli miei'. Il padre non da vita al figlio, ma la riceve egli stesso come figlio. Il figlio non trae la propria vita dal padre, solo la riceve. Non si tratta del fatto che il padre se ne va, e il figlio appare; non è una misurazione di grande o piccolo, e neanche una comparazione tra vecchio e giovane.

Il rapporto tra vecchio e giovane dovrebbe essere concepito come la relazione esistente tra un Buddha e un Patriarca. Il padre è giovane e il figlio vecchio, il padre è vecchio e il figlio giovane, padre e figlio sono vecchi, padre e figlio sono giovani. Non è che il figlio ha appreso che suo padre è vecchio, né possiamo dire che il padre non fu, un tempo, giovane. Dovremmo investigare accuratamente il significato di 'vecchio' e 'giovane', nel padre e nel figlio. Non dovremmo essere superficiali. C'è un padre e un figlio che

appaiono e scompaiono simultaneamente come padre e figlio, e un padre e un figlio che non lo fanno. Né il padre né il figlio creano alcun ostacolo; dunque si manifestano sia il figlio, sia il padre compassionevole. Vi sono esseri senzienti con una mente, ed esseri senzienti senza una mente. Vi sono figli con la mente e figli che ne sono privi. Così, 'i figli miei' e 'i figli con me' diventano eredi nel Dharma di Śākyamuni, padre compassionevole.

Tutti gli esseri senzienti del passato, del presente e del futuro, nell'intero Universo, sono tutti i Buddha di passato, presente e futuro, nell'intero Universo. I figli di tutti i Buddha sono esseri senzienti; gli esseri senzienti sono il padre compassionevole di tutti i Buddha. Ecco perché dunque, fiori e frutti di cento erbe, e grandi o piccole rocce, sono i possedimenti di tutti i Buddha. Anche per questo, le foreste e i campi sono luoghi di pace, liberi da ogni sofferenza. Possiamo parlare di questo, ma l'essenza dell'affermazione del Buddha è riferita ai 'figli miei'. Non disse 'mio padre'. Dobbiamo investigare questo.

Il Buddha Śākyamuni disse: "Il corpo-di-Dharma, [4] il corpo-di-beatitudine e il corpo-di-nirvāna, del Buddha, non sono mai separati dai tre mondi. Non vi sono esseri senzienti al di fuori dei tre mondi. In quale altro luogo possono insegnare i Buddha? È per questo che affermo: 'Chiunque sostenga che esiste un mondo di esseri senzienti fuori dai tre mondi, sta citando gli scritti dei profani e non l'insegnamento dei sette Buddha'."

Dobbiamo aver chiaro che i corpi-di-Dharma, di beatitudine e di nirvāna, di tutti i Buddha, costituiscono i tre mondi. Nulla esiste fuori dal Buddha, e nulla fuori da steccati e muri. Proprio come nulla esiste fuori dai tre mondi, nulla esiste fuori dagli esseri senzienti. Se non vi fossero gli esseri senzienti, il Buddha come potrebbe mai insegnare? E là dove i Buddha insegnano, di certo vi sono esseri senzienti.

Dovremmo sapere che solo nei testi dei profani ci si riferisce ad un mondo di esseri senzienti, fuori dai tre mondi; non nei sūtra dei sette Buddha. 'Soltanto mente', non è propriamente uno o due, né i tre mondi, e nemmeno sorge dai tre mondi. Non contiene alcunché di falso ed è sia il possesso, sia il non-possesso di pensiero, conoscenza, percezione e risveglio. È muro, tegole e pietre, montagne, fiumi e terra. La mente è la pelle, carne, ossa e midollo; è il sollevare il fiore da parte del Buddha ed è il sorriso di Mahākāśyapa. La mente è esistente, non-esistente, dotata di corpo, sprovvista di corpo, esistente prima della comparsa del corpo e dopo la sua scomparsa. Vi sono diverse specie di nascita corporale: da essere vivente, da uovo, da umidità, e in modo spontaneo. La mente nasce secondo le medesime modalità. La mente è blu, gialla, rossa e bianca, è larghezza, lunghezza, forma, è il venire e l'andare di nascita e morte, è anni, mesi, giorni e minuti, è sogni, illusioni, fiori di vacuità,[5] è foschia e aria tersa, è fiori primaverili e luna d'autunno, ed è l'insieme delle azioni della nostra vita quotidiana. Nessuna di queste cose può essere abbandonata né gettata via. La realtà di tutte le forme è la mente; solo i Buddha trasmettono il Buddha.

Una volta, il Grande Maestro Genshain Soitsu,[6] chiese al Grande Maestro Jizō-in Shinō:[7] "Qual è la tua comprensione de 'I tre mondi sono solo mente'?" Shinō indicò una sedia e disse: "Come chiami questa?" E Gensha: "Una sedia." Shinō replicò: "Allora tu non sai nulla su 'I tre mondi sono soltanto mente'." Gensha quindi disse: "Io chiamo questo una pianta di bambù. Tu come lo chiami?" E Shinō: "Anch'io lo chiamo una pianta di bambù." Gensha allora replicò: "In nessun luogo da un capo all'altro della grande terra, è possibile trovare qualcuno che abbia conseguito il Dharma del Buddha."

Il succo della domanda del Maestro Gensha: "Qual è la tua comprensione de 'I tre mondi sono soltanto mente'?" è che, sia che lo comprendiate o meno, è ancora sempre "I tre mondi sono soltanto mente". In entrambi i casi si può dire che i tre mondi sono solo mente. Shinō indicò la sedia e disse: "Come chiami questa?" Dobbiamo sapere che la domanda di Gensha: "Quale è la tua comprensione?" è la stessa cosa della domanda di Shinō: "Come la chiami?"

Il termine 'sedia', di Gensha, è una parola utilizzata nei tre mondi? Ha attinenza con le parole utilizzate nei tre mondi? Fu la sedia a pronunciarla o fu Gensha? Dovremmo esaminare a fondo simili domande e trarne una qualche intuizione.

Il Maestro Shinō disse: "Allora tu non sai nulla su 'I tre mondi sono soltanto mente'." Questa frase è un esempio delle porte orientale e meridionale di Jōshū, che possono essere anche le porte occidentale e settentrionale.[8] In più, vi sono le porte orientale e occidentale della provincia di Jōshū. Anche se comprendiamo che i tre mondi sono solo l'unica Mente, dobbiamo anche chiarire il 'non sai nulla'. In più, i tre mondi sono soltanto mente perché vi è un: "I tre mondi sono soltanto mente" che trascende ogni comprendere e non comprendere.

Il Maestro Gensha disse: "Io lo chiamo una pianta di bambù." Questo ci mostra una parola senza parola e un tempo senza tempo. "Io lo chiamo una pianta di bambù." In quale altro modo lo si può chiamare? Originariamente, ogni cosa è magnifica sotto ogni aspetto: all'inizio, a metà o alla fine, proprio come una pianta di bambù. Qui "Io lo chiamo una pianta di bambù" ha a che fare o no, con "I tre mondi sono soltanto

mente?" Se afferriamo il significato de "I tre mondi sono soltanto mente" al mattino, essa diventa una sedia, o solo mente, o i tre mondi. Se ne comprendiamo il significato alla sera, diventa: "Io lo chiamo una pianta di bambù."

Il Maestro Shinō disse: "Anch'io lo chiamo un bambù." Dovremmo sapere che un simile dialogo tra maestro e allievo implica una completa, reciproca e corretta comprensione. Ciò nonostante, dobbiamo ancora stabilire se "Io lo chiamo un bambù" di Gensha e "Anch'io lo chiamo un bambù" di Shinō, siano uguali o diversi, giusti o sbagliati.

Il Maestro Gensha disse: "In nessun luogo, da un capo all'altro della grande terra, è possibile trovare qualcuno che ha conseguito il Dharma del Buddha." Dobbiamo assimilare con attenzione questo punto. Gensha disse: "Io lo chiamo un bambù" e Shinō replicò: "Anch'io lo chiamo un bambù." Non è chiaro se entrambi avessero ben compreso il significato di "I tre mondi sono soltanto mente."

Comunque sia, cerchiamo di interrogare il Maestro Gensha. Hai detto: "In nessun luogo, da un capo all'altro della grande terra, è possibile trovare qualcuno che abbia conseguito il Dharma del Buddha." Che cosa intendevi con 'grande terra'? È questo che si dovrebbe chiarire e agire nella prassi.

Trasmesso ai monaci, nel luglio 1243, sul Picco di Zenjihō nell'Echizen,.
Trascritto da Ejō, il 25 luglio dello stesso anno, nell'alloggio dell'abate.

---

[1] Lett. "Così arrivato".
[2] Cioè, illusione o risveglio.
[3] Le dieci direzioni sono: i quattro punti cardinali, i quattro punti intermedi, l'alto e il basso.
[4] *Dharma-kāya*, il corpo della Legge, o corpo della realtà ultima, che è priva di forma e onnipervadente. È uno dei tre corpi di un Buddha, assieme al *sambhoga-kāya*, che è il corpo di ricompensa, la manifestazione sottile risultante dalla prassi, e al *nirmāna-kāya*, il corpo mani-festato per il bene degli esseri senzienti.
[5] Si veda il cap. 14, Kuge.
[6] Il Maestro Gensha Shibi (835-907), un successore del Maestro Seppō Gison. Noto anche come Sōitsu Daishi. [Hsüan-sha Shih-pei]
[7] Il Maestro Jizō Keichin (867-928), nella linea di trasmissione del Maestro Seppō Gison. Noto anche come Rakan. [Ti-tsang Kuei-ch'en]
[8] Una volta un monaco chiese al Maestro Jōshū: "*Cos'è Jōshū?"* Il Maestro rispose: "*La porta occidentale, la porta meridionale, la porta orientale e la porta settentrionale."*

(42)
SESSHIN SESSHŌ
Spiegare la Mente, Spiegare la Natura

Questo capitolo è dedicato in massima parte al commento di un kōan del Maestro Tōzan e all'analisi delle parole di altri maestri, sul medesimo argomento. Il Maestro Dōgen contesta la posizione di chi vorrebbe eliminare ogni studio e investigazione su mente e natura, a favore di un esclusivo lasciar cadere o abbandonare, e sottolinea la necessità e l'importanza di un forte spirito d'investigazione, nello studio del Dharma.

Il Grande Maestro Tōzan Gohon,[1] durante un pellegrinaggio con il Maestro Zen Shinsan Somitsu,[2] nell'indicare un tempio, disse: "Dentro a quel tempio c'è qualcuno che spiega la mente e che spiega la natura." Somitsu chiese: "Chi è?" "Se poni una simile domanda vai diritto alla morte" rispose Tōzan. E Somitsu chiese di nuovo: "Ma chi è che spiega la mente e la natura?" "La vita si trova in mezzo alla morte" disse Tōzan.

Spiegare la mente e spiegare la natura è la radice della Via del Buddha. È a partire da questo che si realizzano i Buddha e i Patriarchi. Senza la spiegazione di mente e natura non c'è il girare della ruota della Legge, non c'è prassi né risveglio, né il simultaneo conseguimento della Via da parte di tutti gli esseri, e nemmeno la natura-di-Buddha[3] negli esseri senzienti. Il sollevare un fiore e sbattere le ciglia, il sorriso di Mahākāśyapa, le prostrazioni di Eka, l'arrivo in Cina di Bodhidharma, così come la trasmissione del kesa a Eno, a mezzanotte, sono spiegare la mente e spiegare la natura. Anche sollevare un bastone, o posare lo scacciamosche, non è altro che spiegare mente e natura.

In genere, tutte le virtù dei Buddha e dei Patriarchi sono incluse nello spiegare mente e natura. La loro vita quotidiana è spiegare mente e natura; muri, tegole e pietre sono spiegare la mente e la natura. Questa è la realizzazione del detto: "Quando la mente compare tutti i fenomeni compaiono, quando la mente svanisce tutti i fenomeni svaniscono." Questo è il tempo di spiegare la mente e il tempo di spiegare la natura. Tuttavia, coloro che nello spiegare mente e natura non penetrano mente e natura, brancolano nel buio. Essi non sanno sondarne la profonda e meravigliosa essenza, e allora insegnano che questa non è la Via dei Buddha e dei Patriarchi. Costoro ritengono che spiegare mente e natura non sia nulla più che un normale discorso su mente e natura; è perché non si sono sforzati di comprendere criticamente sia il significato, sia il carattere della grande Via.

Qualche tempo dopo, Dai-e[4] del Kinzan disse: "La gente di oggi ama che le spiegazioni di mente e natura siano profonde e meravigliose, cosicché è necessario molto tempo prima che si raggiunga la Via. Se abbandoniamo sia la mente sia la natura e dimentichiamo i discorsi profondi e meravigliosi, quando sarà il momento questi due punti di vista soggettivi non sorgeranno più e conseguiremo il risveglio."

Questo tipo di comprensione deriva dal fatto che Dai-e mancava della ricchezza e della serenità dei Buddha e dei Patriarchi. Egli riteneva che la mente fosse solo una facoltà di discriminazione; non sapeva che anche tali pensieri discriminanti sono contenuti nella mente. Perciò parlava in quel modo. Non sapeva che la natura è pura, profonda e serena, era ignaro di esistenza e non-esistenza, non conosceva la natura del Buddha e del Dharma, né poteva neppure sognarsi la natura della quiddità. Di conseguenza, questa sua visione del Dharma era unilaterale. La mente che si consegue attraverso la Via dei Buddha e dei Patriarchi è la loro pelle, carne, ossa e midollo. La natura dei Buddha e dei Patriarchi è uno *shippei*[5] e un bastone. La loro profonda illuminazione è un pilastro rotondo e una lanterna di pietra. La loro meravigliosa Via è il loro campo di conoscenza e di comprensione. Si diventa Buddha e Patriarchi, fondati sulla verità dei Buddha e dei Patriarchi, dapprima udendo le parole mente e natura, e quindi attraverso la spiegazione; si consegue ciò mediante prassi e risveglio. Dobbiamo sforzarci di continuare ad indagare per comprendere maggiormente un sì profondo argomento. Solo investigando in questo modo, potremo essere considerati come veri studenti e discendenti dei Buddha e dei Patriarchi. Ogni diverso modo, non costituisce il corretto studio della Via.

Se pensiamo di aver conseguito la Via, non l'abbiamo conseguita, e nemmeno possiamo affermare che non vi sia alcun conseguimento se non abbiamo, consapevolmente, conseguito la Via. In entrambi questi casi ci s'inganna. Anche se parliamo come Dai-e, e diciamo: "Dimenticare mente e natura", ancora stiamo utilizzando uno dei milioni di modi per spiegare la mente. "Abbandonate i discorsi profondi e meravigliosi" è soltanto un'altra forma di discorso profondo e meraviglioso. Se non investighiamo adeguatamente questo punto, e stupidamente ce ne dimentichiamo, esso ci volerà via dalle mani e fuggirà dal nostro corpo. Come

possono, coloro che non si sono ancora liberati dal limitato modo di pensare dei seguaci dell'Hīnayāna, giungere al cuore del Mahāyāna? Come possono compiere dei progressi sulla Via? Costoro non hanno mai spartito un solo boccone con il Buddha e i Patriarchi. Il significato dello studio e della prassi sotto un maestro, è l'esperienza nel corpo e nella mente di: "Spiegare la mente e spiegare la natura." Dobbiamo studiare questo, prima e dopo l'aver ottenuto un corpo. Non c'è altro al di là di ciò.

Il primo Patriarca Bodhidharma[6] disse al secondo Patriarca Eka:[7] "Tronca ogni analisi sul mondo esterno e arresta il lavorio della mente. Mantieni la mente come palizzata e muro; allora potrai penetrare la Via." Il secondo Patriarca aveva già udito molte diverse spiegazioni di mente e natura, ma non aveva conseguito il risveglio. Un giorno egli scovò, accidentalmente, il significato di tali parole e disse a Bodhidharma: "Per la prima volta il tuo allievo ha sradicato tutto il karma che lo teneva prigioniero." Il primo Patriarca aveva già compreso che Eka aveva veramente raggiunto il risveglio e non investigò oltre. Più avanti, Bodhidharma disse: "Sei attaccato al tuo non-attaccamento?" Eka rispose: "No!" Al che Bodhidharma chiese: "Dimmi com'è." Ed Eka: "Sto utilizzando solo la mia mente quotidiana e nessuna parola può descriverla." Bodhidharma disse: "Questa è l'essenza della mente trasmessa da tutti i Buddha e Patriarchi. Ora che l'hai conseguita, preservala con cura."

Alcuni mettono in dubbio questa storia, altri la apprezzano. È semplicemente una delle molte storie riguardanti il primo e il secondo Patriarca. All'inizio Eka spiegava mente e natura, ma la sua spiegazione non ingranava con quella di Bodhidharma. Dopo qualche tempo, tuttavia, acquisì il merito che lo mise in grado di conseguire la Via del primo Patriarca. La gente ignorante pensa che il secondo Patriarca non fosse in grado di conseguire il risveglio perché era attaccato alla propria spiegazione di mente e natura e che, dopo averla abbandonata, abbia finalmente conseguito il risveglio. Costoro non hanno mai approfondito il detto: "Mantieni la mente come palizzata e muro; allora potrai penetrare la Via." Ecco quindi che essi ragionano in questo modo, e non sono capaci di distinguere tra i diversi metodi di studio. Tali cose accadono perché la gente persegue pratiche ascetiche piuttosto che una mente che cerca il risveglio e l'addestramento nella Via del Buddha; così la loro prassi è del tutto priva di valore. Farebbero meglio a seguire un capace maestro, oppure i sūtra, e compiere così qualche progresso.

Per poter padroneggiare un solo aspetto dell'Insegnamento del Buddha, oggi, dobbiamo fondarci su tutti gli insuccessi accumulati nel passato. Dopo molti fallimenti, alla fine, diventiamo abili. È in questo modo che si segue l'insegnamento, si studia la Via, e si raggiunge il risveglio. Possiamo aver fallito centinaia di volte, in passato, nello spiegare mente e natura, ma dobbiamo saper trasformare tutto ciò nella maestria di oggi. Sovente, chi comincia a seguire la Via giudica che essa sia troppo difficile e l'abbandona per cercare un diverso sentiero. In questo modo non ci riuscirà mai di conseguire la Via del Buddha. Dobbiamo comprendere a fondo il reale significato della prassi buddhistica, dall'inizio alla fine. Il principio che sta dietro al fallimento e poi al successo finale, è difficile da comprendere.

Nel Dharma del Buddha sia l'iniziale decisione di raggiungere il risveglio, sia il conseguimento della perfetta illuminazione sono la Via; essa esiste all'inizio, a metà e alla fine della nostra prassi. Ad esempio, quando si cammina per diecimila *ri*,[8] un solo passo comprende mille *ri*, così come mille passi comprendono mille *ri*. Benché vi sia differenza tra il primo passo e il millesimo, entrambi sono contenuti nei mille *ri* e sono identici.

Nondimeno, la gente molto ignorante ritiene che, quando si studia il Dharma del Buddha, non si giunga alla Via finché non sia stato completato lo studio. Questo avviene perché simili persone non sanno che proclamare, agire nella prassi, e risvegliare la Via del Buddha sono già completi in se stessi, e che tutti contengono ogni aspetto della Via. Costoro affermano che solo chi è smarrito nell'illusione ha la necessità di addestrarsi sulla Via del Buddha per conseguire il grande risveglio. Essi non sanno che, anche chi non soggiace all'illusione si addestra diligentemente e consegue la grande illuminazione.

Pure se la Via del Buddha è contenuta anche nello spiegare mente e natura prima che si sia raggiunto il risveglio, l'illuminazione si manifesta attraverso lo spiegare mente e natura. Non dovremmo studiare l'illuminazione come qualcosa che si verifica solo quando una persona non illuminata si risveglia alla grande illuminazione. Sia colui che si trova nell'illusione, sia il risvegliato, possiedono la grande illuminazione; la possiedono anche sia il non-illuminato, sia colui che non si trova nell'illusione. Dunque, spiegare mente e natura è il sentiero diretto per la Via del Buddha. Non avendo compreso questo a fondo, Dai-e Shuko affermava che non ci dovrebbero essere spiegazioni di mente e di natura. Questo non è il principio del Dharma del Buddha. Eppure, nell'odierna Cina della grande dinastia Sung, egli è considerato un esempio insuperato.

Il grande Insegnante Tōzan Gohon,[9] fu un Patriarca tra i Patriarchi e comprese il principio di spiegare la mente e di spiegare la natura per ciò che è, e null'altro. Tutti i Patriarchi in ogni direzione, che

non hanno conseguito questo principio e che non hanno mai udito questo dialogo, non possono comprendere le parole di Tōzan: "Dentro quel tempio qualcuno spiega la mente e spiega la natura", dette mentre era in pellegrinaggio con Somitsu.

Questa storia è stata trasmessa fedelmente, dai discendenti di Tōzan, come esempio del suo particolare metodo d'insegnamento. Studenti di altre scuole non possono neppure sognarsi di vederla o di udirla, e ancor meno di comprenderla. E solo i discendenti di Tōzan la tramandano correttamente. Se non possediamo la corretta trasmissione di questo principio, come possiamo giungere alla radice della Via del Buddha? I principi di dentro e fuori, e di qualcuno, e c'è, puntano tutti a spiegare la mente e spiegare la natura. Così dentro e fuori spiegano mente e natura. Dobbiamo chiarire questo principio ed addestraci su di esso. Non c'è alcuna spiegazione senza natura, e non c'è alcuna mente senza spiegazione. Natura-di-Buddha è la spiegazione del tutto; anche nessuna natura-di-Buddha è la spiegazione del tutto.

Quando investighiamo la natura-di-Buddha è necessario studiarne gli aspetti del possederla e del non-possederla, altrimenti non si tratterà del totale studio della Via. Se investighiamo la natura dello spiegare, l'accettiamo e confidiamo in essa, diventiamo discendenti dei Buddha e dei Patriarchi. Tuttavia, pensare che la mente si muova e che la natura rimanga stabile o che la natura resti pura e immobile mentre la forma muta, significa coltivare le opinioni della gente comune. Studiare, addestrarsi e chiarire mente e natura, secondo gli insegnamenti della Via del Buddha, differisce dai metodi della gente comune. Nella Via, spiegare mente e natura sussiste indipendentemente dall'esistenza dell'uomo e dall'esistenza di mente e natura. Possiamo spiegare mente e natura ma, in realtà, non c'è nessuna spiegazione di mente o di natura. Dobbiamo investigare la spiegazione di mente e natura sia dove esiste l'uomo, sia dove non esiste; se non lo facciamo non siamo ancora pervenuti al punto in cui è spiegata la mente. Dovremmo studiare lo spiegare la mente senza alcun uomo, nessun uomo che spiega la mente, lo spiegare la mente attraverso un uomo, e questo uomo che spiega la mente.

Rinzai[10] insisteva sull'esistenza de: "Il vero uomo privo di qualità" ma non disse che c'è: "Un vero uomo dotato di qualità." Qui non è realizzata una vera investigazione e comprensione; è ancora incompleta. Spiegare la mente e spiegare la natura è la spiegazione dei Buddha e dei Patriarchi, dunque si può venire in contatto con essa attraverso l'orecchio e l'occhio.

La prima volta, il Maestro Somitsu chiese: "Chi è?" Fece questa domanda per realizzare tale comprensione. "Chi è?" è l'intima essenza dello spiegare mente e natura. Questo modo di spiegare mente e natura non è conosciuto in altri posti poiché non solo si scambia il figlio per il ladro, ma anche il ladro per il figlio.

Il Maestro Tōzan disse: "Nel porre una simile domanda vai diritto alla morte." Ascoltando questa storia gli studenti di altre scuole ritengono che qualcuno stesse spiegando mente e natura, che Somitsu abbia chiesto "Chi è?" e che, a causa di questa sua domanda, sarebbe andato diritto verso la morte. "Chi è?" significa che non ho visto né avuto, diretta conoscenza di quell'uomo e, di conseguenza, qualsiasi cosa dirò di lui non sarà null'altro che una morta espressione. Tuttavia, ciò non è vero. Pochi sanno qualcosa del vero spiegare mente e natura.

Il Maestro Tōzan disse: "La vita si trova in mezzo alla morte." "In mezzo alla morte" non è la morte di "Vai diritto alla morte" né il chi di "Chi è?" 'Chi', è quell'uomo che si afferma spieghi mente e natura. Dovremmo imparare che non è necessario attendere la morte totale. La frase di Tōzan: "La vita si trova in mezzo alla morte" significa che c'è un qualcuno che spiega la mente e spiega la natura. Inoltre, questa è solo una parte della morte totale. La vita è vita totale, ma non vi è alcuna manifestazione di mutamento in essa. Non c'è altro che un totale e completo defluire della vita.

A partire dalla grande dinastia Tang, fino ai giorni nostri, molti non hanno chiarito lo spiegare mente e natura secondo il Dharma del Buddha, né conoscono il Suo insegnamento, prassi e illuminazione, e molti hanno idee e opinioni distorte. Costoro devono essere condotti alla verità, tanto nel passato, quanto nel futuro. Dovremmo dire loro: "Spiegare la mente e spiegare la natura è l'essenza dei sette Buddha e di tutti i Patriarchi."

Questo fu trasmesso ai monaci del Kippōji nell'Echizen, Giappone, nell'anno 1243.
Trascritto da Ejō, l'11 gennaio 1244, nell'alloggio del discepolo principale.

[1] Il Maestro Tōzan Ryōkai (807-869), nella linea di trasmissione del Maestro Yakusan Igen. [Tung-shan Liang-chieh]
[2] Il Maestro Shinzan Somitsu (?), che è nella linea di trasmissione del Maestro Yakusan Igen. Successore del Maestro Ungan Donjō (782-841). [Shen-shan Seng-mi]
[3] La natura-di-Buddha è la 'Natura propria', o 'Vera natura', o 'Volto originario' (comunque si voglia chiamare) di ogni essere, anche se questi lo ignora.
[4] Il Maestro Daie Sōkō (1089-1163), nella linea di trasmissione del Maestro Engo Kokugon. Egli era uno dei principali sostenitori del *Kōan-zen* (basato sulla considerazione intenzionale di domande e risposte), contrapposto al *Mokusho-zen* (Zazen silenzioso, riflessivo), sostenuto dal contemporaneo Maestro Wanshi Shōkaku. [Ta-hui Tsung-kao]
[5] Un piccolo scettro, simbolico, di bambù.
[6] Il Maestro Bodhidharma (?-528), ventottesimo Patriarca in India e primo Patriarca in Cina. Visse nel tempio di Shaolin, uno dei vari monasteri buddhistici che già esistevano tra i monti Sung-shan, nel nord-ovest della Cina, introducendo la prassi dello zazen.
[7] Il Maestro Taiso Eka (487-593), il successore del Maestro Bodhidharma. Noto anche come Jinkō Eka. [Shen-kuang Hui-k'o]
[8] Un *ri* equivale a 3 km. e 750 metri.
[9] Il Maestro Tōzan Ryōkai (807-869), nella linea di trasmissione del Maestro Yakusan Igen. [Tung-shan Liang-chieh]
[10] Il Maestro Rinzai Gigen (?-867), uno dei successori del Maestro Ōbaku Kiun. Eshō Zenji è il suo titolo postumo. [Lin-chi I-hsüan]

(43)
SHOHŌJISSŌ
La Reale Forma di Tutte le Cose

A differenza dell'idealismo che dubita della realtà dei fenomeni, e del materialismo che invece analizza, penetra, e divide le cose perdendo di vista ciò che è insito nell'intero, il Dharma del Buddha ci offre una visione diversa. Tale visione è espressa dalla frase "Tutte le cose e i fenomeni sono forma reale." In questo capitolo il Maestro Dōgen ci spiega, attraverso il Sūtra del Loto, che tutti i dharma sono forma reale. [1]

La realizzazione dei Buddha e dei Patriarchi consiste nel chiarire la vera forma. "Tutti i dharma sono la vera forma." Ogni dharma è la forma della talità,[2] la natura della talità – la talità del corpo, la talità della mente, la talità del mondo, la talità di nuvole e pioggia; la talità del camminare, stare fermi, sedere e giacere, la talità della tristezza e felicità, agitazione e calma; la talità di un bastone e di un *hossu*,[3] la talità del sollevare un fiore e sorridere; la talità del trasmettere la Legge e ricevere il risveglio, la talità dello studiare e praticare la Via, la talità del pino e del bambù.

Il Buddha Śākyamuni disse: "Dobbiamo chiarire fino in fondo la vera forma di tutti i dharma che è trasmessa solo da Buddha a Buddha. 'Tutti i dharma' sono la forma della talità, la natura della talità, il corpo della talità, il potere della talità, la manifestazione della talità, l'origine della talità, l'effetto della talità, il frutto della talità, la conseguenza della talità, la talità di ogni cosa dall'inizio alla fine."

Le parole del Tathāgata[4] "Ogni cosa dall'inizio alla fine" sono realmente parole della vera forma dell'esistenza, sono il sottile detto di un grande insegnante. È lo studio dell'unità, perché studiare significa unificare.

"Solo il Buddha trasmette il Buddha" è la vera forma di tutti i dharma; la vera forma di tutti i dharma è "Solo il Buddha trasmette il Buddha." 'Solo il Buddha' è la vera forma e 'Trasmette il Buddha' è tutti i dharma. Se udiamo e capiamo le parole "Tutti i dharma", ci basta investigarle una volta sola, non molte volte. Le parole "Vera forma" non dovrebbero essere indagate sotto l'aspetto di spazio né di natura. 'Vera' è 'Solo il Buddha', 'forma' è 'Trasmette il Buddha'. 'Fino in fondo' è 'Solo il Buddha', 'chiarire' è 'Trasmette il Buddha'. 'Tutti i dharma' è 'Solo il Buddha', 'la vera forma' è 'Trasmette il Buddha'. Tutti i dharma sono già diventati tutti i dharma e sono perciò chiamati 'Solo il Buddha'. Tutti i dharma sono diventati la vera forma e sono perciò chiamati 'Trasmette il Buddha'.

Dunque, tutti i dharma sono di per sé tutti i dharma aventi forma e natura della talità. La vera forma è davvero la vera forma, avente forma e natura della talità. Quando solo il Buddha trasmette il Buddha e Śākyamuni compare nel mondo, la vera forma di tutti i dharma è una predicazione della Legge, una manifestazione di prassi e illuminazione. Questa predicazione deve essere chiarita fino in fondo; 'Chiarita' significa 'Fino in fondo'. Poiché non esistono inizio, metà e fine, è la forma della talità con la natura della talità. Per questo è completa all'inizio, alla metà e alla fine.

"Chiarire fino in fondo" è la vera forma di tutti i dharma. La vera forma di tutti i dharma è la forma della talità. La forma della talità è il completo chiarimento della natura della talità. La natura della talità è il completo chiarimento della sostanza della talità. La sostanza della talità è il completo chiarimento del potere della talità. Il potere della talità è il completo chiarimento dell'azione della talità. Ancora, l'azione della talità è il completo chiarimento della causa della talità. La causa della talità è il completo chiarimento della produzione della talità. La produzione della talità è il completo chiarimento dell'effetto della talità. L'effetto della talità è il completo chiarimento della conseguenza della talità. La conseguenza della talità è il completo chiarimento degli stadi che vanno dal risveglio iniziale alla illuminazione finale.

"Gli stadi che vanno dal risveglio iniziale al risveglio finale" sono la realizzazione della talità. Non c'è alcuna relazione tra causa ed effetto. L'effetto della causa è precisamente l'effetto dell'effetto. Anche se questo effetto può essere ostacolato da forma, natura, sostanza e potere, la forma, la natura, la sostanza ed il potere di tutti i dharma sono illimitata talità, senza confini. E' possibile assimilare forma, natura, sostanza e potere a causa, produzione, effetto e conseguenza, oppure no; rimane tuttavia il fatto che, tutti, sono perfettamente completi.

La forma della talità non è una forma, né la forma della talità è un'illimitata talità senza confini; è la talità che non può essere espressa né misurata. Non c'è alcun numero che possa esprimerla adeguatamente – la misura di tutti i dharma e la misura della vera forma devono essere misura di se stessi. Per questo, solo il

Buddha trasmette al Buddha il completo chiarimento della vera forma, della vera natura, della vera sostanza, del vero potere, della vera attività, della vera causa di tutti i dharma, nonché il completo chiarimento della vera produzione, del vero effetto, della vera conseguenza di tutti i dharma, e il completo chiarimento degli stadi che vanno dal risveglio iniziale fino all'illuminazione finale.

In conseguenza di questo principio, nella terra del Buddha delle dieci direzioni, solo il Buddha trasmette il Buddha senza eccezione alcuna. Tra 'Solo' e 'Trasmette' c'è un rapporto; è come quando il corpo esiste come unica realtà, come quando la forma è percepita in modo illuminato, come forma e nient'altro. Questo significa che corpo e natura non sono percepiti come due cose separate. Perciò il Buddha Śākyamuni disse: "Io e tutti gli altri Buddha delle dieci direzioni conosciamo bene queste cose." Dunque, il giusto momento del completo chiarimento e il giusto momento di conoscere bene questo, sono identiche sfaccettature dell'essere-tempo. Se nella frase di Śākyamuni ci fosse qualche differenza tra 'Io' e 'Gli altri Buddha delle dieci direzioni', come avrebbe Egli potuto dire: "E tutti gli altri Buddha delle dieci direzioni?" Poiché non vi sono Buddha in questo istante, le dieci direzioni diventano questo istante. Qui, incontrare la vera forma di tutti i dharma significa che i fiori entrano nella primavera, e che gli esseri umani incontrano la primavera. La luna illumina se stessa, la persona incontra se stessa, e la persona vede il fuoco. Questo è il principio di incontrare e vedere.

Dunque, indagare la vera forma della vera forma è trasmettere la Legge da Buddha e Patriarchi, a Buddha e Patriarchi. È ricevere tutti i dharma di tutti i dharma. Per trasmettere correttamente il 'Solo il Buddha' di "Solo il Buddha", occorre trasmettere correttamente il 'Trasmette il Buddha' di "Trasmette il Buddha."

Vi è perciò vita e morte, venire e andare; vi è risveglio, prassi, illuminazione e nirvāna. Mediante risveglio, prassi, illuminazione e nirvāna possiamo chiarire, sperimentare, afferrare e agire conformemente a vita e morte, al venire e andare, e al vero corpo dell'uomo. Questa è la linfa vitale del fiore che sboccia e produce il frutto; è le ossa e midollo di Mahākāśyāpa e di Ānanda. Il vento, la pioggia, l'acqua e il fuoco della forma della talità, sono il chiarimento; il blu, il giallo, il rosso e il bianco della natura della talità sono il chiarimento. A partire dalla sostanza e dal potere, gli esseri comuni possono diventare santi; a partire dall'effetto e dalla conseguenza, si possono trascendere i Buddha e i Patriarchi; a partire dalla causa e dalla produzione, si può trasformare l'immondizia in oro; a partire da effetto e da conseguenza, si riceve la Legge e si riceve un kesa.

Il Tathāgata disse: "Io spiego le caratteristiche della vera forma." Dobbiamo dunque realizzare la prassi della vera forma, l'udito della vera natura, e l'illuminazione della vera sostanza. Dobbiamo investigare a fondo, e chiarire tutto ciò. L'essenza di questo è: "Una biglia rotola sul vassoio, il vassoio rotola sulla biglia."[5]

Il Buddha che illumina il Sole e la Luna[6] disse: "Il principio della vera forma di tutti i dharma è già stato predicato per voi." Investigate questa frase e comprenderete l'importanza che i Buddha e i Patriarchi attribuiscono a questa predicazione. I Buddha e i Patriarchi dischiudono ed espongono il principio della vera forma insieme con i diciotto mondi. Prima che ci sia corpo-e-mente, dopo che c'è stato corpo-e-mente, mentre c'è corpo-e-mente, tutti i fattori quali natura, sostanza, potere e così via predicano la vera forma. Se non chiariamo la vera forma, se non predichiamo la vera forma, se non comprendiamo la vera forma, se non trascendiamo la vera forma, non siamo Buddha o Patriarchi, ma dèmoni e bestie.

Il Buddha Śākyamuni disse: "La suprema illuminazione di tutti i Bodhisattva è contenuta nel Sūtra del Loto. La porta dei mezzi abili è stata aperta e la vera forma è stata rivelata."

"Tutti i Bodhisattva" sono tutti i Buddha. Non c'è alcuna differenza tra tutti i Buddha e tutti i Bodhisattva. Nessuno dei due è maggiore o minore, superiore o inferiore. Questo Bodhisattva e quel Bodhisattva non sono due persone diverse, non sono se stessi o altri, non sono esseri del passato, del presente o del futuro. Per diventare un Buddha, dobbiamo tenere il contegno di un Bodhisattva. Nella fase iniziale della ricerca diventiamo Buddha; nello stadio finale della suprema illuminazione diventiamo Buddha. Vi sono dei Bodhisattva che sono diventati Buddha miliardi di volte. Chiunque affermi che possiamo abbandonare la prassi dopo essere diventati Buddha, dimostra di essere ancora un profano che non conosce la Via dei Buddha e dei Patriarchi.

'Tutti i Bodhisattva' sono gli originari Patriarchi di 'Tutti i Buddha'. 'Tutti i Buddha' sono gli originari maestri di 'Tutti i Bodhisattva'. Questa suprema realizzazione di tutti i Buddha – sia essa illuminazione del passato, illuminazione del presente, illuminazione del futuro, sia essa illuminazione prima che ci sia un corpo, o illuminazione dopo che c'è una mente – è contenuta nel Sūtra del Loto, all'inizio, alla metà e alla fine. Tutti i dharma sono contenuti in questo sūtra, in modo sia relativo che assoluto. Al momento giusto esso diventa il risveglio di tutti i Bodhisattva.

Il sūtra non è vivo né inanimato, non è creato né non creato. Nell'illuminare i Bodhisattva, gli esseri umani e la vera forma, questo sūtra è illuminato, e si apre la porta dei mezzi abili. La porta dei mezzi abili è l'insuperata virtù dell'azione del Buddha. Tutti i dharma esistono esattamente per quello che sono nell'eterno mondo della forma. La porta dei mezzi abili non è un mero espediente, ma è un'accurata investigazione dell'Universo nelle dieci direzioni; è un modo di esaminare la vera forma di tutti i dharma. Se la porta dei mezzi abili è manifesta in modo da ricoprire l'intero Universo, anche se non compare alcun Bodhisattva, ancora possiamo varcarne la soglia.

Seppō[7] disse: "La terra intera è la porta della liberazione, ma molti rifiutano di entrare." Dovremmo dunque sapere che anche se questa porta è aperta in tutti i paesi e in tutti i mondi, non è facile entrare e uscire, e pochi compiono lo sforzo per farlo. Comunque, indipendentemente dall'ardore con cui noi stessi tentiamo o non tentiamo, non possiamo costringere nessuno a entrare o uscire da questa porta. Coloro che l'attraversano cadono in errore, quelli che cercano di uscirne restano intrappolati. Cosa dovremmo fare? Se cerchiamo di trascinare altri attraverso questa porta, essa indietreggia e si allontana. Se cerchiamo di avvicinare la porta agli altri, non riusciamo a trovare il modo per entrare o uscire.

"La porta dei mezzi abili è stata aperta" indica la corretta vera forma. 'Indica la corretta vera forma' permea tutto il tempo: permane durante l'inizio, la metà e la fine. Il principio dell'aprire la porta dei mezzi abili al momento giusto, è aprire la porta dei mezzi abili da un capo all'altro dell'intero Universo. Al momento giusto, se percepiamo il mondo intero, vedremo molte cose fino a quel momento nascoste. Ogni aspetto dell'Universo che viene rivelato consente di aprire la porta dei mezzi abili. Di conseguenza, tutte le porte dei mezzi abili sono aperte ma, tra le infinite porte, noi possiamo vedere solo quelle che si manifestano come nostro volto originario. Questa eccellente, profonda conoscenza proviene dal potere del Sūtra del Loto.

"Indica la corretta vera forma" sono parole della vera forma di tutti i dharma che rivelano il mondo intero e conducono alla sua realizzazione. Il principio della vera forma di tutti i dharma è rivelato a persone di ogni specie ed è manifesto in ogni cosa. Per questo, dunque, la suprema illuminazione dei quaranta[8] Buddha e Patriarchi appartiene a questo sūtra. Ciò significa che essa è proprietà di questo sūtra. Il cuscino per lo zazen e la piattaforma rialzata diventano il supremo risveglio e sono contenuti in questo sūtra. Sollevare un fiore e sorridere, prostrarsi e ottenere il midollo, appartengono a questo sūtra; questo sūtra li possiede completamente. La porta dei mezzi abili è stata aperta, e la vera forma è stata rivelata.

Oggi in Cina vi sono degli ignoranti che non comprendono i principï fondamentali e non riescono ad afferrare l'essenza del Dharma del Buddha. Essi cercano inutilmente di spiegare la vera forma in base alle loro analisi dei detti di Lao-tzu[9] e Chuang-tzu.[10] Costoro sostengono che l'insegnamento di questi saggi è identico alla grande Via dei Buddha e dei Patriarchi, e che i Tre Insegnamenti[11] sono uno. Essi affermano perciò cose avventate; secondo loro, ad esempio, i Tre Insegnamenti costituiscono un tripode che privato di una delle gambe non può altro che cadere. Una simile sciocchezza non merita neppure di essere presa in considerazione. Chiunque affermi queste cose non può aver udito il Dharma del Buddha.

Il Dharma del Buddha è nato in India. Il Buddha Śākyamuni visse ottant'anni e per cinquanta proclamò il Dharma, insegnando a uomini e dèi. Egli insegnò a tutti i gli esseri senzienti e li condusse alla verità del Buddha. In seguito, ventotto Patriarchi indiani trasmisero correttamente il Dharma. L'insegnamento prosperò, ed era tenuto in grande considerazione; vi aderirono anche dèmoni e seguaci di altre dottrine. Il numero di coloro che sono divenuti Buddha e Patriarchi è troppo grande per poter essere valutato. Questi Patriarchi indiani non hanno mai cercato gli insegnamenti cinesi del Taoismo o del Confucianesimo, né hanno affermato che il Dharma del Buddha fosse carente sotto qualche aspetto. Se davvero i Tre Insegnamenti sono uno, allora le dottrine confuciane e taoiste avrebbero dovuto manifestare se stesse al mondo contemporaneamente al Dharma del Buddha.

Tuttavia, la Legge del Buddha dice: "Nel cielo e sulla terra, io solo sono l'universalmente venerato."[12] Considerate attentamente questo punto, e non dimenticatelo mai. Affermare che i Tre Insegnamenti sono uno è un farfugliare da bambini, e questi discorsi distruggeranno il Dharma del Buddha. Eppure, perfino tra coloro che insegnano agli dèi e agli imperatori, numerosi sono coloro che la pensano così. In Cina, il Dharma del Buddha è attualmente in rapido declino. Il mio defunto Maestro, il vecchio Buddha, era molto preoccupato per questa triste situazione.

In sostanza, queste persone sviate seguono gli insegnamenti dell'Hīnayāna o delle dottrine eterodosse. Per più di trecento anni non hanno saputo che esiste una vera forma. Molti studiano la vera Legge dei Buddha e dei Patriarchi solo per sfuggire all'interminabile ciclo del *samsāra*.[13] Altri non hanno alcuna idea sul motivo per cui studiano la vera Legge dei Buddha e dei Patriarchi. Costoro pensano che studiare la Via consista semplicemente nell'addestrarsi in un tempio. È veramente un peccato che la Via dei

Buddha e dei Patriarchi sia stata abbandonata. Le poche persone eccellenti che ancora seguono realmente la Via, deplorano questa situazione. Non date retta ai discorsi insensati di certi stupidi; abbiate piuttosto compassione di loro.

Il Maestro Zen Engo[14] disse: "Il venire e l'andare di vita e morte è il vero corpo dell'uomo." Investigate questa frase, conoscete voi stessi, e sperimentate direttamente il Dharma del Buddha.

Chōsa[15] disse: "Il vero corpo dell'uomo è l'intero Universo delle dieci direzioni. L'intero Universo delle dieci direzioni è pervaso dalla nostra propria brillantezza."

Poiché nella Cina odierna i monaci anziani non comprendono la necessità di investigare questa frase, nessuno la prende in considerazione. Se qualcuno sollevasse la questione si troverebbe di fronte a persone che arrossiscono e reagiscono con un vile silenzio. Il mio defunto Maestro, il vecchio Buddha, disse: "Di questi tempi, i monaci anziani non sono capaci di illuminare né il passato né il presente, e non comprendono i principi del Dharma. Se non sono in grado di afferrare gli aspetti elementari, come possono comprendere la natura dell'intero Universo? In realtà, essi non hanno neppure mai sentito parlare di simili questioni." Dopo aver udito questo, ovunque andassi ponevo su questo tema precisi interrogativi ai monaci anziani, ma non ho mai ricevuto una vera risposta. È veramente deplorevole che così tanta gente trascorra inutilmente i suoi giorni nella totale ignoranza.

Un giorno, il Maestro Zen O-an Donge[16] disse al Venerabile Tokki: "Se vuoi conseguire facilmente una profonda comprensione, risveglia la mente e mantieni i tuoi pensieri concentrati sul Buddha, durante ogni ora della giornata. Con null'altro che il Buddha nella mente, otterrai improvvisamente l'inottenibile; è come il grande spazio, vasto e senza forma. Unifica davanti e dietro, congiungi assoluto e relativo, dimentica la distinzione tra intuizione e analisi, e armonizza passato, presente e futuro. Giunto a questo stadio, diventerai un onnisciente, non-agente uomo della Via."

Questo insegnamento, pur con tutta la forza dell'esperienza di O-an, rivela solo l'ombra delle cose così come sono. Quando davanti e dietro sono unificati si ottiene forse il Dharma del Buddha? Che cos'è questo 'Davanti e dietro'? Dice che ciò che i Buddha e Patriarchi sperimentano è vasto e senza forma, ma quale è la funzione di 'Vasto e senza forma'? Se riflettiamo su tutto ciò, comprendiamo che O-an non ha mai conosciuto, visto, ottenuto, o colpito questo spazio.

"Risveglia la mente e mantieni i tuoi pensieri concentrati sul Buddha." Esiste il principio secondo cui la mente è immutabile, dunque come può essere risvegliata durante ogni ora del giorno? Non è forse certo che la mente si manifesta durante ogni ora del giorno? Se tutte le ore del giorno non si manifestano all'interno della mente, come può la mente essere risvegliata? Come possono i nostri pensieri essere concentrati? I pensieri sono mobili o immobili? Possono essere concentrati, o no? Che cosa si muove? Che cosa non si muove? Che cosa significa pensiero?

Il pensiero è presente durante tutte le ore del giorno? Oppure tutte le ore del giorno sono all'interno della mente? O ancora i due sono indipendenti? Egli dice che se siamo concentrati durante ogni ora del giorno, possiamo ottenere facilmente la comprensione; ma che cosa, in effetti, otteniamo facilmente? 'Facilmente compreso' è una frase dei Buddha e dei Patriarchi? Nella Via del Buddha non si parla mai di 'Facile da comprendere' o 'Difficile da comprendere'. Perciò Nangaku e Kōsei seguirono i loro maestri e si addestrarono diligentemente nella Via per molti anni.

Sia pur affermando che otterremo l'inottenibile improvvisamente, lo stesso O-an non può neppure sognarsi di vedere la Via dei Buddha e dei Patriarchi. Con una capacità così limitata come potrebbe comprendere facilmente la verità ultima? Si può affermare con certezza che egli deve ancora chiarire la grande Via dei Buddha e dei Patriarchi. Se il Dharma fosse così come egli dice, non avrebbe potuto essere trasmesso fino ai giorni nostri.

Per quanto debole sia la comprensione di O-an, sarebbe ben difficile trovare qualche monaco anziano, in tutti i monasteri qui e in altri Paesi, dotato di una capacità analoga. Infatti, molti ritengono che O-an sia di gran lunga il maestro migliore. Tuttavia, non è affatto certo che egli abbia penetrato il Dharma. Al contrario, si può dire con sicurezza che egli fu un gregario, nulla più che un monaco ordinario. O-an aveva una certa capacità di penetrare il carattere degli altri; la maggior parte dei monaci anziani non possiede neppure tale modesto talento. Questo è dovuto al fatto di non essere capaci di vedere se stessi. Per quanto lo studio della Via di O-an fosse incompleto, ancora supera la capacità d'investigazione degli anziani d'oggi. O-an ebbe l'opportunità di udire le giuste parole ma non riuscì ad ascoltarle correttamente e quindi a sperimentarle nella loro piena dimensione. Se era così in passato, è possibile che si sia risvegliato da solo, ora? Nessuno degli attuali monaci anziani, in Cina, è in grado di valutare correttamente O-an e così le loro azioni sono del tutto inadeguate. Per questo, essi non riescono a comprendere la vera forma delle parole di Buddha e Patriarchi e neppure distinguere quali siano e quali non siano parole di Buddha e Patriarchi. Tra

tutti i monaci anziani e le maggiori autorità degli ultimi due o trecento anni, nessuno ha visto la Via, né ha conosciuto la vera forma.

Una notte il mio defunto Maestro Tendō, il vecchio Buddha, recitò questi versi:

"*Stanotte, Tendō possiede un vitello*
e custodisce la vera forma del
volto dorato del Buddha.
Magari desiderate acquistarli, ma
essi non hanno prezzo.
Un cucù, tutto solo, canta sopra le nuvole."

I venerabili che padroneggiano la Via chiamano questo 'Vera forma'. Coloro che non conoscono il Dharma del Buddha né hanno mai indagato la Via, non possono chiamarlo 'Vera forma'. Ho udito questi versi in una notte della primavera del 1236, mentre il suono della grande campana del tempio riecheggiava tre volte.

Quella notte, dopo aver preso il mio *zagu*[17] ed aver indossato il kesa, avevo lasciato la sala dei monaci e controllato che fosse esposto il segnale indicante che la stanza del maestro è aperta. Dapprima raggiunsi con gli altri monaci la Sala del Dharma; poi, passando per l'ala occidentale, salii alla Sala della Luce Serena e di lì un'altra rampa di scale, fino alla Volta della Grande Brillantezza. Le stanze dell'abate sono ubicate in questa zona. Oltre il grande paravento, mi avvicinai all'incensiere; lì bruciai dell'incenso e feci una prostrazione. Avevo supposto che ci fosse una fila di monaci che attendevano di essere ammessi nell'appartamento del maestro, ma non c'erano altri nei dintorni. Di fronte alla porta (della stanza) del maestro c'era un paravento di bambù, attraverso il quale potevo udire la sua voce mentre insegnava il Dharma. Proprio allora sopraggiunse Sokon, il capo dei monaci, che bruciò incenso e fece una prostrazione. Gettai un'occhiata al di là del paravento e vidi che (il locale) era affollato di monaci che, in piedi, stavano ascoltando il discorso di Nyojō. Scivolai nella stanza, dietro la calca, e mi accinsi ad ascoltare rispettosamente.

Il Maestro stava esponendo la storia del Maestro Zen Hōjō,[18] del monte Daibai. Al racconto di come Hōjō indossasse un abito di artemisia e si cibasse solo di aghi di pino, tutti i monaci si commossero fino alle lacrime. Il Maestro Nyojō parlò quindi della prassi del Buddha Śākyamuni, sul Picco dell'Avvoltoio. Anche questo racconto ci riempì gli occhi di lacrime. Poi disse: "Presto avrà inizio il ritiro sul monte Tendō.[19] Coinciderà col periodo primaverile, quando non fa né troppo caldo né troppo freddo, ed è perciò il momento migliore per sedere in zazen. Perché non voler sedere sempre di più?" Quindi recitò i versi che ho riferito prima e colpì seccamente la sedia con la mano destra, per segnalare che tutti i presenti potevano entrare nella stanza interna del suo appartamento. Il maestro ci parlò infine del grido del cucù, tanto penetrante da frantumare il bambù di montagna. Non disse altro. Tutti i monaci erano in silenzio, profondamente rispettosi.

Questo modo di entrare nella stanza del maestro non è in uso altrove; solo il mio defunto Maestro, il vecchio Buddha Tendō, lo applicava correttamente. Quando il maestro tiene un discorso informale, i monaci si raccolgono attorno al seggio dell'abate e al paravento. Nel momento in cui un altro gruppo di monaci si presenta per entrare nella stanza, coloro che hanno terminato di ascoltare, escono in fila, silenziosamente. I monaci che intendono rimanere, stanno fermi al loro posto conservando il corretto atteggiamento, cosicché tutti possono osservare i gesti del maestro e udire le sue parole. In nessun altro luogo si segue questa prassi; nessun altro anziano è in grado di agire così. Secondo i casi, c'è chi vuole entrare per primo e chi vuole entrare per ultimo. Non dimenticate che ogni persona ha il suo particolare modo di fare.

Siamo nel 1243 e da quell'episodio sono passati diciotto anni. Dal monte Tendō fino a qui, quante montagne e quanti fiumi ho attraversato? Eppure, la vera forma delle magnifiche parole e delle meravigliose frasi del mio Maestro sono incise nelle ossa e nel midollo del mio corpo e mente. Anche in questo preciso momento posso rammentare con chiarezza la meravigliosa esperienza dell'entrare nella stanza. Quella notte la luce della luna ammantava i giardini del tempio e i cucù cantavano senza interruzione; era una bella notte tranquilla.

Una volta, il Grande Maestro Genshain Soitsu[20] mentre insegnava ai suoi discepoli, udì il trillo di una rondine. Allora disse: "Con la profonda esposizione della vera forma, la buona Legge è stata proclamata proprio ora!" Un monaco, mentre Gensha scendeva dal seggio, disse: "Non capisco." Gensha urlò: "Vai fuori! Non posso credere a quello che hai detto!" La maggior parte della gente pensa che le parole di Gensha

“La profonda esposizione della vera forma” si riferiscano alla vera forma udita nel trillo della rondine. Non è così. Mentre stava parlando, Gensha udì la voce di una rondine; né Gensha, né la rondine stavano profondamente ascoltando la vera forma in modo cosciente. Essa non sorse da nessuno dei due ma, semplicemente, il profondo ascolto della vera forma avvenne nel momento giusto.

Possiamo approfondire ulteriormente questo episodio. Abbiamo le parole: insegnare, udire il trillo di una rondine, la profonda esposizione della vera forma, la buona Legge è stata proclamata proprio ora!, scendere dal seggio, non capisco, e poi Gensha che urlò: “Vai fuori! Non posso credere a quello che hai detto!” Anche se ‘Non capisco’ non è la vera forma per ottenere l’insegnamento di Gensha, è però la linfa vitale dei Buddha e dei Patriarchi – è le ossa e il midollo dell’Occhio e Tesoro della Vera Legge.

Dobbiamo sapere che anche se il monaco avesse detto “Capisco” oppure “Sono in grado di spiegarlo”, ancora Gensha avrebbe risposto: “Vai fuori! Non posso credere a quello che hai detto!” Le parole di Gensha non dipendono dal fatto che il monaco avesse capito oppure no. In verità chiunque, e non soltanto questo monaco, ha la possibilità di realizzare la vera forma di tutti i dharma, di penetrare correttamente la linfa vitale dei Buddha e dei Patriarchi, e di investigare accuratamente la vera forma. Tutti gli studenti, nella linea di trasmissione di Seigen,[21] realizzano tutti questi aspetti.

Dovremmo sapere che la ‘Vera forma’ è ciò che fluisce correttamente nella trasmissione da maestro a discepolo; ‘Tutti i dharma’ è la profonda investigazione di ‘Solo il Buddha trasmette il Buddha’. ‘Solo il Buddha trasmette il Buddha’ è la vera forma della realtà.

Trasmesso, nel mese di settembre del 1243, ad un gruppo di monaci del Kippōji, nell’Echizen, Giappone.

---

[1] Si veda il Sūtra del Loto, pag. 71.
[2] Talità, ovvero semplicemente ciò che è, così com’è.
[3] Si tratta di, un pennacchio generalmente composto da un lungo ciuffo di peli di animale, bianchi, che un maestro tiene in mano durante una lettura o una cerimonia. In origine era utilizzato in India per allontanare gli insetti dal proprio percorso.
[4] Lett. “Così arrivato”.
[5] Parole del Maestro Engo Kokugon. Si veda il cap. 37, Shunjū.
[6] In sanscrito *Candra-sūrya-pradīpa Buddha*. Si veda il Sūtra del Loto, pag. 60.
[7] Il Maestro Seppō Gison (822-907), uno dei due successori del Maestro Tokusan Senkan. Shinkaku Zenji è il suo titolo postumo. [Hsüeh-feng I-ts’un]
[8] Quaranta suggerisce i sette antichi Buddha, più i trentatré Patriarchi fino al Maestro Daikan Enō. Si veda il cap. 52, Busso.
[9] Lao-tzu (nato intorno al 604 a.C.), il fondatore del Taoismo. La leggenda narra che passò 81 anni nell’utero materno, e che nacque coi capelli grigi.
[10] Chuang-tzu, uno dei più grandi filosofi taoisti.
[11] Buddhismo, Taoismo e Confucianesimo.
[12] La leggenda vuole che, subito dopo essere nato, il Buddha percorresse sette passi in ognuna delle quattro direzioni e, puntando con una mano al cielo e con l’altra alla terra, pronunciasse queste parole.
[13] L’erranza di esistenza in esistenza, il ciclo delle rinascite.
[14] Il Maestro Engo Kokugon (1063-1135), nella linea di trasmissione del Maestro Yōgi Hōe. Ha scritto la “Raccolta della Roccia Blu”. [Yüan-wu K’o-ch’in]
[15] Il Maestro Chōsa Keishin (?-868), nella linea di trasmissione del Maestro Nansen Fugan. [Chang-sha Ching-ts’en]
[16] Il Maestro Ōan Donge (1103-1163), nella linea di trasmissione del Maestro Rinzai Gigen. [Ying-an T’an-hua]
[17] Tappetino per le prostrazioni.
[18] Il Maestro Daibai Hōjō(752-839), è nella linea di trasmissione del Maestro Baso Dōitsu. Questa storia è riportata nel cap. 16, Gyōji. [Ta-mei Fa-Ch’ang]
[19] Il ritiro estivo di novanta giorni. Si veda il cap. 72, Ango.
[20] Il Maestro Gensha Shibi (835-907), un successore del Maestro Seppō Gison. Noto anche come Sōitsu Daishi. [Hsüan-sha Shih-pei]
[21] Sia il Maestro Gensha, sia il Maestro Dōgen, appartengono alla linea di discendenza del Maestro Seigen Gyōshi.

(44)
BUTSUDŌ
La Via del Buddha

In questo capitolo il Maestro Dōgen affronta l'argomento del Dharma come insegnamento unico e indivisibile. L'aspetto filosofico, l'aspetto etico legato all'azione e l'addestramento allo zazen, formano un corpo unico: il corpo dell'Insegnamento del Buddha. Su questa base, il Maestro Dōgen, attraverso una lunga serie di esempi, mostra quanto sia errato l'uso di distinguere l'insegnamento in varie scuole, e critica l'utilizzo delle loro varie denominazioni.

Sōkei, il vecchio Buddha, disse una volta ad una assemblea di monaci: "Tra Enō e i sette Buddha del passato vi sono stati quaranta Patriarchi." Studiando questa affermazione, vediamo che tra i sette Buddha del passato ed Enō, ci sono stati quaranta Buddha. Il numero dei Buddha e dei Patriarchi è sempre computato in questo modo. Vale a dire, sette Buddha equivale a sette Patriarchi, e trenta tre Patriarchi equivale a trenta tre Buddha. Questo è l'argomento esposto da Sōkei ed è l'insegnamento sulla corretta trasmissione. Solo chi abbia ricevuto la corretta trasmissione può computare con esattezza la corretta trasmissione.
A partire dal Buddha Śākyamuni fino a Sōkei, ci sono trentaquattro Patriarchi. Tutte le trasmissioni intervenute tra i Buddha e i Patriarchi sono simili a quella avvenuta tra Mahākāśyapa e il Tathāgata. Così come il Buddha Śākyamuni ha studiato sotto il Buddha Kāśyapa, oggi gli allievi studiano sotto i loro maestri. Per questo l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge è stato trasmesso ininterrottamente. La vera vita del Dharma del Buddha è tramandata solo grazie alla corretta trasmissione. Poiché il Dharma viene correttamente tramandato, la trasmissione continua.
Dunque il merito e l'essenza del Dharma del Buddha sono trasmessi intatti. L'India e la Cina distano tra loro migliaia di chilometri, e più di duemila anni ci separano dall'epoca del Buddha. Coloro che non considerano questo aspetto, attribuiscono all'Occhio e Tesoro della Vera Legge e alla Serena Mente del Nirvāna, il nome di setta Zen. Per questi, patriarca significa patriarca Zen ed un erudito è un maestro Zen. Essi parlano di sé come monaci Zen e come seguaci Zen. Tutto ciò deriva da un'errata percezione: essi vedono i rami e le foglie, non la radice.
Sia in India che in Cina, tanto nel passato quanto ai giorni nostri, non è mai esistito alcunché chiamato setta Zen. Chiunque usi questa espressione è un dèmone che cerca di distruggere il Dharma del Buddha. I Buddha e i Patriarchi detestano questa gente. Nel Rinkanroku[1] di Sekimon si afferma: "Inizialmente, Bodhidharma si trasferì da Ryō a Gi; poi si stabilì allo Shōrinji, sul monte Sū. Lì, non fece altro che sedere di fronte ad un muro. Non stava facendo Zen. Per molti anni la gente comune fu incapace di comprendere il motivo di questo comportamento e decise che egli stava imparando lo Zen, una forma di meditazione. Ma come può il *dhyāna*,[2] da solo, essere sufficiente al supremo risveglio? Gli storici dell'epoca hanno classificato lo Zen tra le pratiche meditative che mirano a rendere corpo e mente simili ad un albero secco e a fredde ceneri. Tuttavia, i risvegliati non iniziano e non cessano la meditazione, e nemmeno sono mai separati dalla loro attenzione. Utilizziamo l'I-Ching per interpretare lo *yin* e *yang*, ma noi stessi non siamo, di fatto, separati dalle forze dello *yin* e dello *yang*."
Chiamarlo ventottesimo Patriarca è sulla base del fatto che Mahākāśyapa è il primo Patriarca. Partendo dal Bibashi Buddha,[3] Bodhidharma è il trentacinquesimo Patriarca. I sette Buddha e le trentacinque generazioni non sono mai stati computati semplicemente sul presupposto della meditazione Zen quale mezzo per ottenere il risveglio. Per questo i nostri predecessori hanno detto: "Il *dhyāna* è solo una delle prassi tipiche; come può da solo render conto della Buddhità?"
Queste parole rivelano l'essenza della scuola dei Patriarchi e devono essere riaffermate a gran voce. É difficile oggi trovare persone simili nella Cina della dinastia Sung. Nella grande Via della corretta trasmissione dei Buddha, chi usa l'espressione 'Setta Zen' non ha mai visto, udito, e neppure sognato la vera Via. Chiunque, uomo o donna, marchi il suo insegnamento con questo appellativo, non partecipa del Dharma del Buddha. Chi ha iniziato ad utilizzare l'espressione 'Setta Zen'? Sappiate che un simile appellativo è opera dei dèmoni, e che chiunque si esprime in questo modo non è erede dei Buddha e dei Patriarchi.
Un giorno sul Picco dell'Avvoltoio, l'Universalmente Venerato, di fronte a milioni di persone sollevò un fiore di *udumbara* ed ammiccò. Tutti rimasero silenziosi ad eccezione di Mahākāśyapa che sorrise leggermente. In quel momento l'Universalmente Venerato disse: "Possiedo l'Occhio e il Tesoro della Vera

Legge, e la Serena Mente del Nirvāna, oltre ad un kesa speciale.[4] Questo Io ora trasmetto a Mahākāśyapa." Ciò che l'Universalmente Venerato trasmise a Mahākāshyapa fu l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge e la Serena Mente del Nirvāna. Egli non elargì altro a Mahākāśyapa e non disse nulla circa la trasmissione di una 'Setta Zen'. Quando donò il kesa a Mahākāśyapa non affermò trattarsi del kesa della 'Setta Zen'. L'Universalmente Venerato, in tutta la sua vita, non utilizzò mai l'espressione 'Setta Zen'.

Quando Eka[5] chiese a Bodhidharma di accettarlo quale allievo, questi gli disse: "La suprema, meravigliosa Via di tutti i Buddha richiede diligenza costante, addestramento severo e sforzo paziente. Se ti accosti ad essa con scarsa determinazione, superficialità e presunzione, non realizzerai nulla. Il sigillo del Dharma di tutti i Buddha non è qualcosa che si possa ottenere dagli altri. Il Tathāgata ha trasmesso a Mahākāśyapa l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge." Bodhidharma qui rivela la suprema e meravigliosa Via di tutti i Buddha, l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge e il Sigillo del Buddha Dharma. Allora, nessuno utilizzava l'espressione 'Setta Zen', né vi era motivo di farlo. L'Occhio e Tesoro della Vera Legge si manifesta attraverso la trasmissione diretta, viso a viso, dell'alzare un sopracciglio e ammiccare. Esso si manifesta attraverso corpo, mente, ossa e midollo; esso è stato tramandato prima e dopo l'esistenza di un corpo, ed è ugualmente trasmesso sia all'interno sia all'esterno della mente.[6]

Quando l'Universalmente Venerato incontrò Mahākāśyapa, quando il primo Patriarca incontrò il secondo Patriarca, quando il sesto Patriarca incontrò il quinto Patriarca, quando Seigen incontrò Nangaku,[7] non si parlò mai di una scuola Zen. Chi e quando iniziò ad utilizzare questo termine? Molti di coloro che si occupano del Dharma del Buddha non meritano di essere chiamati studenti; probabilmente proprio coloro che hanno infranto la Legge, impadronendosi immeritatamente del Dharma, hanno dato origine a tutta questa confusione. Anche se i Buddha e i Patriarchi non hanno mai permesso di utilizzare questa espressione, alcuni dei loro seguaci hanno negligentemente utilizzato tale denominazione e screditato i veri eredi. Essi ne abusano dando l'impressione che vi sia qualche ulteriore legge oltre al Dharma dei Buddha e dei Patriarchi. Se esiste un altro sentiero questo di certo non è un sentiero buddhistico. Quali discendenti del Buddha e dei Patriarchi, noi dobbiamo studiare le loro ossa, midollo e vero volto. Lo studio degli insegnamenti dei Buddha e dei Patriarchi deve essere condotto in modo corretto, non alla maniera dei non-iniziati. Essere nati come esseri umani è una preziosa opportunità, frutto del merito acquisito con l'addestramento del passato. Incoraggiare gli insegnamenti eterodossi non è certo il modo di ripagare il nostro grande debito nei confronti dei Buddha e dei Patriarchi.

Nella grande Cina della dinastia Sung, espressioni quali setta Zen, o setta del Dharma, setta della mente-di-Buddha e simili, recentemente vengono utilizzate in modo indiscriminato e generano una grande confusione. Ciò può accadere perché la gente non ha mai udito né ricevuto l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge, né la grande Via dei Buddha e dei Patriarchi. Una volta compreso che cosa sia l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge, come si può chiamarlo in qualche altro modo? Considerate questo. Il Grande Insegnante Sekitō Musai,[8] del monte Nangaku, insegnò ad una assemblea di monaci: "La nostra porta del Dharma è stata trasmessa dagli antichi Buddha. Non si è mai parlato di meditazione Zen, di sforzo o degli altri *pāramitā*;[9] sviluppiamo piuttosto l'illuminata visione del Buddha."

Sappiate che tutti i Buddha e i Patriarchi che hanno ricevuto la corretta trasmissione dei Sette Buddha del passato, dicono: "La nostra porta del Dharma[10] è stata trasmessa dagli antichi Buddha", anziché dire: "La nostra setta Zen è stata trasmessa dagli antichi Buddha e la Via è ora manifesta." Il Dharma del Buddha è ben più dei *pāramitā*; dobbiamo sviluppare la visione illuminata del Buddha. Non respingiamo l'esercizio dei *pāramitā*, ma insistiamo sullo sviluppo della visione illuminata del Buddha. A tal proposito, Śākyamuni disse: "Io possiedo l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge." 'La nostra' significa 'io possiedo', 'porta del Dharma' equivale a 'vera Legge', e 'La nostra', 'io possiedo', e 'il mio midollo' si unificano in: "Tu hai ricevuto e conseguito."

Il Grande Insegnante Musai[11] fu il vero discepolo dell'Alto Patriarca Seigen, e fu l'unico a ricevere il suo più intimo insegnamento. Musai era stato ordinato da Sōkei,[12] il vecchio Buddha. Così il vecchio Buddha Sōkei fu il suo Patriarca e padre, e Seigen suo maestro e fratello. Tra tutti gli allievi, solo Sekitō Musai ereditò il seggio patriarcale della Via del Buddha. La corretta trasmissione passò a lui solo. Ogni sua espressione è quella di un vecchio Buddha, di là del tempo. Deve essere la visione illuminata dell'Occhio e Tesoro della Vera Legge: nulla può uguagliarla. Coloro che non lo sanno, paragonano erroneamente Musai a Kōsei Daijaku.[13] Perciò dovremmo comprendere questo: se la Via trasmessa dagli antichi Buddha non è solo il *dhyāna*, come può esistere qualcosa denominato 'setta Zen'? Usare tale espressione è un grave errore. Soltanto gli sciocchi che non possiedono una corretta conoscenza pensano che il nostro metodo sia un

insegnamento simile a quello delle scuole Hosso o Sanron;[14] tutto ciò che non può essere classificato, non riescono a valutarlo. La Via del Buddha non è questa; non esiste qualcosa chiamato 'setta Zen'.
I profani dei giorni nostri non conoscono le antiche Vie e non possiedono la trasmissione che viene dagli antichi Buddha, perciò essi erroneamente sostengono che esistono cinque scuole.[15] Questo porterà al naturale collasso del Dharma del Buddha. Il mio defunto Maestro, il vecchio Buddha Tendō, era l'unico ad affliggersi per questo. Probabilmente questo stato di cose è inevitabile, ma nondimeno il Dharma può essere conseguito.
Il mio defunto Maestro, il vecchio Buddha, salì sulla piattaforma dell'insegnamento e disse: "Oggi si sostiene che Ummon, Hōgen, Igyō, Rinzai e Sōtō possiedano caratteristiche peculiari. E non è questo l'insegnamento della Legge del Buddha, né è la Via dei Patriarchi."
Per un migliaio di anni nessuno mai aveva proferito una simile frase: soltanto il mio defunto Maestro poteva usare un simile modo di esprimersi. Queste sono parole che, nell'intero Universo, si sentono raramente; esse possono provenire soltanto dall'elevato seggio del Dharma. Tra le migliaia di monaci che ricercano la Via, ce n'è almeno uno che ascolti con il vero udito e che veda con la vera vista? Come possono essere capaci di udire con corpo e mente interi? Anche coloro che cercano di farlo, non sono in grado di afferrare, udire, illuminare, credere e lasciare cadere, il corpo e mente del mio defunto Maestro. É veramente un peccato.
Nella Cina della grande dinastia Sung, il mio defunto Maestro era considerato uno tra i tanti monaci anziani. Non c'era nessuno che possedesse una chiara visione? Alcuni lo consideravano allo stesso livello di Rinzai[16] e Tokusan,[17] ma non avevano mai visto veramente né il mio defunto Maestro né Rinzai. Prima di prostrarmi davanti al mio defunto Maestro mi proponevo di studiare l'essenza delle cinque scuole; dopo averlo incontrato ho imparato che l'espressione 'Cinque scuole' o 'Cinque sette' genera solo confusione.
Perciò durante l'apogeo del Dharma del Buddha, nella Cina dei Sung, non si utilizzava l'espressione 'Cinque sette'. Gli antichi non hanno mai cercato di fondare nuove scuole, differenziando le diverse correnti. Solo con l'inizio della degenerazione del Dharma si è cominciato a parlare delle cinque scuole, da parte di chi è carente sia nello studio sia nel corretto esercizio della Via. Coloro che intendono studiare veramente la Via del Buddha evitano di utilizzare questo termine e di fatto lo cancellano dalla mente. Se non è possibile distinguere cinque sette, come possiamo differenziare gli insegnamenti *sangen*, *sanyo*, *shiryoken*, *shishojo* e *kyutai*[18] di Rinzai; o il *sanku*[19] di Ummon, il *goi*[20] di Tōzan, e il *judoschinchi*[21] di Furyō?
La Via di Śākyamuni non consiste di simili sciocchezze, né è un ammasso di concetti. Con simili cose non si realizza la Via. Né Bodhidharma, né Sōkei ne parlarono mai. É veramente una grande vergogna che monaci di quest'epoca decaduta, che non hanno mai udito l'insegnamento e che non sono in grado di aprire l'occhio illuminato di corpo e mente, si inventino tali cose. I discendenti dei Buddha e dei Patriarchi non hanno mai parlato così, né hanno fatto discorsi approssimativi. Ai giorni nostri, tutti coloro che non si sforzano di studiare il Dharma nella sua totalità, che non chiariscono la Via con la propria intera vita, e che posseggono solo una comprensione parziale, sono orgogliosi di quel poco che hanno imparato, ed inventano espressioni quali 'setta Zen'. Una volta consolidata quest'abitudine, chi segue, trascurerà le radici dell'insegnamento. Si è persa la volontà di studiare le antiche vie, e i monaci desiderano solo di mescolarsi con i laici, per quanto proprio questi ultimi condannino un simile genere di comportamento.
Il re Bun di Shu, chiese a Taiko-bo: "Anche quando un principe sceglie dei saggi come suoi ministri, i buoni risultati sono rari. Al contrario, la situazione del paese si deteriora e il governo è vicino al collasso. Perché tutto questo?" Taiko-bo rispose: "Puoi anche scegliere dei saggi, ma se non li utilizzi pienamente, li nominerai ministri solo di nome." Il re chiese: "Qual è il problema principale?" Taiko-bo gli disse: "Di fatto, il re nomina ministri coloro che il mondo reputa sapienti, non i veri saggi." Il re chiese: "Che cosa intendi dicendo 'coloro che il mondo reputa sapienti'?" Taiko-bo rispose: "I veri saggi non aspirano ad una fama personale; nominando coloro che hanno coltivato la propria reputazione mondana il re fa di una persona ordinaria un saggio, di uno sciocco fa un accorto consigliere, di un traditore un ministro leale, e di un ladro un funzionario fidato. Questo è quello che succede quando un re sceglie e favorisce chi è privo di una vera qualifica e gode solo di una reputazione mondana. Egli si circonda di cattivi consiglieri che lo ingannano ed eliminano i ministri leali; coloro che godono di una falsa reputazione giungeranno ad occupare posizioni elevate, il paese sarà gettato nel disordine e il governo crollerà."
Anche la gente comune deplora la rovina del proprio paese; a maggior ragione i discendenti del Buddha dovrebbero affliggersi per la decadenza del Dharma e della Via. Il motivo di questo disastro è che la gente agisce secondo i più bassi criteri mondani. Non conseguiremo mai la vera saggezza, cercando l'apprezzamento degli uomini di mondo. La vera saggezza illumina passato e futuro. Coloro che godono di stima non necessariamente sono saggi e santi, ma non lo sono neppure coloro che vengono calunniati. Non è sempre vero che chi è biasimato dal mondo è un saggio, così come non sempre chi è stimato è un truffatore. Se i saggi non sono consultati, il paese soffre; se gli sciocchi ricevono incarichi importanti, il paese è afflitto.

L'uso dell'espressione "Cinque scuole", tanto in voga oggi, deriva dalla situazione sociale confusa. Molti seguono gli insegnamenti mondani, ma pochi sono in grado di riconoscerli per quello che sono. Coloro che sanno trasformare il profano sono chiamati saggi, coloro che seguono il mondo sono chiamati sciocchi. Come possono questi ultimi venire a conoscenza della vera Legge? Come saranno capaci di diventare dei Buddha e dei Patriarchi? Il Dharma del Buddha è stato trasmesso da Patriarca a Patriarca, a partire dai sette Buddha del passato. Perché gli eruditi indiani hanno stabilito cinque divisioni e creato ognuno la propria scuola? I Patriarchi fondati nella vera vita del Dharma, non hanno mai distinto cinque generi d'insegnamento. Studiare che nel Dharma esistono cinque scuole, non è la via per diventare eredi dell'insegnamento dei sette Buddha del passato.
Il mio defunto Maestro disse ad un'assemblea di monaci: "Ultimamente la Via dei Patriarchi è stata abbandonata, i dèmoni e le bestie abbondano. Essi cianciano continuamente sui diversi insegnamenti delle cinque scuole. Ciò mi addolora infinitamente."
Possiamo dunque sostenere che i ventotto Patriarchi indiani e i ventidue Patriarchi cinesi non hanno mai parlato delle cinque sette. Tutti i veri Patriarchi agiscono così. Coloro che distinguono cinque scuole basandosi sul loro individuale punto di vista, creano solo scompiglio e portano altri fuori strada; sono totalmente privi di comprensione. Se ognuno si fosse limitato a sostenere le proprie idee, come si sarebbe potuto trasmettere la Via fino ai giorni nostri? Se Kāśyapa ed Ānanda avessero considerato le loro personali opinioni come vero insegnamento, il Dharma del Buddha si sarebbe estinto già in India.
Se ciascuno crea il suo personale insegnamento, chi può distinguere quello vero da quello falso? Come possiamo dire cosa sia e cosa non sia il Dharma del Buddha? Se questo problema non viene risolto, non esiste più nulla che possa essere indicato come Via del Buddha. Il termine 'cinque sette' non esisteva quando i Patriarchi erano ancora in vita. Quei Patriarchi, oggi considerati fondatori di sette, sono nel nirvāna; sono i loro allievi che erroneamente creano divisioni senza il consenso dei loro maestri. Questo è certo e tutti devono esserne consapevoli.
Il Maestro Zen Dai-en[22] del monte Dai-i, era allievo di Daichi[23] di Hyakujō. Essi vissero sul monte Isan nello stesso periodo, ma nessuno dei due parlò mai del Dharma della setta Igyō.[24] Sul monte Isan, Hyakujō non discusse mai della scuola Igyō. Nessuno di essi utilizzò questa espressione, che è falsa. Anche se questo termine fosse stato usato dai loro allievi per comodità, non avrebbero comunque dovuto usare il nome Igyō. Se Isan avesse così voluto, l'avrebbe fatto lui stesso; egli tuttavia non fece mai una cosa simile e neppure i suoi predecessori. Enō non disse mai 'scuola Sōkei', Ejō non disse mai 'scuola Nangaku', Baso non disse mai 'scuola Kōseishi', e neppure Daichi disse mai 'scuola Hyakujō'. Certamente Isan non avrebbe agito diversamente da Sōkei né, naturalmente, si può considerare Isan superiore a Sōkei.
Ciò che Dai-i disse, commentando parole e frasi, non è ciò che disse Isan. Si dovrebbe dire setta Isan e setta Dai-i, invece di setta Igyō. Nessun precedente giustifica l'espressione 'setta Igyō'. Se tale denominazione fosse necessaria si sarebbe dovuta stabilire quando entrambi erano vivi. Se non la usarono in vita, come può essere utilizzata ora? Se tale espressione non esisteva alla loro epoca, utilizzarla oggi è contrario all'insegnamento dei Patriarchi. Questa usanza sarà causa di grande sofferenza per i loro discendenti, e non era certamente questa l'intenzione dei Maestri Zen Dai-i e Gyōzan. Non è questa la corretta trasmissione ricevuta da un insegnante qualificato, bensì chiacchere perverse di farabutti. Non si sarebbe mai dovuto diffondere nel mondo questa specie di non-senso.
Il Grande Maestro Eshō[25] abbandonò la prassi del dare lettura dei sūtra e divenne allievo del Maestro Zen Ōbaku.[26] Assaggiò il bastone del suo Maestro in tre diverse occasioni, ricevendone in tutto sessanta colpi. In seguito si recò presso Daigu[27] dove conseguì il risveglio. Si stabilì infine al Rinzaiin, nel Chinshū. Benché avesse completamente chiarito il cuore dell'insegnamento di Ōbaku, non parlò mai del suo insegnamento come Dharma della setta Rinzai, né insegnò a farlo ai suoi allievi. Tuttavia, qualcuno dei suoi seguaci ignorò i suoi avvertimenti e iniziò ad utilizzare la denominazione 'scuola Rinzai'. Non avendo compreso la vita del Grande Insegnante Eshō e fraintendendo le parole di Śākyamuni, essi crearono questa espressione. Poco prima di morire Rinzai disse al Maestro Zen Sanshō Ennen:[28] "Quando sarò morto non lasciare che il mio Occhio e Tesoro della Vera Legge perisca." Ennen disse: "Come potrei permettere che il tuo Occhio e Tesoro della Vera Legge perisca?" Rinzai gli chiese: "Se qualcuno ti interrogherà in proposito, che cosa dirai?" Ennen gridò: "Katsu!" e Rinzai replicò: "Chi avrebbe mai pensato che il mio Occhio e Tesoro della Vera Legge sarebbe scomparso con quest'asino cieco!" E con queste parole fu trasmessa la Via.
Rinzai non disse: "Non lasciare che la mia setta Zen perisca", o "Non lasciare che la mia scuola Rinzai perisca", o ancora "Non lasciare che la mia setta scompaia." Egli semplicemente disse: "Non lasciare che il mio Occhio e Tesoro della Vera Legge perisca." Dobbiamo comprendere, con chiarezza, che nella grande

Via della corretta trasmissione dei Buddha e dei Patriarchi, definizioni quali setta Zen o setta Rinzai non sono mai state usate. Non dite mai setta Zen. 'Perire' è un elemento dell'Occhio e Tesoro della Vera Legge; è così che venne trasmesso. "Il mio insegnamento perirà con quest'asino cieco" significa che Rinzai sapeva con certezza chi avrebbe trasmesso la sua Legge. Tra tutti gli allievi di Rinzai, Sanshō era il migliore, e nessuno poteva essere paragonato a lui. La sua posizione era nettamente riconosciuta. Il rapporto tra Rinzai e Sanshō è lo stesso che tra Buddha e Patriarca. La moderna trasmissione da Rinzai a Sanshō è identica a quella antica avvenuta sul Picco dell'Avvoltoio. Dunque, l'espressione 'scuola Rinzai' non deve essere utilizzata.

Il Grande Insegnante Kyōshin[29] del monte Ummon, studiò sotto il Patriarca Chinsonschuku.[30] Ummon era un erede di Ōbaku e trasmise il Dharma di Seppō. Egli non chiamò mai l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge, 'scuola Ummon'. I suoi allievi, che non comprendevano i nomi Igyō e Rinzai, cominciarono a utilizzare la denominazione 'scuola Ummon'. Se avesse avuto l'intenzione di fondare una scuola, il Grande Insegnante Kyōshin non sarebbe stato considerato uno che ha conseguito corpo e mente del Dharma del Buddha. Applicare al suo insegnamento la denominazione scuola, è come dare del fuorilegge all'imperatore .

Il Maestro Zen Dai Hōgen,[31] di Shoryoin, fu l'erede nel Dharma di Jizōin,[32] e fu uno dei discendenti spirituali di Genshain. In questo non c'è errore. L'imperatore gli conferì il titolo di Dai Hōgen e, perciò, la gente cominciò a definire setta Hōgen, l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge. Non una sola parola tra migliaia può giustificare questo, eppure i suoi allievi usarono il termine 'setta Hōgen'. Se oggi Hōgen fosse vivo ed insegnasse la Via, subito proibirebbe un simile comportamento. Purtroppo, dacché il Maestro Hōgen è morto, nessuno può curare questa malattia. Chiunque intenda venerare Hōgen veramente, non dovrebbe mai usare l'espressione 'scuola Hōgen', neppure a mille anni dalla sua morte. Questa sarebbe la sincera venerazione del Maestro Zen Hōgen. Ummon, Hōgen e tanti altri sono gli eredi spirituali dell'Alto Patriarca Seigen; essi possiedono le ossa della Via e il midollo della Legge.

L'Alto Patriarca Gohon,[33] fu l'erede nel Dharma di Ungan[34] che, a sua volta, fu il successore del Grande Insegnante Yakusan.[35] Yakusan trasmise la Legge del Grande Insegnante Sekitō,[36] e Sekitō fu l'unico erede del Patriarca Seigen.[37] Non vi furono altri discepoli, Seigen fu l'unico. La vera vita della Via del Buddha ancora presente in Cina, deve la sua esistenza alla completa trasmissione, da parte di Sekitō, dell'insegnamento di Seigen.

L'Alto Patriarca Seigen visse nello stesso periodo del vecchio Buddha Sōkei; egli incorporò l'insegnamento di Sōkei al suo. Mentre il suo maestro era ancora in vita, Seigen fu mandato nel mondo e tutti poterono vederlo e udirlo. Questa fu la corretta trasmissione tra le corrette trasmissioni ed egli fu Patriarca tra i Patriarchi. Tra Sōkei e Seigen nessuno superava l'altro; entrambi erano i migliori.

Mentre il vecchio Buddha Sōkei stava per entrare nel *parinirvāna* e si accingeva a trasmettere il suo insegnamento finale, Sekitō gli si presentò innanzi e chiese: "Dopo che ci avrai lasciato chi sarà il nostro insegnante?" Il vecchio Buddha rispose: "Chiedi a Seigen." Non disse: "Chiedi a Nangaku." Dunque, l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge del vecchio Buddha venne correttamente trasmesso solo al Patriarca Seigen. Il livello di realizzazione di Nangaku era alto, ma non come quello di Seigen. Il vecchio Buddha scelse Seigen come il migliore tra tanti. Il figlio conseguì il midollo del padre e divenne il vero e legittimo erede dei Patriarchi.

Il Grande Insegnante Tōzan rappresentò la quarta generazione degli eredi del Dharma nella linea di Seigen. Egli trasmise correttamente l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge e aprì l'occhio della Serena Mente del Nirvāna. Non c'è altra trasmissione, altra setta o scuola al di fuori di questa. Il Grande Insegnante Tōzan non usò mai la definizione 'scuola Sōtō', in nessuno dei suoi discorsi sul Dharma. Nella sua comunità non c'era posto per gli sciocchi o per i dilettanti; nessuno che fosse sano di mente avrebbe parlato di una setta Tōzan e tantomeno di una setta Sōtō.

La definizione 'setta Sōtō' è forse la combinazione dei nomi Tōzan e Sōzan. Se così fosse, allora dovrebbero esservi inclusi anche i nomi di Ungo e Dōan. Ungo, in particolare, fu insegnante di uomini e dèi, e fu per molti aspetti superiore a Sōzan. Così, il nome Sōtō nacque con allievi falsi e corrotti che pensavano di aver raggiunto lo stesso alto livello; furono questi ad introdurre la definizione 'scuola Sōtō'. Essi sono nuvole vaganti che oscurano il sole splendente.

Il mio defunto Maestro disse: "Di questi tempi molti si sono proclamati maestri da sé, siedono sul Seggio del Leone, ed istruiscono uomini e dèi. Tuttavia, nessuno di essi ha veramente colto l'esperienza dei princìpi del Dharma del Buddha." Sono costoro che hanno coniato l'espressione 'cinque scuole', aggrappandosi a parole e frasi e agendo come nemici dei Buddha e dei Patriarchi.

Parimenti, i seguaci del Maestro Zen Ōryu[38] hanno fondato una setta Ōryu, anche se molti sanno che si tratta di una definizione non appropriata. Il Buddha Śākyamuni, quando era nel mondo, non parlò mai di una scuola del Buddha, e nemmeno di una setta del Picco dell'Avvoltoio, di una setta Jetavana, di una scuola della nostra mente, o di una scuola della mente-di-Buddha. Esiste forse, tra tutte le parole pronunciate dai Buddha, qualche frase che si riferisca alla setta della mente-di-Buddha? Perché mai oggi la gente usa una simile espressione? Perché mai Śākyamuni avrebbe dovuto chiamare scuola della Mente, il suo insegnamento? Come si può applicare il termine 'setta' a mente?
Se c'è una scuola della mente-di-Buddha, deve esserci anche una scuola del corpo-di-Buddha, dell'occhio-di-Buddha, dell'orecchio-di-Buddha, e deve esserci anche una scuola del naso-di-Buddha, della lingua-di-Buddha, e ancora, una scuola del midollo-di-Buddha, una scuola delle ossa-di-Buddha, una scuola della terra-di-Buddha, e così di seguito. Dal momento che queste non esistono, non esiste neppure una scuola della mente-di-Buddha.
Il Buddha Śākyamuni rivelò la vera forma di tutte le forme, da un capo all'altro delle dieci direzioni della terra di Buddha. Quando proclamò il Dharma non disse nulla circa il fondare una setta. Se nel Dharma dei Buddha e dei Patriarchi esiste qualcosa che si possa chiamare scuola, questa deve esistere nella terra-di-Buddha. Se questa esiste nella terra-di-Buddha, il Buddha deve averla proclamata. Se non l'ha proclamata, non la si trova nella terra-di-Buddha. I Patriarchi non usano un simile termine e non ne hanno bisogno. Persino la gente comune si rompe la testa nel tentativo di suddividere in scuole, e tutti i Buddha lo hanno sempre proibito. É un tentativo ridicolo. Evitate di utilizzare questa parola e non parlate delle cinque scuole del Dharma del Buddha.
Qualche anno fa, un giovane novizio di nome Chiso[39] compilò un'antologia di detti dei Patriarchi, chiamata "Gli Occhi degli Dèi e degli Uomini" e, arbitrariamente, suddivise l'insegnamento in cinque correnti. Questo libro ha portato fuori strada molti studenti, non solo i principianti ma anche i più esperti. Non si tratta degli "Occhi degli Dèi e degli Uomini"; oscurando gli occhi degli esseri umani e degli dèi, come può contenere il potere dell'Occhio e del Tesoro della Vera Legge?
L'antologia fu compilata da Chiso nel dicembre 1188, nel tempio Mannenji, sul monte Tendai. Un'opera, anche se non è di attualità, dovrebbe essere stilata con cura, se è in sintonia con la Via. Tuttavia, le premesse del libro sono capziose e sciocche. Poiché l'autore non possedeva l'Occhio per lo studio e la prassi, come avrebbe potuto guardare negli occhi i Buddha e i Patriarchi? Chiso non è un commentatore dotato d'intuizione ma è uno sciocco partigiano. Egli si è limitato a collezionare parole e frasi della gente comune e non i detti dei veri studenti della Via; egli non sapeva niente.
Gli studiosi cinesi hanno inventato i nomi delle scuole per amor di paragone. Tuttavia, l'ininterrotta trasmissione dell'Occhio e Tesoro della Vera Legge dei Buddha e dei Patriarchi si conserva intatta, libera da confronti ed annacquamenti. Il Dharma del Buddha dovrebbe mantenere queste caratteristiche, eppure oggi gli anziani usano il termine scuola per scopi personali e non si curano degli effetti che tutto ciò produce sulla Via. La Via del Buddha non è la propria, piccola via personale, ma è la Via di tutti i Buddha e i Patriarchi. La Via del Buddha è la Via del Buddha stessa.
Una volta, Taiko-bo disse al re Bun: "Il mondo non è stato fatto per una singola persona, esiste per tutti." Questo è chiaro per coloro che vivono nel mondo, infatti lo ripetono spesso. I discendenti dei Buddha e dei Patriarchi non devono fondare scuole personali, basate su idee scriteriate. Questo è un errore imperdonabile; i seguaci della Via non dovrebbero mai agire in questo modo. Se esistesse qualcosa come le sette, sicuramente l'Universalmente Venerato avrebbe usato questa parola. Eppure, egli non ha mai parlato di una sua scuola; perché dunque i Suoi discendenti si comportano così, dopo il suo *parinirvāna*?
Vi è qualcuno che conosca una via di liberazione migliore di quella insegnata da Śākyamuni? Non vi è alcun merito nel fondare una propria scuola. Lo fanno i nemici della Via dei Buddha e dei Patriarchi, rendendo così impossibile sapere chi siano realmente gli eredi del Buddha. Lasciando da parte le meschinità, riflettete sugli studenti del passato e su quelli di oggi. La nostra attuale prassi non dovrebbe scostarsi di un capello da quella attuata dall'Universalmente Venerato quando era in vita. Il nostro insegnamento non dovrebbe deviare di una virgola dal suo. Agendo in questo modo ci sarà felicità; se non andiamo fuori strada saremo i veri eredi del Buddha. Dovremmo far voto, attraverso le nostre innumerevoli rinascite, di servire il Buddha, di vedere la sua forma, e di udirne il Dharma.
In ogni caso, agire in contrasto con le istruzioni impartite dall'Universalmente Venerato quando era in questo mondo, e cominciare ad identificare il proprio insegnamento con una scuola, non è il comportamento di un vero allievo del Tathāgata[40] o dei Patriarchi; è una colpa peggiore delle violazioni più gravi. Non rispettare la suprema illuminazione del Tathāgata e vantare la propria scuola come la migliore, significa solo non sapere nulla dell'insegnamento antico e non conoscere la tradizione. In questo caso non c'è alcuna fiducia nel potere

dell'esistenza dell'Universalmente Venerato e non c'è Dharma. Perciò la corretta trasmissione del vero Dharma, non ricerca né presta attenzione alla parola 'setta'.
Da Buddha a Buddha, da Patriarca a Patriarca è necessario che sussista una corretta trasmissione dell'Occhio e del Tesoro della Vera Legge della suprema illuminazione. Il Dharma custodito dai Buddha e dai Patriarchi è trasmesso da tutti i Buddha; non vi è altro Dharma. Questo principio è le ossa e il midollo del Dharma.

Trasmesso ad un'assemblea di monaci nel Kippōji, Echizen, Yoshida-gun, il 16 settembre 1243.
Trascritto da Ejō, a notte fonda, il 23 ottobre del 1243.

---

[1] La Raccolta della Foresta, una raccolta in due volumi, pubblicata nel 1107, compilata dal Maestro Kakuhan Eko (1071-1128). Sekimon era il nome del distretto in cui si trovava il suo tempio.

[2] Questo termine sanscrito significa Zen, meditazione, concentrazione. È uno dei sei *pāramitā* o perfezionamenti.

[3] Il Buddha Vipaśyin. Si veda il cap. 52, Busso.

[4] Si riferisce al kesa *samghātī*. Si veda il cap. 78, Kesa-kudoku.

[5] Il Maestro Taiso Eka (487-593), il successore del Maestro Bodhidharma. Noto anche come Jinkō Eka. [Shen-kuang Hui-k'o]

[6] Si riferisce all'aspetto filosofico concettuale, e all'aspetto empirico.

[7] Il Maestro Seigen Gyōshi (?-740) e il Maestro Nangaku Ejō (677-744) erano entrambi discepoli del sesto Patriarca Daikan Enō.

[8] Il Maestro Sekitō Kisen (700-790), nella linea di trasmissione del Maestro Daikan Enō. [Shih-t'ou Hsi-ch'ien]

[9] I *pāramitā*, o perfezionamenti sono sei: *dāna* (il libero donare), *śīla* (l'integrità morale, l'etica), *ksānti* (la pazienza), *vīrya* (il vigore), *dhyāna* (l'assorbimento, la concentrazione), e *prajñā* (la saggezza trascendente). Il sanscrito *pāramitā* significa ciò che è arrivato alla sponda opposta, opera ben compiuta.

[10] Si riferisce allo zazen che il Maestro Dōgen definisce "La pacifica e gioiosa porta del Dharma".

[11] Il Maestro Sekitō Kisen (700-790). Musai Zenji è il suo titolo postumo. [Shih-t'ou Hsi-ch'ien]

[12] Il Maestro Daikan Enō (638-713). [Ta-chien Hui-neng]

[13] Il Maestro Baso Dōitsu (704-788), nella linea di trasmissione del Maestro Daikan Enō. Daijaku Zenji è il suo titolo postumo. [Ma-tsu Tao-i]

[14] Rispettivamente un scuola materialistica ed una scuola idealistica.

[15] Il Dharma trasmesso dal sesto Patriarca Daikan Enō [Ta-chien Hui-neng, 638-713], nel corso di alcune generazioni, diede vita a cinque diverse scuole ch'an, ciascuna come "Linea di Trasmissione". Queste sono: la scuola Sōtō, la scuola Rinzai, la scuola Hōgen, la scuola Igyō, e la scuola Unmon .

[16] Il Maestro Rinzai Gigen (?-867), uno dei successori del Maestro Ōbaku Kiun. Eshō Zenji è il suo titolo postumo. [Lin-chi I-hsüan]

[17] Il Maestro Tokusan Senkan (780-865), nella linea di trasmissione del Maestro Sekitō Kisen. [Te-shan Hsüan-chien]

[18] È un riferimento rispettivamente a: i tre tipi di profondità, i tre perni, i quattro pensieri, le quattro relazioni tra riflessione e azione, i nove modelli. Dal Rinzai Zenji Goroku, una raccolta delle parole e di episodi della vita del Maestro Rinzai (?-866), scritta dal suo discepolo Hui-jan.

[19] I tre versetti.

[20] Le cinque posizioni di assoluto e relativo.

[21] I dieci tipi di vera saggezza condivisa.

[22] Il Maestro Isan Reiyū (771-853), successore del Maestro Hyakujō Ekai. Il suo titolo postumo è Daien Zenji. Noto anche come Daii. [Kuei-shan Ling-yu]

[23] Il Maestro Hyakujō Ekai (749-814), successore del Maestro Baso Dōitsu. [Pai-chang Huai-hai]

[24] Igyō è composto dalla I di Isan e da Gyō di Gyōsan (Kyōzan).

[25] Il Maestro Rinzai Gigen (?-867), uno dei successori del Maestro Ōbaku Kiun. Eshō Zenji è il suo titolo postumo. [Lin-chi I-hsüan]

[26] Il Maestro Ōbaku Kiun (?-855?), uno dei successori del Maestro Hyakujō Ekai. [Huang-po Hsi-yün]]

[27] Il Maestro Kōan Daigu (?), nella linea di trasmissione del Maestro Baso Dōitsu. [Ta-yü]

[28] Il Maestro Sanshō Enen (?), uno dei successori del Maestro Rinzai (815?-867). [San-sheng Hui-jan]

[29] Il Maestro Unmon Bun'en (864-949), nella linea di trasmissione del Maestro Seppō Gison. Daiji-un Kyōshin Zenji è il suo titolo postumo. [Yün-men Wen-yen]

[30] Il Maestro Bokujū Dōshō (780?-877?), uno dei successori del Maestro Ōbaku Ki-un. Noto anche come Chin Dōmyō. [Mu-chou Tao-tsung]

[31] Il Maestro Hōgen Mōn'eki (885-958), nella linea di trasmissione del Maestro Seppō Gison e fondatore della scuola Hōgen. [Fa-yen Wen-i]
[32] Il Maestro Jizō Keichin (867-928), nella linea di trasmissione del Maestro Seppō Gison. Noto anche come Rakan. [Ti-tsang Kuei-ch'en]
[33] Il Maestro Tōzan Ryōkai (807-869), nella linea di trasmissione del Maestro Yakusan Igen. [Tung-shan Liang-chieh]]
[34] Il Maestro Ungan Donjō (782-841), uno dei successori del Maestro Yakusan Igen. [Yün-yen T'an-sheng]
[35] Il Maestro Yakusan Igen (745-828), uno dei successori del Maestro Sekitō Kisen. [Yao-shan Wei-yen]
[36] Il Maestro Sekitō Kisen (700-790). [Shih-t'ou Hsi-ch'ien]
[37] Il Maestro Seigen Gyōshi (?-740), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. Egli fu il settimo Patriarca in Cina. [Ch'ing-yüan Hsing-ssu]
[38] Il Maestro Ōryu Enan (1002-1069), nella linea di trasmissione del Maestro Rinzai Gigen. [Huang-lung Hui-nan]
[39] Il Maestro Zen Kaigen Chisho (?).
[40] Lett. "Così arrivato".

(45)
MITSUGO
Insegnamento Segreto

In questo capitolo, attraverso il commento di due kōan (uno del Maestro Ungo e l'altro del Maestro Secchō), il Maestro Dōgen tratta la questione del presunto insegnamento segreto, trasmesso dal Buddha Śākyamuni a Mahākāśyapa sul Picco dell'Avvoltoio. Esaminando il rapporto esistente tra questo tipo d'insegnamento e quello tradizionale espresso dai sūtra, il Maestro Dōgen enfatizza la sottile profondità dell'insegnamento legato al sollevare un fiore, sull Picco dell'Avvoltoio.

La grande Via, che è preservata e custodita da tutti i Buddha, è realizzata in questo kōan: "Tu sei così, io sono così, e ognuno di noi conserva la virtù dell'illuminazione dei nostri predecessori."

In una certa occasione, un funzionario di nome Shoshō elargì una donazione al Maestro Kōkaku,[1] del monte Ungo, e chiese: "Śākyamuni possedeva un insegnamento segreto, ma Mahākāśyapa non lo tenne celato. Qual'era l'insegnamento segreto del Buddha?" Ungo esclamò: "Soshō!" "Sì?" replicò il funzionario. "Comprendi?" chiese Ungo. "No" fu la risposta. "Se non comprendi, è l'insegnamento segreto di Śākyamuni e se comprendi, è il non tenerlo celato di Mahākāśyapa" disse Ungo, di rimando.

Il Maestro Ungo era della quinta generazione degli eredi nel Dharma di Seigen.[2] Fu un insegnante di uomini e dèi, e uno dei più grandi e virtuosi maestri del mondo. Istruì sia i mondi animati, sia quelli inanimati. In qualità di quarantaseiesimo Buddha discendente da Śākyamuni, egli proclamò il Dharma per tutti i Buddha e i Patriarchi. Si dice che, quando viveva sul monte Sanpo, ricevesse il nutrimento direttamente dagli esseri celestiali; tuttavia, dopo che gli fu trasmesso il Dharma ed ebbe conseguito la Via, superò tali manifestazioni di santità.

"Śākyamuni possedeva un insegnamento segreto, ma Mahākāśyapa non lo tenne celato." È questa la trasmissione e il volto originario del quarantaseiesimo Patriarca. Tale insegnamento non fu conseguito da un'altra persona, né giunse dall'esterno; nemmeno era posseduto fin dall'origine, né acquisito ex novo. Questo insegnamento segreto è patrimonio non solamente del Buddha Śākyamuni, ma di ogni Buddha e Patriarca. Dunque, chiunque insegni al mondo deve di certo possedere un insegnamento segreto e, se esiste un insegnamento segreto, "Mahākāśyapa non lo tenne celato." Dobbiamo investigare il principio che se sono in centomila ad insegnare al mondo, allora debbono esservi centomila Mahākāśyapa. Nello studiare, non cercate di capire tutto subito; esaminate e riesaminate ogni cosa in dettaglio, centinaia, migliaia di volte, così come dovreste fare per tagliare un materiale durissimo. Non pensate che sia tanto facile comprendere, dopo aver udito una spiegazione. Ora, lo stesso Ungo è venerato come un Buddha e possiede sia l'insegnamento segreto di Śākyamuni, sia il non tenerlo celato di Mahākāśyapa.

Soshō, quando fu chiamato, rispose "Sì?" alzandosi, ma non crediate che questo sia l'insegnamento segreto. Ungo disse: "Se non comprendi, è l'insegnamento segreto di Śākyamuni; se comprendi, è il non tenerlo celato di Mahākāśyapa." Una simile comprensione deve essere sviluppata attraverso una continua prassi e studio della Via. "Se non comprendi, questo è l'insegnamento segreto di Śākyamuni." Dopo aver udito ciò Soshō rimase in silenzio, tuttavia, ciò non significa necessariamente che non avesse capito. Non dovremmo affermare che egli non comprendesse il non-conoscere. Dobbiamo investigare il principio che sta dietro a "Se non comprendi", sforzandoci di coglierne il punto centrale. Dobbiamo addestrarci con diligenza. E poi, "Se comprendi" non significa necessariamente comprendere.

Vi sono vari modi di studiare il Dharma del Buddha; le due espressioni chiave comunque sono: "Comprendere il Dharma del Buddha" e "Non comprendere il Dharma del Buddha." Se non avete incontrato il giusto maestro, non potete neppure sapere dell'esistenza di tali espressioni. La gente pensa stupidamente che esista un certo insegnamento segreto che non può essere percepito dalle facoltà del vedere e dell'udire.

Dato che c'è "Se comprendi", non dovremmo dire che "Mahākāśyapa non lo tenne celato", in quanto c'è pure un "Se non comprendi", che Mahākāśyapa non tenne celato. Ma, non tenere celato non significa che chiunque possa vederlo o udirlo. Dovremmo meglio investigare il non-celato che c'è già, cioè quel particolare momento in cui non vi è luogo che non sia celato. Dunque, non abbiamo studiato l'insegnamento segreto come qualcosa riferito ad un mondo non conosciuto attraverso i sensi. Quando non comprendiamo il Dharma del Buddha, ancora si tratta di una parte dell'insegnamento segreto. Questo è certamente posseduto dal Buddha Śākyamuni e, a sua volta, esso possiede lui.

Tuttavia, chi non abbia né udito né appreso l'insegnamento di un vero maestro, pur predicando come abate di un grande tempio, non è in grado neppure di sognarselo, un simile principio. Costoro infatti sostengono senza alcun fondamento, che Śākyamuni aveva un insegnamento segreto: davanti all'assemblea sul Picco dell'Avvoltoio, sollevare il fiore ed ammiccare.[3] Dunque, utilizzare le parole per descrivere l'Insegnamento del Buddha è molto superficiale; esse esprimono solo lettere o forme. "Senza parlare, Egli sollevò il fiore" è l'occasione per l'insegnamento segreto del Buddha, eppure milioni di esseri non potevano capirlo e così divenne un insegnamento segreto, a loro celato.

Il significato di "Mahākāśyapa non lo tenne celato" è il suo sorriso. Quando il Buddha Śākyamuni sollevò il fiore di udumbara, esso non venne nascosto da Mahākāśyapa. Questo è il vero insegnamento segreto, trasmesso direttamente da maestro ad allievo. Sono molte le persone che, nell'udire questa narrazione, ne traggono una distorta interpretazione, e di queste ce n'è in tutta la Cina. Questo è un vero peccato ed è la causa del declino della Via dei Buddha e dei Patriarchi. Tutti coloro che hanno una reale comprensione dovrebbero esaminare attentamente questi equivoci.

Se riteniamo che l'Insegnamento del Buddha mediante le parole è superficiale, anche sollevare il fiore e ammiccare è superficiale. Non siamo certo studenti del Dharma del Buddha, se pensiamo che le parole di Śākyamuni contengano solo lettere e forme. Coloro che credono di sapere che le parole sono solo nomi e forme, non sanno che le parole di Śākyamuni non sono vincolate da lettere o forme. Costoro non sono ancora liberi del corpo e mente propri della gente comune. I Buddha e i Patriarchi, che hanno lasciato cadere corpo e mente in modo totale, usano parole per proclamare il Dharma e far girare la ruota della Legge, e molti traggono beneficio da un simile vedere e udire. Coloro che con fede seguono il Dharma, trarranno frutto sia dall'insegnamento verbale, sia da quello senza parole.

Gli esseri senzienti vedono il sollevare il fiore e ammiccare proprio come un sollevare il fiore e ammiccare, non è vero? Essi non dovrebbero essere diversi da Mahākāśyapa e porsi allo stesso livello di Śākyamuni. Tutti gli esseri senzienti dovrebbero essere uguali a Mahākāśyapa. Tutti iniziano con lo stesso risveglio della mente, percorrono il medesimo sentiero e vivono nello stesso paese. Tutti vedono lo stesso Buddha e sentono il medesimo Dharma, siano essi dotati, o privi, della saggezza buddhistica. Dopo aver visto un Buddha, via via se ne scoprono sempre di più. In ogni comunità di Buddha vi sono miliardi di esseri senzienti. Ciascun Buddha penetra allo stesso livello il sollevare il fiore e ammiccare. Ciò che essi vedono è vivido, ciò che odono è chiaro. Vi è un occhio-della-mente ed un occhio-del-corpo, e vi è un orecchio-della-mente ed un orecchio-del-corpo.

Come interpretare il sorriso di Mahākāśyapa e cosa dire a tal proposito? Se è valido quanto abbiamo affermato prima, esso è l'insegnamento segreto. Eppure, tale insegnamento segreto non è celato e, dunque, l'intero argomento è del tutto assurdo.

Più tardi il Buddha Śākyamuni disse: "Possiedo l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge e la Serena Mente del Nirvana. Questo Io ora trasmetto a Mahākāśyapa." Questa frase utilizza le parole, oppure no? Se Śākyamuni non amava le parole e preferiva sollevare fiori, queste parole avrebbero dovuto precedere il sollevare il fiore. Sicuramente Mahākāśyapa comprese le parole di Śākyamuni e, sicuramente, tutti gli esseri senzienti le udirono. Se non le avessero udite, ora non saremmo in grado di utilizzarle.

In generale, si può affermare che il Buddha Śākyamuni possiede un insegnamento segreto, una prassi segreta ed una segreta illuminazione. Tuttavia, gli sciocchi pensano che non si possa conoscere il segreto di un altro, o che un segreto sia cosa conosciuta soltanto da pochi. In India e in Cina molti, nel passato e oggi, la pensano così in quanto mancano di un corretto studio della Via. Costoro sostengono che, coloro che non studiano molte cose diverse hanno dei segreti e che, invece, chi le studia non ha segreti. Perché mai sostengono che le persone di grande esperienza sono prive di segreti? Allora, coloro che possiedono occhi e orecchi celestiali, oppure occhi e orecchi del Dharma, non possono avere alcun insegnamento segreto o mente segreta, non è vero? All'interno del Dharma l'insegnamento segreto, la mente segreta, la prassi segreta e così via, sono cose diverse dalla interpretazione appena citata. Ogni volta che si incontra qualcuno, reciprocamente riceviamo e doniamo un insegnamento segreto. Quando conosciamo noi stessi, conosciamo la nostra prassi segreta. Naturalmente, i Buddha e i Patriarchi conoscono molto più a fondo la loro mente segreta e il loro insegnamento segreto. Dovremmo sapere che, nel divenire Buddha e Patriarchi, l'insegnamento segreto e la prassi segreta sono immediatamente realizzati.

'Segreto' è il principio che sta dietro ai più intimi segreti; un rapporto senza alcuna interruzione comprende Buddha e Patriarchi, comprende gli altri e comprende se stessi. Quando incontriamo un uomo segreto che possiede un insegnamento segreto, non possiamo vederlo con l'occhio-di-Buddha. La prassi segreta non è consapevole delle distinzioni tra sé e altri. Ognuno è il solo a conoscere i suoi propri segreti, non si possono capire i segreti di altri. Dovremmo invece sapere che il segreto è proprio davanti a noi, i

segreti sono dappertutto, nulla è celato. Questo è il principio che dobbiamo investigare e chiarire. E chiunque studi diligentemente, di sicuro riceverà un insegnamento segreto. Ed è questa la corretta trasmissione dei Buddha e dei Patriarchi.

Il Maestro Secchō,[4] ad un'assemblea di monaci, affermò: "Śākyamuni possedeva un insegnamento segreto, ma Mahākāśyapa non lo tenne celato. Una notte la pioggia ha spazzato via tutti i fiori; l'acqua profumata scorre nell'intero castello."

La frase di Secchō "Una notte la pioggia ha spazzato via tutti i fiori; l'acqua profumata scorre nell'intero castello" è l'intimo segreto che ci raccomanda di investigare gli occhi e le narici illuminate dei Buddha e dei Patriarchi. Rinzai e Tōzan non superarono il livello di Secchō. Dovremmo aprire la narice dentro l'occhio illuminato, e aguzzare naso e orecchie. L'essenza di orecchio, naso e visione illuminata non è né vecchia né nuova; essa è semplicemente la funzione di corpo e mente, interi. Il principio dell'azione della pioggia e dell'apparire del mondo, è questo.

La frase di Secchō: "L'acqua profumata scorre nell'intero castello" significa che il corpo è nascosto e compaiono le ombre. Perciò, nella vita quotidiana dei Buddha e dei Patriarchi, circa la frase: "Śākyamuni possedeva un insegnamento segreto, ma Mahākāśyapa non lo tenne celato" vi è sia una zelante investigazione sia un lasciar cadere. Così studiano e così agiscono nella prassi i sette Buddha, tutti gli altri Buddha, Mahākāśyapa e Śākyamuni.

Questo fu trasmesso il 20 settembre 1243, ai monaci del Kippōji nell'Esshū, Yoshi-da-ken.
Trascritto da Ejō, il 16 ottobre dello stesso anno, nell'alloggio del discepolo prin-cipale.

---

[1] Il Maestro Ungo Dōyō (835-902), uno dei successori del Maestro Tōzan Ryōkai. Kōkaku Zenji è il suo titolo postumo. [Yün-chü Tao-ying]
[2] Il Maestro Seigen Gyōshi (?-740), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. Egli fu il settimo Patriarca in Cina. [Ch'ing-yüan Hsing-ssu]
[3] Si veda il cap. 64, Udonge.
[4] Il Maestro Setchō Chikan (1105-1192), nella linea di trasmissione del Maestro Tōzan Ryōkai. [Hsüeh-tou Chih-chien]

(46)
MUJŌSEPPŌ
Gli Esseri Insenzienti Predicano la Legge

In questo capitolo l'insegnamento del Maestro Dōgen sottolinea come le cose inanimate quali alberi, torrenti e montagne, naturalmente e costantemente proclamino il Dharma. Anche gli uomini sanno proclamare il Dharma da esseri, in un certo senso, inanimati; ciò accade quando si dimori nella condizione non-emozionale. In particolare, per enfatizare questo punto di vista, il Maestro Dōgen commenta due colloqui: uno tra il Maestro Daishō ed un monaco, l'altro tra il Maestro Tōzan ed il Maestro Ungan.

Predicare la Legge è realizzare l'illuminazione trasmessa da Buddha e Patriarchi a Buddha e Patriarchi. 'Predicare la Legge' è la Legge della predicazione: non dipende da un'esistenza dotata o non dotata di vita, dall'agire o dal non agire, né da rapporti karmici, né da causa o da effetto. La trasmissione della Via nell'ambito del Dharma del Buddha è come il percorso degli uccelli che non lascia traccia. Se la grande Via è pienamente realizzata, la predicazione della Legge è pienamente realizzata. In qualunque tempo e luogo si manifesti la Legge, lì la Legge è predicata. Sollevare il fiore fu una predicazione, trasmettere il kesa fu la trasmissione della predicazione della Legge.

Dunque, tutti i Buddha e i Patriarchi sono eternamente dediti alla predicazione della Legge. L'essenza del predicare la Legge esisteva prima che comparissero Buddha e Patriarchi. Non limitate la vostra indagine alla sola predicazione della Legge da parte dei Buddha e dei Patriarchi. Tutti i Buddha e Patriarchi sono essi stessi proclamati da questa proclamazione. La predicazione della Legge non consiste soltanto negli ottantaquattromila insegnamenti: le possibilità sono invece illimitate. Non stabilite che la predicazione della Legge da parte dei Buddha del passato è spiegata dai Buddha successivi. I Buddha del passato non possono diventare Buddha del futuro. Una predicazione antica non è la stessa cosa di una predicazione recente. Per questo, Śākyamuni disse: "In armonia con il modo di predicare la Legge da parte dei Buddha dei tre mondi, ora io proclamo formalmente la Legge, la Legge indifferenziata, universale."

"Predicare la Legge da parte di tutti i Buddha" significa che tutti i Buddha usano questa frase per predicare la Legge. Tutti i Buddha trasmettono correttamente la predicazione della Legge, perciò essa è stata correttamente trasmessa dagli antichi Buddha ai sette Buddha del passato, e da questi fino ai giorni nostri. Contemporaneamente, gli esseri insenzienti predicano la Legge e tutti i Buddha e Patriarchi sono presenti in questa predicazione. Non trascurate la corretta trasmissione, e nemmeno stabilite che 'Ora io proclamo la Legge' è una nuova versione dell'insegnamento. Non dovete credere che l'antica, corretta trasmissione sia ora qualcosa di inutile, come un nido abbandonato in una caverna di dèmoni.

Una volta, un monaco così interrogò il Grande Insegnante Nazionale Daishō,[1] del Kotakuji nel Saikyo: "Gli esseri insenzienti effettuano la predicazione della Legge?" L'Insegnante Nazionale disse: "Sempre, con forza, predicano ininterrottamente la Legge." Il monaco chiese: "Perché non riesco a sentirla?" L'Insegnante Nazionale rispose: "Che tu non riesca a sentirla non significa che altri non possano sentirla."[2] Il monaco disse: "Non capisco. Quale tipo di persona può udirla?" L'Insegnante Nazionale rispose: "Tutti i santi possono udirla." E aggiunse: "Io non riesco a sentirla." Il monaco allora disse: "Se neppure tu riesci a sentirla, come posso credere che davvero gli esseri insenzienti predichino la Legge?" L'Insegnante Nazionale disse: "Per fortuna non posso udirla. Altrimenti sarei uno dei santi e tu non riusciresti a udire la mia predicazione." Il monaco disse: "Se è così, nessun essere senziente è in grado di comprenderla." "Predico la Legge per gli esseri senzienti, non per i Buddha", replicò allora l'Insegnante Nazionale. Il monaco chiese: "Cosa succede se gli esseri senzienti odono la tua predicazione?" L'Insegnante Nazionale rispose: "Allora non sono più esseri senzienti."

Tutti gli studenti che vogliano indagare la predicazione della Legge da parte degli esseri insenzienti,[3] siano essi principianti o esperti, devono investigare in prima persona questo dialogo tra l'Insegnante Nazionale e il monaco.

'Sempre' significa in ogni istante, 'ininterrottamente' significa che la predicazione della Legge è eternamente manifesta. Non dobbiamo stabilire che il principio "Gli esseri insenzienti predicano la Legge" è simile alla predicazione da parte degli esseri viventi, perché il principio per cui gli esseri viventi predicano la Legge è basato sui suoni e le voci degli esseri umani. Cercare di applicare i principï che valgono per i suoni emessi da esseri viventi, ai suoni emessi dagli esseri insenzienti, non è la Via del Buddha. La predicazione

della Legge da parte degli esseri insenzienti non è necessariamente un suono che possiamo udire attraverso i sensi. Per esempio, la predicazione della Legge da parte degli esseri viventi, non ha nulla a che fare con le caratteristiche del suono. Dovete indagare a fondo questi temi: "Che cosa è vivente?", "Che cosa è inanimato?", "Chi è sé e chi è l'altro?"

Investigate perciò con cura il fatto che gli esseri insenzienti predicano la Legge. Chi pensa che questa predicazione sia ad esempio il fruscio del vento tra i pini, o lo stormire delle foglie e dei fiori, è uno sciocco e non è un vero studente del Dharma del Buddha. Se questi fenomeni fossero veramente la predicazione della Legge da parte degli esseri insenzienti, chiunque potrebbe sentirla e comprenderla.

Riflettete su questo: l'erba e gli alberi fanno parte del mondo inanimato o di quello vivente? È poi così facile definire la differenza tra questi due mondi? Ritenere che erba e alberi, tegole e pietre siano insenzienti significa non aver investigato a fondo; pensare che gli esseri insenzienti siano l'erba e gli alberi, le tegole e le pietre, è altrettanto inadeguato. Anche entità ordinarie quali erba e piante, che tutti gli esseri umani possono vedere, non si possono facilmente catalogare attraverso distinzioni banali. Ciò che un essere umano considera come albero è diverso da ciò che un essere celestiale classifica come albero; gli alberi in Cina non sono uguali a quelli che crescono qui. L'erba e gli alberi vicino all'oceano sono diversi da quelli che si trovano in montagna. Ci sono alberi che crescono nel cielo, e alberi che crescono nelle nuvole. Migliaia di erbe e piante crescono nel vento, nel fuoco e negli altri elementi.

Generalmente suddividiamo gli esseri in viventi e insenzienti, ma in realtà certe erbe e alcuni alberi sono esseri umani o animali. Non c'è una netta distinzione tra esseri viventi e insenzienti. La gente non dubita dell'esistenza di alberi, pietre, fiori e frutti prodigiosi, o delle sorgenti termali calde: perché dovrebbe essere così difficile credere nella predicazione della Legge? Non è corretto esprimere opinioni su erbe e piante di altre terre e mondi, basandosi soltanto su quelle che esistono nella nostra minuscola provincia, o in questa piccola isola.

L'Insegnante Nazionale disse: "Tutti i santi la possono udire." Ciò significa che quando gli esseri insenzienti predicano la Legge, tutti i santi si fermano e ascoltano. I santi e le cose inanimate vicendevolmente predicano e prestano ascolto. Poiché gli esseri viventi hanno già predicato la legge per i santi, come possiamo affermare che gli esseri insenzienti siano santi o profani? Quando avremo chiarito il principio per cui gli esseri insenzienti predicano la Legge, saremo in grado di udire ciò che odono tutti i santi. Facendo questa esperienza, potremo apprezzare il mondo dei santi. Dobbiamo studiare la capacità di trascendere la distinzione tra sacro e profano.

L'Insegnante Nazionale disse: "Io non riesco a sentirla." Non pensate che questa risposta sia facile da capire. Quando sacro e profano sono trascesi, diventa forse 'Non riesco a sentirla'? Quando i due aspetti correlati di sacro e profano sono frantumati, è forse 'Non riesco a sentirla'? Dunque investigate, addestratevi duramente e realizzate la Via.

L'Insegnante Nazionale disse: "Per fortuna io non posso udirla. Se ci riuscissi, sarei uno dei santi." Questa non è una affermazione facile. L''Io' di 'Per fortuna io' non è un santo o un essere mondano, ma è forse un Buddha o un Patriarca? I Buddha e Patriarchi trascendono sacro e profano, perciò giungono nel luogo dove 'Tutti i santi possono udirla'.

Dopo che abbiamo investigato la frase dell'Insegnante Nazionale "Tu non riusciresti a udire la mia predicazione", possiamo sperimentare l'illuminazione di tutti i Buddha e di tutti i santi. Il punto essenziale è questo: la predicazione della Legge da parte degli esseri insenzienti è 'Tutti i santi la sentono'; la predicazione della Legge da parte dell'Insegnante Nazionale è ciò che il monaco può udire. Dedicate tempo sufficiente ad investigare e chiarire questo principio. Interroghiamo l'Insegnante Nazionale: vogliamo sapere cosa succede dopo che gli esseri senzienti hanno udito la Legge. Vogliamo sapere del preciso momento in cui la stanno ascoltando. Che cosa sono in quel momento?

Il Grande Insegnante e Alto Patriarca Tōzan Gohon[4] chiese una volta al suo Maestro, il grande Patriarca Ungan Donjo: "Chi è in grado di udire gli esseri insenzienti predicare la Legge?" Ungan rispose: "Sono gli esseri insenzienti che sentono la predicazione degli esseri insenzienti." Tōzan chiese: "Venerabile Maestro, tu puoi udirla?" Ungan disse: "Se potessi udirla, tu non potresti sentirmi predicare." Allora Tōzan disse: "Se è così, allora non sono in grado di udire la tua predicazione." Ungan replicò: "Se non riesci a udire neppure la mia predicazione, come puoi sentire quella degli esseri insenzienti?" Tōzan compose allora questi versi, che presentò al suo Maestro:

> "*Meraviglioso! Meraviglioso! La predicazione da parte degli esseri insenzienti è incredibilmente sublime! Non la coglierai se cerchi di udirla mediante l'orecchio.*[5] *Ascoltala mediante l'occhio,*[6] *e riuscirai ad afferrarla."*

È necessario indagare tutta la vita per cogliere il significato della frase di Tōzan: “Chi è in grado di udire gli esseri insenzienti predicare la Legge?” Questa domanda possiede di per sé un grande merito. In questa frase troviamo pelle, carne, ossa e midollo; è molto di più che una semplice trasmissione da mente a mente.[7] La trasmissione da mente a mente è la corretta investigazione dei principianti e degli studenti avanzati. La chiave di tutto questo consiste nella corretta trasmissione del kesa e della Legge. Sfortunatamente, oggi la gente spera di ottenere dei risultati dopo aver studiato tre o quattro mesi.

La capacità di cogliere l’essenza della frase dell’Insegnante Nazionale “Tutti i santi sono in grado di udire la predicazione della Legge da parte degli esseri insenzienti”, presuppone la domanda: “Chi è in grado di udire gli esseri insenzienti predicare la Legge?” Ciò dimostra forse che Tōzan aveva afferrato il cuore della frase di Daishō, o no? Se non avesse posto la domanda in quel momento, ci sarebbe stata una risposta? Se non aveva capito che cosa Daishō voleva dire, come poteva affermare simili cose? Se, invece, aveva capito tutto, la sua comprensione non sarebbe stata proprio questa? Se riesce ad afferrarlo, che cosa capisce?

Ungan disse: “Sono gli esseri insenzienti che sentono la predicazione degli esseri insenzienti.” Quando trasmettiamo correttamente questa linfa vitale, stiamo investigando con ‘Corpo e mente lasciati cadere’. “Sono gli esseri insenzienti che sentono la predicazione degli esseri insenzienti” è la predicazione della Legge da parte di tutti i Buddha, è la forma di tutti i Buddha che ascoltano la Legge. Tutti coloro che sentono la predicazione della Legge da parte degli esseri insenzienti, indipendentemente dal fatto che siano viventi, insenzienti, profani, saggi o santi, sono esseri insenzienti. Tutte le cose, passate e presenti, debbono essere valutate con questo parametro.

Non dovremmo utilizzare alcun insegnamento che non sia stato correttamente trasmesso da un vero Patriarca, anche se proviene dall’India. Anche dopo mille o diecimila anni di studio, non dobbiamo trasmettere un insegnamento che non sia basato sulla corretta trasmissione. Al momento, in Cina esiste ancora una corretta trasmissione e non è poi così difficile valutare se una trasmissione sia autentica, o no. Anche se riusciamo ad afferrare il fatto che la predicazione della Legge da parte degli esseri senzienti è udita dagli esseri senzienti, ancora dobbiamo ricevere le ossa e il midollo di tutti i Buddha e Patriarchi. Nell’udire e comprendere le frasi di Ungan e Daishō, scopriamo che i santi che odono queste parole sono insenzienti, e che gli esseri insenzienti che odono queste parole sono santi. Questo perché gli esseri insenzienti che predicano in modo inanimato sono esseri insenzienti che proclamano la Legge in modo inanimato.

Nella risposta di Tōzan “Se è così, allora non sono in grado di udire la tua predicazione” le parole ‘Se è così’ stanno per ‘Se sono gli esseri insenzienti ad udire la predicazione degli esseri insenzienti’. Il principio che sono gli esseri insenzienti che sentono la predicazione degli esseri insenzienti, conduce ad ‘Allora non sono in grado di udire la tua predicazione’.

Quando sentì parlare degli esseri insenzienti che predicano la Legge, Tōzan non era soltanto un monaco seduto in ultima fila ma era egli stesso un essere inanimato che predica la Legge. Una simile condizione, realizzata con forza, può frantumare il cielo. Egli non solo sperimentò la predicazione della Legge da parte degli esseri insenzienti, ma udì anche la predicazione degli esseri insenzienti che non può essere udita. Inoltre, egli sperimentò la predicazione della Legge non predicata dagli esseri viventi, e conobbe le predicazioni passate, presenti e future. Udendo la predicazione che non può essere udita, egli comprese chiaramente il principio in base al quale si distinguono esseri viventi ed esseri insenzienti.

Udire la Legge non ha solamente a che fare con il senso dell’udito. La Legge può essere udita col proprio intero potere, con mente e corpo; può essere udita molto prima che nascano i propri genitori, prima che si manifesti il primo Buddha, e dopo tutta l’eternità. La Legge può essere udita prima che esista un corpo e dopo che la mente è scomparsa. Udire la Legge in questo modo produce sempre merito. Non affermate che udire la Legge, senza esserne consapevoli, non produce merito. Anche dopo che la mente è dissolta e il corpo è scomparso, c’è ancora merito nell’udire la Legge. Si può acquisire merito udendo la Legge anche senza una mente o un corpo. Sicuramente tutti i Buddha e i Patriarchi hanno passato del tempo in questa condizione; per questo sono diventati Buddha e Patriarchi. Il potere della Legge influisce su corpo e mente; non possiamo neppure immaginarci la sua grande forza. Finché siamo limitati da corpo e mente, non siamo in grado di conoscerla completamente. La virtù insita nell’udire la Legge, pianta nel campo di corpo e mente dei semi che non moriranno mai. Al momento giusto, i semi germogliano e producono frutti.

Gli sciocchi pensano che se qualcuno ascolta la Legge per molto tempo, senza progredire nella comprensione e senza ricordarsi alcunché, allora non ne ricava alcun merito. Uomini e dèi studiano e ascoltano la Legge con il loro intero corpo e mente, e questa è la cosa più importante che possono fare. Chi dimentica la Legge e poi si stupisce se non ottiene risultati, ovviamente non è riuscito a incontrare un valido

maestro. Se non avviene una trasmissione diretta, viso a viso, un insegnante non può essere considerato un vero maestro. C'è un vero maestro quando c'è corretta trasmissione da Buddha a Buddha.

Gli sciocchi sostengono che per fare qualche progresso è necessario conoscere consapevolmente e trattenere le cose nella mente, almeno per un po' di tempo. Al momento giusto il vero merito abbraccia il corpo passato e presente, la mente passata, presente e futura, abbraccia causalità e *karma*,[8] forma, natura, potere, Buddha, Patriarchi, sé, altri, pelle, carne, ossa e midollo. Da un capo all'altro del cielo e della terra, il merito è realizzato nelle parole della predicazione e nelle attività quotidiane di sedersi, giacere e così via. Anche se non è facile conoscere il tremendo potere insito nell'udire la Legge, se viviamo nella comunità dei Buddha e dei Patriarchi e investighiamo profondamente la loro pelle, carne, ossa e midollo, avremo una grande opportunità di conseguire la virtù propria dell'udire la Legge; ricordate che il potere della Legge non declinerà mai. Così, secondo le capacità individuali, si avrà un addestramento lungo o breve ma, alla fine, l'effetto che ne consegue si manifesterà. Anche se non è necessario ricordare a memoria innumerevoli dettagli, non è sufficiente conoscere a fondo un solo aspetto. Nel condurre la vostra indagine imparate che Tōzan sperimentò una simile comprensione.

Ungan disse: "Se non riesci a udire neppure la mia predicazione, come puoi sentire quella degli esseri insenzienti?" Quando Tōzan udì questa frase, la sua mente si aprì immediatamente alla grande illuminazione, ed egli riuscì ad afferrare l'intimo insegnamento di Ungan e a trasmettere le ossa e il midollo del suo padre patriarcale. 'Tu non puoi udire la mia predicazione', non è il dire di una persona comune. Esistono diecimila modi di udire la predicazione della Legge da parte degli esseri insenzienti, ma il Maestro affermava che non dovremmo usare la coscienza ordinaria per ascoltarla. Questo punto fondamentale della trasmissione è veramente un grande mistero. Coloro che restano intrappolati nel sacro e nel profano non potranno mai coglierlo.

Tōzan presentò a Ungan una poesia: "La predicazione da parte degli esseri insenzienti è incredibilmente sublime! Meraviglioso! Meraviglioso!" Dunque, gli esseri insenzienti e la loro predicazione della Legge sono incredibilmente sublimi! Che cosa è questo insenziente? Sappiate che ciò non ha nulla a che fare con sacro e profano, vivente o insenziente. Profano e sacro, vivente e insenziente, predicare e non predicare sono tutti incredibilmente sublimi. L'incredibilmente sublime è meraviglioso, ed è ancora più che meraviglioso. Non dipende dalla saggezza o dalla consapevolezza degli esseri mondani e dei santi, ed è ben al di là delle capacità degli dèi e degli uomini. Cercare di udire questa predicazione con l'orecchio è impossibile; neppure le orecchie degli dèi e dell'intero Universo sono in grado di sentirla. Non è possibile sentire gli esseri insenzienti che predicano la Legge neppure usando orecchie di muri e bastoni, perché questa predicazione non viene udita con le orecchie. Se cercate di ascoltarla con le orecchie non la udrete mai, anche se vi sforzate per millenni. Sorge prima che vi sia suono, e non è la caverna in cui abitano santi e uomini mondani.

"Se ascolti attraverso gli occhi, conseguirai la conoscenza." Alcuni hanno usato questa frase come se rispecchiasse il punto di vista umano circa il vedere erba, alberi, fiori e uccelli nel loro aspetto immutabile. Questa opinione è errata ed è totalmente difforme dal Dharma del Buddha; nella Via non esiste un simile principio. Qualunque sia il luogo in cui investighiamo la frase di Tōzan "Ascolta il suono mediante l'occhio", lì si sentono gli esseri insenzienti predicare la Legge; è l'occhio stesso. Il luogo in cui si manifesta il suono di questa predicazione è l'occhio stesso. Questo occhio deve essere investigato a fondo. Udire il suono mediante l'occhio è la stessa cosa che udire con l'orecchio, e tuttavia udire con l'orecchio non è lo stesso che udire con l'occhio. Non stabilite che l'orecchio svolge la sua funzione all'interno dell'occhio, o che l'occhio stesso è un orecchio, oppure che il suono si manifesta nell'occhio.

Un eminente antico[9] ha detto: "L'intero mondo delle dieci direzioni è nell'occhio di un monaco." Quando udite il suono mediante questo solo occhio, non è quello che intende Tōzan con la frase: "Udire il suono mediante l'occhio." Dovremmo riuscire a capire che la frase "L'intero mondo delle dieci direzioni è nell'occhio" significa che il mondo intero è questo singolo occhio. E ancora, vi sono migliaia di occhi delle mani, migliaia di occhi della vera Legge, migliaia di occhi delle orecchie, migliaia di occhi della lingua, migliaia di occhi della mente, migliaia di occhi che penetrano la mente, migliaia di occhi che penetrano il corpo, migliaia di occhi sulla punta di un bastone, migliaia di occhi prima che esistesse un corpo, migliaia di occhi prima che esistesse una mente, migliaia di occhi della morte nella morte, migliaia di occhi della vita nella vita, migliaia di occhi di sé, migliaia di occhi di altri, migliaia di occhi dell'investigazione, migliaia di occhi verticali e migliaia di occhi orizzontali.

Potremo così comprendere che l'illimitato occhio è il mondo illimitato; sappiate, tuttavia, che l'occhio non potremo mai penetrarlo totalmente. È essenziale, nella nostra ricerca, udire il suono della predicazione degli esseri insenzienti mediante l'occhio. Il punto centrale della frase di Tōzan è: benché sia

difficile udire questa predicazione attraverso l'orecchio, essa può essere udita mediante l'occhio. Inoltre, possiamo udire il suono nel corpo intero e in ogni parte di esso. Anche se non riusciamo a fare l'esperienza completa di udire attraverso l'occhio, dobbiamo prima padroneggiare e poi lasciar cadere la predicazione della Legge da parte degli esseri insenzienti, e gli stessi esseri insenzienti che odono la Legge. Questo principio è stato spiegato dal mio defunto Maestro: "Una pianta di zucca è un groviglio di tralci avvolto nei suoi stessi viticci." Questo è il giusto occhio di Ungan, e ossa e midollo della predicazione della Legge da parte degli esseri insenzienti. In conformità al principio per cui tutti gli insegnamenti sono predicati dagli esseri insenzienti, esso diventa la predicazione della Legge degli esseri insenzienti. Questo è il tradizionale insegnamento. Gli esseri insenzienti predicano la Legge per gli esseri insenzienti. Che cos'è un essere insenziente? Dobbiamo sapere che è un essere il quale sente la predicazione della Legge fatta dagli esseri insenzienti. Che cos'è la predicazione della Legge? Dobbiamo capire che non siamo consapevoli di essere, noi stessi, esseri insenzienti.

Un monaco chiese al Grande Insegnante Jisai[10] del monte Tosu, nel Jōshū: "Che cos'è la predicazione della Legge da parte degli esseri insenzienti?" Il Maestro disse: "Un linguaggio non abusivo."

Qui la risposta di Tosu è ovviamente la norma degli antichi Buddha, e la base dell'insegnamento dei Patriarchi. In essa sono contenuti gli esseri insenzienti che predicano la Legge e la Legge predicata dagli esseri insenzienti. "Un linguaggio non abusivo". Dobbiamo sapere che la predicazione della Legge da parte degli esseri insenzienti è l'intero insegnamento dei Buddha e dei Patriarchi. Rinzai e Tokusan non la conoscono; soltanto alcuni Buddha e Patriarchi sono in grado di chiarirla.

Trasmesso ad un gruppo di monaci del Kippōji, il 2 ottobre 1243.
Trascritto da Ejō il 15 ottobre dello stesso anno.

---

[1] Il Maestro Nan'yō Echū (?-775), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. Daishō Kokushi è il suo titolo postumo. [Nan-yang Hui-chung]

[2] Lett. "*Tu non la senti, ma non ostacolare ciò che sente.*"

[3] Il Maestro Dōgen sottolinea che tutto in natura può proclamare il Dharma. Tra gli esseri insenzienti egli annovera anche gli uomini, quando essi siano nella condizione non emozionale.

[4] Il Maestro Tōzan Ryōkai (807-869), nella linea di trasmissione del Maestro Yakusan Igen. [Tung-shan Liang-chieh]

[5] Cioè mediante una comprensione intellettuale.

[6] Ovvero in modo intuitivo.

[7] *Ishin-denshin*, o "Da mente-cuore a mente-cuore" è parte del linguaggio comune, anche tra i Giapponesi di oggi. Il suo significato buddhistico può essere rappresentato con la metafora della risonanza dei diapason, per simpatia.

[8] La risultante di causa ed effetto.

[9] Il Maestro Chōsa Keishin (?-868). Si veda il cap. 55, Jippō. [Chang-sha Ching-ts'en]

[10] Il Maestro Tōsu Daidō (819-914), nella linea di trasmissione del Maestro Sekitō Kisen. Successore del Maestro Suibi Mugaku. [T'ou-tzu Ta-t'ung]

47)
BUKKYŌ
I Sūtra Buddhistici

Il titolo di questo capitolo è apparentemente uguale a quello del Cap. 39, la romanizzazione infatti è la stessa ma gli ideogrammi sono differenti; ciò spiega la differenza nei relativi sottotitoli. In questo capitolo, il Maestro Dōgen esamina il rapporto tra studio e risveglio e tra insegnamento e sūtra, ponendo un accento particolare sull'aspetto dell'agire quotidiano che, nei maestri del passato, è esso stesso insegnamento e sūtra. Il capitolo, che contiene anche un'apparente critica ai Maestri Rinzai e Ummon, si conclude con la confutazione dell'idea, abbastanza diffusa all'epoca, che Taoismo, Confucianesimo e Dharma del Buddha fossero, in fondo, lo stesso insegnamento.

La Legge contiene l'insegnamento del Buddha e l'insegnamento del Bodhisattva; entrambi servono ad insegnare la grande Via. Sono mezzi che guidano ed utilizzano se stessi. Dunque, in India e in Cina, i Buddha e i Patriarchi seguirono le istruzioni di eccellenti insegnanti e l'insegnamento dei sūtra, ed al momento giusto svilupparono rispettivamente prassi, studio, e illuminazione senza la minima discontinuità. Prassi, studio e risveglio sono in armonia con le istruzioni impartite dagli insegnanti e con i sūtra. Prima del risveglio e della conseguente realizzazione, operiamo con gli insegnanti e con i sūtra, ed in occasione dello studio e del risveglio operiamo con gli insegnanti e con i sūtra. Un insegnante utilizza sempre abilmente i sūtra; utilizzarli significa studiarli a fondo e trattarli come fossero corpo e mente. Coloro che insegnano, utilizzano i sūtra quali strumenti per istruire gli altri. I sūtra sono le loro azioni: sedersi, giacere, camminare e muoversi. I sūtra sono i padri e le madri degli insegnanti e sono la loro prole. Gli insegnanti studiano i sūtra perché i sūtra si fondano su addestramento e interpretazione.

Un maestro che si lava il viso o che beve tè: questo è un antico sūtra. Un insegnante che crea dei sūtra è simile ad Ōbaku[1] che impartì sessanta colpi per ravvivare la vita dei suoi discendenti, o ad Ōbai[2] che colpì tre volte il mortaio e trasmise il kesa e la Legge al sesto Patriarca;[3] vi è poi chi conseguì l'illuminazione vedendo i fiori di pesco o udendo una pietra colpire il bambù,[4] ed altri ancora, come il Buddha Śākyamuni che si risvegliò alla luce della stella del mattino. Tutti questi eventi sono sūtra creati da un insegnante. Certuni diventano una cosa sola con i sūtra, mentre altri li utilizzano per scoprire la Via.

Ciò che è chiamato sūtra, è l'intero Universo nelle dieci direzioni. Ovunque, nel tempo e nello spazio, non vi è altro che sūtra. A volte sono scritti in caratteri sacri, talvolta in caratteri profani, o ancora divini od umani; talvolta sono caratteri delle bestie, o degli *asura*,[5] talvolta i caratteri di un centinaio di erbe o quelli di diecimila alberi. Così, tutti i fenomeni che percepiamo, siano essi lunghi, corti, quadrati, rotondi, blu, gialli, rossi o bianchi, tutti sono caratteri dei sūtra sono il loro rivestimento esteriore. Sono gli utensili della grande Via, e i sūtra degli studenti del Dharma. Questi sūtra sono stati divulgati in ogni epoca e ovunque si usa il loro insegnamento per aprire la porta a tutti. In ogni parte del mondo la gente è in grado di recepire il loro insegnamento ed esserne salvata. L'insegnamento di tutti i Buddha e Bodhisattva pervade l'intero Universo, apre la porta dei mezzi abili e dei metodi di liberazione; una singola persona, e addirittura una mezza persona, possono indicare la reale forma della verità. I Buddha e i Bodhisattva, coscientemente o non coscientemente, senza forzare l'accadimento, al momento giusto ottengono i sūtra e portano a compimento il loro grande scopo.

Il momento in cui con certezza otteniamo il sūtra non è nel passato né nel presente. Passato e presente sono il motivo per cui si ottengono i sūtra. Il mondo intero appare davanti ai nostri occhi: questo è ottenere i sūtra. Per accumulare merito con la lettura dei sūtra è necessario possedere la saggezza del Buddha, la saggezza naturale, e l'innata saggezza esistente prima che esistessero mente e corpo. Queste insolite manifestazioni non vi gettino nel dubbio. Nel momento in cui riceviamo, custodiamo, leggiamo e salmodiamo questo sūtra, il sūtra diventa nostro. Prima dei caratteri e fuori dalle parole, sotto e sopra il testo – subito! – trovate la verità.

Questi sūtra costituiscono il Dharma, la proclamazione degli ottantaquattromila insegnamenti. Nei sūtra sono presenti i caratteri di tutti i Buddha risvegliati, i caratteri di tutti i Buddha di questo mondo, i caratteri di tutti i Buddha nel *parinirvāna*. Così venuti e così andati, tutti i caratteri dei sūtra sono caratteri del Dharma, oltre il Dharma.

Sollevare il fiore e sorridere sono gli antichi sūtra della corretta trasmissione da parte dei sette Buddha. Tagliarsi il braccio e attendere nella neve, inchinarsi e ricevere il midollo, sono gli antichi sūtra della trasmissione da maestro ad allievo. Nel momento in cui furono trasmessi il Dharma e l'abito, fu trasmesso tutto il contenuto dei sūtra. Quando Kōnin colpì il mortaio tre volte ed Enō[6] scrollò per tre volte il sacco del riso, fu la funzione di un sūtra che passa ad un sūtra, e la corretta trasmissione di un sūtra ad un sūtra. Vi sono molti altri esempi. "Chi sei e da dove vieni?"[7] è l'insegnamento buddhistico di mille sūtra ed è l'insegnamento dei Bodhisattva di diecimila scritture. Alcuni anni più tardi Nangaku gli disse: "Le parole possono descrivere le cose ma non sono la verità stessa"; questo spiega l'intero canone con le sue dodici suddivisioni e gli ottantaquattromila volumi. Inoltre, il primo sguardo gettato da un maestro sotto i piedi di un allievo, il bastone e lo scacciamosche, sono sūtra del passato e del presente, pieni e vuoti. La dura prassi dei monaci e il concentrarsi nello zazen sono veri sūtra buddhistici dall'inizio alla fine, e così pure scrivere versi sulle foglie dell'albero della Bodhi o nell'aria. Tutte le azioni dei Buddha e dei Patriarchi, nel tempo e nello spazio, sono l'esordio e la chiusa dei sūtra.

Una volta appresi i princìpi fondamentali, anche l'inspirare e l'espirare sono sūtra, e muovere un piede non è altro che una delle funzioni dei sūtra. Tutte le azioni sono funzioni dei sūtra, anche prima della nascita dei nostri genitori e prima della manifestazione dell'Universo. Le montagne, i fiumi e la terra proclamano i sūtra; il sole, la luna e le stelle proclamano i sūtra. I sūtra sono il sé che precede il sé di innumerevoli eoni, e sono il sé che precede il sé di corpo e mente. "Un granello di polvere si frantuma manifestando il tutto; il *dharmadhatu*[8] esplode e l'Universo esiste."

Il ventisettesimo Patriarca, il Venerabile Hannyātara,[9] disse: "Quando espiro, ciò non è vincolato dalla causalità; quando inspiro, ciò è indipendente dagli *skandha*.[10] Proclamo ininterrottamente il sūtra della talità costituito da un milione di volumi, non da uno o due libri." Quando studiamo questi detti dei Patriarchi, impariamo che espirare e inspirare significa far girare i sūtra, e quando sappiamo che i sūtra sono fatti girare, scopriamo dove si trovano. Far girare i sūtra è leggere i sūtra; far girare i sūtra significa che i sūtra girano: si può conoscere qualsiasi cosa, si può vedere qualsiasi cosa.

Il mio defunto Maestro era solito dire: "L'addestramento che insegno non prevede incensi, prostrazioni, pentimenti, né il salmodiare il nome dei Buddha, o la lettura dei sūtra. Quello che facciamo è sedere con mente universa, studiare seriamente la Via, lasciar cadere corpo e mente. Pochi comprendono questo. Se solo leggiamo le parole dei sūtra, ci attacchiamo ad esse; se non conosciamo queste parole, ne perdiamo lo spirito. Non può essere conseguito utilizzando parole, non può essere conseguito restando muti. Parlate, presto! Parlate, presto! Chiarite questo principio. Un illustre antico[11] ha detto: 'Leggete i sūtra con l'occhio dei sūtra'."

Dobbiamo sapere che non si sarebbe mai potuta pronunciare una simile frase senza l'esistenza di veri sūtra nel passato e nel presente. I sūtra possono essere letti dimorando in una condizione di non attaccamento a corpo e mente, e si possono leggere senza leggere. Approfondite questo. Perciò uno studente, e perfino un mezzo studente, deve sempre trasmettere i sūtra buddhistici da vero discepolo, e stare alla larga dalle idee errate dei profani. Una tale realizzazione dell'Occhio e Tesoro della Vera Legge diventa l'insieme dei sūtra buddhistici. I sūtra buddhistici sono l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge.

Non c'è uguale o differente, se stessi o altri. Dovete sapere che l'Occhio e Tesoro della Vera Legge esiste sotto diversi aspetti ma questo nessuno è in grado di chiarirlo. Tuttavia, l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge è aperto e manifesto; non può essere oggetto di dubbio. Così sono i sūtra buddhistici.

Vi sono molti diversi generi di sūtra ma è sufficiente avere fiducia, accettare e agire in conformità anche ad un solo versetto o a una sola riga. Non possiamo sperare di comprendere ottantaquattromila sūtra. Se il nostro interlocutore non è un maestro dei sūtra, non possiamo spiegare a casaccio le differenze esistenti tra i sūtra buddhistici e il Dharma del Buddha. Molti dichiarano di possedere le ossa e il midollo dei Buddha e dei Patriarchi, ma se li guardiamo attraverso il Vero Occhio possiamo vedere che si tratta di semplici principianti; anche se è loro trasmesso un versetto o una riga, essi non sanno afferrarli adeguatamente. Coloro che hanno una comprensione superficiale non devono diffamare il vero Dharma; le loro opinioni mondane non hanno certo lo stesso valore dei sūtra. Affascinati dalla notorietà e dalla ricchezza, essi perderanno tutto. Sui sūtra buddhistici non fate confusione, non siate scettici a priori, e non denigrateli.

Nella Cina della dinastia Sung, nel corso degli ultimi secoli, gente insincera e ignorante ha insegnato: "Dimenticate le parole dei Patriarchi e non guardate mai i sūtra. Tutto ciò che serve è rendere corpo e mente simili ad un albero rinsecchito e a cenere fredda. Siate come un mestolo spezzato, come un secchio sfondato." Costoro non conoscono il Dharma del Buddha e sono dèmoni sotto mentite spoglie. Il loro insegnamento non ha alcun valore e la loro comprensione dei Buddha e dei Patriarchi è vuota come la de-

clamazione ampollosa di un pazzo. È veramente un grande peccato. Anche un mestolo rotto e un secchio sfondato sono gli antichi sūtra dei Buddha e dei Patriarchi.
L'insegnamento dei Buddha e dei Patriarchi non può essere sistematicamente raggruppato in capitoli o volumi. Chiunque affermi che i sūtra buddhistici sono altra cosa dal Dharma del Buddha, non capisce quando Buddha e Patriarchi utilizzano i sūtra, né conosce lo speciale rapporto che intercorre tra sūtra, Buddha e Patriarchi. Le persone di così basso livello si contano a migliaia. Falsi Patriarchi siedono sul seggio del leone insegnando agli uomini e agli dèi. I monaci di scarsa comprensione non sanno che l'insegnamento che impartiscono è distorto e restano ignoranti. È veramente un grande peccato che costoro siano irretiti nell'illusione; non avendo ancora sperimentato il corpo e mente del Dharma essi non sanno né agire, né pensare correttamente. Non avendo mai fatto chiarezza su esistenza e non-esistenza, quando qualcuno pone loro una domanda, essi agitano il pugno. Tuttavia non conoscono il vero significato di questo gesto, perché non hanno chiarito cosa sia corretto e cosa non lo sia. Altri, in risposta a una domanda, sollevano uno scacciamosche ma, anche questi non sanno cosa significhi. Altri ancora utilizzano vecchi succedanei come i quattro pensieri e le cinque relazioni tra riflessione ed azione[12] di Rinzai, i tre versetti di Ummon, o i tre sentieri e i cinque gradi di Tōzan.[13]
Il mio defunto Maestro, Tendō Osho, soleva sorridere di ciò e diceva: "Lo studio del Dharma ha forse qualcosa a che fare con simili concetti? La grande Via della corretta trasmissione dei Buddha e dei Patriarchi è l'arte di utilizzare totalmente corpo e mente. Quando si studia non c'è tempo per pensare allo studio. Se dovesse rimanere del tempo scriviamo qualche frase utile all'addestramento dei principianti. Dovremmo sapere che, ormai dappertutto, gli studenti anziani non posseggono la mente per cercare la Via; perciò non investigano corpo e mente del Dharma del Buddha."
Un'altra volta, ad un'assemblea di monaci, il mio defunto Maestro disse: "In verità, Rinzai fu allievo di Ōbaku. Dopo aver ricevuto da lui sessanta colpi di bastone,[14] Rinzai decise di cambiare maestro e scelse Daigu,[15] il quale prese ad istruirlo con gentilezza. Riconsiderando il suo passato, Rinzai tornò da Ōbaku. É una storia assai nota. Molti ritengono che il Dharma di Ōbaku sia stato trasmesso soltanto a Rinzai e che questi sia di gran lunga superiore al suo maestro. Questo è del tutto errato. Quando Rinzai era ospitato, in prova, nella comunità di Ōbaku, il discepolo principale Chin[16] gli disse di porre al Maestro qualsiasi domanda. Rinzai non seppe che cosa chiedere. Fin quando non si è chiarito il grande argomento, i monaci studenti devono interrogare il maestro e non limitarsi a gironzolargli intorno. Sappiate che Rinzai non possedeva questa grande capacità. Non si è mai sentito parlare di un suo ardente desiderio di superare il maestro, né di lui sono stati tramandati detti superiori a quelli di Ōbaku.
Sull'altro versante, il livello di conoscenza e di espressione di Ōbaku fu invece superiore a quello del suo Maestro Hyakujō. Egli conseguì la Via che il suo Maestro non ottenne. Ōbaku è un antico Buddha al di là del tempo, ben superiore al suo Maestro Hyakujō e molto più acuto di Baso. Rinzai non possiede questa eccellenza. Perché questo? Rinzai usò parole che non erano state usate in passato e comprese molte cose ma non l'essenza. Egli era in grado di padroneggiare argomenti semplici, ma si smarriva di fronte a molti altri. Come possiamo dunque considerare i suoi insegnamenti come seria spiegazione del Dharma del Buddha?
Ummon, allievo di Seppō,[17] era insegnante di uomini e dèi ed era dotato di una mente acuta; egli fu certo uno studioso intelligente ma il suo insegnamento era incompleto. Se Rinzai o Ummon non fossero esistiti quale sarebbe il criterio per lo studio dei Buddha e dei Patriarchi? Dovremmo sapere che i loro eredi non trasmisero alcun intimo insegnamento dei Buddha. Queste scuole, prive di adeguati punti di riferimento, elaborarono teorie sciocche e confuse screditando gli insegnamenti contenuti nei sūtra buddhistici. La maggior parte degli studenti, a quell'epoca, non li seguì. Se rinunciamo ai sūtra buddhistici dobbiamo rinunciare a Rinzai e Ummon. Non utilizzare i sūtra buddhistici è come essere privi sia dell'acqua sia di un mestolo per attingerla.
I tre sentieri ed i cinque gradi dell'Alto Patriarca Tōzan erano indicazioni per principianti. Il suo insegnamento fu l'essenza della corretta trasmissione, il puntare diretto all'azione del Buddha, e fu completamente diverso da quello delle altre scuole. Gli ignoranti sostengono che, in definitiva, Taoismo, Confucianesimo e Dharma del Buddha sono la stessa cosa e che differiscono solo nell'approccio; altre volte li paragonano alle gambe di un tripode. Queste opinioni sono molto diffuse tra i monaci della Cina dell'epoca Sung. Il Dharma del Buddha è già scomparso per chi sostenga una simile tesi. In questi sciocchi non si può rinvenire neppure una briciola del Dharma.
Queste persone cercano di dimostrare la loro comprensione del Dharma sostenendo erroneamente che non è necessario utilizzare i sūtra buddhistici e ponendo l'accento sulla trasmissione dei Patriarchi al di fuori dei sūtra. Essi manifestano così un punto di vista molto limitato e non sono in grado di comprendere neppure i

capisaldi fondamentali della Via. Quando ci dicono di rinunciare ai sūtra, dovremmo utilizzare o abbandonare i sūtra dei Patriarchi? I sūtra buddhistici sono presenti nella Via dei Patriarchi; dobbiamo utilizzarli o no? Se sosteniamo che esiste una Via dei Patriarchi, distinta dalla Via dei Buddha, chi potrà avere fiducia nella Via dei Patriarchi? Il motivo per cui i Patriarchi diventano Patriarchi è che essi trasmettono correttamente la Via del Buddha.
Se un Patriarca non trasmette correttamente la Via del Buddha come può essere considerato un Patriarca? Noi veneriamo il primo Patriarca in quanto ventottesimo erede della linea che discende dal Buddha Śākyamuni. Sostenere che la Via dei Patriarchi è distinta dalla Via dei Buddha, significa affermare che non vi è stata corretta trasmissione da parte del decimo, del ventesimo o di qualche altro Patriarca. Noi rispettiamo i Patriarchi perché percepiamo la dignità della Via che essi trasmettono l'uno all'altro. Come mai potrebbero i Patriarchi fronteggiare uomini e dèi, se non possedessero la corretta trasmissione della Via? E come potrebbero, inoltre, essere in grado di venerare il Buddha e di seguire la Via dei Patriarchi?
Le persone sciocche e fuorviate hanno una conoscenza superficiale della Via del Buddha perché non comprendono a sufficienza il Dharma e la sua origine. Equiparare il Taoismo e il Confucianesimo al Dharma del Buddha non è solo una questione d'ignoranza, ma significa anche creare un karma negativo e distruggere le fondamenta del Paese, indebolendo i Tre Tesori.[18] Le vie di Lao-tsu e di Confucio non si possono paragonare alla Via degli *arhat*[19] e, ancor meno, al risveglio dei Bodhisattva e dei Buddha. L'insegna-mento contenuto in queste due dottrine è solamente un insieme di osservazioni sulla natura dei fenomeni, espresse da uomini saggi; costoro non riusciranno mai a chiarire, in alcuna delle loro rinascite, la legge di causa ed effetto. Pur interpretando il funzionamento di corpo e mente come non-agire, non ci sarà possibile sopprimere la relatività e percepire la vera forma delle dieci direzioni dell'Universo.
Gli insegnamenti di Lao-tsu e di Confucio sono di gran lunga inferiori a quelli del Buddha; questo è chiaro come la differenza tra cielo e terra. Tuttavia molti asseriscono, con argomentazioni risibili, che questi insegnamenti sono una cosa sola; così facendo costoro denigrano non solo il Dharma del Buddha, ma anche il Taoismo e il Confucianesimo.
Confucianesimo e Taoismo contengono insegnamenti meravigliosi eppure, oggi, anche le persone più auto-revoli non sono in grado di comprenderne neppure una piccola parte; come possono dunque afferrare l'essenza dell'arte di governare il Paese? Anche Confucio elaborò insegnamenti e modi di addestramento ma, in Cina, gli ignoranti non giungono a comprenderlo. Nessuno si applica su alcun genere d'insegnamento. Ad un esame approfondito possiamo vedere che anche un granello di polvere è diverso da tutti gli altri. Com'è possibile, dunque, non riuscire a comprendere il profondo insegnamento dei sūtra buddhistici? Eppure costoro, continuando sfrontatamente a sostenere che "I Tre Insegnamenti sono uno", non sono riusciti a comprendere né Confucianesimo né il Taoismo,
In Cina, sotto la dinastia Sung, questi incompetenti ricevono il titolo di Insegnante Nazionale ed agiscono in qualità di influenti figure religiose, senza sentirsi minimamente colpevoli; essi forniscono un'idea del tutto errata della Via. Nessuno di costoro dovrebbe vantarsi di possedere il Dharma del Buddha. Tutti questi cosiddetti anziani sostengono che i sūtra buddhistici non contengono l'originaria essenza del Dharma, essenza che sarebbe invece presente nella trasmissione da Patriarca a Patriarca, la sola in grado di tramandare il meraviglioso insegnamento. Queste sono ridicole affermazioni di gente insensata.
La corretta trasmissione dei Patriarchi non si è mai discostata neppure per una parola, o per mezza parola, dagli insegnamenti contenuti nei sūtra buddhistici. I sūtra buddhistici e la Via dei Patriarchi sono stati correttamente trasmessi a partire da Śākyamuni. La trasmissione è il diretto passaggio dell'insegnamento, da uno all'altro. Non possiamo certo sostenere che i Patriarchi non conoscano i sūtra buddhistici, e nemmeno che non li abbiano mai letti, o recitati.
Un illustre antico disse: "Vi fate confondere dai sūtra ma i sūtra non si fanno confondere da voi."[20] Molti racconti testimoniano di eminenti personaggi dediti alla lettura dei sūtra. Dite perciò agli sciocchi: "Rinunciando ai sūtra, rinunciamo al corpo e mente di Buddha; se rinunciamo al corpo e mente di Buddha, ci allontaniamo dagli eredi del Buddha e dalla Via del Buddha. Se abbandoniamo la Via, come possiamo evitare di abbandonare la Via dei Buddha e dei Patriarchi? E se abbandoniamo la Via dei Buddha e dei Patriarchi, non siamo altro che dei bifolchi con la testa rapata. Chi ha detto che non meritate una bella scarica di bastonate? Non siete certo i servitori di re e ministri, ma gli attendenti del dio degli inferi."
Oggi i monaci più anziani diventano facilmente capi di un monastero solo grazie alla raccomandazione di principi o ministri. Perciò parlano in modo così confuso. È raro trovare qualcuno che sappia distinguere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato. Soltanto il mio defunto Maestro rideva di costoro; gli altri anziani non erano in grado di capire.

Non crediate che i monaci stranieri, solo perché vivono in una nazione grande e potente, conoscano la Via del Buddha; non deducete da questo che essi hanno certamente conseguito la Via. Non è vero che si può diventare monaci impeccabili soltanto in altri Paesi; dappertutto si possono trovare persone degne e persone disoneste, e ciò vale anche per l'illimitato triplice mondo.[21]

Inoltre, potete anche diventare il maestro di un imperatore ma questo non implica necessariamente che abbiate conseguito la Via. Perfino un imperatore è in difficoltà nel trovare qualcuno che abbia veramente realizzato la Via; egli si limita ad ascoltare il parere dei suoi ministri e sceglie qualcuno basandosi sui loro consigli. In passato e anche oggi, vi sono alcuni esempi di imperatori che hanno conseguito la Via, ma questo non vale per la maggior parte di essi. Durante epoche storiche oscure, tutti coloro che occupano posizioni importanti non sono uomini della Via. E proprio coloro che sono ignorati dai governanti sono, probabilmente, gli unici che hanno conseguito la Via. Alcuni lo sanno, altri no.

Molto tempo fa, all'epoca di Ōbai, l'anziano Jinshū[22] insegnava all'imperatore, tenendo lezioni sui sūtra e proclamando il Dharma. Egli era il monaco di rango più elevato tra settecento discepoli, eppure il sesto Patriarca gli era superiore. Questi era stato un taglialegna e più tardi un laico che viveva nel monastero, lavorando nell'edificio in cui si puliva il riso. Molti si sarebbero irritati per essere stati posti in una condizione così umile, ma egli superò tutti gli altri, monaci e laici, conseguendo la Legge e ricevendo il kesa. In India e in Cina non si era mai udita, prima di allora, una storia simile. Era ineguagliabile e nessuno dei settecento alti sacerdoti della sua epoca poteva stargli alla pari. Molte persone si radunavano intorno a lui, provenendo da tutte le regioni. Egli fu il trentatreesimo Patriarca nella linea di trasmissione del Buddha.

Se il quinto Patriarca non fosse stato in grado di percepire le sue qualità, come avrebbe potuto verificarsi tutto questo? Riflettete con calma su questo principio e non sottovalutatelo. Sforzatevi di conseguire la capacità di valutare correttamente il carattere delle persone; la mancanza di questa abilità è fonte di grandi sofferenze per noi e per gli altri. Per giungere a questo non sono necessari né un vasto sapere né un particolare talento; è invece importante avere una profonda intuizione e la capacità di valutare correttamente le persone. Se manca questo non saremo mai liberi dall'illusione.

Sappiate dunque che nella Via del Buddha ci sono i sūtra; cercate estesamente e profondamente nelle montagne e negli oceani del Dharma del Buddha e studiate la Via correttamente.

Trasmesso ad un'assemblea di monaci nel Kippōji, Echizen, Yoshida-gun, nell'autunno del 1243.

---

[1] Il Maestro Ōbaku Kiun (?-855?), uno dei successori del Maestro Hyakujō Ekai. [Huang-po Hsi-yün]

[2] Il Maestro Daiman Kōnin (688-761), successore del Maestro Dai-i Dōshin e quinto Patriarca in Cina. Noto anche come Ōbai. Saishō Dōsha è il suo titolo postumo. [Ta-man Hung-jen]

[3] Si veda il cap. 17, Immo.

[4] Si riferisce ai Maestri Reiun e Kyōgen. Si veda il cap. 25, Keiseisanshoku.

[5] Dèmoni famelici.

[6] Il Maestro Daikan Enō (638-713), successore del Maestro Daiman Kōnin. Spesso è chiamato semplicemente Sesto Patriarca o Sōkei, dal monte su cui dimorava. [Ta-chien Hui-neng]

[7] Si riferisce ad un colloquio tra il Maestro Nangaku Ejō e il Maestro Daikan Enō. Si veda il cap. 57, Henzan.

[8] L'intero reame del mondo fenomenico.

[9] In sanscrito, Prajñātara.

[10] I cinque *skanda* o aggregati sono: *rūpa* (il corpo-forma), *vedanā* (la sensazione), *samjñā* (la percezione, la nozione), *samskarā* (le impressioni risultanti, gli elementi della coscienza, lett. "I formati e i formanti"), e *vijñāna* (la coscienza individuale, la conoscenza di-scriminante).

[11] Il Maestro Unmon Bun'en (864-949), nella linea di trasmissione del Maestro Seppō Gison. Daiji-un Kyōshin Zenji è il suo titolo postumo. [Yün-men Wen-yen]

[12] Si tratta di insegnamenti del Maestro Rinzai, contenuti nel Rinzai-zenji-goroku (La raccolta delle parole del Maestro Rinzai).

[13] Si veda il cap. 44, Butsudō.

[14] Il Maestro Rinzai studiò sotto il Maestro Ōbaku per tre anni. Per tre volte Rinzai chiese al suo Maestro: "*Qual è il grande intento del Dharma del Buddha?"* In risposta, ogni volta il Maestro lo colpì col suo bastone; eppure la sua determinazione non scemò.

[15] Il Maestro Kōan Daigu (780-862), successore del Maestro Hyakujō Ekai. [Ta-yü]

[16] Il Maestro Bokujū Dōshō (780?-877?), uno dei successori del Maestro Ōbaku Ki-un. Noto anche come Chin Dōmyō. [Mu-chou Tao-tsung]

[17] Il Maestro Seppō Gison (822-907), uno dei due successori del Maestro Tokusan Senkan. Shinkaku Zenji è il suo titolo postumo. [Hsüeh-feng I-ts'un]

[18] Buddha, Dharma e Samgha.

[19] *Arhat*, lett. "Colui che ha valore". Nel Buddhismo Hīnayāna, si dice che lo *śrāvaka* (uditore della voce) passi attraverso quattro stadi. Il primo è *srotāpanna* (l'entrata nella corrente), il secondo è *sakrdāgāmin* (chi è soggetto a tornare una volta sola), il terzo è *anāgāmin* (chi non è soggetto al ritorno), e il quarto ed ultimo è *arhat*.

[20] Si riferisce probabilmente alla storia sul Maestro Daikan Enō ed Hōtatsu. Si veda il cap. 90, Hokke Ten Hokke.

[21] Dal sanscrito *trayo-dhātavah.* I tre mondi sono: *kāma-dhātu*, il mondo del desiderio o della volizione (pensiero); *rūpa-dhātu*, il mondo della materia o della forma (sensazione); e *arūpa-dhātu*, il mondo della non-materia o del privo-di-forma (azione).

[22] Gyokusen Jinshū (605?-706) era considerato il più brillante discepolo del Maestro Daikan. Si veda il cap. 19, Kokyō. [Yü-ch'üan Shen-hsiu]

(48)
HOSSHŌ
La Reale Natura dei Fenomeni

In questo breve capitolo, attraverso il commento ad un kōan del Maestro Baso, il Maestro Dōgen indaga sul rapporto tra la dharmathā, o natura-dharma, la quintessenza, la natura ultima delle cose, e gli esseri senzienti nel loro agire quotidiano.

Nello studiare, seguiamo a volte l'insegnamento dei sūtra, altre volte l'insegnamento di un maestro, ma in fondo tutto si risolve in un risvegliarsi da sé, senza insegnante. Il risvegliarsi da sé, senza un maestro, avviene attraverso la natura-dharma,[1] la reale natura del mondo fenomenico.

Pur possedendo tale conoscenza in modo innato, è tuttavia necessario far visita ai maestri e ricercare la Via. Se riteniamo di essere privi di tale conoscenza innata, dobbiamo studiare e addestrarci più intensamente. Non c'é una sola persona che non possieda la conoscenza innata. L'insegnamento dei sūtra o di un maestro, devono essere seguiti fino al conseguimento del risveglio del Buddha. Dobbiamo sapere che tenendo tra le mani un sūtra o nell'incontrare un maestro, penetriamo nel mondo del *dharmāta samādhi*.[2] Penetrare e conseguire il *dharmāta samādhi* è chiamato conoscenza innata. Otteniamo così di conoscere le nostre precedenti esistenze e *sanmyo*[3], i tre generi di conoscenza. È questa l'attestazione del supremo risveglio.

E' incontrando la conoscenza innata, che apprendiamo la conoscenza innata. Trasmettiamo correttamente la saggezza non ricevuta da un maestro, o saggezza naturale, incontrando la saggezza non ricevuta da un maestro, o saggezza naturale. Se non possedessimo l'innata conoscenza, anche incontrando sūtra e maestri non saremmo capaci di udire, o di illuminare, la natura-dharma.

Bevendo dell'acqua sappiamo se è calda o fredda; il principio della grande Via non è così. Tutti i Buddha, i Mahāsattva e gli esseri senzienti chiariscono la grande Via della natura-dharma mediante il potere della conoscenza innata. Seguire i sūtra o i maestri, e chiarire la grande Via della natura-dharma è il risveglio della propria natura-dharma.

I sūtra sono la natura-dharma: sono cioè il loro proprio sé. Anche i maestri sono la natura-dharma, cioè il loro proprio sé. La natura-dharma è i maestri, ed essa è il nostro sé. Poichè la natura-dharma è il nostro proprio sé, essa non è il sé della gente comune né dei dèmoni. Nella natura-dharma non ci sono profani o dèmoni; non c'è nient'altro che mangiare la farinata quando viene servita, prendere il riso quando viene donato, e bere il tè quando è offerto.

Vi sono alcuni che proclamano di avere venti o trent'anni di studio alle spalle ma che, nel confrontarsi in una discussione sulla natura-dharma, ammutoliscono e tutti i loro sforzi sono inutili. Altri hanno passato anni in un monastero e ora occupano posti di prestigio, eppure sono confusi dalla voce e dalla forma della natura-dharma. La loro comprensione è che la natura-dharma compare solo dopo la distruzione dell'intero Universo e dei tre mondi, e che essa non viene percepita in questo mondo. Il principio della natura-dharma non è questo. Esso va completamente al di là delle idee di diversità e identità, o di separazione e unità, tra questo mondo fenomenico e la natura-dharma. Poiché non è passato, presente o futuro, né temporaneo, eterno, forma, percezione, concezioni mentali, volizione o consapevolezza, diventa la natura-dharma.

Il Maestro Zen Baso Daijaku, del Kosei[4] nel Koshū, disse: "Nel corso di miriadi di *kalpa*[5] gli esseri senzienti non hanno mai abbandonato la condizione di *dharmatā samādhi*. Essi si trovano sempre in uno stato di *dharmatā samādhi*; indossando gli abiti, mangiando riso, salutando gli ospiti, utilizzando i sei organi di senso.[6] Ognuna delle loro azioni è funzione della natura-dharma."

La natura-dharma di Baso è la natura-dharma della natura-dharma. Studiando sotto Baso studiamo la natura-dharma. Baso comprende la natura-dharma e non può non riuscire ad esprimerla. La natura-dharma cavalca Baso.[7] Gli esseri umani mangiano il riso, il riso mangia gli esseri umani. La natura-dharma appare come natura-dharma; non ha mai lasciato il *dharmatā samādhi*. Sia prima che dopo la sua manifestazione, la natura-dharma non ha mai lasciato nulla. La natura-dharma e miriadi di *kalpa* sono *dharmatā samādhi*; la natura-dharma è miriadi di *kalpa*. Dunque, tutte le cose nel presente sono la natura-dharma, e la natura-dharma è tutte le cose nel presente.

"Indossare gli abiti e mangiare riso" è l'indossare e il mangiare del *dharmatā samādhi*. È la realizzazione della natura-dharma nel momento dell'indossare, del mangiare, degli abiti e del riso. Se non indossiamo abiti

e non mangiamo riso, se non porgiamo i saluti e non utilizziamo i sei organi di senso, se non facciamo alcunché, questo non è il *dharmatā samādhi*, nè possiamo penetrare la natura-dharma.
L'attuale realizzazione della Via fu trasmessa da tutti i Buddha al Buddha Śākyamuni, e tutti i Patriarchi la trasmisero correttamente a Baso. Tutti i Buddha e i Patriarchi, reciprocamente, ricevono e trasmettono il *dharmatā samādhi*. Tutti i Buddha e tutti i Patriarchi rendono la natura-dharma vivente e attiva mediante il loro non attaccamento.
I maestri della dottrina[8] possono anche parlare della natura-dharma, ma non è la natura-dharma degli esseri senzienti di Baso, i quali non hanno mai abbandonato la natura-dharma. Anche se costoro mettono in dubbio questa natura-dharma, nondimeno saranno in grado di ottenere un qualcosa. Vale a dire che un simile pensiero è solamente una forma diversa della natura-dharma. Pur ritenendo di essere privi della natura-dharma, essi porgono i saluti ed agiscono, e questo è natura-dharma. Illimitati *kalpa* scorrono e la natura-dharma passa. Presente e futuro sono esattamente così.
Possiamo anche pensare che la capacità di corpo e mente sia limitata a ciò che possiamo abbracciare, e che in ciò sia diversa dalla natura-dharma, ma anche questa idea è ancora natura-dharma. Ma anche l'opposto è vero. Pensiero e non-pensiero, insieme, costituiscono la natura-dharma. *Tā* significa natura, ma la si dovrebbe considerare una cosa permanente come l'acqua che scorre, o come un albero che né cresce né muore. Questa è l'opinione dei profani. Il Buddha disse: "La quiddità è forma, la quiddità è natura." Dunque, i fiori che sbocciano e le foglie che cadono sono 'la quiddità è natura'. Gli sciocchi, tuttavia, ritengono che nel mondo della natura-dharma non vi siano fiori che sbocciano, o foglie che cadono.
Cessiamo per un momento di interrogare gli altri e poniamo a noi stessi la medesima domanda. Cercate di cogliere le domande degli altri ed esaminatele voi stessi ripetutamente. Allora sarete in grado di risolvere tali questioni. Le vostre idee precedenti non erano né malvagie né dettate da cattive intenzioni: solo erano inadeguate. Queste idee inadeguate continueranno a restare in qualche luogo, anche nel momento in cui avrete chiarito tali argomenti. I fiori che sbocciano e le foglie che cadono sono di per sé fiori che sbocciano e foglie che cadono. Anche il pensiero che non vi sono fiori che sbocciano e foglie che cadono è natura-dharma. Pensiero significa lasciar cadere ogni dubbio; è il pensiero della natura-dharma, così com'è. La somma di tutti i nostri pensieri sulla natura-dharma è il nostro volto originale.
"Ogni cosa è natura-dharma." Queste parole di Baso sono l'ottanta o novanta per cento della verità,[9] ma egli ha ancora taciuto molto. Ad esempio, non disse: "La natura-dharma non lascia la natura-dharma", "La natura-dharma è l'intera natura-dharma", o "Gli esseri senzienti non possono lasciare gli esseri senzienti", né "Gli esseri senzienti sono solo una piccola parte della natura-dharma." Nemmeno disse: "Gli esseri senzienti sono solo una piccola parte degli esseri senzienti", "La natura-dharma è metà degli esseri senzienti", "La metà degli esseri senzienti è metà della natura-dharma", "Nessun essere senziente è la natura-dharma", o "La natura-dharma non è alcun essere senziente", o ancora "La natura-dharma lascia la natura-dharma", o "Gli esseri senzienti lasciano gli esseri senzienti."
Egli disse solo che gli esseri senzienti non lasciano il *dharmatā samādhi*. Non disse che la natura-dharma non lascia il *samādhi* degli esseri senzienti, né che il *dharmatā samādhi* lascia qualche luogo e penetra nel *samādhi* dell'essere senziente. E neppure abbiamo udito: "La natura-dharma diventa Buddha", "Gli esseri senzienti illuminano la natura-dharma", "La natura-dharma illumina la natura-dharma", "Le cose inanimate non lasciano la natura-dharma." Chiediamo a Baso: "Come chiami gli esseri senzienti?" Chiamandoli natura-dharma, da dove provengono? Chiamandoli esseri senzienti, ciò significa: "Neppure una sola cosa può essere spiegata." Presto rispondete. Presto!
Questo fu trasmesso ai monaci del Kippōji, nell'Eshū, agli inizi dell'inverno del 1243.

---

[1] Lett. "Natura-dharma".
[2] Significa il *samādhi* della reale natura-dharma, vale a dire la condizione equilibrata nello zazen.
[3] Lett. "Tre conoscenze". Il ricordo delle precedenti nascite, la penetrazione del destino futuro degli esseri, e la conoscenza dell'origine della sofferenza e il modo per eliminarla.
[4] Il Maestro Baso Dōitsu (704-788), nella linea di trasmissione del Maestro Daikan Enō. Daijaku Zenji è il suo titolo postumo. [Ma-tsu Tao-i]
[5] Un *kalpa* indica un tempo infinitamente lungo; rappresenta infatti un ciclo cosmico pari a circa trecentoventi milioni di anni. Si veda il Sūtra del Loto, pag. 60.
[6] I sei organi di senso sono: *caksus*, gli occhi; *srotra,* le orecchie; *ghrāna,* il naso; *jihvā,* la lingua; *kāya,* il corpo; *manas,* la mente come organo di senso.
[7] Può essere un gioco di parole in quanto il carattere *Ba*, che compone il nome Baso, significa cavallo.
[8] Si riferisce ai maestri dell'Hīnayāna e dell'*Abhidharma*, i commentari.
[9] Si veda il cap. 18, Kannon.

(49)
DHĀRANĪ
Formula Mistica

Il Maestro Dōgen definisce la grande Dhāranī come il corretto modo di venerare. A partire da tale interpretazione, tutto il capitolo è dedicato all'importanza del tradizionale rapporto di rispetto e gratitudine nei confronti di un Maestro, espresso ritualmente dalle prostrazioni a lui indirizzate.

Quando l'occhio dell'investigazione è chiaro, è chiaro anche l'occhio della vera Legge. Poiché l'occhio della vera Legge è chiaro, ecco che si ha il chiaro occhio dell'investigazione. L'aspetto più importante della corretta trasmissione si realizza attraverso la capacità di rispettare i grandi ed eccellenti insegnanti.

Questo è il grande karma e la grande *dhāranī*.[1] "Grandi ed eccellenti insegnanti" sono i Buddha e i Patriarchi. Dobbiamo servirli sempre. Ecco perché, quindi, fare e servire del tè è la realizzazione dell'essenza della mente e del potere spirituale. Lo stesso vale anche per il portare una brocca d'acqua, per versarla, o per portare l'acqua senza muovere la brocca, come pure per lo studiare col proprio insegnante.

Non è soltanto lo studio dell'essenza della mente dei Buddha e dei Patriarchi; è anche vedere Buddha e Patriarchi incontrando Buddha e Patriarchi. Dobbiamo non solo ricevere il potere spirituale dei Buddha e dei Patriarchi ma, anche, penetrare il potere spirituale di sette o otto specifici Buddha e Patriarchi. Perciò si dice che in una *dhāranī* sono condensati il potere spirituale e l'essenza della mente di tutti i Buddha e i Patriarchi. Nel rispettare e venerare i Buddha e i Patriarchi, offriamo fiori celestiali e incenso; questo non è male, ma è meglio offrire la *dhāranī* del *samādhi*. Questo è il vero essere discendenti dei Buddha e dei Patriarchi.

Grande *dhāranī* significa il corretto modo di venerare. Esso può essere realizzato e visto perché è la grande *dhāranī*. "Corretto modo di venerare" è un'espressione cinese, ed è stata usata in società per qualche tempo. Non è stata tramandata da Brahmā o Indra; essa è trasmessa soltanto dai Buddha e dai Patriarchi. Non è il mondo cosciente di voce e forma né qualcosa che si possa valutare come esistente prima o dopo il Kūō Buddha,[2] che è presente all'inizio del mondo. Il corretto modo di venerare è offrire incenso e prostrarsi. Vi è un vero insegnante di rinuncia ed un vero insegnante della trasmissione della Legge. L'insegnante di rinuncia è un insegnante della corretta trasmissione, e viceversa. La venerazione per tali maestri non è altro che la corretta *dhāranī* dell'investigazione. Non sprecate tempo: venerateli immediatamente.

All'inizio e alla fine dei periodi d'addestramento, al solstizio d'inverno, all'inizio e alla fine di ogni mese, offrite incenso e prostratevi a questi veri maestri. Possiamo farlo sia prima, sia dopo il pasto mattutino. Preparatevi e presentatevi davanti alla stanza del maestro. Prepararsi vuol dire indossare il kesa,[3] prendere lo *zagu,*[4] riordinare le calzature e preparare l'incenso. Rimanendo in piedi di fronte al maestro, salutatelo con un inchino. Il monaco assistente dovrebbe avere già riassettato l'incensiere e provveduto alle candele. Indipendentemente dal fatto che il maestro sia seduto sul suo scranno, o sia dietro la tenda, coricato o intento a mangiare, offrite dell'incenso, prontamente. Se il maestro è in piedi pregatelo di sedersi e riposare, dopo che avrete eseguito le vostre prostrazioni. Vi sono diverse possibilità.

Dopo che il maestro si è seduto, inchinatevi nel modo corretto e quindi avvicinatevi all'incensiere per fare la vostra offerta. Potete tenere l'incenso nel bavero, dentro il koromo o nella manica; dipende da voi. Dopo che vi siete inchinati, se l'incenso è avvolto nella carta, scartatelo con entrambe le mani, tenendolo per la parte inferiore, rivolto a sinistra. Collocatelo sull'incensiere, avendo cura che stia ben diritto. Sistemato l'incenso, portate le mani al petto e camminate, verso destra, fino a trovarvi giusto davanti al maestro; vi inchinate come prescritto, sistemate a terra lo *zagu* ed eseguite nove o dodici prostrazioni, in base alla la situazione. Una volta terminate le prostrazioni, riavvolgete lo *zagu* e inchinatevi un'altra volta.

In certi casi, il monaco si prostra per tre volte e porge i suoi auguri per la stagione. Tuttavia, nel caso in questione, non si effettuano saluti ma solo prostrazioni, a gruppi di tre. Tale usanza è stata tramandata fin dai sette Buddha; essendo stata trasmessa correttamente, può essere da noi utilizzata. Queste prostrazioni non sono mai state soggette a modifica alcuna, in nessun tempo. Inoltre, ogni qualvolta riceviamo un insegnamento o un'istruzione particolare, dovremmo seguire questa stessa procedura. Ad esempio, il secondo Patriarca Taiso Eka[5] utilizzò tre prostrazioni per comunicare con Bodhidharma.

Dobbiamo eseguire tre prostrazioni ogni volta che discutiamo della profondità dell'Occhio e del Tesoro della Vera Legge. Dobbiamo sapere che le prostrazioni sono l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge, e che l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge è la grande *dhāranī*.

Recentemente è invalsa l'usanza di eseguire una sola prostrazione nel chiedere istruzione ad un maestro, ma questo non è il costume tradizionale. Non è assolutamente necessario eseguire nove, o dodici, prostrazioni per manifestare la nostra gratitudine. Alle volte se ne eseguono tre, alle volte una sola, toccando terra con la testa; e in certe occasioni, se ne eseguono sei. In effetti, tutte queste prostrazioni si dovrebbero eseguire in modo da toccare terra con la fronte. In India esse sono considerate come la forma più alta. Quando ne effettuate sei dovreste battere la testa a terra fin quasi a farla sanguinare; dovreste usare il vostro *zagu*. Le prostrazioni si effettuano anche nella società mondana, dove se ne usano fondamentalmente nove tipi.

Nel ricevere gli insegnamenti di un maestro, dovremmo eseguire innumerevoli prostrazioni; queste dovrebbero essere ininterrotte, ripetute, per centinaia di migliaia di volte. Esse sono costantemente usate nelle comunità dei Buddha e dei Patriarchi. In generale, simili prostrazioni dovrebbero essere eseguite sotto la supervisione di un maestro, seguendone strettamente le istruzioni. Generalmente parlando, se in una società si eseguono prostrazioni, lì esiste l'Insegnamento del Buddha; se esse sono trascurate, la Legge scomparirà.

Le prostrazioni ad un vero insegnante che trasmette il Dharma, si dovrebbero eseguire indipendentemente dalla stagione o dal luogo. Ad esempio, dovremmo effettuarle anche se egli è coricato, se sta mangiando o se sta andando al gabinetto. Dovremmo eseguire le nostre prostrazioni da lontano, anche se fossimo separati da muri o da steccati, da montagne o da fiumi. Anche se innumerevoli *kalpa*[6] ci separassero dal venire e andare di vita e morte, dal risveglio o dal nirvāna, anche allora dovremmo eseguire le nostre prostrazioni. Novizi e discepoli dovrebbero conoscere diversi generi di prostrazioni ma, per un vero maestro, non è necessario prostrarsi di rimando; generalmente egli si limita ad un gasshō[7] e restituisce la terza prostrazione del discepolo. Quando ci prostriamo dobbiamo rivolgerci a nord, direttamente di fronte al maestro che è rivolto a sud; questo è il modo adeguato e corretto. La vera trasmissione vuole che, avendo una corretta fede, ogni nostra prostrazione venga eseguita rivolti a nord, fin dall'inizio. Dunque, quando Śākyamuni, il Buddha, era ancora presente in questo mondo, tutti coloro che avevano preso rifugio nel Buddha, uomini, dèi e draghi, si rivolgevano a nord per esprimere la propria venerazione prostrandosi.

Dopo che ebbe conseguito la Via, gli stessi Suoi compagni, Ājñāta Kaundinya, Aśvajit, Mahānāman, Bhadrika e Vāspa,[8] si posero in piedi di fronte al Tathāgata,[9] si volsero a nord ed eseguirono le prostrazioni. Anche i profani e i dèmoni, che avevano abbandonato le loro menti malvagie e avevano preso rifugio nel Buddha, si volsero a nord e si prostrarono senza bisogno di essere incitati.

In tutte le comunità dei ventotto Patriarchi indiani successivi a Śākyamuni, e in quelle dei Patriarchi cinesi, tutti i credenti nella vera Legge si volgevano naturalmente verso il nord e si prostravano. Questa è la forma naturale del vero Dharma e non c'è nulla di forzato né di innaturale, tra maestro e allievo. Questo rapporto è la grande *dhāranī*. C'è una grande *dhāranī* chiamata Perfetta Illuminazione, ce n'è un'altra chiamata Corretto Modo di Venerare, un'altra chiamata Realizzazione della Prostrazione, una chiamata Kesa, ed una chiamata Occhio e Tesoro della Vera Legge. Salmodiando questa *dhāranī* è possibile proteggere tutta la terra, il tempo intero, ogni terra-di-Buddha, nonché l'interno e l'esterno del nostro eremo. Dobbiamo investigare e chiarire questa grande *dhāranī*. Tutte le *dhāranī* si basano su questa ultima, e si manifestano come sue parenti. Da questa *dhāranī*, tutti i Buddha e i Patriarchi traggono la loro determinazione, prassi, risveglio, ed il girare stesso della ruota della Legge. Perciò, dal momento che siamo discendenti dei Buddha e dei Patriarchi, dobbiamo investigare e chiarire nel dettaglio questa *dhāranī*. "Vestendo l'abito di Śākyamuni, vestiamo l'abito di tutti i Buddha e Patriarchi del mondo intero."

Vestire l'abito sta per indossare il kesa. Il kesa è un particolare simbolo dei seguaci del Buddha. L'opportunità di indossarlo non è facile da avere. Anche chi sia nato in un paese remoto e per di più fosse anche stupido, può infine trovare il Dharma di Śākyamuni mediante la realizzazione di una *dhāranī* recitata il prima possibile, e mediante il potere del merito. Tra le diverse forme dei fenomeni, il prostrarsi ai Buddha e ai Patriarchi, indipendentemente che sia di propria iniziativa o no, equivale al conseguimento e alla prassi della Via del Buddha. È questo lo straordinario potere della *dhāranī*.

Prostrarsi a tutti i Buddha degli innumerevoli *kalpa* passati e presenti rappresenta l'opportunità di vestire l'abito del Buddha. Coprire il nostro corpo con un kesa è il conseguimento di corpo, carne, mani, piedi, testa, occhio, midollo e cervello del Buddha Śākyamuni. È la luce infinita[10] del far girare la ruota della Legge. È con questo spirito che dovremmo indossare il kesa; questa è la realizzazione del merito del kesa.

Dobbiamo custodirlo e venerarlo, proteggerlo sempre e indossarlo, nel rendere omaggio al Buddha Śākyamuni. Così possiamo completare l'addestramento di innumerevoli *kalpa*.

Prostrarsi al Buddha Śākyamuni e rendergli omaggio, significa prostrarsi e rendere omaggio ad un vero insegnante che ha trasmesso il Dharma, che vi ha impartito i precetti, e che vi ha rasato la testa. Questo è vedere e venerare Śākyamuni, attraverso il potere del Dharma e delle *dhāranī*. Il mio defunto Maestro disse: "C'è una prostrazione come quella di Eka nella neve,[11] e una nella baracca del riso, come quella di Enō.[12] Questo è un eccellente precedente, ed è un esempio di grande *dhāranī*."

Questo fu trasmesso ai monaci del Kippōji, nel 1242.
Trascritto il 13 gennaio 1244, da Ejō nell'alloggio del discepolo principale.

---

[1] Le *dhāranī* sono invocazioni alla cui recitazione è attribuito un potere mistico.
[2] Buddha Re dalla Voce Maestosa. È il primo Buddha ad apparire nel *kalpa* della vacuità, ed è quindi il Buddha preesistente alla formazione di tutti i mondi. Il *kalpa* della vacuità è l'ultimo dei quattro *kalpa* che intercorrono tra il fondamento di un mondo e il fondamento del mondo successivo. Essi sono: *kalpa* della creazione, *kalpa* dell'esistenza, *kalpa* della distruzione, *kalpa* della vacuità.
[3] Dal sanscrito *kāsāya*, tradizionalmente indica l'abito del Buddha. È indossato sopra l'abito (koromo), lasciando scoperta la spalla destra.
[4] Un tappeto per sedersi in zazen, o per effettuare prostrazioni.
[5] Il Maestro Taiso Eka (487-593), il successore del Maestro Bodhidharma. Noto anche come Jinkō Eka. [Shen-kuang Hui-k'o]
[6] Un *kalpa* indica un tempo infinitamente lungo; rappresenta infatti un ciclo cosmico pari a circa trecentoventi milioni di anni. Si veda il Sūtra del Loto, pag. 60.
[7] Lett. "Con il palmo delle mani unito". Si tratta di un saluto tradizionale, nei monasteri. Le mani giunte sono tenute all'altezza del petto, con la punta delle dita grossomodo allineata con le narici.
[8] Cinque asceti che Śākyamuni frequentò durante il suo addestramento. Si dice che quando li lasciò per perseguire la verità da solo, essi ritennero che egli avesse rinunciato. Ma quando il Buddha tornò, dopo aver realizzato la verità, essi furono così colpiti dal suo contegno dignitoso che tutti si prostrarono a lui, rivolgendosi a nord. Allora egli proclamò le quattro Nobili Verità ed essi divennero i primi membri del Samgha. Essi sono: Ājñāta Kaundinya, Aśvajit, Mahānāman, Bhadrika e Vāspa.
[9] Lett. "Così arrivato".
[10] Si veda il cap. 15, Kōmyō.
[11] Si riferisce al primo incontro del Maestro Taiso Eka con il Maestro Bodhidharma, presso il tempio di Shorinji, immerso nella neve. Si veda il cap. 16, Gyōji.
[12] Si riferisce alla trasmissione del Maestro Daiman Kōnin al Maestro Daikan Enō. Si veda il cap. 17, Immo ed il cap. 16, Gyōji.

(50)
SENMEN
Lavarsi il Viso

In questo capitolo l'insegnamento del Maestro Dōgen sottolinea come perfino attività quotidiane di non grande impegno quali il lavarsi, vestirsi ed assumere i pasti, rientrino nella normale prassi spirituale e, come tali, vadano considerate e condotte a termine. Ritenere queste modeste azioni come prive di spiritualità o di contenuto religioso, è denigrare la Via e misconoscere l'attività quotidiana dei Patriarchi.

Nel Sūtra del Loto è scritto: "Frizionate il corpo con essenze profumate, lavate via ogni impurità e indossate un abito pulito; così tanto l'interno quanto l'esterno saranno purificati."

Questo insegnamento fu impartito dal Tathāgata[1] a tutti coloro che esercitavano i Quattro Modi Sereni[2] durante l'Assemblea del Loto; non era mai stato esposto in altre occasioni e non compare in alcun altro testo. Purificare corpo e mente con olio profumato e lavare via le impurità è il primo principio della Legge del Buddha. Indossare un abito pulito è un altro modo per purificarsi. Lavare completamente il corpo ed ungerlo con olio profumato, purifica l'interno e l'esterno. Quando interno ed esterno sono purificati, tutto intorno a noi è purificato.

Gli sciocchi che non seguono la Via e che non hanno mai sentito parlare del Dharma del Buddha, tuttavia, affermano che quando ci laviamo la pelle dobbiamo anche pulire gli organi interni, perché altrimenti il corpo non sarebbe totalmente purificato. Dunque, non sarebbe sufficiente lavare la superficie della pelle. Costoro parlano così perché non conoscono e non hanno udito il Dharma del Buddha, non hanno mai incontrato un vero maestro e non sono discendenti dei Buddha e dei Patriarchi. Abbandonate queste false opinioni e studiate piuttosto la vera Legge dei Buddha e dei Patriarchi. L'esistenza relativa non è definibile e non è possibile spiegare le caratteristiche fondamentali di interno ed esterno. L'interno e l'esterno di corpo e mente sono inaccessibili.

Quando, nel corso della sua ultima rinascita, il Bodhisattva conseguì la Via sedendo nel luogo dell'illuminazione, per prima cosa indossò un abito pulito e si lavò, per purificare corpo e mente. Questo è il modo corretto seguito da tutti i diecimila Buddha dei tre mondi. Un Bodhisattva giunto all'ultima rinascita non è un essere comune ed ogni sua azione è straordinaria. La sua virtù e saggezza si esprimono in ogni manifestazione del corpo e della mente; egli è in tutto e per tutto un essere supremamente degno di lode, e anche il suo modo di purificarsi è particolare.

Corpo e mente di ciascuno operano in conformità al tempo. Quando un Bodhi-sattva siede, include in questo le tremila migliaia di mondi.[3] Anche se questo è proprio ciò che succede, non può essere valutato da me o dagli altri: è l'assoluta virtù del Dharma del Buddha. Non si può misurare quel corpo e mente dicendo che è alto cinque o sei piedi; cinque piedi o sei piedi non sono valori fissi di grandezza. Questo luogo non è questo mondo o quel mondo, né è un mondo limitato o un mondo illimitato, non è qualcosa che sia qui o là. Se chiediamo quale genere di luogo sia, non riusciamo a capirlo anche se ci viene spiegato nel modo più dettagliato. La profondità di quella mente non può essere misurata attraverso la discriminazione. Non è una questione sulla quale si possano porre domande basandosi sul non-pensare o sulla discriminazione. Poiché le dimensioni di corpo e mente sono così, lo stesso è valido per le dimensioni della purificazione. Afferrando le dimensioni attraverso l'addestramento e l'illuminazione, conseguiamo ciò che Buddha e Patriarchi tengono a mente generazione dopo generazione. Non basatevi su punti di vista limitati e non prendeteli per verità. Perciò, facendo il bagno e lavando il corpo, dobbiamo penetrare e purificare le dimensioni di corpo e mente.

Quando laviamo il corpo, i quattro grandi elementi,[4] i cinque *skandha*[5] e le altre qualità indistruttibili sono tutte purificate. Questo non significa semplicemente lavare il corpo con l'acqua. Per sua natura l'acqua non è pura né impura. Indipendentemente poi dal fatto che l'acqua sia o non sia di per sé pura, non possiamo dire che essa purifichi o non purifichi. Per conservare l'addestramento e l'illuminazione dei Buddha e dei Patriarchi, usiamo l'acqua per purificare e pulire: questo è il Dharma del Buddha. Quando c'è addestramento e c'è illuminazione si trascende la purezza, si è liberati dall'impurità, e si lasciano cadere le nozioni di non-puro e non-impuro. Per questo, il corretto modo di purificarsi – né puro né incontaminato – è conservato solo nella Via dei Buddha e dei Patriarchi e non tra i profani.

Se ciò che gli sciocchi affermano fosse vero, non potremmo purificarci neppure raschiando via lo sporco dagli organi interni fino a ridurli a nulla, e neppure lavandoli con l'acqua di un intero oceano. Se

l'interno di questo nulla non viene lavato, come possono interno ed esterno essere purificati? Gli sciocchi non sanno in che modo purificare il nulla. Utilizzate il nulla per pulire il nulla, ed utilizzate il nulla per lavare corpo e mente. Accettare e confidare in questo metodo di purificazione significa preservare l'addestramento ed il risveglio dei Buddha e dei Patriarchi.

La vera Legge correttamente trasmessa da Buddha a Buddha e da Patriarca a Patriarca, consiste nell'utilizzare l'igiene personale al fine di purificare l'interno e l'esterno di corpo e mente, gli organi interni, l'esistenza relativa e quella assoluta, nonché gli aspetti interiore, esteriore e medio dell'Universo. Quando usiamo incenso per purificarci, tutto il *karma* operante nel passato, nel presente e nel futuro viene prontamente purificato.

Il Buddha ha detto: "Fate il bagno tre volte, per tre volte usate l'incenso; allora corpo e mente saranno purificati." Perciò, quando fate il bagno utilizzate l'incenso per purificare il corpo e purificare la mente; fatelo per tre volte e questo aumenterà il vostro rispetto per i Buddha. Poi leggete i sūtra, sedete in zazen e fate *kinhin.*[6] Quando è previsto che il *kinhin* sia seguito da un'altra sessione di zazen, la tradizione vuole che ci si lavi i piedi, anche se non si sono sporcati; questa è l'usanza dei Buddha e dei Patriarchi.

"Fate il bagno tre volte e per tre volte usate l'incenso" significa: lavate comple-tamente il corpo, indossate un abito pulito, bruciate una piccola quantità di incenso e lasciate che il fumo si diffonda attraverso gli indumenti; ripetete il tutto per tre volte. Questo è il modo corretto. Anche se i sei organi sensoriali e il loro funzionamento sembrano immutati, il potere della purificazione si manifesta. Non abbiate dubbi in proposito. I tre veleni[7] e i quattro pervertimenti[8] possono essere presenti, nondimeno il potere della purificazione si manifesta attraverso il Dharma del Buddha. Ciò non lo si può esaminare con la comune intelligenza, né può essere percepito attraverso il vedere ordinario. Usando l'incenso, non rompetelo in pezzetti e non macinatelo fino a ridurlo in polvere; usatelo semplicemente così com'è, per purificare tutti gli elementi.

Questo è il modo corretto di purificarsi secondo il Dharma del Buddha: lavarsi il corpo, lavarsi la mente, lavarsi i piedi, lavarsi il viso, lavarsi gli occhi, lavarsi le due parti usate per l'evacuazione, lavarsi le mani, lavare la ciotola per le elemosine, lavare il kesa, lavarsi la testa. Tutti questi atti di purificazione sono la vera Legge dei Buddha e dei Patriarchi, dei tre mondi. Nel luogo in cui Buddha, Dharma e Samgha sono onorati, lì si prepara l'incenso all'uso. Innanzitutto lavatevi le mani, risciacquate la bocca, ed indossate abiti puliti. Mettete poi dell'acqua fresca in un vassoio pulito, lavate l'incenso e offritelo al mondo del Buddha, del Dharma e del Samgha. Per onorare i Tre Tesori nelle occasioni speciali, utilizzate solo incenso di sandalo proveniente dal monte Mala e lavato nelle acque dell'Anabadatchi.[9]

In che modo il "Lavarsi il viso" è stato trasmesso dall'India ed adottato in Cina. Il *Vinaya Pitaka*[10] tratta questo argomento in modo dettagliato, ma soltanto il modo trasmesso e preservato dai Buddha e dai Patriarchi è quello corretto. Esso è stato tramandato da Buddha a Buddha e da Patriarca a Patriarca per centinaia di generazioni, e sarà ancora utilizzato per millenni. Non è soltanto un modo per eliminare lo sporco e l'olio, ma è la linfa vitale dei Buddha e dei Patriarchi.

Si dice che ricevere o fare prostrazioni senza essersi lavati la faccia costituisca una trasgressione. L'atto di onorare se stessi, onorare gli altri e onorare le cose, manifesta la natura della propria illuminazione e non-attaccamento. Dunque, ci si deve sempre lavare il viso.

Il momento giusto per lavarsi il viso è tra le tre e le cinque del mattino, o comunque prima del sorgere del sole. Quando il mio defunto Maestro viveva sul monte Tendō, si lavava la faccia all'una del mattino. Vestito completamente o solo a metà, egli si recava nella stanza da bagno, con l'asciugamano. L'asciugamano era largo novanta centimetri e lungo oltre tre metri. Il colore non deve essere bianco; questo è proibito dalle usanze.

Nello Sanzen Iigi Kyō[11] è scritto: "Esistono cinque regole circa l'uso dell'asciugamano: usare solo le due estremità, asciugarsi le mani con un'estremità e il viso con l'altra, non pulirsi mai il naso nell'asciugamano, se si macchia d'olio lavatelo immediatamente, non utilizzarlo per il corpo; per asciugarsi dopo il bagno si usa un altro asciugamano." Queste sono le regole da seguire nell'utilizzare un asciugamano. Piegate l'asciugamano e portatelo sull'avambraccio, usatene una metà per il viso e l'altra per le mani e non usatelo mai per pulire o soffiare il naso, e nemmeno per asciugarvi le ascelle, la schiena, oppure l'addome, l'ombelico, le cosce, i polpacci, e così via. Qualora si sporcasse di polvere o di olio, lavatelo subito e quando è bagnato fatelo asciugare vicino al fuoco o al sole. Non utilizzate mai questo asciugamano da viso nel gabinetto.

La zona per lavarsi è situata nella sala dei monaci ed è chiamata *goka*. Dovrebbe essere ubicata in un angolo soleggiato del settore occidentale, chiaramente contrassegnata, e in un luogo comodo per gli

incaricati del monastero. L'abate e gli altri monaci anziani hanno una stanza da bagno nei loro alloggi. Se l'abate vive nella sala dei monaci ha un suo angolo personale per lavarsi.

Quando andate a lavarvi ponete sul collo, dietro la nuca, la parte centrale dell'asciugamano; prendete quindi le estremità e fatele passare sotto le braccia, incrociatele sul collo e legatele sul torace. Legato in questo modo, l'asciugamano coprirà il colletto dell'abito, e le maniche resteranno legate in alto, lasciando scoperti gli avambracci e le mani. In questo modo, l'asciugamano è usato come il laccio che tiene sollevate le maniche dell'abito quando si lavora. Recatevi quindi in cucina con la ciotola, riempitela di acqua calda presa dal focolare e portatela nella zona per lavarsi. Se necessario, è consentito usare un piccolo mestolo per versare l'acqua calda nel catino. Utilizzate quindi uno stuzzicadenti[12] per pulirvi i denti. Nei monasteri cinesi l'uso dello stuzzicadenti è stato abbandonato da molti anni, ma recentemente ho ristabilito questa usanza qui ad Eiheiji, sul monte Kippō. Tenendo lo stuzzicadenti con la mano destra, recitate queste parole, dal capitolo "Pura prassi" dell'Avatamsaka Sūtra: "Tenendo in mano questo stuzzicadenti faccio voto, con gli esseri senzienti, di conseguire la vera Legge nella mente e purificare ogni cosa." Dopo aver pulito i denti masticando lo stuzzicadenti, recitate: "Mentre uso lo stuzzicadenti faccio voto, con gli esseri senzienti, che i miei denti divengano zanne per maciullare le passioni." Finite quindi di utilizzare lo stuzzicadenti. La lunghezza dello stuzzicadenti può essere di quattro, otto, dodici, o sedici *shi*.[13]

Nel trentaquattresimo capitolo del Sanzen Iigi Kyō è scritto: "La lunghezza dello stuzzicadenti dipende da chi lo usa, ma non dovrebbe superare i sedici *shi* né essere inferiore a quattro *shi.*" Dobbiamo sapere che lo stuzzicadenti deve essere non più corto di quattro *shi* e non più lungo di sedici *shi*. Il suo spessore è approssimativamente quello del mignolo, ma può essere più sottile. Esso inoltre ha la forma di un dito, e cioé con una estremità è più sottile dell'altra. Masticate con calma la parte sottile. Nel Sanzen Iigi Kyō è scritto: "Non masticate più di un terzo dello stuzzicadenti." Masticate a fondo lo stuzzicadenti e strofinate i denti, su e giù. Sciacquate la bocca con l'acqua, pulite ancora i denti, strofinandoli più volte, e quindi le gengive e gli spazi tra i denti. Sciacquate ancora una volta la bocca e i denti saranno brillanti e puliti. Poi spazzolate la lingua.

Nel Sanzen Iigi Kyō è scritto: "Vi sono cinque regole per pulire la lingua: non spazzolatela più di tre volte ad ogni pulizia, non fatela sanguinare, non spazzolatela così rudemente da spruzzare l'abito di saliva, non gettate lo stuzzicadenti dove passa la gente, pulite la lingua in privato." Spazzolare la lingua significa riempire la bocca con dell'acqua e sfregare leggermente la lingua con lo stuzzicadenti; non significa raschiarla con forza per tre volte. Smettete immediatamente se la lingua inizia a sanguinare.

Nel Sanzen Iigi Kyō è scritto: "Pulire la bocca vuol dire masticare lo stuzzicadenti, risciacquare la bocca e spazzolare la lingua." Lo stuzzicadenti è uno speciale strumento il cui uso è stato accuratamente mantenuto dai Buddha, dai Patriarchi e da tutti i loro discendenti.

"Una volta il Buddha si trovava con mille e duecentocinquanta monaci, nel monastero del Boschetto di Bambù, nei pressi di Rājagrha.[14] Il 1° dicembre il re Prasenajit fece preparare un banchetto per il Buddha e i Suoi discepoli; il mattino presto, il re stesso donò al Buddha uno stuzzicadenti. Dopo averlo usato, il Risvegliato lo gettò a terra ed esso germogliò, crescendo fino a raggiungere il cielo. I rami e le foglie coprirono il cielo come nuvole; sbocciarono fiori grandi come ruote di carro e apparvero frutti dalle dimensioni di un otre. Le radici, il tronco, i rami e le foglie erano come i sette preziosi gioielli,[15] e la luce del sole e della luna era offuscata dal loro splendore. Il gusto dei frutti era quello dell'*amrta,*[16] ed il loro aroma riempiva il mondo. Coloro che inalavano questa fragranza cadevano in estasi. Il vento profumato faceva stormire le foglie in sublime armonia e in lode naturale al Buddha; nessuno si stancava di udire questo suono divino. Tutti coloro che assistevano a questa prodigiosa trasformazione risvegliarono la mente che cerca il Buddha e divennero infinitamente puri. Quindi il Buddha predicò la Legge ed aprì molte menti. Innumerevoli esseri cercarono il Buddha, conseguirono la Via e rinacquero poi nel paradiso."

Il modo per onorare il Buddha e i monaci è donare loro degli stuzzicadenti, il mattino presto; dopo si può offrire qualsiasi genere di cibo. Vi sono numerosi esempi di persone che donarono uno stuzzicadenti al Buddha; l'episodio del re Prasenajit è comunque il più significativo.

Lo stesso giorno, sei insegnanti di altre dottrine sfidarono il Buddha ad un dibattito. Essi furono però così sorpresi e confusi dalle sue spiegazioni che fuggirono e si annegarono in un fiume. I milioni di seguaci di questi sei maestri chiesero di diventare discepoli del Buddha. Quando il Buddha Śākyamuni disse: "Benvenuti, monaci!" subito i loro capelli caddero, ed un kesa apparve per prodigio sui loro corpi. Essi furono ordinati monaci ed il Buddha predicò loro la Legge, spiegando l'essenza dell'insegnamento; di conseguenza, essi furono liberati da ogni contaminazione e divennero *arhat*.

Per questo motivo il Tathāgata, ogni qual volta utilizza uno stuzzicadenti, viene onorato dagli dèi e dagli uomini. Tutti i Buddha, i Bodhisattva e i discepoli del Buddha conservano fedelmente l'uso dello stuzzicadenti. Chi non utilizza lo stuzzicadenti ha perso la Legge, e questo è veramente un peccato.

Nel Brahmājāla Sūtra è scritto: "Studenti del Dharma! Durante i periodi di addestramento estivo e invernale esercitatevi più intensamente nell'ascesi. Dovete sedere in zazen sia in estate che in inverno. Durante l'addestramento estivo dovete avere con voi soltanto queste cose: uno stuzzicadenti, del sapone di pasta di fagioli, tre abiti, una bottiglia per l'acqua, la ciotola per le elemosine, una stuoia per sedervi, un bastone, un incensiere, una tazza per bere, un asciugamano, un rasoio, una pietra focaia, un paio di pinzette, un cuscino imbottito di paglia, il libro dei sūtra, il libro dei precetti, un'immagine del Buddha e un'immagine del Bodhisattva. Ogni volta che un Bodhisattva intraprende un periodo di addestramento intensivo, prende con sé questi diciotto oggetti, anche se viaggia per migliaia di miglia. I due periodi di addestramento sono dal 15 gennaio al 15 marzo, e dal 15 agosto al 15 ottobre. I diciotto oggetti sono come le due ali di un uccello."

Non dimenticate nessuno di questi diciotto oggetti; la mancanza di uno solo di essi equivale a perdere un'ala, e un uccello con un'ala sola non può volare. Non si può intraprendere un vero addestramento se manca anche una sola di queste cose. Questo vale pure per un Bodhisattva: se manca uno di questi oggetti non può procedere sulla Via del Bodhisattva. Notate che lo stuzzicadenti è il primo oggetto dell'elenco ed è la prima cosa che serve. Coloro che utilizzano lo stuzzicadenti sono dei Bodhisattva impegnati nell'investiga-zione del Dharma. Se non si riesce ad afferrare questo, non è possibile neppure sognarsi la Legge del Buddha. Dunque, vedere uno stuzzicadenti è vedere Buddha e Patriarchi. Se qualcuno vi chiede che cosa significhi questo, rispondetegli: "Per fortuna ho visto il vecchio maestro di Eiheiji usare uno stuzzicadenti."

Le prescrizioni del Brahmājāla Sūtra sono state osservate da tutti i Buddha e Bodhisattva del passato, del presente e del futuro. Per questo, anche oggi manteniamo la regola di utilizzare lo stuzzicadenti. Nello Zen'en-shingi[17] è scritto: "I dieci precetti maggiori ed i quarantotto precetti minori del Brahmājāla Sūtra devono essere recitati e osservati scrupolosamente; in questo modo sappiamo che cosa è consentito e cosa non lo è. Il sūtra contiene le sante parole del Buddha; non dovremmo dare ascolto a coloro che non hanno affrontato un vero addestramento." Dobbiamo sapere che l'essenza della corretta trasmissione dei Buddha e dei Patriarchi è manifestata in questa citazione. Qualsiasi deviazione da essa non è la Via del Buddha, la Legge del Buddha o la Via dei Patriarchi.

Eppure, oggi i cinesi usano raramente gli stuzzicadenti. Sono giunto in Cina durante la grande dinastia Sung, a metà aprile del 1223, e ho visitato monasteri in tutto il Paese. In Cina nessuno conosceva l'uso dello stuzzicadenti; né i monaci né gli aristocratici, e nemmeno la gente comune. Quando chiedevo ai monaci informazioni sull'utilizzo dello stuzzicadenti, essi ne erano sconcertati perché non avevano mai sentito parlare di questa usanza prima di allora. È veramente un peccato che la Legge del Buddha sia così decaduta in quel paese. Qualche rara persona si sciacqua la bocca e usa uno stuzzicadenti di corno di bue lungo quindici o sedici centimetri, alla cui estremità sono fissati crini di cavallo, lunghi circa tre centimetri. Questo non è adatto ai monaci; è un oggetto impuro, non è uno strumento del Dharma del Buddha. Non lo usano per uno scopo specifico; talvolta è utilizzato per pulire le scarpe o pettinarsi e alcuni sono più lunghi degli altri, ma sono essenzialmente simili. Eppure, anche questo oggetto di genere inferiore è comunque usato da una persona su diecimila. Di conseguenza, sia i laici che i monaci hanno un alito pessimo. Se vi avvicinate a mezzo metro di distanza per parlare con loro, l'odore è opprimente, la puzza insopportabile. Anche rispettati seguaci della Via e stimati insegnanti di uomini e dèi ignorano l'usanza di sciacquarsi la bocca, pulire la lingua e usare lo stuzzicadenti. È facile immaginare che in quel Paese la grande Via dei Buddha e dei Patriarchi continuerà a declinare e infine sparirà. Non mi sono mai pentito di aver compiuto il difficile viaggio in Cina per cercare la Via, ma la condizione pietosa in cui versa il Buddhismo in quel paese mi ha rattristato. Che peccato, che peccato!

Qui, nel magnifico impero giapponese, tanto i laici che i monaci sanno come si usa lo stuzzicadenti e possono perciò vedere e udire la infinita luce del Buddha. A dire il vero, non tutti conoscono il modo corretto di usare lo stuzzicadenti e spazzolare la lingua, e molti lo fanno abbastanza a caso. Comunque, a confronto con gli ignoranti cinesi della dinastia Sung, i giapponesi almeno conoscono le buone maniere delle persone educate. Anche i maghi e gli eremiti usano lo stuzzicadenti; esso è uno strumento per rimuovere la sporcizia e un mezzo di purificazione.

Nel Sanzen Iigi Kyō è scritto: "Vi sono cinque regole per l'uso dello stuzzicadenti: la lunghezza deve essere quella fissata dalle regole, deve essere realizzato seguendo la procedura canonica, non bisogna

masticarne più di un terzo, nei punti in cui vi mancano i denti masticate tre volte, l'acqua che avanza deve essere utilizzata per risciacquare gli occhi."

Il Sanzen Iigi Kyō spiega come usare uno stuzzicadenti, come risciacquarsi la bocca e come lavarsi gli occhi; questo è il modo utilizzato oggi in Giappone. Il Patriarca Eisai[18] trasmise il metodo corretto per spazzolare la lingua. Dopo che si è usato lo stuzzicadenti, la parte masticata dovrebbe essere spezzata e il bordo affilato dovrebbe essere utilizzato per raschiare la lingua. Si prende poi l'acqua con la mano destra e ci si sciacqua la bocca; ripetete il tutto per tre volte. Se compare del sangue, smettete immediatamente.

Nel risciacquare la bocca recitate queste parole: "Faccio voto, risciacquandomi la bocca, che tutti gli esseri senzienti possano accedere alla pura soglia e conseguire la liberazione." Sciacquate più volte la bocca, pulite l'interno delle labbra, la zona sotto la lingua e attorno alla mascella; usate per questo i polpastrelli delle prime tre dita. Quando avete mangiato cibo oleoso, utilizzate dell'estratto di robinia per sciacquare. Lo stuzzicadenti usato deve essere gettato in un luogo appropriato; quando l'avete buttato, schioccate le dita tre volte.[19] Nella zona riservata alle abluzioni dovrebbe esserci un contenitore per gli stuzzicadenti usati; se non c'è, gettate comunque lo stuzzicadenti in un posto adatto. Non dovete sputare nel catino l'acqua usata per fare gargarismi e sciacquare la bocca: gettatela altrove.

Dopo la pulizia della bocca ci si lava il viso. Prendete con entrambe le mani l'acqua e lavate la fronte, poi le sopracciglia, gli occhi, le narici, l'interno delle orecchie, la testa e infine le guance. Frizionate accuratamente il viso con l'acqua calda e non lasciate gocciolare muco o saliva nel catino. State bene attenti a non sprecare acqua calda versandola in terra o spruzzandola in giro; deve essere conservata con cura. Togliete la polvere e l'olio dal viso, e lavatevi dietro le orecchie e attorno agli occhi, e poi lavate tutta la testa. Questo è il giusto modo di lavarsi. Una volta terminato, gettate l'acqua che avete usato e schioccate di nuovo le dita, per tre volte.

Asciugatevi con l'asciugamano, usando per prime le estremità. Toglietelo dalle spalle e avvolgetelo sul gomito sinistro. Nella zona per le abluzioni dovrebbero essere collocati due asciugamani per l'utilizzo collettivo ed uno stenditoio; si può utilizzare l'asciugamano comune in luogo del proprio. Nel lavarvi, state attenti a non fare rumore con il secchio e il mestolo, e a non versare l'acqua, o spruzzare tutto attorno; non sprecate l'acqua calda e non bagnate gli oggetti. Riflettete con calma su questo che è il modo adatto di procedere. Siamo nati in un periodo di decadenza e viviamo in un'isola remota, eppure il retto comportamento degli antichi Buddha è stato correttamente trasmesso. Siamo davvero fortunati perché, liberi da impurità, possiamo addestrarci e conseguire il risveglio. Colmi di gioia, tornate nel monastero con passo leggero e voce gentile.

L'alloggio dell'abate e le stanze dei monaci anziani devono essere forniti di una zona per le abluzioni. Trascurare di lavarsi il viso è una violazione della Legge del Buddha. È possibile, dopo la pulizia personale, usare creme curative per proteggere la pelle dal freddo e dal caldo.

Masticare lo stuzzicadenti e lavarsi la faccia è la vera Legge degli antichi Buddha. Se la mente è in sintonia con la Via e si desidera il risveglio, sicuramente ci saranno prassi e illuminazione. Se non c'è acqua calda utilizzate acqua fredda: questa è una regola antica e consolidata. Se non potete procurarvi dell'acqua, frizionate almeno il viso con della cipria. È sconveniente venerare il Buddha, recitare i sūtra, offrire incenso o sedere in zazen, senza essersi lavati la bocca e il viso.

Trasmesso, il 23 ottobre 1239, ai monaci riuniti nel Kannondōri, Kōshō-hōrinji.

In India e in Cina re, principi, ministri, ufficiali, sacerdoti, laici, nobili e contadini, tutti quanti si lavano la faccia; è per loro usanza e abitudine consolidata. I catini sono d'argento o di stagno. Ovunque, nei santuari e nei templi, ci si lava la faccia prima del servizio mattutino. Ci si lava il viso prima di recare offerte agli *stūpa* dei Buddha e dei Patriarchi. Monaci e laici si lavano il viso prima di prostrarsi davanti agli esseri celestiali, agli dèi, ai Patriarchi, agli antenati, ai maestri, ai Tre Tesori,[20] agli spiriti dei defunti e alle potenze delle dieci direzioni.[21] Anche contadini, pescatori e taglialegna non dimenticano mai di lavarsi il viso. In quei Paesi, tuttavia, non si usa lo stuzzicadenti. In Giappone, imperatori, ministri, giovani e vecchi, nobili, sacerdoti e laici usano lo stuzzicadenti e si sciacquano la bocca, ma non si lavano il viso. Ogni Paese ha pregi e difetti. D'ora in poi lavatevi il viso e utilizzate lo stuzzicadenti; facendo entrambe le cose, la nostra vita avrà basi salde e conquisteremo la visione intuitiva dei Buddha e dei Patriarchi.

Questo discorso fu ripetuto altre due volte: il 20 novembre 1243 a Kippōji, e l'11 gennaio 1250 a Eiheiji.

[1] Lett. “Così arrivato”.
[2] I Quattro Modi Sereni sono indicazioni di comportamento. Si veda il Sūtra del Loto, pag. 256.
[3] Si riferisce all’Universo. Si veda il Sūtra del Loto, pag. 144.
[4] Acqua, terra, fuoco, e vento.
[5] I cinque *skanda* o aggregati sono: *rūpa* (il corpo-forma), *vedanā* (la sensazione), *samjñā* (la percezione, la nozione), *samskarā* (le impressioni risultanti, gli elementi della coscienza, lett. “I formati e i formanti”), e *vijñāna* (la coscienza individuale, la conoscenza discriminante).
[6] Il *kinhin* è una camminata tradizionale, che si effettua tra uno zazen e l’altro, la cui modalità consiste in “Mezzo passo un espiro, mezzo passo un ispiro”.
[7] Avidità, ira e ignoranza.
[8] Dal sanscrito *viparyāsa*: prendere l’impermanente per permanente, prendere l’insoddisfacente per soddisfacente, prendere l’inessenziale per essenziale, prendere l’impuro per puro.
[9] Un piccolo lago himalāyano.
[10] Il canestro delle Regole. Assieme al *Sūtra Pitaka* (il canestro dei Discorsi) e all’*Abhidharma Pitaka* (il canestro dei Commentari), forma il *Tripitaka*, i tre canestri dell’Insegnamento.
[11] Una raccolta di precetti.
[12] Si tratta di un rametto di salice che era utilizzato come spazzolino da denti.
[13] Uno *shi* equivale all’incirca alla lunghezza della nocca di un dito.
[14] La capitale dell’antico stato del Magadha.
[15] I sette tesori sono: oro, argento, smeraldi, perle, corallo, ambra, e agata.
[16] Nettare celestiale.
[17] Si tratta del *Ch’anyüan Ch’ing kuei* (Criteri per monasteri Zen), un testo scritto nel 1103 dal Maestro Chōro Sōsaku (?) [Ch’ang-lu Tsung-tse]
[18] Il Maestro Myōan Eisai (1141-1215), nella linea di trasmissione del Maestro Ōryū Enan. Egli è il fondatore del Kenninji a Kamakura.
[19] Questo è chiamato “*Danshi*” ed è un gesto per purificare il luogo.
[20] Buddha, Dharma e Samgha.
[21] I quattro punti cardinali, i quattro punti intermedi, l’alto e il basso.

(51)
MENJU
Trasmissione Diretta, Viso a Viso

Questo capitolo tratta della trasmissione del Dharma, viso a viso, tra Maestro e discepolo. Il Maestro Dōgen sottolinea l'importanza del rapporto diretto tra Maestro e allievo, commentando il ben noto episodio in cui il Buddha Śākyamuni sollevò un fiore di udumbara e Mahākāśyapa sorrise. Il capitolo contiene, poi, un'appendice con il commento ad un insegnamento del Maestro Jōko.

Un giorno, il Buddha Śākyamuni stava insegnando ad una grande assemblea riunita sul Picco dell'Avvoltoio, in India. Ad un certo momento, senza parlare, sollevò un fiore di *udumbara* e ammiccò. Allora Mahākāśyapa[1] sorrise. Śākyamuni disse: "Io possiedo l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge, nonché la Serena Mente del Nirvana. Questo Io ora trasmetto a Mahākāśyapa."

Questo è il principio della diretta trasmissione dell'Occhio e del Tesoro della vera Legge, da Buddha a Buddha, da Patriarca a Patriarca. Esso fu tramandato da ciascuno dei sette Buddha e donato a Mahākāśyapa; fu poi trasmesso, attraverso i ventotto Patriarchi indiani, fino a Bodhidharma. Egli venne in Cina e lo passò al Grande Maestro Eka, Patriarca del vero insegnamento. La trasmissione continuò fino al Grande Maestro Daikan Eno, del monte Sōkei, e poi ancora con i diciassette Patriarchi che precedettero il mio defunto Maestro, il vecchio Buddha Tendō, di Daibyaku nel Keigenfu, durante la dinastia Sung.[2]

Il 1° maggio, nel periodo Hokke Gannen della grande dinastia Sung,[3] io, Dōgen, mi sono prostrato ed ho offerto incenso al vecchio Buddha Tendō,[4] nel suo alloggio. Questo fu il mio primo incontro con lui. In quell'occasione il mio Maestro, di fronte a me, disse: "Questa è la realizzazione dell'ingresso nella Legge dei Buddha e dei Patriarchi. Equivale al sollevare il fiore sul Picco dell'Avvoltoio, al midollo sul monte Suzan,[5] al kesa sul monte Ōbai,[6] e alla trasmissione del Dharma a Tōzan. È questa la trasmissione diretta, viso a viso, dell'Occhio e del Tesoro dei Buddha e dei Patriarchi. Io solo possiedo la vera Legge. Per altri è solamente un sogno."

Il principio di questa diretta trasmissione del Dharma, viso a viso, è lo stesso in base al quale il Buddha Śākyamuni donò la Legge da lui posseduta a Mahākāśyapa. È il volto stesso dei Buddha e dei Patriarchi. Se non riceviamo la trasmissione del Buddha non possiamo essere un Buddha. Il Buddha Śākyamuni guardò nel cuore di Mahākāśyapa e gli conferì la Legge. Nemmeno la trasmissione ad Ānanda, a Rāhula e a tutti i grandi Bodhisattva può essere paragonata a quella di Mahākāśyapa. Śākyamuni e Mahākāśyapa condivisero lo stesso seggio e lo stesso kesa; l'evento più significativo di tutta la corretta trasmissione del Dharma, è questo.

Il Patriarca Mahākāśyapa ricevette intimamente la trasmissione del volto, del cuore, del corpo e degli occhi di Śākyamuni; egli si prostrò di fronte a lui e si consacrò, intimamente e totalmente, alla trasmissione della vera Legge. Il suo volto non è il suo, ma è piuttosto quello della trasmissione diretta, viso a viso, di Śākyamuni. Così come Śākyamuni aveva guardato nel cuore di Mahākāśyapa, questi guardò nel cuore di Ānanda.[7] Ānanda si prostrò davanti al volto-di-Buddha di Mahākāśyapa. Questa è una vera trasmissione diretta, viso a viso. Ānanda la custodì e la passò poi a Śānavāsa, che si prostrò davanti ad Ānanda; questa è davvero trasmissione diretta, viso a viso. Così, ad ogni generazione, i Buddha e i Patriarchi, assieme ai propri allievi, si guardano l'un l'altro e si trasmettono la vera Legge direttamente, viso a viso. Se anche un solo Patriarca, o un maestro, o un allievo, non riceve la trasmissione direttamente, viso a viso, nessuno di essi può diventare un Buddha o un Patriarca.

Come l'acqua che fluisce da molti luoghi diversi a formare un fiume, similmente i numerosi rami della Via del Buddha fluiscono verso la Legge. C'è una perenne eredità che mantiene la lampada della trasmissione eternamente accesa e chi trasmette è diverso solo nella forma, non nell'essenza. Conoscere il momento opportuno per la trasmissione è come quando, nello stesso preciso e giusto momento, la gallina da una parte ed il pulcino da dentro l'uovo, beccano il guscio. Dovremmo quindi prostrarci al Buddha Śākyamuni e rimanere con lui giorno e notte. Allora, certo, rifletteremo lo splendore del volto del Buddha e ne conserveremo il potere per tutta la vita.

L'interdipendenza esistente tra il Buddha e noi non può essere quantificata. Dovremmo sedere quietamente e riflettere su questo. La devozione al volto di Śākyamuni farà sì che il Suo occhio si rifletta nel nostro; ciò ci permetterà di impadronirci del volto originale e della visione propria del Buddha. Questa

trasmissione è stata correttamente preservata fino ai giorni nostri e non è mai stata interrotta; questo è il significato della trasmissione diretta, viso a viso. In ciascuna generazione ogni viso è stato il viso del Buddha e questo viso originario è la trasmissione diretta, viso a viso. Perciò ci prostriamo a questa corretta trasmissione, ai sette Buddha, a Mahākāśyapa e ai ventotto Patriarchi indiani. È questo il volto originario e la visione illuminata. Vedere questi Buddha e Patriarchi è vedere i sette Buddha e Śākyamuni. Al momento opportuno i Buddha e i Patriarchi realizzano la trasmissione diretta, viso a viso. La trasmissione diretta del Buddha, viso a viso, trasmette il Buddha, viso a viso. Questa trasmissione è come un viticcio di glicine aggrovigliato,[8] che non finisce mai.

Aprite il vostro occhio, trasmettete direttamente attraverso l'occhio, e attraverso l'occhio ricevete la Legge. Scoprite la trasmissione diretta del volto, attraverso il volto. Trasmissione diretta è donare e ricevere il volto. Aprite la vostra mente e, tramite suo, trasmettete e ricevete. Rivelate il corpo e trasmettete il corpo, mediante il corpo. La trasmissione avviene sempre in questo modo, indipendentemente dal luogo o dal paese. Dalla Cina all'oriente, l'intima essenza della corretta trasmissione dei Buddha e dei Patriarchi è il diretto trasmettere e ricevere, viso a viso. Essa è elargita quando ci prostriamo davanti al vero occhio del Tathāgata.[9]

Prostrandoci al volto del Buddha Śākyamuni, ai cinquantuno Patriarchi, oppure ai sette Buddha, non dovremmo confrontarli l'un l'altro, né dovremmo preoccuparci dei dettagli della trasmissione. È proprio qui che troviamo la trasmissione diretta, viso a viso. Se non avete mai visto un vero maestro, non potete essere considerati allievi, e viceversa. In ogni caso, maestri e allievi devono guardarsi reciprocamente nel cuore e trasmettere direttamente la Legge, viso a viso. Questa è la mente utilizzata dai Patriarchi per realizzare la corretta trasmissione. Così, lo splendente volto del Tathāgata è conservato in ogni generazione. Si può dunque vedere come, per milioni di anni, la diretta trasmissione consista nel realizzare e ricevere il volto del Buddha Śākyamuni. La realizzazione dei Buddha e dei Patriarchi, di Śākyamuni, di Mahākāśyapa, dei cinquantuno Patriarchi e dei sette Buddha, è la realizzazione della loro propria ombra, luce, corpo, e mente. Anche se gli allievi non riescono a comprendere l'unica parola d'insegnamento del loro maestro, questi è comunque in grado di attestare la loro determinazione a conseguire la Via, se essi stanno cercando la Via del Buddha con corpo e mente interi. Anche questa è la corretta, diretta Trasmissione, viso a viso.

Dobbiamo venerare questa trasmissione diretta, viso a viso. Essa, di fatto, è l'impronta della mente del Buddha nel cuore degli allievi. Pur non essendo la più alta e preziosa forma di vita, essa è realizzata direttamente, viso a viso, da mente a mente; questo volto è diverso dalla normale faccia sociale del mondo laico. È il volto della grande illuminazione del Buddha e questo va al di là di interno ed esterno. La grande illuminazione trasmette direttamente, viso a viso, la grande illuminazione.

Se trasmettiamo il giusto occhio della Legge e veneriamo la forma del Buddha Śākyamuni, allora diventiamo a lui più intimi di quanto Egli non lo sia a se stesso. Attraverso questa visione possiamo realizzare innumerevoli Śākyamuni, nel passato, nel presente e nel futuro. Dunque, se sinceramente veneriamo e ricerchiamo il Buddha Śākyamuni, dobbiamo anche profondamente onorare quella diretta e corretta trasmissione, così difficile da trovare. Ovvero, prostratevi al Tathāgata ed Egli vi conferirà la trasmissione diretta, viso a viso. Nel guardare con occhio limpido il giusto studio e la corretta trasmissione, vediamo che questi sono noi stessi e gli altri. È necessario apprezzare questo e salvaguardarlo.

Quelle che seguono sono le parole della corretta trasmissione: "Prostratevi agli otto *stūpa*,[10] vi libererete da ogni colpa e troverete la Via." Gli otto *stūpa* sono quelli eretti nei luoghi in cui il Buddha Śākyamuni realizzò la Via: dove nacque,[11] dove mise in moto la ruota della Legge,[12] dove conseguì la Via,[13] dove entrò nel nirvāna,[14] e a Kanyakubja, Vesali, Jetavana e Rājagrha. Il potere del Buddha Śākyamuni è manifesto da un capo all'altro della terra e del cielo; inoltre, esso appare anche negli *stūpa* di suono, odore, sapore, sensazione, mente e forma. Dobbiamo prostrarci davanti a questi *stūpa* e realizzare la Via. In India, i monaci, i laici, gli esseri celestiali e terreni, tutti, seguono l'usanza generale di prostrarsi agli otto *stūpa*. Questi *stūpa* equivalgono all'intero canone dei sūtra buddhistici.

Inoltre, la Via del Buddha non si realizza soltanto prostrandosi agli otto *stūpa*, ma anche nella trentasette modalità di studio del Dharma.[15] A partire dall'illimitato passato, fino all'illimitato futuro, il Buddha Śākyamuni ha esercitato il risveglio, e la Sua impronta è rintracciabile dappertutto e nell'intero corso della storia. Perciò siamo in grado di conseguire la Via. Dovremmo sapere che gli *stūpa* si ergono costantemente e che, incessantemente, affrontano gelate e fioriture, vento e pioggia.

La virtù del Buddha Śākyamuni illumina l'intero Universo e realizza il merito della Via, è liberamente donata a tutti, senza riluttanza né invidia. Desiderando addestrarci sinceramente, il potere della

Sua virtù ci conferirà la forza di conseguire prassi e risveglio, anche se fossimo sommersi dalle passioni e dalle contaminazioni.

Questa è la virtù del Buddha Śākyamuni; l'attuale e diretta trasmissione, viso a viso, della Sua Via non si può paragonare alle prostrazioni davanti agli otto *stūpa* e neanche alle trentasette modalità della prassi del Dharma basate su volto, mente, corpo, Via, luce, o lingua del Buddha. Per agire un'attività libera e priva di attaccamento, bisogna che gli studenti del Dharma del Buddha contemplino, giorno e notte e in un luogo quieto, la virtù della trasmissione diretta. Allora lo studio risulterà colmo di beatitudine.

Possiamo dire che il nostro paese eccelle su qualunque altro perché la nostra Via del Buddha è insuperata. Negli altri paesi non c'è molta gente come noi. Il motivo: la nostra trasmissione viene direttamente dallo stesso Patriarca di Shorinji, Bodhidharma, e dal sesto Patriarca Eno. Essa è perfino superiore all'insegnamento della Legge impartito nelle dieci direzioni, sul Picco dell'Avvoltoio. La nostra sola opportunità di trovare il puro Dharma è presente, in questo momento. Quando mai avremo una simile opportunità? Trascurando di sradicare tutte le passioni ora, quando mai potremo farlo? Perdendo questa occasione, quando diventeremo dei Buddha? Se non sediamo come il Buddha, come mai possiamo addestrarci come il Buddha? Dobbiamo chiarire questo, dettagliatamente.

Quando il Buddha Śākyamuni conferì la Sua diretta trasmissione a Mahākāśyapa disse: "Io possiedo l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge e la Serena Mente del Nirvāna. Questo ora io trasmetto a Mahākāśyapa." Sul monte Suzan, Bodhidharma disse a Eka: "Tu possiedi il mio midollo." Questa fu trasmissione diretta, viso a viso. Quando è il momento opportuno, potete trascendere le vostre ossa e midollo ed ottenere così la trasmissione diretta, viso a viso, dei Buddha e Patriarchi. Essa è la trasmissione diretta della grande illuminazione che è la trasmissione del sigillo della mente. Ciò appartiene ad un mondo molto particolare. Eppure, la trasmissione diretta non può affatto essere espressa;[16] anche il principio dell'illusione non può essere scoperto.

La grande Via dei Buddha e dei Patriarchi non è altro che la trasmissione diretta, viso a viso, da maestro ad allievo. Grazie ad essa, saremo ricolmi di gioia e di fiducia, e potremo venerare il nostro volto originario.

Io, Dōgen, mi sono prostrato per la prima volta davanti al mio defunto Maestro, il vecchio Buddha Tendō, il 1° maggio. A me, che avevo approfondito una piccola parte del vasto Insegnamento del Buddha, fu concessa la trasmissione diretta, viso a viso. Dopo aver conseguito una certa capacità nel lasciar cadere corpo e mente, ho portato la trasmissione in Giappone.

Questo fu insegnato, il 20 novembre 1242, ai monaci del Kippōji, nel distretto di Yoshida dell'Echizen.

Questo principio della trasmissione diretta, viso a viso, della Via non si era mai visto né udito finora. Nel periodo Keiyū,[17] sotto il regno dell'Imperatore Jinshū della dinastia Sung, viveva nel monastero di Suipukuji un Maestro Zen conosciuto col nome Jōko.[18] Pur avendo molti allievi, nessuno di essi conduceva una vera prassi. Un giorno salì sulla piattaforma dell'insegnamento e disse: "Il defunto grande Insegnante Ummon Kyōshin[19] è ancora vivo. Voi, o monaci, lo avete visto di recente, non è vero? Se lo avete visto siete uguali a me. Quando conseguirete un certo grado di risveglio sarete capaci di vederlo; ma se non riuscite a vedere voi stessi, non vedrete mai lui. Tempo fa il Maestro Zen Hyakujō,[20] l'insegnante di Ōbaku,[21] venne rimproverato da Baso,[22] che era il suo Maestro, con una voce così tonante che quasi gli spaccò i timpani. Ōbaku udì Hyakujō che narrava questo episodio e conseguì il risveglio. È ciò che intendiamo quando diciamo che i vecchi maestri sono ancora vivi. Hyakujō chiese poi a Ōbaku: 'Sei in grado di essere l'erede nel Dharma di Baso?' Ōbaku rispose: 'Ho udito parlare di Baso, ma non l'ho mai visto. Se divento suo erede nel Dharma, senza averlo visto, la sua Legge non avrà discendenti.' A quell'epoca Baso era morto da cinque anni. Dovremmo sapere che il risveglio di Ōbaku è incompleto perché non ha mai visto Baso; un solo occhio è aperto. Nel mio caso, ho conosciuto e ho visto il Grande Maestro Ummon e posso essere il suo erede nel Dharma. La sola differenza tra di noi è che sono trascorsi circa cento anni dal suo *parinirvāna*. Ora, tutti voi dovreste comprendere perché mai insegno questo principio. Io posso vedere Ummon e chi tra di voi comprende la Legge del Buddha potrà attestarlo. I sempliciotti avranno molti dubbi.

Chi ha raggiunto una certa illuminazione non dirà nulla. Chi, invece, non ha conseguito il risveglio è possibile che ci riesca ora, no? Spero che questo discorso vi aiuti a ritrovare la vera pace."

Anche ammettendo che Jōko avesse visto Ummon, dubito del fatto che Ummon abbia invece visto lui. Ummon non avrebbe permesso che una tale persona fosse suo erede nel Dharma. Jōko non affermò di essere stato visto da Ummon e perciò, tra di loro, non vi fu una trasmissione diretta. Non uno solo dei sette Buddha né di tutti i Buddha del passato, del presente e del futuro, è privato della trasmissione diretta, non è vero? Non affermate che l'illuminazione di Ōbaku sia incompleta. Come può una persona simile a Jōko stabilire quale livello abbia raggiunto Ōbaku, o cosa significhino le sue parole?

Ōbaku è un vecchio Buddha e ha consacrato la sua vita alla trasmissione della Legge. Jōko non può neppure sognarsi di iniziare ad investigare questo principio della Legge. Ōbaku ricevette la trasmissione diretta dopo aver studiato sotto il suo Maestro, e dopo averlo incontrato viso a viso. Jōko, invece, non conobbe né vide mai un vero maestro e, di conseguenza, non vide né conobbe se stesso. Egli è privo della capacità di osservazione del Buddha e non ha completato se stesso. La sua trasmissione è perciò incompleta.

Sapeva Jōko che Ummon era il discendente di Ōbaku? Come poteva essere in grado di valutare il livello di conseguimento di Ōbaku e di Hyakujō? Come può giudicare quello di Ummon? Per essere in grado di comprendere la realizzazione di questi maestri, è necessario avere una certa esperienza della Via. Solo chi abbia conseguito il risveglio può conoscere la realizzazione degli altri, mentre chi ha poco studio alle spalle non può né discernere né valutare.

Jōko disse che erano passati meno di cinque anni dalla morte di Baso. Era così sciocco da pensare che Ōbaku non avrebbe potuto ricevere la trasmissione di Baso. Se ottenete la trasmissione, necessariamente sarà per l'intera durata di tutti i tempi. Ma se non la ottenete, non sarete in grado di preservarla neppure per mezza giornata, né per un solo minuto. Jōko era uno sciocco e stupido uomo che non conosceva il vero significato del Buddha Volto-di-sole e del Buddha Volto-di luna.[23] Erano passati cento anni dalla morte di Ummon, e Jōko pretendeva di aver ricevuto il suo insegnamento; era però incapace di trasmetterlo, perciò la sua pretesa vale meno del sogno di un bimbo di tre anni. Ereditare il Dharma di Ummon richiede una capacità dieci volte superiore a quella posseduta da Jōko.

Cercherò ora di spiegare a quelli come Jōko, il vero significato della trasmissione di Ummon. Quello che Hyakujō intendeva chiedere ad Ōbaku era se egli volesse ereditare l'insegnamento di Baso. Cercate di riflettere su questo con la stessa determinazione di un leone a caccia di una piccola preda oppure, mutando prospettiva, come una mucca e una tartaruga che si scambiano di posto, per vedere come sia l'ambiente dell'altro. Allora ci sarà completa libertà e totale non-attaccamento. Nella trasmissione del Dharma è necessaria una simile capacità. Ōbaku disse: "Probabilmente perderò i miei discendenti." Poiché non comprendete affatto, come potete conoscere il significato di miei, e di discendenti? È necessario investigare ciò, dettagliatamente. Queste parole infatti realizzano la verità della trasmissione diretta: nulla è celato.

Sfortunatamente, il cosiddetto Maestro Zen Bukkoku Ihaku,[24] che non comprendeva la trasmissione dei Buddha e dei Patriarchi, designò Jōko quale uno degli eredi del Dharma di Ummon. Questo fu un errore; eppure, la gente delle epoche posteriori non ne sa nulla. Non pensate che Jōko abbia studiato sotto Ummon.

Ricopiato il 7 giugno 1244 da Ejō, nel Kippōji.

Se, come Jōko, riteniamo possibile la trasmissione della Via del Buddha Śākyamuni unicamente attraverso lo studio dei testi e la lettura dei sūtra, allora sbagliamo di grosso. È necessario che riceviate la trasmissione da un vero maestro, per poter comprendere i sūtra. Jōko disse che era necessario leggere i detti di Ummon sebbene lui stesso non li avesse letti. Non solo Jōko non vide Ummon ma non vide neppure se stesso; non possedeva l'occhio di Ummon e aveva ancora molto da chiarire. Ciò di cui aveva bisogno era di sostare in diversi templi, trovare il giusto maestro, e ricevere poi la trasmissione. Jōko non avrebbe dovuto sostenere di aver ricevuto la trasmissione di Ummon. Parlare così è da profani. Anche Hyakujō avrebbe sbagliato se avesse parlato come Jōko.

---

[1] Il Maestro Mahākāśyapa, uno dei grandi discepoli del Buddha e suo successore. Nel 483 a.C. organizzò il primo Concilio a Rājagrha, dove furono codificati il *Vinaya* e i *Sūtra*. Si dice sia morto in zazen, sul monte Kukkutapāda, nel Magadha.

[2] Si veda il cap. 52, Busso.

[3] 1225.
[4] Il Maestro Tendō Nyojō (1162-1227), nella linea di trasmissione del Maestro Tōzan Ryōkai. [T'ien-t'ung Ju-ching]
[5] Si riferisce alla trasmissione dal Maestro Bodhidharma al Maestro Eka. Si veda il cap. 38, Kattō.
[6] Si riferisce alla trasmissione dal Maestro Daiman Konin al Maestro Enō. Si veda il cap. 17, Immo ed il cap. 16, Gyōji.
[7] Il Maestro Ānanda, uno dei dieci grandi discepoli del Buddha. Egli era cugino del Buddha e fu il suo monaco attendente. Malgrado fosse monaco da più di quarant'anni, alla morte del Buddha non aveva ancora conseguito il risveglio. Fu il secondo Patriarca dell'India, ovvero il successore del Venerabile Mahākāśyapa.
[8] Si veda il cap. 38, Kattō.
[9] Lett. "Così arrivato".
[10] Le ceneri del Buddha vennero divise in otto parti e donate ad altrettante nobili famiglie. Queste, edificarono uno *stūpa* in ciascuno degli otto luoghi sacri del Buddhismo.
[11] Lumbini, nei sobborghi di Kapilavastu.
[12] Nel parco dei cervi di Isipatana, presso Vārānasī.
[13] Sulle rive del fiume Nairañjanā presso Uruvilvā, nel regno di Magadha, dov'è l'odierna Bodhgayā.
[14] In un boschetto nei pressi di Kuśinagara.
[15] Si veda il cap. 60, Sanjushichihon-bodai-bumpō.
[16] Non la si può esprimere a parole.
[17] 1034-1037.
[18] Il Maestro Sempuku Shōko (?). Visse presso lo stūpa del Maestro Unmon Bun'en ed era conosciuto dalla gente del posto come "Il Guardiano del Vecchio Stūpa".
[19] Il Maestro Unmon Bun'en (864-949), nella linea di trasmissione del Maestro Seppō Gison. Daiji-un Kyōshin Zenji è il suo titolo postumo. [Yün-men Wen-yen]
[20] Il Maestro Hyakujō Ekai (749-814), successore del Maestro Baso Dōitsu. [Pai-chang Huai-hai]
[21] Il Maestro Ōbaku Kiun (?-855?), uno dei successori del Maestro Hyakujō Ekai. [Huang-po Hsi-yün]
[22] Il Maestro Baso Dōitsu (704-788), nella linea di trasmissione del Maestro Daikan Enō. Daijaku Zenji è il suo titolo postumo. [Ma-tsu Tao-i]
[23] Si dice che un Buddha Volto-di-sole viva nel mondo per 1800 anni, e che un Buddha Volto-di-luna entri nell'estinzione dopo un giorno e una notte.
[24] Il Maestro Ho-un Ihaku (?)., successore del Maestro Ho-un Hoshu. Bukkoku Zenji è il suo titolo postumo.

(52)
BUSSO
I Buddha e i Patriarchi

In questo breve capitolo il Maestro Dōgen ci invita a venerare i cinquantasette Buddha e i Patriarchi dei suoi tempi. Confermando la tradizione, egli elenca i nomi dei Sette Buddha, dei ventotto Patriarchi Indiani e dei ventidue Patriarchi Cinesi, fino al Maestro Tendō Nyojō che egli spesso cita con le parole: "Il mio defunto Maestro, l'eterno Buddha", o "L'eterno Buddha Tendō."

Shurei.[1]

Per rendere viventi i Buddha e i Patriarchi é necessario salmodiare i loro nomi e prostrarsi davanti a loro. Tutti i Buddha e i Patriarchi passati, presenti e futuri, da tempi immemorabili cantano e si prostrano l'uno all'altro. E così come Buddha e Patriarchi possiedono la vera forma del Dharma del Buddha, nel prostrarci possiamo raggiungere la vera visione penetrante. Addestrandoci e realizzando la loro virtù, la nostra via diventa la Via dei Buddha e dei Patriarchi. I nomi dei Buddha e dei Patriarchi sono:

I sette Buddha:

1. Buddha Vipaśyin, "Universale proclamazione della Legge"
2. Buddha Śikhin, "Fuoco"
3. Buddha Viśvabhū, "Compassione Universale"
4. Buddha Krakucchanda, "Eremita Dorato"
5. Buddha Kanakamuni, "Saggio Dorato"
6. Buddha Kāśyapa, "Luce che Tutto Assorbe"
7. Buddha Śākyamuni, "Rettitudine e Contemplazione"

I Patriarchi Indiani:

1. Mahākāśyapa
2. Ānanda
3. Śānavāsa
4. Upagupta
5. Dhītika
6. Bibhaka [o Micchaka]
7. Vasumitra
8. Buddhanandhi
9. Buddhamitra
10. Pārśva
11. Sunaśata [o Punyayaśas]
12. Aśvaghosa
13. Kapimala
14. Nāgārjuna
15. Kānadeva
16. Rāhulabhadra
17. Samghanandi
18. Geyāśata [o Samghayasas]
19. Kūmāralabda
20. Sāyanta
21. Vasubandhu
22. Manoda [o Manura]
23. Hakulenayaśas
24. Simha

25. Vaśasuta
26. Punyamitra
27. Prajñātāra
28. Bodhidharma [primo Patriarca in Cina][2]

I Patriarchi in Cina:

2. (Taiso) Eka [Hui-k'o]
3. (Kanchi) Sōsan [Chien-chic Seng-ts'an]
4. (Daii) Dōshin [Ta-i Tao-hsin]
5. (Daiman) Kōnin [Ta-man Hung-jen]
6. (Daikan) Enō [Ta-chien Hui-neng]
7. Seigen Gyoshi [Ch'ing-yüan Hsing-ssu]
8. Sekitō Kisen [Shih-t'ou Hsi-ch'ien]
9. Yakusan Igen [Yao-shan Wei-yen]
10. Ungan Donjō [Yün-yen T'an-sheng]
11. Tōzan Ryōkai [Tung-shan Liang-chieh]
12. Ungo Dōyō [Yün-chü Tao-ying]
13. Dōan Dōhi [T'ung-an Tao-p'i]
14. Dōan Kanshi [T'ung-an Kuan-chih]
15. Ryōzan Enkan [Liang-shan Yüan-kuan]
16. (Taiyō) Keigen [Hu-kuo Ching-yüan]
17. (Tōsu) Gisei [T'ou-tzu I-ch'ing]
18. (Fuyō) Dōkai [Fu-jung Tao-chieh]
19. (Tanka) Shijun [Tan-hsia Tzu-ch'un]
20. (Shinketsu) Seiryō [Chen-hsieh Ch'ing-liao]
21. (Tendō) Sōkaku [T'ien-t'ung Tsung-chüeh]
22. (Setchō) Chikan [Hsüeh-tou Chih-chien]
23. (Tendō) Nyojō [T'ien-t'ung Ju-ching]

Studiando sotto il mio defunto Maestro Tendō Nyojō, davvero un vecchio Buddha, io, Dōgen, nel corso dell'addestramento estivo nel periodo Hokyō Gannen Kinototori della grande dinastia Sung,[3] mi sono prostrato a questi Buddha e Patriarchi. Questa é la corretta trasmissione da Buddha a Buddha.

Data: 3 gennaio 1241.

Scritto, e trasmesso ai monaci, nel Kannondōriin del Koshō-hōrinji, nell'Uji-gun, Yamashiro no kuni, Giappone.

Ricopiato da Ejō, il 14 maggio 1244, nell'alloggio del discepolo principale del Kippōji, nell'Eichizen no kuni.

---

[1] *Shurei* è un termine che significa profondo rispetto, riverenza, ed è quindi un invito a prostrarsi nell'eseguire la recitazione dei nomi degli antichi Buddha e Patriarchi. Sull'importanza delle prostrazioni si veda il cap. 49, Dhāranī.
[2] In Cina il suo nome divenne P'ut'itamo o, semplicemente Tamo.
[3] 1225.

(53)
BAIGE
Fiori di Pruno

La fioritura del pruno è precoce e appare quando ancora non vi sono altri fiori: l'immagine del ramo fiorito nella neve. Il Maestro Dōgen in questo capitolo espone e commenta gli insegnamenti del suo Maestro Tendō per mostrarci, attraverso questo concreto evento naturale, il piano più alto dell'ineffabile, dove lo sbocciare di un fiore è lo sbocciare del risveglio.

Il mio defunto Maestro Tendō, fu il trentesimo Patriarca del Keitokuji, sul monte Daibyaku. Un giorno disse ai monaci: "Questo è il mio primo discorso della stagione invernale. Tuttavia, perfino ora un vecchio pruno dai molti rami contorti sta iniziando a fiorire: uno, due, tre, quattro, cinque, innumerevoli fiori sbocciano. Questi fiori non sono orgogliosi della loro purezza e fragranza. I petali poi cadono ed è come in primavera, quando il vento soffia attraverso fiori, alberi ed erbe. Senza dubbio voi monaci sarete sorpresi di udire questo. Tuttavia, all'improvviso tuttavia, ecco un grande mutamento. Si scatena una violenta tempesta e una pioggia sferzante colpisce il terreno; la pioggia si trasforma poi in tormenta e la neve copre la terra. Il vecchio pruno sopporta tutte le condizioni, comprese le gelate che sembrano porre fine alla sua stessa vita."

Il vecchio pruno di cui si sta parlando resiste a tutte le condizioni. A volte fiorisce, altre volte reca frutti; affronta talvolta la primavera, talvolta l'inverno; fronteggia ora forti venti, ora tempeste; a volte stupisce i monaci, a volte è la visione illuminata dei vecchi Buddha; a volte si mostra tra erbe e piante, altre volte è pura fragranza. Egli affronta questi mutamenti e anche tutti quelli che avvengono impercettibilmente. Cielo e terra, il sole splendente e la chiara luna, sono tutti aspetti del vecchio pruno, che non possono essere separati l'uno dall'altro. Quando il vecchio pruno fiorisce, il mondo intero fiorisce. Quando il mondo fiorisce, viene la primavera. Allora le cinque foglie germogliano come un unico fiore;[1] tre, quattro, cinque, cento, mille, infiniti fiori sbocciano, spuntando su uno, due, o innumerevoli rami di un vecchio pruno. Un fiore di *udumbara* e un loto blu spuntano sullo stesso ramo. Tutto questo sbocciare di fiori è il benevolo dono di un vecchio pruno. Questo vecchio pruno comprende in sé i mondi degli esseri umani e degli esseri celestiali; tutti questi mondi si manifestano all'interno del vecchio pruno. Fiori a centinaia di migliaia: sono i fiori degli esseri umani e degli esseri celestiali. Fiori a milioni: sono i fiori dei Buddha e dei Patriarchi. Quando fiorisce questo genere di pruno, tutti i Buddha si manifestano in questo mondo e Bodhidharma viene in questa terra.

Una volta, il mio defunto Maestro disse ai monaci: "Quando il Buddha Śākyamuni abbandonò il Suo modo di vedere ordinario e conseguì la visione illuminata, un ramo di pruno fiorì nella neve. Ma ora sono comparsi piccoli rami e gli splendidi fiori si burlano del vento primaverile che soffia selvaggio." 'Ora' è il momento in cui, nel mondo intero, comincia a girare la ruota del Dharma dei vecchi Buddha, risvegliando tutti gli esseri, sia umani che celestiali; le nuvole, la pioggia, il vento, l'acqua, le erbe, le piante e gli insetti sono anch'essi influenzati dal girare della ruota della Legge. Ogni regione del cielo e della terra è ravvivata dal movimento di questa ruota. Udire, per la prima volta, questo insegnamento, produce tali meravigliosi fenomeni. Il vero conseguimento è quello di ottenere la comprensione di cui manchiamo. Se nella nostra realizzazione non vi è gioia o virtù, non è la ruota della Legge che dovremmo studiare.

Attualmente la Cina della dinastia Sung conta centoottanta province, con templi innumerevoli, sparsi sulle montagne e nelle città. Vi sono molti *unsui*[2] e monaci che nulla conoscono del mio defunto Maestro, un vecchio Buddha. Ancora più numerosi sono coloro che non l'hanno mai incontrato e rari sono coloro che hanno udito direttamente le sue parole, o che hanno avuto con lui un incontro mente a mente. Pochissimi erano accettati come allievi ammessi a prostrarsi davanti a lui; pochissimi erano coloro a cui era consentito di ricevere la sua pelle, carne, ossa e midollo, o di vederne il volto originario e la chiara visione.

Il mio defunto Maestro, un vecchio Buddha, non accettava facilmente discepoli nel suo monastero. I monaci che erano negligenti, o che mostravano di non possedere la mente che cerca il Buddha, li allontanava dal monastero. Egli diceva: "Non è necessario aiutare quei monaci che non sono dei veri ricercatori; costoro disturbano soltanto gli altri e per essi non c'è posto qui." Ho visto molte persone di questo genere e spesso mi sono chiesto che cosa impedisse loro di stare in monastero. È stata una vera fortuna per me, uno straniero, l'essere non solo accettato come allievo, ma anche autorizzato a fare liberamente visita al Maestro ed osservare la sua vita quotidiana. Dacché sono poco intelligente e non possiedo una corretta

comprensione, è stata una immensa fortuna l'incontrare un simile Maestro. L'influenza del mio defunto Maestro si è diffusa in tutto il territorio governato dalla dinastia Sung e molti conseguirono la Via. Con la sua morte è scesa sulla dinastia Sung l'oscurità più completa; non vi è alcun vecchio Buddha, passato o presente, che possa essere paragonato a lui. Gli studenti dei giorni nostri dovrebbero pertanto sapere che un simile insegnamento del Dharma non può essere udito o studiato sotto altri, in nessun luogo, sia nel mondo degli uomini, sia in quello degli dèi.

Un pruno che fiorisce nella neve è la manifestazione del fiore di *udumbara* che Śākyamuni sollevò davanti a Mahākāśyapa. Nella nostra vita di tutti i giorni abbiamo la possibilità di vedere l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge del Tathāgata[3] eppure, per la maggior parte del tempo, ci lasciamo sfuggire l'opportunità di sorridere e mostrare così la nostra comprensione. Nondimeno, il mio defunto Maestro ha trasmesso il principio del pruno che fiorisce nella neve, rivelando chiaramente il risveglio del Buddha. La sapienza del risveglio è la suprema *prajñā*[4] e indubbiamente la realizzeremo investigando a fondo sui fiori di pruno. Un fiore di pruno è l'osservazione che "Al di sopra dei cieli e da un capo all'altro dell'intera terra, io solo sono l'Universalmente Venerato."[5] Ogni cosa è la più venerata nel mondo.

Dunque, tutti i fiori nelle dieci direzioni dell'Universo, nei cieli, sulla terra, i fiori di loto bianchi e i bianchi fiori del loto gigante, i fiori di loto rossi e i rossi fiori del loto gigante, tutti sono interrelati al pruno che fiorisce nella neve; tutti questi fruiscono della benefica azione del fiore di pruno. Tutti i milioni di generi di fiori è come se fossero sue sottospecie e possono essere chiamati piccoli fiori di pruno. Inoltre, i fiori del cielo, della terra, e i fiori del *samādhi*, sono piccole e grandi versioni del fiore di pruno. In un unico fiore si manifestano innumerevoli paesi; in ognuno di questi paesi sbocciano fiori diversi e ciò per l'azione benefica dei fiori di pruno. Solo essi e non la pioggia né la rugiada, possono esercitare questa forza benefica. La trasmissione ininterrotta della Via del Buddha è basata proprio su questo fiore di pruno.

Non esaminate soltanto la neve in cui Eka giacque, presso lo Shōrinji sul monte Sūzan, supplicando Bodhidharma perché gli concedesse l'insegnamento.[6] La neve stessa è l'Occhio Illuminato del Tathāgata; essa illumina il cielo sopra la vostra testa nonché la terra sotto i vostri piedi. Non studiate soltanto la neve dell'Himālaya dove si addestrò il Buddha Śākyamuni; proprio la neve in sé è l'occhio della vera Legge del Vecchio Gautama. I cinque occhi del risveglio[7] ci consentono di far chiarezza nel nostro studio; i mille occhi[8] dell'illuminazione ci permettono di completarlo. La luce infinita del corpo e mente del Venerabile Śākyamuni rischiara tutti gli aspetti del mondo fenomenico reale.[9] Gli esseri umani e quelli celestiali hanno diversi punti di vista, così come accade tra la gente comune e i saggi. Tuttavia, quando la terra è coperta di neve, ogni differenza scompare. La neve deve coprire la terra, la terra deve essere sommersa dalla neve. Niente neve, niente terra. La terra ricoperta di neve è l'occhio illuminato del Vecchio Gautama.

Dovremmo sapere che fiori e terra trascendono vita e morte e che, di conseguenza, anche l'occhio illuminato trascende vita e morte. Ciò è chiamato "La suprema illuminazione del Buddha." Il giusto momento per comprendere questo è quando un ramo di pruno fiorisce nella neve. Fiori e terra sono la vita al di là della vita. "Ricoperta di neve" significa, interamente, davanti e dietro. Il mondo intero è la nostra mente, la mente di un fiore. Di conseguenza, il mondo intero è un fiore di pruno, cioè l'occhio del Buddha Śākyamuni. L'eterno presente è montagne, fiumi e terra, ed ovunque, in ogni momento, queste sono la manifestazione di:

> "*Fin dal primo momento sono venuto qui per salvare tutti gli esseri senzienti che soffrono nell'illusione; sboccia un fiore e cinque petali cominciano a crescere. Questo è il giusto, naturale momento.*"[10]

La Legge del Buddha è giunta in oriente, da occidente, molto tempo fa ma è questo il tempo perché sbocci il fiore di pruno. Quando appaiono sottili rami, è giunto il tempo della realizzazione. Vi sono rami vecchi e vi sono rami giovani, tanto tra quelli grandi che tra quelli piccoli. Dovremmo studiare questi rami; essi si estendono ovunque nell'eterno presente. In mezzo a tre, quattro, cinque o sei fiori vi sono innumerevoli fiori. Ognuno di essi possiede, nella propria altezza e larghezza, la propria profonda e vasta virtù. Un fiore di pruno schiude tanto il proprio interno, quanto l'esterno. Quando un fiore di pruno sboccia su un ramo solitario non sono necessari altri rami o semi. Là dove il ramo si manifesta, lì è l'eterno presente; questo ramo solitario è l'unica, integra, Legge trasmessa da uno all'altro. Perciò il Buddha Śākyamuni disse: "Io possiedo l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge, ed ora questo trasmetto a Mahākāśyapa", ed il Patriarca

Bodhidharma disse ad Eka: "Tu possiedi il mio midollo." Quando una simile condizione è raggiunta, il mondo intero appare colmo di tesori.

"Sboccia un fiore e cinque petali cominciano a crescere." Questi cinque petali sono un fiore di pruno. Allo stesso modo, i sette Buddha, i ventotto Patriarchi, i sei Patriarchi cinesi e i loro diciannove successori, non sono altro che i cinque petali che spuntano su di un solo ramo. Se conoscete a fondo il ramo, potete padroneggiare i cinque petali e apprendere la corretta trasmissione del fiore di pruno nella neve. Inoltre, possiamo investigare il modo di conseguire la liberazione, proprio del ramo, e scoprire che luna e nuvole sono la stessa cosa, e che montagne e torrenti sono indipendenti.

Una volta, uno sciocco ha affermato: "I cinque petali sono i cinque Patriarchi cinesi che si succedettero dopo che il fiore di Bodhidharma era sbocciato." I cinque petali sarebbero così riferiti ad un preciso momento, e correlati a passato e futuro. Non merita sprecare tempo su una simile interpretazione. Questo genere di comprensione non è basato su di un serio sforzo, non è studiare il Buddha e i Patriarchi con l'intero corpo, ed è da commiserare. Perché mai "Un fiore e cinque petali" dovrebbe essere limitato ai cinque Patriarchi? Non sono forse da prendere in considerazione anche coloro che succedettero al sesto Patriarca? Questa non è neppure una bella fiaba; non aggrappatevi ad interpretazioni di questo genere.

Una volta, in occasione del suo primo discorso dell'anno, il mio defunto Maestro disse: "Mi rallegro con voi per questo nuovo anno. Ogni cosa è rinnovata. Prostratevi! Il fiore di pruno sboccia e viene la primavera." Riflettendo con calma su questo, possiamo vedere che qualunque maestro Zen, del passato e del presente, può aver trasceso ogni attaccamento a questo mondo, ma non si può dire che abbia chiarito la Via se non si è risvegliato al significato profondo di: "Il fiore di pruno sboccia e viene la primavera." Solo il mio defunto Maestro è un vero vecchio Buddha, tra i vecchi Buddha. L'essenza dei suoi auguri per il nuovo anno è che, quando il fiore di pruno sboccia, il mondo intero è pervaso di primavera. Il potere di uno o due fiori di pruno porta la primavera ovunque. Questo è anche il significato di "Tutte le cose sono rinnovate." "Tutte le cose" non si riferisce solo al passato, al presente, o al futuro, ma anche al tempo di là dal tempo; ciascuno degli infiniti e illimitati istanti è rinnovato. Questo rinnovamento va al di là del comune rinnovamento. Perciò tutti i monaci devono esaminare il fondo del loro cuore; questo rivelerà tutte le cose per quello che sono veramente.

Il mio defunto Maestro, il vecchio Buddha Tendō, così disse ad un'assemblea di monaci: "Se ci siamo risvegliati all'unica parola di illuminazione, quella condizione non cambia mai. Le gemme spuntano sul salice, e un vecchio ramo è pieno di fiori di pruno." Si dice che lo scopo di centinaia di *kalpa* di addestramento sia il completo risveglio, dall'inizio alla fine, ad una sola parola del Buddha. Il fine di un breve periodo di addestramento è lo stesso. In primavera il salice reca nuove gemme; esse sono nuove, eppure sono capaci di aprire l'occhio del risveglio. Questo occhio del risveglio non è altro che noi stessi. Dovremmo sapere che nelle nuove gemme c'è un occhio del risveglio, e che il loro essere nuove è l'essere nuovo di tutte le cose. "Un vecchio ramo è pieno di fiori di pruno." I fiori di pruno penetrano nei rami e i rami portano i fiori di pruno, per quel che sono e niente altro. Fiori e ramo crescono insieme, e insieme raggiungono la propria completezza. Fiori e rami sono una sola entità e costituiscono l'intero albero. Le parole di Śākyamuni: "Possiedo l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge, e ora questo trasmetto a Mahākāśyapa" sono il sollevare un fiore, e il Suo sorriso è il pieno sorriso del fiore.

Il mio defunto Maestro, un vecchio Buddha, disse: "Un salice è adorno di una stupenda cintura; un pruno indossa un braccialetto squisito." Questo braccialetto non è di giada o di gioielli, ma è i fiori di pruno. Lo sbocciare dei fiori di pruno è la trasmissione della Via: il midollo passa da uno all'altro.

Una volta, il re dell'India Hashinoku[11] invitò a pranzo il Venerabile Binzuru.[12] In quell'occasione il re gli chiese: "Ho udito, o Venerabile, che avete visto il Buddha. È vero?" Binzuru inarcò le sopracciglia e spalancò gli occhi. Per un tale agire il mio defunto Maestro elogiò Binzuru con questo *gāthā*:

> "*Inarcando le sopracciglia rispose alla domanda;*
> *che avesse incontrato e visto il Buddha non era menzogna.*
> *La sua virtù è stimata ovunque;*
> *la primavera è sulla punta di un ramo di pruno*
> *avvolta dal gelo della neve.*"

Questa storia prende le mosse dalla domanda del re Hashinoku. Incontrare il Buddha è agire come il Buddha, e agire come il Buddha è muovere le sopracciglia. A meno che non si tratti veramente di un santo, nemmeno di un *arhat*,[13] si può dire che abbia incontrato il Buddha. Se non ha incontrato il Buddha non può

agire come un Buddha e, in tal caso, non può dimostrare la sua comprensione alzando le sopracciglia. Dovremmo sapere che un uomo venerabile è colui che ha ricevuto la trasmissione diretta, viso a viso, del Buddha Śākyamuni e che, inoltre, ha conseguito i quattro stadi della prassi e attende di diventare un futuro Buddha. Costui ha incontrato il Buddha, non è vero? Incontrare il Buddha significa non solo vederlo ma, anche, arrivare al suo livello. Per questo il re comprese che Binzuru era un buon insegnante. Dobbiamo investigare con molta attenzione le parole "Incontrare il Buddha." La primavera non esiste solo negli esseri umani o nelle terre di Buddha, ma anche in punta ad un pruno. Come possiamo esserne certi? Per il fatto che Binzuru, muovendo le sopracciglia, ci ha mostrato la condizione di un pruno gelato, coperto di neve.

Il mio defunto Maestro, un vecchio Buddha, disse: "Il nostro volto originale non possiede né vita né morte; nel fiore di pruno la primavera è bella come un paesaggio dipinto." Quando dipingiamo un paesaggio primaverile dobbiamo disegnare non solo salici, pruni, peschi, verdi e rossi; dobbiamo dipingere la primavera stessa. Se dipingete soltanto degli oggetti, allora non sarà un vero dipinto; esso deve essere nient'altro che la stessa primavera. Non c'è stato nessuno, in India o in Cina, capace di dipingere la primavera così come il mio defunto Maestro. La sua abilità era la precisione. La primavera di cui abbiamo parlato è questa primavera del paesaggio dipinto. La primavera si deve manifestare senza sforzo nel dipinto. I fiori di pruno sono necessari in questo genere di soggetto. La primavera deve essere posta all'interno dell'albero. I mezzi abili di Nyojō sono davvero meravigliosi.

Il mio defunto Maestro, un vecchio Buddha, chiarì l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge e questo trasmise ai Buddha, ai Patriarchi e a tutta la gente, in ogni direzione, nel passato, nel presente e nel futuro. Perciò egli padroneggiò completamente la visione illuminata e si risvegliò, totalmente, all'essenza dei fiori di pruno.

Questo fu trasmesso, il 6 novembre 1243, ai monaci del Kippōji, mentre la terra era coperta da tre piedi di neve.

Dimorando nell'illusione e ritenendo che il fiore di pruno non sia il vero Occhio illuminato di Śākyamuni, dovremmo chiederci se esista, oltre a questa, qualche altra visione. Dovreste sapere che, se cercate il risveglio di là dai fiori di pruno, non l'avrete anche se si trova proprio nelle vostre mani. Non lo vedreste nemmeno se fosse davanti al vostro viso. Oggi non è il nostro giorno ma è il giorno della Via del Buddha. Proprio ora dobbiamo aprire l'Occhio illuminato dei fiori di pruno e cessare di inseguire altre cose.

Il mio defunto Maestro, un vecchio Buddha, disse: "Chiaramente illuminati, i fiori di pruno non proiettano più ombra. A volte piove, altre volte è nuvolo; il fiore di pruno se ne sta solitario, nel passato e nel presente. Non manca di nulla!" Pioggia e nuvole sono la forma e la funzione dei fiori di pruno. Esse rappresentano le miriadi di mutevoli forme dei fiori di pruno e i fiori di pruno formano il passato e il presente.

Tempo addietro, il Maestro Zen Hōen[14] disse: "Soffia il gelido vento del nord e il boschetto di bambù, giù nella valle, trema. La terra è completamente gelata ma non c'è alcun risentimento. Solo i pruni selvatici, sulle montagne, sono pieni di vita; essi narrano, silenziosamente, dei freddi e solitari giorni d'inverno." I fiori di pruno ci sono familiari e dunque possiamo sentire i freddi, solitari, giorni di dicembre. È il potere dei fiori di pruno che fa soffiare il gelido vento del nord, fa cadere la neve, fa trascorrere i mesi, e fa esistere il boschetto di bambù nella valle.

L'Anziano Fu di Taigen,[15] elogiando il risveglio ebbe a dire: "Tempo addietro, quando non ero risvegliato, il suono di un flauto mi rendeva malinconico. Ora non ho tempo per questi sogni inutili, neppure quando dormo. Mi lascio fluttuare nel vento assieme ai fiori di pruno." L'Anziano Fu era in origine, un predicatore itinerante ma, infine, conseguì la grande illuminazione sotto il cuoco del monte Kassan.[16] Questo è il vento di primavera che soffia attraverso i fiori di pruno.

---

[1] Allude alle parole del Maestro Bodhidharma citate più avanti. Vedi anched il cap. 12, Kuge.

[2] *Unsui*, lett. "Nuvole e acqua", tradizionalmente è riferito ai monaci novizi. La figura si riferisce alla condizione priva di impedimenti del correre delle nuvole e del fluire dell'acqua.

[3] Lett. "Così arrivato".

[4] Uno dei sei *pārāmita* o perfezionamenti. E' la conoscenza intuitiva profonda, trascendente; è la forma più alta e completa di conoscenza e non ha nulla a che vedere con la conoscenza concettuale.

[5] La leggenda vuole che, alla nascita, il Buddha facesse sette passi e, con una mano che puntava al cielo e l'altra che puntava alla terra, pronunciasse queste parole.
[6] Si riferisce a quando il Maestro Taiso Eka si recò dal Maestro Bodhidharma, per la prima volta. Si veda il cap. 16, Gyōji.
[7] I cinque occhi o le cinque condizioni intuitive sono: l'occhio fisico, l'occhio soprannaturale, l'occhio della *prajñā*, l'occhio-di-Dharma, l'occhio-di-Buddha.
[8] I mille occhi di Avālokiteśvara. Si veda il cap. 18, Kannon.
[9] Si veda il cap. 43, Shohōjissō.
[10] Versi del Maestro Bodhidharma. Si veda il cap. 14, Kuge.
[11] Prasenajit, Re del Kośala, era un seguace laico del Buddha.
[12] Il monaco Pindola, uno dei 16 *arhat* della comunità del Buddha.
[13] *Arhat*, lett. "Colui che ha valore". Nel Buddhismo Hīnayāna, si dice che lo *śrāvaka* (uditore della voce) passi attraverso quattro stadi. Il primo è *srotāpanna* (l'entrata nella corrente), il secondo è *sakrdāgāmin* (chi è soggetto a tornare una volta sola), il terzo è *anāgāmin* (chi non è soggetto al ritorno), e il quarto ed ultimo è *arhat*.
[14] Il Maestro Goso Hōen (?-1104), nella linea di trasmissione del Maestro Yōgi Hōe. [Wu-tsu Fa-yen]
[15] Il Maestro Taigen Fu Jōza(?), uno dei successori del Maestro Seppō Gison (822-907). [T'ai-yüan Fu Shang-tso]
[16] Il nome del cuoco non è noto. Sul monte Kassan, il Maestro Kassan Zenne (805-881) aveva fondato un tempio nell'870. [Chia-shan Shan-hui]

(54)
SENJŌ
Lavare Purificando

La pulizia del nostro corpo fisico equivale, nel Dharma del Buddha, al purificare la mente. Per questo motivo, azioni quali tagliarsi le unghie, rasarsi il capo, lavare il corpo, divengono tutti aspetti di una prassi religiosa molto importante. Il Maestro Dōgen, in questo capitolo, sottolinea la necessità di un corretto contegno anche in questo ambito, e fornisce una descrizione minuziosa delle regole in vigore, persino nell'uso del gabinetto. Infatti: "Anche al gabinetto i Buddha esercitano la Via."

I Buddha e i Patriarchi preservano la loro prassi e illuminazione attraverso l'azione pura e concentrata.

Una volta, il sesto Patriarca[1] chiese a Dai-e,[2] del Kannonin, sul monte Nangaku: "Perché cerchiamo prassi e illuminazione?" Dai-e rispose: "Prassi e illuminazione non sono non-qui, ma non possono essere conseguite se sussiste qualche impurità." Il sesto Patriarca allora disse: "Nessuna impurità, è ciò che tutti i Buddha preservano. Tu sei così. Io sono così. Invero tutti i Patriarchi dell'India hanno detto la stessa cosa."

Nel "Daibikku Sanzen Iigi Sūtra"[3] si dice: "Per purificare il corpo, eliminate ogni impurità interna e tagliatevi le unghie." Per quanto corpo e mente possano essere impuri, esiste un metodo capace di purificare non solo il nostro corpo ma il mondo intero. Inoltre, i Buddha e i Patriarchi, pur soggiornando in una terra priva di polvere e sporcizia, operano per mantenere e aumentare la loro purezza. Anche dopo aver conseguito la Via essi non diminuiscono lo zelo né abbandonano l'addestramento. La loro essenza non può essere misurata: è il loro contegno e atteggiamento. Questo atteggiamento è il loro conseguimento della Via.

Nel capitolo Jogyobon dell'Avatamsaka Sūtra è scritto: "Entrando nel gabinetto, proponetevi di eliminare ogni possibile sporcizia e di lasciar cadere brama, collera e stupidità. Purificatevi con acqua, fate voto di seguire la Via Suprema ed addestratevi alla rinuncia al mondo. Dopo esservi lavati, dedicate un pensiero benevolente a tutti gli esseri senzienti e fate voto di mantenere una vera equanimità; allora non ci sarà né impurità né sporcizia."

Originariamente, sia l'acqua, sia il nostro corpo non sono né puri né impuri, e questo vale per ogni cosa. Inoltre, sia l'acqua sia il nostro corpo non sono, in origine, né animati né inanimati. Tutte le cose sono così, compreso l'insegnamento dell'Universalmente Venerato. Dunque, l'acqua non può purificare i nostri corpi. Preservare il Dharma e agire in modo puro, secondo gli insegnamenti del Buddha, purifica corpo e mente. Allora il corpo e mente dei Buddha e dei Patriarchi è trasmesso come nostro proprio corpo e mente; allora siamo in grado di vedere e udire gli insegnamenti dei Buddha e dei Patriarchi. Una tale purificazione realizza innumerevoli virtù. Il momento giusto perché la vera prassi di corpo e mente sia nobilitata, è quando gli aspetti eterni di ogni reale attività sono manifesti; allora emerge l'essenza della prassi di corpo e mente.

Dobbiamo tagliare sia le unghie delle mani sia quelle dei piedi. È scritto nei sūtra che avere le unghie più lunghe di un *bu*[4] è un'infrazione e dunque, non lasciate che crescano come quelle della gente comune. Controllate che la loro lunghezza sia quella giusta. Vi sono monaci nella Cina della grande dinastia Sung che, non studiando con il corretto atteggiamento, lasciano che le unghie crescano; alcuni le portano lunghe uno o due *ts'un*,[5] altri addirittura tre o quattro. Questo è contrario ai precetti, e non è il corpo e mente del Dharma del Buddha; tali monaci non comprendono l'Insegnamento del Buddha.

Un sacerdote virtuoso, il cui atteggiamento sia determinato da una mente retta, non si comporta così. Alcuni monaci, poi, si lasciano crescere i capelli benché anche questo sia proibito. Non fate l'errore di ritenere che tali atteggiamenti rappresentino il vero Dharma solo perché questi monaci provengono da un paese grande e potente. Il mio defunto Maestro, un vecchio Buddha, ammoniva così chi si lasciava crescere unghie e capelli: "Coloro che non riescono a comprendere il significato di radersi il capo non sono né laici né monaci. Essi non sono altro che bestie. Tra tutti i Buddha e i Patriarchi del passato, neppure uno trascurò di radersi il capo. Se non riuscite a comprendere ciò, siete soltanto animali."

A seguito di questo rimprovero molti monaci si rasarono la testa. Il mio Maestro ammoniva aspramente i monaci che sbagliavano, sia nel corso dell'insegnamento formale sia in occasione di discorsi informali. Diceva loro che si lasciavano crescere unghie e capelli solo perché non capivano nulla, che ciò era veramente miserevole e che, malgrado avessero un corpo umano, si erano completamente allontanati dalla

Via. Egli affermava che negli ultimi due o trecento anni la Via dei Patriarchi era gradualmente scomparsa e che, per contro, aumentava il numero delle persone trascurate.

Alle volte, tali persone diventano responsabili di un tempio e ricevono grandi onori dall'imperatore, pretendendo nel contempo di essere guide spirituali. Questo è uno scandalo in cielo e in terra. In tutti i templi montani della grande dinastia Sung, a stento vi è qualcuno che possieda la mente che cerca il Buddha; perciò, coloro che hanno conseguito la Via, sono pressoché introvabili. I monaci diventano soltanto sempre più degenerati. Il mio Maestro trattava spesso questo argomento, nei suoi discorsi informali, eppure, in diversi luoghi, gli anziani ignoravano i suoi rimproveri. Dobbiamo comprendere che i monaci che portano i capelli lunghi sono aspramente criticati dai Buddha e dai Patriarchi, e che solo la gente comune si fa crescere le unghie. I discendenti dei Buddha e dei Patriarchi non agiscono mai così, ma permangono puri nel corpo e nella mente, radendosi il capo e tagliandosi le unghie.

Non siate così indolenti da non lavarvi le mani dopo essere andati al gabinetto. C'è una storia che narra di come Śāriputra, mediante l'osservanza di questo precetto, convertì un popolano. In quel momento ciò avvenne senza intenzionalità né da parte di Śāriputra, né da parte del popolano; accadde mediante il potere e la dignità dei Buddha e dei Patriarchi, che vincono ogni azione malvagia.

Nel caso dell'addestramento all'aperto o nei boschi, è necessario costruire una latrina. Lavatevi con acqua e sabbia prelevate da un fiume o da un torrente. Dopo esservi tolti l'abito, sistemate su una pietra, o in qualche altro posto adatto, sette palline di sabbia delle dimensioni di un grande seme di soia, disponendole su due file. Mettete poi da parte alcuni sassi da usare più tardi, per pulire. Potete ora servirvi di questa latrina. Quando avete finito, utilizzate una spatola o della carta. Andate al fiume e lavatevi le mani. Prendete tre palline di fango. Mettete la prima sul palmo della mano, mescolatela con un poco d'acqua e lavatevi i genitali. Prendete poi la seconda pallina, impastatela con l'acqua e lavatevi le natiche. Con l'ultima pallina pulitevi le mani.

Quando i monaci iniziarono l'addestramento nei templi, fu necessario costruire un gabinetto. Il suo nome è *tosu*,[6] mentre in passato sveniva chiamato *shin*,[7] o *shi*.[8] È assolutamente necessario che nel monastero vi sia un gabinetto. Il corretto modo di utilizzare il gabinetto è il seguente. Prendete uno *shukin,*[9] ripiegatelo in due parti e ponetelo sulla spalla sinistra. Quando giungete al gabinetto, posate l'asciugamano sul *jokan*, l'asta di bambù che si trova vicino al gabinetto. Se indossate il *kujoe* o lo *shichijoe,*[10] riponetelo vicino allo *shukin*, accertandovi che non cada; non gettatelo mai sull'asta con noncuranza. Ricordate in quale punto dell'asta è scritto il vostro nome; dovrebbe essere scritto su di un pezzo di carta a forma di mezzaluna. Non dimenticate dove avete collocato il vostro abito, e non confondetelo con quello di altri, in particolare quando vi siano molti monaci.

Se ci sono altre persone, prendete il vostro posto nella fila e, con il pugno sinistro nella mano destra, fate un leggero inchino agli altri. Anche nel gabinetto, salutatevi l'un l'altro con un inchino, pure se non indossate l'abito. Se non state usando le mani, tenetele sul petto; se dovete usarne una, tenete l'altra nella posizione di gasshō[11] eseguito con una sola mano, incurvando leggermente le dita verso il palmo, come quando si tengono le mani a coppa per poter raccogliere l'acqua. Tutti i monaci dovrebbero seguire questa prassi.

L'abito dovrebbe essere riposto sull'asta, vicino al telo, in questo modo: toglietevi l'abito esterno, unite le braccia e piegatele sopra la schiena; con la mano sinistra afferrate il bavero e sollevate l'abito con la destra, piegandolo a metà verso il basso e poi ancora in mezzo, di modo che il bavero sia rivolto verso l'asta e la parte posteriore verso di voi. Appendetelo ora alla sbarra. Avvolgete il telo attorno all'abito e poi legatelo, avendo cura di non far cadere il vestito. Fate gasshō. Prendete il *bansu*[12] e rimboccatevi le maniche. Andate poi al *joka*, dove ci si lava le mani; versate l'acqua in un secchio, prendetelo con la mano destra e recatevi al gabinetto. Non riempite completamente il secchio, solo i nove decimi della sua capienza. Davanti al gabinetto cambiate le ciabatte, calzando quelle apposite di paglia. Questo è chiamato *kanzai*, cambiare le ciabatte.

Nello Zen'en-shingi[13] è scritto: "Non ritardate nel recarvi al gabinetto; assicuratevi di avere il tempo sufficiente per eliminare le vostre impurità interne. Non abbiate fretta. Posate il kesa[14] su una mensola nell'alloggio dei monaci, oppure sull'asta di bambù fuori dal *tosu*."

Entrate nel gabinetto dal lato sinistro del corridoio di accesso, spruzzate dell'acqua sulla tazza del cesso, e posate il secchio al suo posto. Purificate il gabinetto schioccando tre volte pollice e indice della mano destra; chiudete a pugno la mano sinistra e appoggiatela contro l'anca. Dopo aver rialzato l'orlo del sottoabito contro il corpo, accovacciatevi e eliminate le impurità. State attenti a non sporcare davanti, dietro o di lato. Restate in silenzio. Non parlate con la persona nel gabinetto vicino, né canticchiate o recitate

poesie; non sbavate né lasciate gocciolare il naso, non spargete nulla in giro, non grugnite e non fate disegni sul muro. Non fate segni sul pavimento con la spatola.

Quando avete finito usate o la spatola, o la carta. Accertatevi di non usare mai carta antica, o recante scritte. Siate attenti nel distinguere una spatola già usata da una non ancora utilizzata. La spatola dovrebbe essere lunga otto *ts'un*, spessa circa come il pollice e di forma triangolare; può essere laccata, o meno. Riponete la spatola usata nell'apposito contenitore, e al suo posto sistematene una nuova, di fronte alla tazza del cesso. Dopo aver usato la spatola o la carta, purificatevi così: tenendo il secchio con la mano destra, versate l'acqua nella sinistra e lavatevi tre volte i genitali e le natiche. Seguite queste prescrizioni, e non cercate di versare l'acqua in entrambe le mani né sprecatela spandendola in terra.

Dopo esservi lavati, posate il secchio. Se avete usato una spatola, pulitela e pulite anche la tazza del cesso. Ribassate il koromo e le maniche con la destra; sempre con la mano destra, prendete di nuovo il secchio, cambiate le ciabatte e tornate al luogo in cui ci si lava le mani. Riponete il secchio e dopo aver preso della cenere tra le mani, strofinatele contro le pietre. Mettete quindi un poco d'acqua sulle dita e lavatevi le mani come se foste intenti a ripulire una spada arrugginita. Fate questo per tre volte. Poi mescolate acqua e sabbia e lavatevi ancora tre volte.

Prendete ora un po' di polvere detergente[15] e, in un piccolo secchio, ripulite del tutto le mani e gli avambracci, in piena concentrazione. Tre volte con la cenere, tre volte con la sabbia, una volta con la polvere detergente; in tutto sette volte, un numero appropriato. Infine, versate dell'acqua in un grande secchio e lavatevi ancora una volta ma senza usare cenere, sabbia o polveri. Cambiate l'acqua in entrambi i secchi e sciacquatevi le mani. L'Avatamsaka Sūtra[16] dice: "Mentre vi lavate le mani in un catino d'acqua, dedicate un pensiero benevolente a tutti gli esseri senzienti. Con mani pure, prostratevi davanti alla Legge del Buddha."

Tenete il mestolo con la destra, e non fate rumore nell'usare questo attrezzo, o il catino. Non spandete l'acqua né la polvere detergente; non bagnate il terreno circostante e non lasciate mai gli attrezzi sparsi disordinatamente. Asciugate le mani con l'asciugamano e sciogliete i lacci che trattengono il vostro vestito, posandoli sull'asta. Dopo aver fatto gasshō, slegate il telo e indossate il vestito. Prendete quindi delle pallottoline d'incenso a forma di bulbo, larghe circa un pollice e lunghe quattro, e dirigetene il fumo sul vostro corpo. Legate quindi due pallottoline ad un laccio sottile e lungo circa un piede, e appendetele all'asta. Ponete dell'incenso tra le mani e sfregatele, profumandole con la sua fragranza.

Accertatevi di non aver mischiato i vostri lacci con quelli di altri, né di averli abbandonati disordinatamente. Manifestare questa diligenza è ornare e purificare la terra-di-Buddha. Fate questo di tutto cuore; non siate trascurati né pigri. Non agite precipitosamente. Recandovi al gabinetto tenete a mente le parole: "La Legge del Buddha non è predicare agli altri; la Legge del Buddha è costituita dalle azioni quotidiane."[17]

Non fissate in volto i monaci che si recano al gabinetto. Nel corridoio c'è un posto per sciacquarsi le mani. Poiché l'acqua calda crea alle volte problemi intestinali, è meglio usarla tiepida. Davanti al gabinetto dovrebbe essere collocato un bricco con il quale scaldare l'acqua. Lo Zen'en-shingi[18] afferma: "Il monaco incaricato del gabinetto attende al riscaldamento dell'acqua e alla preparazione della lampada per la notte; inoltre, egli controlla che i monaci mantengano il corretto atteggiamento." È consentito l'uso di acqua sia calda, sia fredda. Se il corridoio si sporca, chiudetene l'accesso e collocate un segnale d'avviso. Questo anche qualora si fosse accidentalmente rovesciato un secchio d'acqua. Quando sulla tabella c'è un avviso, non entrate nel gabinetto. Se nel corridoio c'è qualcuno che annuncia la sua presenza con lo schioccare delle dita, velocemente dovreste andarvene.

Lo Shingi afferma: "Se non vi siete purificati non potete accedere allo Zendō[19] o prostrarvi ai Tre Tesori,[20] e nemmeno ricevere inchini da altri."

Nel Sanzen Igigyo è scritto: "Se non vi purificate dopo aver usato il gabinetto, trasgredite alle regole. Le vostre prostrazioni sono contaminate, anche se il cuscino si cui sedete è puro. Prostrazioni simili non vi consentiranno mai di raggiungere felicità e virtù." Nel dōjō[21] dovete dunque seguire strettamente le procedure descritte. Come possiamo permetterci di non poter più fare le prostrazioni ai Tre Tesori e di non poter ricevere gli inchini di altri?"

Il luogo in cui i Buddha e i Patriarchi si addestrano sulla Via possiede questo stile. Dunque, tutti i monaci dovrebbero mantenere il medesimo comportamento e questo in maniera naturale, senza bisogno di incitamenti. Tale è il comportamento quotidiano dei Buddha e dei Patriarchi, e non solo in questo mondo; è l'attività di tutti i Buddha nelle dieci regioni dell'Universo, tanto nel mondo della sofferenza, quanto nella Pura terra.

La gente con un'insufficiente comprensione ritiene che i Buddha, quando usano il gabinetto, non seguano una prassi particolare e pensa che il metodo utilizzato dai Buddha, in questo mondo, sia differente da quello usato dai Buddha nella Pura terra. Chi abbia veramente compreso la Via del Buddha non la pensa così. Purezza e impurità, caldo e freddo appartengono alla discriminazione della gente comune, questo dovremmo saperlo. Tutti i Buddha esercitano il giusto modo di utilizzare il gabinetto.
Il quattordicesimo precetto del *Vinaya* dice: "Una volta Rāhula fu trovato nascosto nel gabinetto di Śākyamuni. Tutti i monaci lo rimproverarono mentre il Buddha, benché consapevole del suo errato comportamento, gli batté sulla spalla, con la destra, e recitò questi versi:

"*Non hai rinunciato al mondo a causa della povertà,*
né perché hai perso prestigio o ricchezze.
Hai rinunciato per ricercare la Via. Perciò, ora,
devi sopportare tutte le avversità e le sofferenze."

Possiamo dunque vedere che, anche nel gabinetto, i Buddha si addestrano sulla Via. Il loro comportamento nel gabinetto è quello della purificazione, come è stato trasmesso da Patriarca a Patriarca. Il comportamento dei Buddha è seguire gioiosamente tutti i precetti; rispettando i precetti possiamo trovare la vera Via del Buddha, che è difficile da individuare. Inoltre, il Buddha Śākyamuni istruì Rāhula nel gabinetto, e ora tutti noi siamo grati per quell'insegnamento. Anche il gabinetto è un posto in cui far girare la ruota della Legge e mantenere il comportamento proprio della Via; proprio questa è la corretta trasmissione dei Buddha e dei Patriarchi.

Nel capitolo trentaquattresimo del Makasogiritsu,[22] è detto: "Il gabinetto non dovrebbe essere posto né a oriente né a nord, bensì dovrebbe essere costruito a sud, o a occidente. La stessa cosa vale per l'orinatoio."

Dobbiamo seguire questa prescrizione perché è il modo in cui erano costruiti i templi in India, all'epoca di Śākyamuni. Queste regole di edificazione non erano in uso solo ai tempi del Buddha Śākyamuni, ma lo erano anche al tempo degli altri sette Buddha del passato. Tutti i dōjō e i monasteri dove si addestrano i Buddha sono così. Śākyamuni non è stato il primo a utilizzare queste regole; esse sono state seguite da tutti i Buddha. Non costruite dei templi prima di aver compreso questo, perché commettereste diversi errori; la Via del Buddha non sarebbe conseguita, né si manifesterebbe il supremo risveglio del Buddha.

Per costruire un vero dōjō dovreste seguire le procedure prescritte, in accordo alla corretta trasmissione dei Buddha e dei Patriarchi. Allora, la virtù dei Buddha e dei Patriarchi si accumula e cresce. Se non siete l'erede nel Dharma dei Buddha e dei Patriarchi, non conoscete corpo e mente del Dharma; se non conoscete corpo e mente del Dharma, non potete chiarire la Legge buddhistica del karma.

La Legge del Buddha Śākyamuni, trasmessa da un capo all'altro dell'Universo, è realizzata come corpo e mente-di-Buddha. La realizzazione del corpo-di Buddha e della mente-di-Buddha è il giusto momento per purificarci.

Trasmesso ai monaci nel Kannondōri-Koshōhōrinji, Kuni di Yamashiro, nell'Uji-gun , il 23 ottobre 1242.

---

[1] Il Maestro Daikan Enō (638-713), successore del Maestro Daiman Kōnin. Spesso è chiamato semplicemente Sesto Patriarca o Sōkei, dal monte su cui dimorava. [Ta-chien Hui-neng]
[2] Il Maestro Nangaku Ejō (677-744), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. [Nan-yüeh Huai-jang]
[3] Il Sūtra delle Tremila Forme Dignificate. Si tratta di un'opera della scuola Tendai che illustra le diverse regole monastiche e fornisce chiarimenti su tutti gli aspetti comportamentali della vita di un monaco.
[4] Un *bu* misura circa 3 millimetri.
[5] Uno *ts'un* equivale a tre centimetri.
[6] Lett. "Ufficio orientale".
[7] Lett. "Palazzina laterale".
[8] Lett. "Latrina".
[9] Un telo di stoffa, una specie di asciugamano.
[10] Due tipi di biancheria intima.
[11] Lett. "Con il palmo delle mani unito". Si tratta di un saluto tradizionale, nei monasteri. Le mani giunte sono tenute all'altezza del petto, con la punta delle dita grossomodo allineata con le narici.

[12] Un legaccio o cintura molto sottile, che permette di rimboccare le maniche del koromo, lasciando libere le braccia.
[13] Si tratta del *Ch'anyüan Ch'ing kuei* (Criteri per monasteri Zen), un testo scritto nel 1103 dal Maestro Chōro Sōsaku (?) [Ch'ang-lu Tsung-tse]
[14] Dal sanscrito *kāsāya*, tradizionalmente indica l'abito del Buddha. È indossato sopra l'abito (*koromo*), lasciando scoperta la spalla destra.
[15] Si tratta di una polvere ottenuta da bacelli vegetali (Gleditia Japonica).
[16] Il Sūtra della Ghirlanda.
[17] Parole del Maestro Jōshū Jūshin (778-897). [Chao-chou Ts'ung-shen]
[18] Si tratta del *Ch'anyüan Ch'ing kuei* (Criteri per monasteri Zen), un testo scritto nel 1103 dal Maestro Chōro Sōsaku (?) [Ch'ang-lu Tsung-tse]
[19] La Sala del Dharma.
[20] Buddha, Dharma, Samgha.
[21] Lett. "Luogo della Via". Indica un luogo dedicato allo studio ed alla prassi.
[22] Precetti per il Grande Samgha. Si tratta di una raccolta di regole disciplinari della scuola *Mahasamghica* (antica scuola Hīnayāna), tradotte in cinese da Bhuddhabhadra, tra il 3° ed il 4° secolo d.C.

(55)
JIPPŌ
L'Intero Universo

Jippō si riferisce ai quattro punti cardinali, ai quattro punti intermedi,all'alto e al basso. "L'intero Universo nelle dieci direzioni" è una frase molto utilizzata dal Maestro Dōgen, come concreta espressione dello spazio. Spazio che qui egli esamina attraverso il commento alle parole del Buddha Śākyamuni e di diversi altri maestri.

Un pugno é l'intero Universo. La nostra pura mente contiene ed illumina le dieci regioni del mondo;[1] essa illumina completamente le sue ossa e il suo midollo. Una volta il Buddha Śākyamuni disse ad una grande assemblea: "Nella terra-di-Buddha dell'intero Universo vi é un unico veicolo." L'intero Universo é la terra-di-Buddha. Se non lo consideriamo così, non vi sarà alcun Universo. Poiché l'intero Universo é la terra-di-Buddha, il Buddha ne é il Signore e Maestro.
Proprio questo mondo di fenomeni corrisponde esattamente alla terra-di-Buddha di Śākyamuni. Essi sono sei di uno, una mezza dozzina dall'altro. L'intero Universo, poi, può essere considerato come una sola direzione o un solo Buddha. Perciò ogni direzione ed ogni Buddha contiene in sé tutti gli altri.

L'intero Universo ha parecchie dimensioni. Per esempio: una direzione, quella direzione, questa direzione o quella attuale; può essere considerato come la direzione dell'Occhio del Buddha, di un pugno, di un pilastro rotondo o di una lanterna di pietra. I Buddha, in seno alla terra-di-Buddha dell'intero Universo, sono liberi da concetti come grande, piccolo, puro o impuro. Ecco perché tutti i Buddha dell'intero Universo si lodano l'un l'altro. Occasionalmente essi si criticano a vicenda, ma anche questo é il girare della ruota della Legge, e la loro è una critica ben diversa dalla critica della gente comune. Questi Buddha sono in relazione tra loro come maestro e allievo, e si mettono in dubbio l'un l'altro al fine di coltivare la propria prassi. Per ereditare l'insegnamento dei Buddha e dei Patriarchi dobbiamo studiare nello stesso modo. A differenza della gente comune o dei dèmoni, i Buddha non insultano e non calunniano alcuno. Se diamo un'occhiata ai sūtra trasmessi in Cina che ci parlano della vita di Śākyamuni, troveremo che Egli non disse nulla sulla superiorità o sull'inferiorità degli altri Buddha, e nemmeno sul fatto che fossero o no degli autentici Buddha. In tutto l'insegnamento di Śākyamuni non vi è una sola parola di critica né alcuna denuncia di errore. Inoltre, non troveremo in alcun altro Buddha una critica nei suoi confronti. Il Buddha Śākyamuni disse: "Io conosco la forma reale. Questo può essere affermato da ogni Buddha dell'Universo." Dovete sapere che questa forma é come un cerchio. Significa che una lunga pertica di bambù é lunga, ed una corta é corta; semplicemente questo e basta.

Se tutti i Buddha dell'intero Universo conoscono tale forma, anche Śākyamuni deve conoscerla. "Io conosco la forma" é condiviso da tutti i Buddha dell'intero Universo. È la mia forma, la forma della conoscenza o la forma reale, la forma di tutte le cose, la forma dell'intero Universo, la forma del mondo fenomenico e la forma di Śākyamuni. Questa é l'essenza dei sūtra buddhistici. I Buddha e la terra-di-Buddha non sono due cose diverse. Non sono animato o inanimato, illusione o risveglio, né bene, male o neutralità, puro o impuro, creazione o mantenimento, e nemmeno distruzione o svuotamento, permanente o impermanente, esistente o non esistente, se stessi o altri. Essi sono al di là dei quattro tipi di osservazione,[2] e al di là di ogni negazione. La terra-di-Buddha non é altro che l'intero Universo, e l'intero Universo é l'intero Universo e null'altro.

Il Maestro Zen Chōsa Keishin,[3] disse: "L'intero Universo é nell'occhio di uno *śramana*[4]." Questo occhio é l'occhio di Gautama, l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge. Per quanto questa Legge sia stata trasmessa ad Ānanda,[5] essa é ancora l'occhio di Gautama. Ogni fenomeno dell'intero Universo è contenuto in quell'occhio. Esso é progressivo e possiede numerosi occhi. "L'intero Universo" sono parole utilizzate dai monaci come espressione quotidiana. Quotidiano significa usato giornalmente. In giapponese ha anche il significato di abituale o ordinario. Eppure, anche questa espressione di uso quotidiano contiene l'intero Universo. Sì, anche una sola parola contiene l'Universo intero. Dobbiamo chiarirlo.

L'intero Universo é privo di limiti: esso é l'intero mondo delle dieci direzioni. Perciò "L'intero Universo" é un'espressione in uso nella nostra vita quotidiana. Ad esempio, un re chiede al suo servo di portare un cavallo, o un po' di sale, o una brocca d'acqua, e il servo porta esattamente ciò che il re gli ha chiesto.[6] Chi può dire che tipo di uomo trascende la coscienza limitata della gente comune, e trasforma il suo corpo e la sua mente? Un discorso ordinario si trasforma nelle parole del Buddha. L'oceano parla e le

montagne hanno la lingua, e questo è il discorso quotidiano del Buddha. Non è necessario usare proprio la bocca e la lingua per pronunciare tali parole. Anche se la bocca è coperta e le orecchie sono chiuse, le parole continuano ad essere pronunciate e udite, senza fine. Se potete pronunciare ed ascoltare tali parole, siete uno che realmente capisce l'Universo intero.

"L'intero Universo è il corpo di uno *śramana*." Alla nascita, il Buddha Śākyamuni puntò un dito al cielo e uno alla terra e disse: "Lassù nei cieli e ovunque sulla terra sono l'unico ad essere onorato." Ecco l'intero Universo che esiste come corpo di uno *śramana*. La sua testa, occhi, naso, pelle, carne, ossa e midollo formano il corpo liberato di uno *śramana* nell'intero Universo, e questo intero Universo non può spostarsi da un luogo all'altro: è semplicemente ciò, quiddità.

"L'intero Universo è la mia luce infinita." "La mia luce infinita" è il sé esistente prima della nascita dei nostri genitori. Questo sé può essere posto nel palmo della vostra mano – è l'intero Universo. Questo sé è realizzato nella nostra esistenza presente. È là dove dobbiamo aprire la Sala del Buddha, per scoprire il Buddha in noi stessi. In quell'istante, poiché la nostra immagine è tanto brillante ed abbagliante, ci liberiamo del nostro sé limitato e la nostra luce infinita pervade l'intero Universo; il muro che ci imprigiona è abbattuto e, per la prima volta, sperimentiamo il nostro vero sé. Non è poi così difficile liberare il proprio sé reale; è trascendere l'attaccamento ad esso, che è difficile. Dopo aver visto il Buddha ed aver coltivato la *prajñā*,[7] dobbiamo andare al di là di essa; allora l'intero Universo diventerà la nostra stessa luce infinita. Le nostre attività giornaliere di mangiare riso e indossare un kesa, sono l'attività della nostra luce infinita. Se qualcuno dubita della nostra luce infinita, dovrebbe ricevere trenta colpi, anche se è un vero peccato.

"L'intero Universo è all'interno della nostra luce infinita." I nostri occhi sono l'origine della nostra luce infinita. Chiara visione è vedere la luce infinita. Quando la nostra visione è veramente chiara anche la luce infinita scompare e vediamo l'intero Universo. Tuttavia è necessario sedere in zazen o dimorare in un monastero Zen per avere conoscenza di questo.

"Nell'intero Universo nessuno non è se stesso." L'Universo intero è me stesso così com'è, me stesso come me stesso, te stesso come te stesso, me stesso come te stesso. Me stesso è te stesso, te stesso è me stesso, e l'intero Universo forma un'unità. Questa è la vita nella Via del Buddha e si trova nel palmo della nostra mano. La nostra forma originaria non può essere ottenuta da altri. La vita del Buddha o di Bodhidharma si può trovare in un pilastro rotondo? Dovete sapere che il venire e l'andare di un pilastro rotondo è il venire e l'andare dell'intero Universo.

Il Grande Maestro Genshain Sōitsu[8], disse: "L'intero Universo è una perla splendente."[9] Dobbiamo capire chiaramente che quest'unica perla splendente riempie l'Universo intero. Sia gli dèi che i dèmoni vivono all'interno dell'unica perla splendente; i Buddha e i Patriarchi la considerano l'essenza del Dharma. Anche gli uomini e le donne che vivono nel mondo, tengono quest'unica perla in grande stima e, sia i principianti che gli studenti avanzati, la studiano. Azioni quotidiane quali indossare gli abiti o mangiare riso, sono all'interno di quest'unica perla splendente, di fatto.

Il mio defunto Maestro utilizzava anche una palla di fango per spiegare ai suoi allievi l'unica perla splendente. Questa unica perla splendente è la massima di Gensha Sōitsu, che fu tra quelli che trasmisero la Via. È la parola della vera esperienza dei Buddha e dei Patriarchi. Quando sperimentiamo la loro vita, ciò ci dà la forza di sperimentare il nostro proprio risveglio. E questo non è altro che l'attività della vita dei Buddha e dei Patriarchi.

Una volta, un monaco chiese all'Abate Kempō:[10] "Ho sentito dire che vi è una sola porta che conduce al nirvāna, utilizzata da tutti i Buddha nell'intero Universo." Kempō, col suo bastone, disegnò un grande cerchio nell'aria e disse: "Eccola!" "Eccola!" è l'intero Universo. Tutti i Buddha sono nel bastone e il bastone è proprio qui; l'unica via dell'intero Universo. Non perdete il bastone nella la narice del Buddha, e non smarritelo nella narice del bastone. Non preoccupatevi di sapere se Kempō e tutti i Buddha dell'Universo intero abbiano raggiunto il risveglio: "Eccola!" Sebbene la risposta di Kempō fosse vera, mi auguro che egli avesse una piena comprensione del cerchio che disegnò col suo bastone. Il respiro del Buddha è l'intero Universo – questo è quanto dobbiamo imparare.

Trasmesso, il 13 novembre 1243, ai monaci del Kippōji, nell'Echizen, in Giappone.

Trascritto da Ejō, nell'alloggio dell'allievo principale del Daibutsuji nell'Echigo, il 24 dicembre 1246.

[1] Le dieci direzioni sono: i quattro punti cardinali, i quattro punti intermedi, nonché verticale e orizzontale, o alto basso.
[2] Essi sono: 1) Esistente: essere o avere. 2) Non-esistente: essere privo di, o assenza. Questi due tipi rappresentano l'approccio affermativo e negativo della realtà. 3) Sia esistente, sia non-esistente: suggerisce la realtà concreta come comprensiva di due aspetti. 4) Né esistente, né non-esistente: suggerisce la realtà come al di là di affermazione e negazione.
[3] Il Maestro Chōsa Keishin (?-868), nella linea di trasmissione del Maestro Nansen Fugan. [Chang-sha Ching-ts'en]
[4] *Śramana* (lett. "Colui che si sforza") originariamente descriveva un mendicante itinerante che non apparteneva alla casta dei brahmāni, diversamente da un *parivrājaka,* che è un mendicante itinerante religioso di origine brahmānica. Il Buddha applicò ai monaci buddhisti il termine *śramana*.
[5] Ānanda, cugino e discepolo del Buddha, fu il successore del Maestro Mahākāśyapa e divenne il secondo Patriarca dell'India.
[6] Si veda il cap. 74, Ōsakusendaba.
[7] Una delle sei *pārāmita*. Si tratta della forma più alta e completa di conoscenza che non ha nulla a che vedere con la conoscenza concettuale.
[8] Il Maestro Gensha Shibi (835-907), un successore del Maestro Seppō Gison. Noto anche come Sōitsu Daishi. [Hsüan-sha Shih-pei]
[9] Si veda il cap. 7, Ikkamyōyu.
[10] Il Maestro Esshū Kenpō (?), nella lina di trasmissione del Maestro Tōzan Ryōkai (807-869). [Yüeh-chou Kan-feng]

(56)
KEMBUTSU
Vedere il Buddha

Questo capitolo è dedicato alla visione illuminata della realtà. Per incontrare il Buddha bisogna divenire un Buddha, e questa condizione è raggiungibile solo attraverso la corretta visione e sperimentazione della realtà. A tal proposito, il Maestro Dōgen commenta alcuni estratti del Sūtra del Loto ed un insegnamento del suo Maestro Tendō. Il capitolo si chiude con il kōan del Maestro Jōshū: "Un ravanello smisurato cresce nel Jinshū."

Il Buddha Śākyamuni, rivolgendosi ad una grande assemblea, disse: "Vedere tutte le forme come non-forme, è vedere il Tathāgata.[1]" Vedere tutte le forme e le non-forme è la completa trascendenza; per questo possiamo vedere il Tathāgata. Aprire l'occhio-di-Buddha è vedere il Buddha; vedere attivamente con l'occhio-di-Buddha è la realizzazione dell'Oc-chio del Buddha. Vedere negli altri o al di fuori del Buddha la propria forma-di-Buddha, significa essere confusi come un cespuglio aggrovigliato. Ecco quindi che studiare, analizzare, trascendere, realizzare e possedere il vedere il Buddha, è osservare il Buddha Volto-di-sole e il Buddha Volto-di-luna.[2] Vedere il Buddha in tal modo è vedere il Suo illimitato volto, corpo, mente, mani e occhi.

La determinazione nel ricercare la Via, l'addestramento, lo studio, il risveglio e la comprensione, sono tutti aspetti inseparabili dal vedere il Buddha mediante una visione illuminata e con ossa e midollo vivi e frementi. Dunque, nell'eterno passato e presente, il no-stro mondo e quello degli altri, non sono altro che la prassi del vedere il Buddha. La Via del Tathāgata è: "Vedere tutte le forme come non-forme." Talune persone con le idee poco chiare, ritengono che questo significhi che tutte le forme sono prive di forma propria ma, poi, non sanno come vedere il Tathāgata. Questi pensano che la forma sia il Tathāgata stesso. Solo persone di mente ristretta, attaccate ad uno specifico punto di vista, studiano in questo modo; la Via del Buddha non è questa. La vera funzione del Buddha è il saper osservare tutte le forme e le non-forme. Il termine Tathāgata[3] possiede in sé forma e non-forma.

Il Maestro Zen Dai Hōgen,[4] del Seiryōin, disse: "Se tutte le forme sono viste come non-forme, questo è non vedere il Tathāgata." Qui il non-vedere di Dai Hōgen è in effetti vedere il Tathāgata; vale a dire, il vedere di Śākyamuni e il non-vedere di Dai Hōgen sono le due facce di una medesima medaglia. Mediante questo possiamo raggiungere la vera comprensione. Il non-vedere di Dai Hōgen lo si dovrebbe paragonare all'udire attraverso l'orecchio-di-Buddha, invece il vedere di Śākyamuni equivale all'aprire l'occhio-di-Buddha. Investigando questo principio potrete realizzare che tutte le forme non sono altro che la forma del Tathāgata. Non pensate che "Tutte le forme" sia un sostituto empirico di "Non-forme." Con un simile ragionamento sareste come il figlio perduto che si allontana dal ricco padre, per vagabondare come un accattone.[5]

Tutti i Buddha, poiché la forma è la forma del Tathāgata, affermano che tutte le forme vengono in essere come forma della realtà. Tutti coloro che hanno fatto esperienza dell'insegnamento Mahāyāna possono confermarlo, attestando con ciò la loro qualità di Buddha e Patriarchi. Investigare tale principio è aver fiducia nell'insegnamento dei Buddha e dei Patriarchi. Non dobbiamo tuttavia essere incostanti o essere facilmente sballottati, qua e là, da ogni soffio di vento. Le forme sono la forma del Tathāgata, non sono non-forme. Chiarire, credere e vedere il Buddha è illuminare, confermare e trasmettere la Sua forma. Salmodiate l'Insegnamento del Buddha con la vostra voce, e operate per aiutare gli altri a trovare tale insegnamento. Così, studiate la Via con occhi e orecchie, lasciate cadere corpo, mente, ossa e midollo, e trascendete, infine, le montagne e i fiumi del vostro mondo. Questo è lo studio e la prassi della Via, attuati dai Buddha e dai Patriarchi.

Anche coloro che ritengono di non essere risvegliati, non dovrebbero pensarsi incapaci di aprire l'occhio-di-Buddha. "Una sola parola d'insegnamento" dissipa qualsiasi illusione, trasmuta la nostra visione in quella dei Buddha e dei Patriarchi, e fornisce l'esperienza del lasciar cadere corpo e mente. Queste sono le azioni quotidiane dei Buddha e dei Patriarchi. Esiste dunque un sentiero diretto che conduce al corretto studio della Via e alla visione dei Buddha, e questo è: "Tutte le forme sono non-forme, le non-forme sono tutte le forme." Poiché "Non-forma" è "Tutte le forme", la non-forma è veramente non-forma e null'altro. Indipendentemente dal fatto che la si chiami forma o non-forma, questa è la forma del Tathāgata.

Bisogna sapere che vi sono due modi di leggere e studiare i sūtra: lo studio del vedere il Buddha e lo studio del non-vedere il Buddha. Questo è il modo vivo e attivo di studiare la Via. Se non indagate a fondo questi due metodi non potrete affermare di aver perfezionato l'occhio dello studio, e senza quest'ultimo non potrete mai vedere il Buddha. Vedere il Buddha consta di due aspetti quali: "Tutte le forme sono tutte le forme" e "Le non-forme sono tutte le forme." Se diciamo non-forme, siamo come il Maestro Zen Nansen[6] che disse: "Io non possiedo la Legge del Buddha." Non vedere "Tutte le forme come tutte le forme" e non vedere le "Non-forme come non-forme" sono, anche questi, due aspetti del vedere il Buddha. Se investigate a fondo entrambi i punti di vista, sarete in grado di afferrare la Legge del Buddha. Sarà così per chiunque sarà in grado di padroneggiare l'ottanta o novanta per cento delle parole di Hōgen.[7]

Nondimeno, questo grande tema riveste un ulteriore importante aspetto: se sperimentiamo *shohō jissō*,[8] vale a dire la vera condizione di tutti gli elementi, vediamo il Tathāgata. L'elargizione del Buddha Śākyamuni è questo: nient'altro che il Suo volto originario e la Sua pelle, carne, ossa e midollo.

Un giorno, Śākyamuni si trovava sul Picco dell'Avvoltoio e il Bodhisattva Yakuō disse alla grande assemblea: "Addestrandovi sotto un maestro del Dharma conseguirete la Via del Bodhisattva. Se seguite un tale maestro, non vi saranno limiti nell'incontrare i Buddha." È proprio sotto un maestro del Dharma che ci si dovrebbe addestrare e conseguire la Via, come fece per otto anni il secondo Patriarca[9] prima di ottenere il midollo del suo Maestro. Nangaku[10] trascorse quindici anni sotto il suo maestro e anch'egli ne ricevette il midollo. Questo è il vero studiare sotto un maestro.

La Via di un Bodhisattva è essere se stessi in quanto se stessi, e gli altri in quanto altri. È allora che possiamo realmente sperimentare il nascere della vita dei Buddha e dei Patriarchi in noi; questa è esperienza diretta e comprensione totale. Tale esperienza diretta non è una copia dell'evoluzione dei Buddha passati, non genera nuove formazioni future, né dimora nella pienezza del presente. È la liberazione che si ottiene da un vero addestramento sotto un maestro; qualsiasi reale conseguimento deriva da questa esperienza diretta.

Dovremmo sapere che studiare sotto un maestro non consiste solo e semplicemente nel seguirlo, ma che implica anche lo studio dei maestri del passato. Quando questo atteggiamento è realizzato, è il tempo di vedere il Buddha. Qui troviamo illimitati Buddha che esercitano ovunque una piena, libera, attività. Tuttavia, non dobbiamo sforzarci di vedere questi illimitati Buddha. Dobbiamo, prima di tutto, trovare un maestro e studiare sotto di lui; studiare sotto il giusto maestro è vedere il Buddha. Śākyamuni disse, rivolto ad una grande assemblea, che aveva conseguito il risveglio: "Entrate nel profondo *samādhi* e vedete i Buddha delle dieci direzioni."

Se il mondo intero è profondo, è perché le sue dieci direzioni sono comprese nella terra di Buddha. Questa terra non è né grande né vasta, e neppure piccola o limitata. Indipendentemente poi dalla forma con cui appare – vasta, piccola, e così di seguito – essa contiene tutte le cose. Non è misurabile in termini di due, tre, o quattro metri, poiché essa comprende ogni cosa, nulla escluso. Penetrare in questo genere di profondità è entrare nel *samādhi*, ed entrare in questo *samādhi* è vedere i Buddha delle dieci direzioni. Entrare nel profondo *samādhi* è vedere tutti i Buddha delle dieci direzioni per ciò che sono. Che lo possediate o no, non esiste altro che i Buddha delle dieci direzioni. Entrare in questo profondo stato trascende il tempo, e vedere tutti i Buddha delle dieci direzioni non è altro che vedere il Tathāgata coricato.[11] Il *samādhi* allora emerge e tutte le idee contrapposte vengono recise. Se non abbiamo paura di un vero drago, nel momento in cui vedremo il Buddha, non dubiteremo né abbandoneremo la reale verità. Passare da un "Vedere il Buddha" ad un "Vedere il Buddha", è passare di *samādhi* in *samādhi*. I princìpi del *samādhi*, del vedere il Buddha, del penetrare in profondità, e simili, sono assoluti. Questo è difficile da afferrare per la gente comune, e non è di certo stato trasmesso fino ad oggi da persone oziose. Ogniqualvolta si riceve la trasmissione della Via, si ricevono i frutti della prassi.

Il Buddha Śākyamuni disse al Bodhisattva Samantabhadra: "Chiunque riceva, custodisca, legga e reciti questo Sūtra del Loto, e chiunque correttamente lo mandi a memoria, lo applichi e lo ricopi, dovrebbe essere reputato in grado di vedermi e di udire il sūtra direttamente dalla mia bocca."

In generale, tutti i Buddha vedono il Buddha Śākyamuni. Diventare il Buddha Śākyamuni è conseguire la Via e diventare un Buddha. Così, fin dall'inizio, il comportamento di ogni Buddha è consistito nel compiere queste sette azioni;[12] coloro che compiono le sette azioni giungono a conoscere se stessi per ciò che veramente sono. Il Buddha Śākyamuni è così che vede; chi segue la Via, si può affermare che oda i sūtra dalla bocca stessa del Buddha. Il Buddha Śākyamuni è il Buddha Śākyamuni perché è visto in qualità di Buddha Śākyamuni. Ne deriva che, quando parlò, le Sue parole coprirono le tremila migliaia di mondi.[13] Montagne e oceani sono Sūtra del Buddha. Chi ricopia il Sūtra del Loto vedrà il Buddha Śākyamuni. La voce del Buddha si proietta ovunque in ogni tempo; come può dunque esistere una circostanza in cui essa

non si manifesti? Per questo, se riceviamo e custodiamo il Sūtra del Loto vedremo certamente il Buddha Śākyamuni.

Esattamente la stessa cosa vale per le facoltà derivanti da organi sensoriali quali: occhi, orecchie, naso e così via, e per le azioni della vita quotidiana quali: incedere, tornare sui propri passi, voltare a destra, o a sinistra.

Vedendo il Sūtra del Loto saremo ben felici di vedere il Buddha Śākyamuni, non è vero? Questo è l'aspetto vivente del Buddha Śākyamuni. Chiunque riceva, custodisca, legga, salmodi, mandi a memoria, ricopi e infine applichi questo Sūtra del Loto, con corpo e mente interi, vedrà immancabilmente il Buddha Śākyamuni. Nessuno può negare che il Buddha abbia parlato e che il Suo vivente sermone sia stato udito, non è vero? Coloro che non hanno fretta di votarsi a questo prezioso sūtra sono solo esseri senzienti dalla mente limitata, privi di saggezza. Chi agisce nella prassi il Sūtra del Loto, di certo vedrà il Buddha Śākyamuni.

Il Buddha Śākyamuni disse ad una grande assemblea: "Se i laici devoti, uomini e donne, nell'udire che la mia vita è eterna, hanno in ciò fiducia e fede profonda, allora potranno vedere che il Buddha vive sempre sul Picco dell'Avvoltoio e che proclama la Legge circondato dai Bodhisattva, dai Mahāsattva e dagli *śrāvaka*.[14] Costoro vedranno l'inquieto mondo in cui viviamo trasmutarsi in un mondo di pace, ricolmo di gemme splendenti e di giada preziosa."

Fede profonda, è vedere questo mondo inquieto come corpo e mente-di-Buddha. Fiducia, è una fiducia che deve sopravvenire liberamente, senza costrizione. La parola del Buddha è verità assoluta; non può esservi dubbio. Anche solo il casuale udire, o vedere, questo sūtra costituisce un'eccellente opportunità per sviluppare la fede in esso. Abbiate una profonda fiducia nel Sūtra del Loto. È perché abbiamo avuto una fiducia profonda nell'eterna vita del Tathāgata che possiamo nascere qui, in questo mondo, per salvare gli esseri senzienti.

Il potere sovranormale del Tathāgata, unitamente alla forza della Sua compassione e alla potenza della Sua vita eterna, colmano di fiducia la mente degli esseri senzienti, oltre che il corpo del mondo intero, Buddha e Patriarchi, ogni dharma, ogni fenomeno, e la pelle, carne, ossa e midollo, la vita e la morte, l'andare e il venire. La fiducia di cui tutti questi sono colmi è vedere il Buddha.

Dovremmo dunque sapere che aprire l'occhio della fede profonda e possedere così l'occhio della fiducia, è vedere il Buddha. Non è solo vedere il Buddha, ma è vedere il Buddha che vive eternamente sul Picco dell'Avvoltoio. Vivere sul Picco dell'Avvoltoio e la vita eterna del Tathāgata, sono la medesima cosa. Dunque, vedere il Buddha è vivere eternamente sul Picco dell'Avvoltoio; il Tathāgata e il Picco dell'Avvoltoio sono eterni e inscindibili. E anche i Bodhisattva e gli *śrāvaka* sono eterni, e la proclamazione della Legge sussiste eternamente sul Picco dell'Avvoltoio.

Il Buddha vide questo mondo di inquietudine come magnifico e sereno; Egli non aggiunse idee di alto o di basso a questo mondo reale. Non considerate con disprezzo questo modo di vedere le cose. Dovreste guardare il mondo come se fosse ricolmo di gemme splendenti e di giada preziosa. Ritenere che questo mondo non sia ricolmo di giada preziosa, è come dire che il Picco dell'Avvoltoio non è il Picco dell'Avvoltoio e che il Buddha Śākyamuni non è il Buddha Śākyamuni. Credere che questo mondo sia ricolmo di giada preziosa è la vera forma del credere. Questo è vedere il Buddha.

Il Buddha Śākyamuni disse ad una grande assemblea: "Io e tutti i monaci possiamo salire sul Picco dell'Avvoltoio, quando desideriamo vedere il Buddha con tutto il cuore e nel nostro corpo non c'è risentimento." "Con tutto il cuore" non è il cuore della gente comune, dei seguaci dell'Hīnayāna e così via; è il cuore del vedere il Buddha. Vedere il Buddha con tutto il proprio cuore è il Picco dell'Avvoltoio e tutti i monaci. Ogni e ciascun momento presente è l'impercettibile desiderio di vedere il Buddha, con la mente del Picco dell'Avvoltoio. Perciò stesso, quest'unica Mente è il Picco dell'Avvoltoio. Questo corpo è manifestato in questa mente, e questa mente emerge attraverso questo corpo. Così sono corpo e mente, e così sono la vita eterna e quella transeunte. Non nutrite dunque risentimento, e affidate semplicemente la vostra vita alla suprema Via del Picco dell'Avvoltoio. È questa la corretta comprensione di "Vedere il Buddha con tutto il cuore."

Śākyamuni disse ad una grande assemblea: "Chiunque proclami questo sūtra vedrà me, il Prabhūtaratna Buddha,[15] ed ogni altra manifestazione dei Buddha." "Proclamare questo sūtra" significa che il Buddha è sempre presente nel mondo con il Suo grande potere spirituale e che, tuttavia, gli uomini non possono vederlo a causa delle loro opinioni errate. Un tale potere spirituale, visto o non visto che sia, è la virtù del Tathāgata a cui noi tutti dobbiamo rispetto.

Il Buddha Śākyamuni, rivolto ad una grande assemblea, affermò: "Chiunque custodisca questo sūtra vedrà me, il Prabhūtaratna Buddha e ogni altra mia manifestazione." Quantunque il Tathāgata ci

raccomandi di conservarlo sempre, custodire questo sūtra è difficile. Chiunque lo custodisca vede il Buddha; vedere il Buddha è tenere tra le mani questo sūtra e viceversa. Per questo, ascoltare anche un solo verso di un *gāthā* è ottenere la visione del Buddha Śākyamuni, del Prabhūtaratna Buddha e di ogni altra manifestazioni del Buddha; è la trasmissione del Buddha e del Dharma, ed è anche il conseguimento del vero Occhio del Buddha e della Sua vita, lo sviluppo della Sua penetrazione intuitiva, e della Sua illuminazione ed essenza.

Il Buddha Unrai-onshuku-okechi,[16] un giorno disse al Re Shubhavyūha: "O grande re, conosci questo! Un maestro esercita una grande influenza, se lo accetti come guida, e ti consente di vedere il Buddha e di conseguire la suprema e perfetta illuminazione." Il Buddha Unrai-onshuku-okechi, in questa assemblea, proveniva dal remoto passato; anche se egli rappresenta ogni Buddha del passato, del presente e del futuro, non focalizzate la vostra attenzione sui tre mondi[17] della gente comune. Ovvero, il passato è la nostra mente, il presente è i nostri polpastrelli, il futuro è il nostro cervello. Essi non sono separati ma contenuti in un unico corpo. Dunque, il Buddha Unrai-onshuku-okechi è la realizzazione del vedere il Buddha, dentro la nostra mente. Vedere il Buddha ha sempre questo significato. Seguire il Sūtra del Loto è vedere il Buddha, vedere il Buddha è risvegliare la mente della perfetta e suprema illuminazione. La determinazione dell'ottenere il risveglio è la testa e la coda del vedere il Buddha.

Il Buddha Śākyamuni disse: "Chiunque metta in atto tutte le virtù e sia tollerante, sereno, giusto e saldo, vedrà il mio corpo in questa proclamazione della Legge." "Tutte le virtù" significa sporcarsi nell'aiutare chi è scivolato nel fango, o anche bagnarsi per trarre in salvo chi sta annegando. "Io sono così, tu sei così"[18] è l'agire di chi è tollerante, sereno, giusto e saldo. Vedere il Buddha nel fango e tra le onde, è questo. Se lo sapete afferrare, potete comprendere il proclamare la Legge.

Di recente, tuttavia, nella Cina della grande dinastia Sung vi sono molti che si fregiano del titolo di Maestro Zen. Costoro non hanno mai visto né udito la vera estensione e ampiezza del Dharma. Essi hanno semplicemente mandato a memoria due o tre detti di Rinzai e Ummon, e pensano che ciò costituisca l'intero Dharma del Buddha. Se fosse possibile condensare la Legge del Buddha nelle poche frasi di Rinzai o Ummon, essa non sarebbe mai stata trasmessa fino ai giorni nostri. Non possiamo neppure affermare che Rinzai e Ummon avessero totalmente padroneggiato il Dharma.

D'altra parte i maestri odierni non sono per nulla superiori a Rinzai o Ummon, e nemmeno si dovrebbero citare perché sono troppo stupidi e diffamano a casaccio i sūtra, senza averli studiati correttamente. Essi sono da annoverare tra la gente comune, non tra i discendenti dei Buddha e dei Patriarchi. Come si può sostenere che questi abbiano conseguito lo stadio del vedere il Buddha? Essi non hanno neppure compreso l'essenza di Confucio o Lao-tzu. I veri discepoli dei Buddha e dei Patriarchi non hanno nulla da spartire con questi presunti Maestri Zen. Dovete cercare solo l'esperienza dell'occhio illuminato che vede il Buddha.

Il vecchio Buddha Tendō, mio defunto Maestro, disse: "Il re Hashinoku[19] una volta chiese a Binzuru:[20] 'Ho sentito dire, Venerabile, che hai visto il Buddha. È vero?' Binzuru in risposta inarcò le sopracciglia e spalancò gli occhi." Il mio Maestro recitò poi questo *gāthā*:

> "*Inarcando le sopracciglia rispose alla domanda;*
> *che un giorno avesse incontrato o visto il Buddha*
> *non era menzogna.*
> *La sua virtù è stimata ovunque.*
> *La primavera sta nella punta di un ramo di pruno*
> *coperto di neve gelata."*

"Vedere il Buddha" non è vedere il nostro Buddha né quello degli altri, ma è vedere tutti i Buddha. Un ramo di pruno vede un ramo di pruno cioè, il fiore sboccia da un capo all'altro del mondo. La sostanza della domanda del re Hashinoku è se Binzuru vide il Buddha, o se lo divenne. Alzando le sopracciglia questi dimostrò di aver visto il Buddha; il fatto è sicuro. La considerazione di cui godeva nel passato è giunta intatta fina ad oggi; non si può dubitare del suo incontro con il Buddha. I trecento milioni di persone che videro il Buddha nel regno di Śrāvasti, allora, lo percepirono veramente. Non videro solo i trentadue segni del Buddha. Solitamente, le creature celestiali, gli esseri umani, gli *śrāvaka* ed i *pratyekabuddha*[21] non comprendono il principio del vedere il Buddha. È come tutti coloro che tengono in mano uno scacciamosche per essere capi spirituali, mentre i veri maestri sono pochi. Vedere il Buddha si compie dal lato del Buddha.

Anche se cerchiamo di nasconderlo, il vedere il Buddha emergerà da solo. Questo è il principio del vedere il Buddha.

Dovremmo investigare nel dettaglio l'essenza di "Alzare le sopracciglia" proprio come se stessimo analizzando il corpo e mente degli innumerevoli granelli di sabbia del Gange. Potete anche stare giorno e notte accanto al Buddha Śākyamuni, per centinaia di migliaia di miriadi di *kalpa* ma, senza il potere di alzare le sopracciglia, non riuscireste a vedere il Buddha. Sia pur vivendo duemila anni più tardi, e centinaia di miglia lontano da Śākyamuni, possedendo il potere di sollevare le sopracciglia possiamo ancora vedere quell'aspetto del Buddha Śākyamuni che non ha inizio. Questo è vedere un albero di pruno che ha nei rami la primavera. Incontrare e vedere veramente il Buddha è un gasshō[22] ed un inchino, è tre prostrazioni, è un sorriso, è liberazione e unificazione, ed è sedere nella postura del loto, su una stuoia.

Un giorno Binzuru fu invitato a pranzo presso la corte del re Aśoka.[23] Il re offrì dell'incenso, gli si prostrò davanti e disse: "Ho sentito dire, o Venerabile, che avete visto il Buddha. È vero?" Binzuru inarcò le sopracciglia e chiese: "Comprendete?" "No" rispose il re. Allora Binzuru continuò: "Una volta il Tathāgata fu invitato a pranzo dal Re dei Draghi Anavatapta e io ero tra i servitori." Aśoka intendeva chiedere, in sostanza, se Binzuru fosse davvero un venerabile. Allora il Venerabile Binzuru inarcò le sopracciglia. Questo è il compimento del vedere il Buddha, ovunque nel mondo intero. Egli era diventato un Buddha, e lo vedeva perciò dovunque.

"Una volta, il Re dei Draghi Anavatapta invitò il Buddha a pranzo, e io ero tra i servitori" significa che molti in quell'assemblea ricevettero e trasmisero il Buddha. I seguaci dell'Hīnayāna, siano o meno stati ammessi a quell'assemblea, non possono comunque essere annoverati tra i Buddha. Binzuru servì quel pranzo; la sua presenza fu a seguito del potere che gli derivava dal vedere il Buddha. Invitare il Buddha non è invitare soltanto il Buddha Śākyamuni, ma tutti gli innumerevoli Buddha dei tre mondi e delle dieci direzioni. Tutti i Buddha giungono insieme, si incontrano e si vedono, reciprocamente. Ecco cos'è vedere il Buddha, vedere un maestro, vedere se stessi e vedere gli altri. Il Re dei Draghi Anavatapta è lo stesso che il Re dei Draghi dello stagno di Anokuda.[24] Questo stagno è privo di calore.[25]

Il Maestro Zen Honei Jinyū,[26] compose questi versi:

Il nostro Buddha vide Binzuru;
eppure le sue sopracciglia erano lunghe,
i capelli corti e gli occhi feroci.
Il re Aśoka ne dubitò e recitò questa dhāranī:
Om mani śrī sūrya.[27]

Benché questi versi non includano totalmente l'intera portata della Via del Buddha, ne contengono la radice; per questo li abbiamo citati qui.

Una volta, un monaco chiese al Grande Maestro Jōshū Shinsai:[28] "Ho udito, o monaco, che hai incontrato Nansen. È vero?" Jōshū rispose: "Un rapanello smisurato cresce nel Jinshū." Questo è incontrare veramente Nansen, sperimentarne e attestarne la Via, indipendentemente dal significato, o meno, delle parole. I detti dei maestri Zen, i discorsi ordinari, il sollevare le sopracciglia spalancando gli occhi, e così via, significano inarcare le sopracciglia e incontrare e vedere veramente il Buddha. Colui che, pur essendo una persona eccellente, non ha mai incontrato realmente il Buddha, non può parlare come Nansen.

"Un rapanello smisurato cresce nel Jinshū" risale al periodo in cui Jōshū era un monaco dello Shinsaiin, a Tōka-en, nel Jinshū. In seguito egli fu conosciuto come Grande Maestro Shinsai. In questo modo egli aprì gli occhi, vide il Buddha e poté così trasmettere correttamente l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge dei Buddha e dei Patriarchi. Quando l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge è correttamente trasmesso, ecco che il vedere il Buddha sorge ovunque e il suo grande valore è manifesto.

Trasmesso ai monaci sul monte Zenjihō, il 19 novembre 1243.

Ricopiato da Ejō, nell'alloggio del discepolo principale del Daibutsuji, Yoshida-ken, nell'Echizen, il 16 ottobre dell'anno successivo.

---

[1] Lett. "Così arrivato".

[2] Si dice che un Buddha Volto-di-sole viva nel mondo per 1800 anni, e che un Buddha Volto-di-luna entri nell'estinzione dopo un giorno e una notte.

[3] Lett. “Così arrivato”.
[4] Il Maestro Hōgen Mōn’eki (885-958), nella linea di trasmissione del Maestro Seppō Gison e fondatore della scuola Hōgen. [Fa-yen Wen-i]
[5] Si veda il Sūtra del Loto, pag. 129.
[6] Il Maestro Nansen Fugan (748-834), uno dei successori del Maestro Baso Dōitsu [Nan-ch’üan P’u-yüan]
[7] Si veda il cap. 18, Kannon.
[8] Si veda il cap. 43, Shohōjissō.
[9] Il Maestro Taiso Eka (487-593), il successore del Maestro Bodhidharma. Noto anche come Jinkō Eka. [Shen-kuang Hui-k’o]
[10] Il Maestro Nangaku Ejō (677-744), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. [Nan-yüeh Huai-jang]
[11] Si riferisce alla storia del primo incontro tra il Maestro Jōshū e il Maestro Nansen. Si veda il cap. 40, Hakujushi.
[12] Ricevere, custodire, leggere, salmodiare, mandare a memoria, applicare, e ricopiare.
[13] Si riferisce all’Universo. Si veda il Sūtra del Loto, pag. 144.
[14] Lett. “Colui che ascolta”, in origine si riferiva a coloro che avevano udito direttamente l’insegnamento dalla voce del Buddha. Più tardi, la parola *śrāvaka* fu utilizzata più genericamente per distinguere gli studenti Hīnayāna da quelli Mahāyāna.
[15] Il Buddha degli Abbondanti Tesori.
[16] Il Buddha Re della Costellazione della Saggezza-Fiore, dalla Voce di Tuono.
[17] In questo caso i tre mondi sono il passato, il presente e il futuro.
[18] Si riferisce alla conversazione tra il Maestro Daikan e il Maestro Nangaku. Si veda il cap. 54, Senjō.
[19] Hashinoku: si tratta di Prasenajit, re di Śrāvasti nell’India centrale durante l’epoca del Buddha. Assieme alla famiglia, era un devoto seguace del Buddha.
[20] Binzuru è Pindola-bhāradvāja, il primo dei sedici *arhat* della comunità del Buddha.
[21] Il *pratyekabuddha* o “Buddha solitario”, è il veicolo che si basa sulla teoria dell’originazione interdipendente (i dodici anelli della catena di causa ed effetto). Gli altri due veicoli sono: il veicolo dello *śrāvaka* o “Uditore”, che si basa sulla teoria dei quattro stadi, ed il veicolo del *bodhisattva* o “Essere di verità”, basato sulle sei *pāramitā* (le sei perfezioni, o perfezionamenti).
[22] Lett. “Con il palmo delle mani unito”. Si tratta di un saluto tradizionale, nei monasteri. Le mani giunte sono tenute all'altezza del petto, con la punta delle dita grossomodo allineata con le narici.
[23] Aśoka (270-230 a.C.), il terzo re della dinastia Maurya. Egli patrocinò il Terzo Concilio, a Pātaliputra, eresse molti stūpa e colonne votive, ed inviò missioni all’estero per diffondere il Dharma del Buddha.
[24] Anavatapta è il nome del re dei Draghi che vive nell’immaginario stagno Anokuda, che si dice esistente nel nord dell’Himālaya.
[25] Cioè chiaro, fresco, libero da illusione.
[26] Il Maestro Honei Jinyu (?), successore del Maestro Yōgi Hōe (993-1046).
[27] “*Saluto l’adamantina beatitudine della fede nella vera Legge.”*
[28] Il Maestro Jōshū Jūshin (778-897), uno dei successori del Maestro Nansen Fugan. [Chao-chou Ts’ung-shen]

(57)
HENZAN
Studio Diretto Sotto Un Maestro

Letteralmente il titolo significa studiare estesamente, o anche esplorazione completa. È questo il senso profondo del ricercare e ricevere l'istruzione diretta, da parte un maestro. Non si tratta tanto di girovagare da un monastero all'altro, quanto piuttosto di approfondire ed esaurire lo studio sotto un maestro, attraverso lo zazen.

La grande Via dei Buddha e dei Patriarchi è fare l'esperienza dello scopo ultimo dello studio; nessun laccio può sorgere sotto i nostri pidi, solo le nuvole appaiono.[1] Tuttavia, pur potendo affermare ciò, come dice il Maestro Tōzan:[2] "Quando un fiore sboccia l'intero mondo sorge, e noi siamo sempre sulla Via." Allo stesso modo, perfino la buccia di un melone è dolce, mentre una zucca amara è amara fino alle radici; il dolce è dolce, l'amaro è amaro. Ecco ciò che dobbiamo investigare.

Una volta, il Grande Maestro Gensha Sōitsu[3] venne chiamato dal suo Maestro Seppō,[4] che gli chiese: "Perché non prosegui nel visitare altri maestri?" Gensha rispose: "Bodhidharma non è venuto in Cina e il secondo Patriarca non è andato in India." Seppō elogiò la risposta.

Il principio che sta dietro alla domanda di Gensha, circa il visitare altri maestri, è diverso dal significato delle parole e non vi è niente di speciale; in buona sostanza, non vi è differenza di rango tra i diversi maestri.

Quando il Maestro Zen Nangaku Dai-e[5] incontrò per la prima volta l'antico Buddha Sōkei,[6] questi gli chiese: "Da dove vieni?" Dai-e non seppe che dire e passò otto anni a cercare la risposta a questa domanda. Infine, dopo che si fu così addestrato sotto il suo maestro, si prostrò davanti all'antico Buddha e disse: "Quando venni qui per la prima volta mi chiedesti da dove venivo. Ora comprendo il vero scopo delle tue parole."

L'antico Buddha Sōkei chiese: "Cosa hai chiarito?" Dai-e rispose: "Non posso spiegarlo a parole.[7] È quello che ho imparato." Questa è la realizzazione degli otto anni di studio di Dai-e, sotto un maestro. Sōkei chiese: "Perché cerchiamo prassi e illuminazione?" Dai-e rispose: "Prassi e illuminazione non sono non-qui, ma non possono essere ottenute se sussiste qualche impurità." Sōkei allora disse: "Io sono così, tu sei così e così sono tutti i Buddha e i Patriarchi." Dopo questo episodio, Nangaku perfezionò la sua prassi per altri otto anni e quindi, in tutto, studiò per più di quindici anni; eppure, perfino il suo primo incontro con Eno fu esplorazione completa.

"Non si può conseguire a parole", schiude la porta per incontrare tutti i Buddha e i Patriarchi, vale a dire per addestrarsi sotto un maestro Zen. Entrare in monastero non richiede necessariamente innumerevoli *kalpa*.[8] Colui che ha molto tempo libero, e va e viene di frequente, non conseguirà mai la vera prassi sotto un maestro. Non andare e venire è la completa visione illuminata, ed è il totale conseguimento dello studiare sotto un maestro. Anche percepire il volto originario del maestro è esplorazione completa. L'essenza della domanda di Seppō sul visitare altri maestri, fondamentalmente, non ha a che fare con il recarsi su altre montagne, a nord o a sud.

La risposta di Gensha: "Bodhidharma non è venuto in Cina e il secondo Patriarca non è andato in India" sviluppa questa domanda. La frase: "Bodhidharma non è venuto in Cina" non ha a che fare con venire o con non venire. Questo è il principio della grande, incommensurabile terra.

La linfa vitale di Bodhidharma pervade ogni luogo. E anche se tutti, in Cina, avessero studiato sotto di lui, ancora non si potrebbe affermare che Bodhidharma venne in oriente, o che andò in occidente. Dunque, non venire in Cina è venire liberamente. In oriente possiamo vedere i volti dei Buddha e dei Patriarchi, ma ciò non significa che essi 'vennero' in Cina. Conseguite la mente dei Buddha e dei Patriarchi attraverso il 'non venire', ma non smarrite la loro essenza attraverso il 'venire'.

Generalmente, la terra non ha un oriente né un occidente, e non c'è nemmeno un luogo in cui esistano l'est e l'ovest. Dal momento che il secondo Patriarca non andò in occidente, non è per noi necessario trasferirci là per studiare. Se il secondo Patriarca fosse andato in India, avrebbe perso anche l'altro braccio e la Via del Buddha non sarebbe stata trasmessa. Per questo non ci andò. Dal momento che era balzato nell'illuminata visione di Bodhidharma, non aveva necessità di soggiornare in occidente. Se non avesse posseduto l'occhio illuminato del suo insegnante, egli certamente avrebbe dovuto soggiornare in occidente. L'esplorazione completa, vero studio sotto un vero maestro, è strappare via l'occhio illuminato di

Bodhidharma, non è andare in occidente o venire in oriente. Allo stesso modo, andare sul monte Tendai, sul Nangaku o sul Godai non è esplorazione completa. Se non trascendiamo il mondo dei quattro oceani e dei cinque laghi[9] non possiamo realizzare l'esplorazione completa. Se ci mettiamo sul cammino sbagliato e non cogliamo la completa esplorazione, perdiamo la Via.

Tutte le cose, nelle dieci direzioni dell'intero Universo, hanno una forma reale e un vero corpo; lo studio di tale forma e corpo è esplorazione completa. Perciò possiamo ritrovare l'esplorazione completa nelle parole: "Bodhidharma non è venuto in Cina e il secondo Patriarca non è andato in India." Esplorazione completa significa: "Una grande pietra è grande, una piccola pietra è piccola." Pietra, è pietra e nient'altro; grande è grande, piccolo è piccolo. Se ogni volta che guardate una pietra la vedete diversa, questo non è esplorazione completa. Essere capaci di accettare una parola, o mezza parola, da un vero maestro è chiarire se stessi. Questo è esplorazione completa, o illimitato non-attaccamento. Per esempio Dachi, un allievo di Baso, nel porre una qualsiasi domanda era solito battere un colpo per terra; questo è esplorazione completa. Se il monaco colpisce il terreno, poi l'aria, e poi in tutte le direzioni, questo non è esplorazione completa. Il monaco Gutei[10] fece visita a Tenryū[11] e quando il Maestro sollevò un dito, Gutei conseguì il risveglio. Questa è vera esplorazione completa; da quella volta Gutei, ponendo una domanda, alzò sempre un dito.

Una volta Gensha,[12] rivolto ad un'assemblea di monaci, disse: "Śākyamuni e io abbiamo studiato insieme." Un monaco domandò: "Non è un poco strano? Chi era il maestro a quell'epoca?" Gensha rispose: "Shasaburo, il pescatore."[13]

In tal senso possiamo affermare che Śākyamuni e Gensha studiarono insieme. Questo è il principio di studiare estesamente. Dal momento che Śākyamuni e Gensha studiarono assieme, entrambi possono essere chiamati antichi Buddha. Gensha studiò con Śākyamuni, perciò è conosciuto come suo discendente. Dobbiamo chiarire minuziosamente questo principio. Inoltre, è necessario chiarire l'essenza di "Shasaburo, il pescatore." Qui, il punto essenziale è che Śākyamuni e Gensha studiarono assieme, nello stesso momento.

Dobbiamo chiederci se Shasaburo vide o no il vecchio Maestro Gensha, oppure se il calvo Gensha vide Shasaburo salire sulla barca da pesca. Dobbiamo chiarire se essi si videro l'un l'altro, o no. Gensha e Śākyamuni si incontrarono e si scambiarono una completa esplorazione. Shasaburo e io ci siamo visti ed incontrati; dobbiamo scovare il principio che sta dietro a tutto ciò, e scambiarci una completa esplorazione. Incontrare e vedere se stessi è il principio della completa esplorazione; se tale principio non compare, non possiamo vedere noi stessi. Non vedendo noi stessi, non siamo capaci di vedere gli altri; entrambi gli aspetti sono in sé insufficienti. Se non siamo capaci di vedere gli altri non possiamo vedere noi stessi. In tal caso non possiamo indirizzare gli altri, né avere una visione illuminata; non possiamo pescare per noi stessi e nemmeno ottenere il risveglio. Il conseguimento completo dell'esplorazione completa è possibile solo se ne siamo del tutto distaccati.

"L'oceano si prosciuga e non possiamo vederne il fondo." "La gente muore, ma la mente non trapassa." Si prosciuga significa che l'intero oceano si prosciuga completamente ma, nondimeno, se non si prosciuga non possiamo vederne il fondo. Trapassa o non trapassa è indipendente dalla mente umana. Quando una persona muore, la mente non trapassa. Quando la morte viene, è morte completa; di conseguenza l'intera persona è mente, e la totalità della mente è la persona. Così dobbiamo investigare e chiarire questi rapporti, da ogni angolazione.

Il vecchio Buddha Tendō, mio defunto Maestro, un giorno fu pregato di istruire un gruppo di anziani che avevano già studiato sotto uno stesso maestro. Egli, salito sulla piattaforma, disse: "La grande Via non ha porta. Eppure, prendendo la strada della vacuità universale, siete venuti da tutte le direzioni per entrare nel cuore di Seiryōji. In effetti, stiamo dando il benvenuto ad un branco di ladri e di ruffiani, seguaci di Rinzai. È come una dolce brezza primaverile che segue un tremendo uragano che ha scosso la terra. Questa brezza stupisce i fiori d'albicocco nel momento in cui i loro petali cremisi fluttuano verso terra."

Questo fu il discorso tenuto dal mio defunto Maestro Tendō, un vecchio Buddha, mentre si trovava nel tempio di Seiryō, nel Kenkoku, in occasione di un incontro con anziani lì convenuti da ogni parte. Il mio defunto Maestro fu, per essi, sia padrone di casa sia ospite; sedettero insieme in zazen. Molte persone erano lì radunate e parecchie di esse erano esperte nel tenere discorsi; il fatto che chiedessero espressamente di Nyojō mostra quanto egli fosse altamente rispettato, in quel tempo. Probabilmente l'esplorazione completa del mio defunto Maestro era diversa da quella degli altri anziani. Erano due o trecento anni che nella grande Cina dei Sung non appariva un antico Buddha simile a lui.

"La grande Via non ha porta." In primavera, innumerevoli salici e ciliegi fioriscono ovunque, e gli strumenti a fiato e a corda risuonano di continuo. Non c'è un altro modo per saltare al di là della porta senza porta col nostro intero corpo. Dobbiamo balzare sulla testa dei Buddha e dei Patriarchi, e penetrare nella loro narice. Questo è il corretto modo di studiare. Coloro che non si sono liberati, o che non sono penetrati nella

narice dei Buddha e dei Patriarchi, non possono essere chiamati veri studenti, né conseguire l'esplorazione completa. Si può scoprire l'essenza di quest'ultima solamente studiando il Maestro Gensha.

Il quarto Patriarca[14] si addestrò sotto il terzo Patriarca[15] per nove anni, e il Maestro Zen Nansen[16] studiò sul monte Nangaku, nel Chiyo, per trent'anni senza mai allontanarsene; Ungan[17] e Dōgo [18] studiarono per più di quarant'anni sotto Yakusan. Essi rappresentano la vera esplorazione completa. Il secondo Patriarca Eka[19] si addestrò sotto Bodhidharma per otto anni, sul monte Suzan, e sviscerò pelle, carne, ossa e midollo della completa esplorazione.

Studiare estesamente è *shikantaza*, sedere con mente universa e lasciar cadere corpo e mente; in questo modo possiamo trovare il nostro vero sé e realizzare la mente-di-Buddha. L'intero corpo della completa esplorazione è l'intero corpo della grande Via. È libero, non impedito *samādhi*, ed è l'agire di un illuminato. Un simile studio e prassi è ininterrottamente trasmesso come un inestricabile viluppo di viticci e zucche. Questo è, fin dai tempi antichi, il fondamento di un dōjō[20] buddhistico. La vita dei Tathāgata[21] è un filo infinito che non è mai stato interrotto. Una zucca trasmette lo studiare estesamente ad un'altra. Anche un filo d'erba può donare l'esplorazione completa.

Questo fu trasmesso ad un'assemblea di monaci, il 27 novembre dell'anno 1243, nell'eremo di Hotori sullo Zenjihō.
Trascritto da Ejō, il 27 dicembre dello stesso anno, nell'alloggio del discepolo principale.

---

[1] Questo passo trae spunto dalla disputa tra Bodhidharma e il profano Shū-shō. Dopo che quest'ultimo ebbe ammesso la propria sconfitta, si narra che, da sotto i piedi di Bodhidharma, apparvero delle nuvole ed egli se ne andò, fluttuando nell'aria.
[2] Il Maestro Tōzan Ryōkai (807-869), nella linea di trasmissione del Maestro Yakusan Igen. [Tung-shan Liang-chieh]
[3] Il Maestro Gensha Shibi (835-907), un successore del Maestro Seppō Gison. Noto anche come Sōitsu Daishi. [Hsüan-sha Shih-pei]
[4] Il Maestro Seppō Gison (822-907), uno dei due successori del Maestro Tokusan Senkan. Shinkaku Zenji è il suo titolo postumo. [Hsüeh-feng I-ts'un]
[5] Il Maestro Nangaku Ejō (677-744), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. [Nan-yüeh Huai-jang]
[6] Il Maestro Daikan Enō (638-713), successore del Maestro Daiman Kōnin. Spesso è chiamato semplicemente Sesto Patriarca o Sōkei, dal monte su cui dimorava. [Ta-chien Hui-neng]
[7] Lett. "Descrivere una cosa non coglie nel segno."
[8] Un *kalpa* indica un tempo infinitamente lungo; rappresenta infatti un ciclo cosmico pari a circa trecentoventi milioni di anni. Vedi Sūtra del Loto, pag. 60.
[9] Il mondo della discriminazione.
[10] Il Maestro Kinka Gutei (?), nella linea di trasmissione del Maestro Baso Dōitsu. [Chin-hua Chü-chih]
[11] Il Maestro Kōshū Tenryū (?), che era nella linea di trasmissione del Maestro Baso Dōitsu. Successore del Maestro Dai bai Hōjō (752-839). [Hang-chou T'ien-lung]
[12] Il Maestro Shibi (835-907). [Hsüan-sha Shih-pei]
[13] Shasaburo era il nome secolare di Gensha.
[14] Il Maestro Dai-i Dōshin (580-651), successore del Maestro Kanchi Sōsan. [Ta-i Tao-hsin]
[15] Il Maestro Kanchi Sōsan (?-606), successore del Maestro Taiso Eka. Ha scritto lo Shinjinmei (Inno della Sincera Mente). [Chien-chih Seng-ts'an]
[16] Il Maestro Nansen Fugan (748-834), uno dei successori del Maestro Baso Dōitsu. [Nan-ch'üan P'u-yüan]
[17] Il Maestro Ungan Donjō (782-841), uno dei successori del Maestro Yakusan Igen. [Yün-yen T'an-sheng]
[18] Il Maestro Dōgo Enchi (769-835), nella linea di trasmissione del Maestro Yakusan Igen. [Tao-wu Yuan-chih]
[19] Il Maestro Taiso Eka (487-593), il successore del Maestro Bodhidharma. Noto anche come Jinkō Eka. [Shen-kuang Hui-k'o]
[20] Lett. "Luogo della Via". Indica un luogo dedicato allo studio ed alla prassi.
[21] Lett. "Così arrivato".

(58)
GANZEI
Visione Illuminata

In questo capitolo, l'insegnamento del Maestro Dōgen riguarda la "Visione illuminata", vale a dire la retta visione legata all'acquisizione del risveglio. In questo caso, il Maestro Dōgen si avvale del commento ad un dialogo tra il Maestro Tōzan e il Maestro Ungan, e di numerosi insegnamenti del suo Maestro Tendō.

Lo studio della Via, attuato nel corso degli innumerevoli eoni passati, produce frutto nelle attuali ottantaquattromila forme di visione illuminata. Un giorno, mentre dimorava allo Zuiganji, il mio defunto Maestro Tendō, un vecchio Buddha, entrò nella Sala del Dharma e disse ai monaci: "La brezza autunnale è pura e fresca, la luna d'autunno è chiara e splendente. È per mezzo della visione illuminata che possiamo vedere la forma reale delle montagne e dei fiumi della grande terra. Risiedere nello Zuiganji ha rinnovato la mia visione; il suono del bastone e il grido "*Katsu*"[1] sono di nuovo vividi mentre ci esaminiamo a vicenda."

Qui, esaminarsi a vicenda è saggiare uno con l'altro la propria visione di vecchio Buddha. È importante, in ciò, che tutti usino reciprocamente il bastone e il grido. Questo è *tenkatsu*, la visione rinnovata. Tale manifestazione di comprensione intuitiva e di attività, è la visione illuminata. La forma reale delle montagne, dei fiumi e della grande terra, è radicata nella visione illuminata ed esiste per tutta l'estensione di innumerevoli *kalpa*.

"La brezza autunnale è pura e fresca" e "La luna d'autunno è chiara e splendente", sono percepite di là dal tempo. La freschezza della brezza autunnale non può essere comparata ai quattro grandi oceani, e lo splendore della luna d'autunno è al di là di ogni possibile paragone con centomila soli e lune. Pura e fresca e chiara e splendente sono l'illuminata visione di montagne, fiumi e terra. A vicenda, si riferisce ai Buddha e ai Patriarchi. Non aspettatevi la grande illuminazione, la non-illuminazione, né qualche precedente illuminazione del lontano passato; questa è la visione illuminata dei Buddha e dei Patriarchi.

Anche l'esaminarsi è radicato nella visione illuminata; è la realizzazione della rinnovata visione ed è l'occhio attivo del risveglio. "Rinnovare la nostra visione" equivale a incontrare; cioè, l'occhio che incontra l'occhio.[2] Essi si incontrano come tuono e lampo. Non pensate che il corpo sia grande né che l'occhio sia piccolo. Sebbene alcuni anziani la pensino così, è solo perché il loro occhio illuminato non è completamente aperto.

Un giorno, addestrandosi sotto Ungan,[3] il Grande Maestro Tōzan Gohon[4] vide il suo Maestro intento a fabbricare un paio di sandali in paglia. Allora Tōzan disse: "Sono venuto qui per ricevere la visione illuminata." Al che Ungan ribattè: "Vuoi donarla a qualcuno e poi partire?" Tōzan rispose: "Non ce l'ho." Allora Ungan chiese: "Se tu l'avessi a chi la daresti?" Tōzan non parlò. Ungan continuò: "È ciò che vuoi o no, la vera visione illuminata?" Tōzan rispose: "Non è la visione illuminata." Ungan diede un forte grido.

Possiamo vedere che il punto focale di tutto lo studio e della prassi è la ricerca della visione illuminata. Addestrarsi sulla Via nello Zendō,[5] studiare nella Sala del Dharma, dormire nel monastero, tutte queste cose sono il cercare la visione illuminata. Anche lavorare insieme e condividere la vita del monastero è visione illuminata. Questa storia chiarisce il principio che la visione illuminata non è noi stessi né altri. Tōzan ricercava dal suo Maestro la visione illuminata e, alla fine, l'ottenne. Il problema relativo a se stessi è indipendente dal problema relativo agli altri; non si dovrebbe dipendere dagli altri. Per questo Ungan chiese: "Vuoi donarla a qualcuno e poi partire?", cioè: a chi ti appresti a dare la tua versione della visione illuminata? La risposta di Tōzan "Non ce l'ho", indica la sua propria comprensione della visione illuminata. Dovremmo riflettere, con calma, su questa realizzazione della Via.

Il Maestro Ungan disse: "Se tu l'avessi, a chi la daresti?" Questo riguarda la vera natura della visione illuminata ed è sia il non avere, sia l'avere di "Non ce l'ho" e di "Se tu l'avessi." Ecco il giusto modo di comprendere ciò che dovremmo investigare.

"Tōzan non parlò." Questo non significa che non potesse rispondere. Allora Ungan chiese: "È ciò che vuoi o no, la vera visione illuminata?" È questa la rinnovata visione illuminata, vale a dire che l'illusione è frantumata e la visione illuminata prende vita. L'essenza della frase di Ungan è che la visione illuminata cerca la visione illuminata, l'acqua segue l'acqua, le montagne seguono le montagne. Le cose diverse tra di loro, interagiscono una con l'altra; le cose tra di loro simili, coesistono.

Tōzan disse: “Non è la visione illuminata.” Questo indica che la nostra propria visione è illuminata. “Non è la visione illuminata” rappresenta il corpo e mente della comprensione intuitiva; deve essere considerato come la forma della nostra attiva visione illuminata. Tutti i Buddha dei tre mondi fanno girare e proclamano la grande ruota del Dharma della visione illuminata. Per poter penetrare l’aspetto più profondo del nostro studio è necessario balzare nella visione illuminata mediante determinazione, prassi, e risveglio. Questa visione illuminata non è né nostra né degli altri. Dunque non contiene né ostacoli né attaccamenti.

Un vecchio Buddha,[6] disse: “Che meraviglia! Tutti i Buddha delle dieci regioni erano, in origine, fiori nell’occhio.”[7] Vale a dire, tutti i Buddha sono visione illuminata, e i fiori nell’occhio sono tutti i Buddha delle dieci regioni. Andare e venire, sedere in zazen e dormire, sono tutte funzioni della visione illuminata, senza che vi sia alcun attaccamento o immedesimazione.

Il mio defunto Maestro, un vecchio Buddha, disse: “Strappate l’occhio illuminato di Bodhidharma, fatene una palla di fango e con essa colpite la gente.” Poi gridò: “Si! L’oceano si prosciuga e le onde spumeggiano fino al cielo!” Questo fu detto ad un folto gruppo di monaci, nella residenza dell’abate di Seiryōji.

Coloro che sono colpiti sono come coloro che sono trasformati.[8] Essere colpiti significa che ogni persona può trovare il suo volto originario. Ad esempio, attraverso l’illuminata visione di Bodhidharma, ogni persona può trasformare ed essere trasformata. Questo è il principio di scagliare qualcosa contro la gente. Chiunque può essere rigenerato nel venire colpito con questa visione illuminata. Conosciamo esempi di monaci, dentro il monastero, percossi con un pugno, colpiti con un bastone nella Sala del Dharma, o battuti con uno scacciamosche o, nell’alloggio del maestro, colpiti con un bastone; questa è la visione illuminata di Bodhidharma.

Fare una palla di fango dell’occhio di Bodhidharma, è chiedere ad un maestro di essere accettato come allievo, riverirlo e sedere in zazen con lui. È a proposito di questo essere colpiti che il Maestro disse: “L’oceano si prosciuga e le onde spumeggiano fino al cielo.”

Il mio defunto Maestro, un vecchio Buddha, entrò nella Sala del Dharma e lodò il conseguimento della Via da parte del Tathāgata,[9] dicendo: “Dopo sei anni di prassi ascetica era diventato simile ad una volpe selvatica. Lasciò le montagne pieno di perplessità; quella visione illuminata che stava cercando era stata completamente perduta. Non vi erano altri luoghi in cui cercare. Era come pazzo, eppure raggiunse il risveglio vedendo la stella del mattino.” “Raggiungere il risveglio vedendo la stella del mattino” pare un avvenimento fin troppo improvviso, dal momento che appena prima egli aveva completamente perduto la propria visione illuminata. Era come se altri gli dicessero del suo risveglio. Era pieno di perplessità e perciò dovette vincerle. Il risveglio non si manifesta solo dove vogliamo noi; esso non è legato al conseguimento della Via da parte di qualcuno.

Una volta, il mio defunto Maestro, un vecchio Buddha, disse: “Quando Śākyamuni perse il Suo ordinario vedere e conseguì la visione illuminata, un ramo di susino fiorì nella neve. Ma, ora, piccoli rami sono comparsi, e splendidi fiori ridono al vento primaverile che soffia selvaggio.”

La visione illuminata del Buddha non può essere espressa empiricamente mediante uno, due o tre. Quella perduta, che genere di visione è? Esiste un genere di visione illuminata che può essere perduta? Il ramo di susino che è fiorito nella neve era la visione illuminata del Buddha Śākyamuni. È fiorito in primavera e manifesta il cuore di tale stagione. Il mio defunto Maestro, un vecchio Buddha, disse: “La prassi ascetica di Śākyamuni fu come una pioggia che continua, giorno dopo giorno; la Sua illuminazione fu simile ad una splendida e luminosa giornata. Anche le rane giganti e i vermi cantavano. La mente di un vecchio Buddha trascende il tempo e l’adamantina visione illuminata si manifesta. Aah! Il groviglio causa ulteriore groviglio.”[10]

“L’adamantina visione illuminata” è presente sia nella pioggia continua sia nel cielo limpido, ed è presente anche nel cantare delle rane e dei vermi. La gente d’oggi manca di questa comprensione. Dal momento che il passato non esiste, possiamo chiamarlo vecchio Buddha. Il vecchio Buddha del passato vive nel presente; questo non lo si può paragonare al passare dei non-vecchi Buddha.

Il mio defunto Maestro, un vecchio Buddha, disse: “Oggi è il solstizio d’inverno; d’ora in poi le giornate si allungheranno gradualmente. Mentre il respiro diventa più vivo, la visione illuminata risplenderà.” Nel corso di innumerevoli generazioni, giorno dopo giorno, le giornate si sono allungate. Questo è il non attaccamento della visione illuminata. La visione illuminata risplenderà e si vedranno le montagne in pieno sole. Così, la visione illuminata è presente in ogni aspetto della vita.

Un giorno, il mio defunto Maestro parlò nel tempio Joji, del Rinan. Egli disse: “È il mattino del primo giorno di febbraio; la visione illuminata di uno scacciamosche, rifulge. Il suo splendore è come uno

specchio, la sua oscurità è come una lacca nera. Il suo sfavillio illumina l'intero Universo. Perché tutti voi, o monaci, siete circondati da un muro impenetrabile?" Tacque per un momento, sorridendo, poi disse: "Il vento primaverile ha la risposta a questa domanda." Subito dopo abbandonò la piattaforma.

Il significato di "Circondati da un muro" è visione illuminata. Mattino, febbraio e primo giorno, sono tutti aspetti della visione illuminata, cioè: la visione illuminata di uno scacciamosche. Dal momento che trascende la lacca nera,[11] diventa la visione illuminata di questa mattina. È la visione illuminata di febbraio che illumina l'Universo intero, ed è il primo giorno elogiato dal mio Maestro. Questa è l'attività e la realizzazione della visione illuminata.

Questo fu trasmesso, il 17 dicembre 1242, ad un'assemblea di monaci dello Zenjihō, nell'Echizen.
Trascritto da Ejō, lo stesso mese, nell'alloggio del discepolo principale.

---

[1] "*Katsu!*" era il grido tipico del Maestro Rinzai, che egli rivolgeva ai suoi allievi per risvegliarli alla realtà.
[2] Cioè, l'occhio di Tendō che incontra l'Occhio del Buddha
[3] Il Maestro Ungan Donjō (782-841), uno dei successori del Maestro Yakusan Igen. [Yün-yen T'an-sheng]
[4] Il Maestro Tōzan Ryōkai (807-869), nella linea di trasmissione del Maestro Yakusan Igen. [Tung-shan Liang-chieh]
[5] Sala del Dharma.
[6] Il Maestro Rōya Ekaku (?), nella linea di trasmissione del Maestro Rinzai Gigen. [Lang-yeh Hui-chüeh]
[7] Si veda il cap. 14, Kuge.
[8] Che hanno ricevuto e messo a frutto l'insegnamento.
[9] Lett. "Così arrivato".
[10] Si veda il cap. 38, Kattō.
[11] Trascende la discriminazione della gente comune.

(59)
KAJŌ
La Vita Quotidiana

In questo capitolo il Maestro Dōgen, sgomberando il campo da qualsiasi nostra presunzione, ci mostra come la sacralità del vivere spirituale non consista in altro che nell'esplicare le più normali attività quotidiane quali indossare gli abiti, assumere i pasti, andare di corpo. Ben lungi dall'essere riduttiva, questa natura semplice e ordinaria è la più pura manifestazione del risveglio.

La Via dei Buddha e dei Patriarchi è bere tè e mangiare riso; questa è la tradizione della loro stirpe. Il giusto modo di bere tè e mangiare riso è stato continuamente tramandato fino ai giorni nostri. Questo è il modo in cui i Buddha e i Patriarchi attuano sia il bere tè, sia il mangiare riso.

Una volta, il Sacerdote Dōkai[1] del monte Taiyō, chiese al suo Maestro Tōsu Gisei:[2] "L'attività quotidiana dei Buddha e dei Patriarchi di bere tè e mangiare riso, è la loro essenza? Vi è altro al di là di ciò?" Tōsu rispose: "Lascia che ti chieda se pensi sia necessario per i Signori delle Province di Wo, To, Gyo e Shun[3] di ricercare il potere, visto che il dominio imperiale si estende su tutto il Paese?" Taiyō stava per rispondere, ma Tōsu appoggiò il suo *hossu*[4] sulla bocca di Dōkai e disse: "Avresti dovuto ricevere trenta colpi quando sei venuto qui, la prima volta, per interrogarmi!" Sentendo ciò, Taiyō fu illuminato, si inchinò e fece per andarsene. Tōsu lo richiamò: "Ehi! Torna indietro!" ma Taiyō non si voltò. Più tardi Tōsu chiese a Taiyō: "Hai raggiunto la condizione in cui non sussiste più alcun dubbio?" Taiyō si coprì le orecchie e corse via.

Tenete a mente che i Buddha e i Patriarchi esprimono il loro sé reale nelle attività quotidiane di bere tè e mangiare riso. Queste attività costituiscono l'autentica vita dei Buddha e dei Patriarchi, così come essi hanno sempre insegnato; al di là di questo non vi è alcuna Via. E non dobbiamo cercare di prendere a prestito il potere dei Buddha e dei Patriarchi. Ecco perché è necessario chiarire sia la domanda di Taiyō sia l'affermazione di Tōsu, sui Signori delle Province. Una volta chiarito, ciò dovrà essere trasceso, ma siate certi di chiarire anche il significato di trascendenza.

Il Grande Maestro Sekitō[5] del monte Nangaku, disse: "Vivo in un eremo che non contiene nulla di valore. Dopo aver mangiato, se ho sonno dormo." Il venire e l'andare della Via e "Dopo aver mangiato" indicano ciò che i Buddha e i Patriarchi considerano come la loro propria essenza: bere tè e mangiare riso. Non mangiando il riso dei Buddha e dei Patriarchi, né voi né loro potrete essere soddisfatti. Perciò, il principio "Dopo mangiato, se ho sonno dormo" è realizzato prima, durante e dopo il pasto. Non pensate che dopo il pasto non vi sia bere tè o mangiare riso. Questo è uno studio denso di significato.

Il mio defunto Maestro Nyojō, ad un'assemblea di monaci disse: "C'è un vecchio kōan. Una volta un monaco chiese al Maestro Zen Hyakujō: 'Qual è la cosa più importante al mondo?' Hyakujō rispose: 'Sedere da solo su questa montagna.' Non stupitevi di questa risposta. Quando ci sediamo dobbiamo sforzarci di superare Hyakujō. Se qualcuno mi ponesse la stessa domanda direi: 'Niente' oppure 'Portare la mia ciotola per le elemosine da Jojiji al monte Tendō, ed usarla per mangiare il riso'."

Nell'attività quotidiana dei Buddha e dei Patriarchi possiamo trovare la cosa più importante: "Sedere da solo su questa montagna." Balzare fino al livello di Hyakujō, anche questa è la cosa più importante. La cosa veramente eccellente, tuttavia, è: "Portare la mia ciotola per le elemosine da Jojiji al monte Tendō, ed usarla per mangiare il riso." Nel comprendere che ogni nostra azione ha la stessa importanza del mangiare riso, abbiamo trovato la cosa più importante. Bere tè e mangiare riso è esattamente l'equivalente che sedere da soli su una montagna. La ciotola per le elemosine è usata per mangiare il riso, e per mangiare il riso è necessaria una ciotola per le elemosine. La ciotola usata a Jojiji è la stessa di quando si mangia il riso sul monte Tendō. "Quando restate nauseati dal riso, ne conoscete il vero sapore. Quando avete mangiato troppo riso, ne rimanete nauseati. Dopo averne conosciuto il sapore, vi stancate del riso e poi, dopo che ve ne siete ben stancati, potete assaporarlo."

Che cos'è una ciotola per le elemosine? Non è soltanto un pezzo di legno, né semplicemente una ciotola laccata o qualcosa di pietra, o di metallo. Ha un significato che trascende la sua forma. Essa è senza fondo e può bere l'intero Universo che, a sua volta, l'accoglie con un gasshō.[6]
Nel Jōdo Zenin dello Zuiganji, nel Daishū, il mio defunto Maestro, una volta, si rivolse ad un'assemblea di monaci e disse: "Quando siete affamati, mangiate. Quando siete stanchi, dormite. Fate fiammeggiare il

vostro cuore nel cielo." 'Affamati' qui rappresenta l'attività quotidiana dei Buddha e dei Patriarchi di bere tè e mangiare riso. Dovremmo essere noi quelli che mangiano quel riso. 'Stanchi' è spossatezza totale. Nulla è lasciato, perciò corpo e mente sono unificati; allora tutta la stanchezza scompare ed ogni vostra azione è perfetta e completa.[7] Quando dormite così, dormite come l'occhio del Buddha, l'occhio del Dharma, l'occhio della *prajñā*,[8] l'occhio dei Patriarchi, e come l'occhio di un pilastro rotondo e di una lanterna di pietra.

Il mio defunto Maestro fu invitato a Jojiji, nel Rinanfu. Prima di lasciare lo Zuiganji, entrò nella sala del Dharma e disse: "Per un periodo di sei mesi sono rimasto su questa montagna mangiando e sedendo in zazen; tutt'intorno tranquillità e dirupi coperti di nebbia e foschia. Una volta, mentre sedevo, il tuono rimbombò nella valle e il cielo si oscurò. Pure, anche in un caso simile, aleggia la fragranza della primavera – tutto intorno fioriscono di un magnifico cremisi gli albicocchi." L'insegnamento dei Patriarchi è un ampliamento dell'insegnamento dei Buddha: mangiare e sedere in zazen. In questa frase è realizzata la trasmissione della vita e della saggezza del Buddha. 'Sei mesi' è lo stesso che 'mangiando'. Non possiamo neppure accingerci a valutare lo spessore della foschia e della nebbia che sono disperse dallo zazen; improvvisamente risuona netto il tuono, l'oscurità si diffonde e la luce della primavera tinge gli albicocchi di un magnifico cremisi. Questa capitale è molto ben ordinata e splendente. Mangiare è quiddità, e la montagna è lo Zuiganji.

In un'altra occasione, il mio defunto Maestro disse ai monaci raccolti nella sala del Buddha dello Zuiganji, presso Keigenfū, nel Minshu: "La dorata, sublime immagine del Buddha non è altro che indossare il kesa e mangiare riso. Ecco perché mi prostro davanti a tutti voi. Svegliatevi col Buddha e ritiratevi col Buddha. Non è forse giusto? Anche la proclamazione della Legge da parte del Buddha, per quarantanove anni, non può essere paragonata alla vostra vita quotidiana nel monastero. Il fatto che Śākyamuni abbia sollevato il fiore, non significa nulla, se non vivete così."[9]

Tutti i monaci devono comprendere che l'immagine dorata del Buddha non è altro che indossare il kesa e mangiare riso, e mangiare riso e indossare il kesa. Non vi è alcuna differenza tra qualcuno che indossa un kesa e mangia riso e la sublime immagine del Buddha. Indossare il kesa e mangiare riso è l'unica Via. È perciò che Nyojō si prostrava davanti ai monaci. Entrambi mangiavano lo stesso riso. A questo livello, anche sollevare il fiore non è necessario.

Il Maestro Zen Enchi[10] del tempio Chōkeiin, nel Fukushū, salì sulla piattaforma dell'insegnamento e s'indirizzò così ai monaci: "Ho vissuto sul monte Isan per più di trent'anni. Non ho fatto altro che mangiare riso e andare di corpo. Non ho imparato nulla dal mio Maestro Isan. Tutto ciò che ho realizzato è stato addomesticare un bufalo d'acqua. Quando vagava per i campi lo riportavo indietro e, se pascolava troppo, lo picchiavo con la mia frusta. Dopo poco tempo era abbastanza addomesticato. L'unico problema era che avrebbe seguito chiunque lo avesse chiamato. Ora invece, è diventato un bue bianco che mi sta sempre vicino ed è sempre sereno e radioso. Anche se cerco di scacciarlo, non si muove." Dovremmo riflettere attentamente su questa storia. Per più di trent'anni Enchi studiò sotto il suo Maestro Isan e l'unica cosa che fece fu solo mangiare riso. Se riuscite ad intuire il reale significato del mangiare riso, scoprirete il significato del bufalo d'acqua.

Il Grande Maestro Jōshū Shinsai[11] chiese a uno dei suoi nuovi discepoli: "Sei già stato qui, prima?" "Si" rispose il monaco. "Prendi una tazza di tè prima di andare" gli disse Jōshū. Pose poi la stessa domanda ad un altro monaco: "Sei già stato qui, prima?" "No" rispose il monaco. "Prendi una tazza di tè prima di andare" gli disse Jōshū. Più tardi, un sacerdote assistente domandò a Jōshū perché avesse dato la stessa risposta ad entrambi i monaci. Jōshū gridò: "Ehi, tu!" "Si" rispose l'assistente. "Prendi una tazza di tè prima di andare."

In questa storia, 'qui' non è in relazione con la testa o con le narici dei Buddha e dei Patriarchi, né ha nulla a che vedere con Jōshū. 'Qui' è trasceso, per cui non possiamo dire 'sono stato qui' o 'non sono stato qui'. Entrambi sono 'qui'. A proposito di ciò, Nyojō disse: "Come si può dare il benvenuto a Jōshū con una tazza di tè, in un edificio lussuoso dove si sta bevendo sake?" Possiamo così vedere che la vita quotidiana dei Buddha e dei Patriarchi si trova nel bere tè e nel mangiare riso.

Trasmesso ai monaci, il 17 dicembre 1243, tra le montagne dell'Echizen.
Trascritto da Ejō, l'anno successivo, nell'alloggio del discepolo principale.

---

[1] Il Maestro Fuyō Dōkai (1043-1118), nella linea di trasmissione del Maestro Tōzan. [Fu-jung Tao-chieh]
[2] Il Maestro Tōsu Gisei (1032-1083), nella linea di trasmissione del Maestro Tōzan Ryōkai. [T'ou-tzu I-ch'ing]
[3] Sono questi i nomi di quattro antichi imperatori.

[4] Lo scacciamosche cerimoniale.
[5] Il Maestro Sekitō Kisen (700-790), nella linea di trasmissione del Maestro Daikan Enō. [Shih-t'ou Hsi-ch'ien]
[6] Lett. "Con il palmo delle mani unito". Si tratta di un saluto tradizionale, nei monasteri. Le mani giunte sono tenute all'altezza del petto, con la punta delle dita grossomodo allineata con le narici.
[7] Non è altro che dormire.
[8] Una delle sei *pārāmita* o perfezioni. *Prajñā* è la conoscenza intuitiva profonda, trascendente; è la forma più alta e completa di conoscenza, e non ha nulla a che vedere con la conoscenza concettuale.
[9] Si riferisce alla trasmissione dal Buddha a Mahākāśyapa.
[10] Il Maestro Chōkei Dai-an (793-883), uno dei successori del Maestro Hyakujō Ekai. Enchi Zenji è il suo titolo postumo. [Chang-ch'ing Ta-an]
[11] Il Maestro Jōshū Jūshin (778-897), uno dei successori del Maestro Nansen Fugan. [Chao-chou Ts'ung-shen]

(60)
SANJUSHICHIHON-BODAI-BUMPŌ
Le Trentasette Condizioni Propizie al Risveglio

Tradizionalmente queste condizioni sono attribuite alla scuola Hīnayāna. Ciò nonostante, il Maestro Dōgen, non discriminando sulla divisione tra Hīnayāna e Mahāyāna, investiga questi trentasette elementi basandosi sulla prassi dello zazen. Da notare che, nell'investigare la Retta Azione, il Maestro Dōgen si dilunga sulla considerazione che nessuno studente laico ha mai conseguito la verità, nemmeno il tanto celebrato Vimalakīrti.

C'è un kōan[1] degli antichi Buddha riguardo l'insegnamento, la prassi e l'illuminazione delle trentasette condizioni propizie al risveglio. Sia il cammino verso il risveglio sia il ritorno al mondo per salvare gli esseri senzienti, sono inestricabilmente legati; tale legame è il fondamento del kōan e manifesta tutti i Buddha e i Patriarchi. In primo luogo, vi sono i quattro tipi di concentrazione della mente che eliminano le false opinioni. Questi sono: l'osservazione che il corpo è impuro, che la percezione conduce alla sofferenza, che la mente è impermanente, e l'osservazione che tutte le cose sono prive di sé.

"L'osservazione che il corpo è impuro." È l'osservazione che il corpo è un sacco di pelle che copre l'intero Universo nelle dieci direzioni; questo diventa il vero corpo e, dunque, trascende puro e impuro. Privi di non-attaccamento, non si può realizzare questa osservazione. Senza un corpo non si possono avere prassi e insegnamento, né osservazione delle impurità del corpo. Tuttavia questa osservazione è stata già realizzata, dunque, dobbiamo sapere che essa è ottenuta attraverso il non-attaccamento. Il conseguimento di questa osservazione si manifesta nel corso di attività quotidiane quali spazzare il pavimento e pulire la piattaforma dello zazen. Addestrandoci in questo modo per mesi e anni, questo diventerà un atto assoluto che comprende in sé la grande terra nella sua totale quiddità. Osservare il corpo è l'osservazione del corpo, non è l'osservazione di altre cose. È così che avviene una corretta osservazione.

Realizzando l'osservazione del corpo, anche l'osservazione della mente è coinvolta e non può essere attuata. Così, l'osservazione dell'impurità del corpo diventa il *samādhi* del diamante, e il *samādhi* di *śūramgama*.[2] Il principio che sta dietro allo scorgere la stella del mattino, da parte del Buddha Śākyamuni,[3] è detto: "Osservare l'impurità del corpo." Non può essere confrontato con puro o impuro. Eppure i corpi fisici e il proprio corpo attuale sono impuri. Investigando in tale modo, vediamo che i dèmoni diventano Buddha quando i Buddha, per condurli alla Buddhità, assumono le sembianze di dèmoni. I Buddha diventano Buddha, quando i Buddha prendono la forma di Buddha e si manifesta il Buddha. Gli esseri umani diventano Buddha quando, con l'aspetto di gente ordinaria, rettificano se stessi e diventano Buddha. In verità dobbiamo investigare il principio che sta dietro a simili trasformazioni.

Consideriamo per esempio come si lava un abito. L'acqua rimuove lo sporco dall'abito, che diventa bagnato. Benché utilizzata più volte e cambiata in diverse riprese, ancora l'acqua continua ad essere utilizzata e l'abito ad essere lavato. Sono necessari più di uno o due lavaggi, e non dovremmo fermarci finché esso non sia pulito. E quando l'acqua è finita ne aggiungiamo altra. Laviamo ancora l'abito pulito per renderlo più pulito. Dopo che si siano utilizzati tutti i generi d'acqua, allora il kesa è pulito. Che vi sia un pesce nell'acqua sporca è il principio che dobbiamo chiarire. Vi sono diverse specie di abiti e vari modi di lavarli. Addestrandoci così, realizziamo il risveglio attraverso il lavaggio di un abito. Nondimeno, dobbiamo possedere questa purezza in noi stessi. Perciò non sempre è necessario mettere l'abito nell'acqua, o che l'acqua bagni l'indumento. Anche utilizzando acqua sporca per lavare un abito, è ancora possibile trovare un modo per farlo diventare pulito. C'è un metodo per pulire vestiti e altre cose con fuoco, vento, terra, acqua e aria; c'è un modo per pulire terra, acqua, fuoco, vento e aria, con terra, acqua, fuoco, vento e aria. L'essenza dell'osservazione dell'impurità del corpo è esattamente questa. Il corpo non è altro che il corpo, l'osservazione è solo osservazione, e le impurità solo impurità; questo è essere nati indossando un kesa come il terzo Patriarca indiano Śānavāsa.[4] Se non vi fosse stato un kesa quando nacque, nessuno dei Buddha e dei Patriarchi potrebbe trasmettere un kesa. Ma perché solo Śānavāsa nacque indossando un kesa? Dobbiamo sforzarci di chiarire questo principio.

"L'osservazione che la percezione conduce a sofferenza." In altre parole, la sofferenza è percezione. Non è la percezione di sé né la percezione di altri, e neppure è una percezione esistente o non-esistente. Percezione e sofferenza coesistono nel nostro corpo vivente. È come un melone dolce, avvinghiato ad una zucca amara. Pelle, carne, ossa e midollo diventano amari; anche mente e non-mente, e così via, diven-

tano amari. È questa la prassi e illuminazione degli straordinari poteri individuali. Tali poteri sono distaccati dalla dolcezza del gambo del melone, così come dall'amarezza della radice del loto. Similmente, la sofferenza degli esseri senzienti si manifesta ed esiste. Gli esseri senzienti includono non solo noi stessi e non solo gli altri; essi esistono come sofferenza e non possiamo rifiutarla. Un melone dolce è dolce fino al gambo, la radice del loto è amara fino al cuore. Giacché siamo incapaci di comprendere la sofferenza, dobbiamo interrogarci ulteriormente per scoprire cosa sia.

"L'osservazione che la mente è impermanente." A questo proposito, Sōkei,[5] l'antico Buddha, ebbe a dire: "L'impermanenza è la natura-di-Buddha.[6]" Le interpretazioni dell'impermanenza sono svariate ma, alla fine, si riducono al fatto che essa è la natura-di-Buddha.

Il Grande Maestro Yōka Shinkaku,[7] disse: "Tutte le cose sono impermanenti, tutto è vuoto; ecco il grande e perfetto risveglio del Tathāgata." Proprio l'osservazione dell'impermanenza della mente è la grande e perfetta illuminazione del Tathāgata,[8] cioè del grande e perfettamente illuminato Tathāgata. Se la mente non realizza questa osservazione, cade nella soggettività; se c'è una mente, deve anche esistere questa osservazione. L'impermanenza e l'osservazione della mente sono la realizzazione del supremo e totale risveglio. La mente non è necessariamente permanente, né è separata dalle diverse e molteplici forme; anche muri, tegole, pietre, e grandi e piccole rocce sono mente. Questa è impermanenza, cioè osservazione.

"L'osservazione che tutte le cose sono prive di sé." Questo significa che le cose lunghe sono lunghe, e che le cose corte sono corte, in se stesse. Realizzazione e funzione esistono, e dunque non c'è alcun sé. Il cane non possiede la natura-di-Buddha, il cane possiede la natura-di-Buddha, tutti gli esseri senzienti non possiedono la natura-di-Buddha, la natura-di-Buddha non possiede esseri senzienti, i Buddha non possiedono esseri senzienti, i Buddha non possiedono Buddha, la natura-di-Buddha non possiede la natura-di-Buddha, gli esseri senzienti non possiedono esseri senzienti. Allo stesso modo, tutti i dharma non sono dharma, ovvero tutte le cose sono prive di sé. Affermando ciò, possiamo raggiungere la libertà da perplessità e dubbio.

Il Buddha Śākyamuni disse: "Tutti i Buddha e i Bodhisattva praticano questa legge,[9] ed essa costituisce la loro sacra essenza." Vale a dire che tutti i Buddha e Bodhisattva custodiscono i quattro tipi di meditazione come loro sacra essenza. Dobbiamo sapere che essi sono la sacra essenza della perfetta e meravigliosa illuminazione; perciò il Buddha Śākyamuni usò l'espressione "Tutti i Buddha e i Bodhisattva." Anche quei Buddha che non hanno ancora realizzato la meravigliosa illuminazione, la possiedono come loro sacra essenza; così anche i Bodhisattva che sono andati al di là della perfetta e meravigliosa illuminazione. In verità, la pelle, carne, ossa e midollo di tutti i Buddha e Patriarchi, considerano i quattro tipi di meditazione come loro sacra essenza.

Vi sono quattro retti sforzi: prevenire il sorgere del male futuro, distruggere il male presente, generare merito, aumentare il bene presente.

"Prevenire il sorgere del male futuro." Il male non ha una esatta definizione ma, a causa di determinate influenze e circostanze, avvengono azioni malvagie. Nondimeno, dobbiamo cercare di prevenire il male, prima che sorga; questo è il Dharma del Buddha che è stato trasmesso fino ad oggi. Nell'insegnamento dei profani si trova il concetto di un sé pre-esistente, ma una simile nozione è estranea al Dharma. Dove esiste il male se non è ancora avvenuto? Affermare che il male esiste nel futuro è detto *danmetsuken*,[10] un'idea della gente comune che trascura la legge di causa ed effetto. Anche se il male futuro si manifestasse nel presente, questo non sarebbe ancora un aspetto dell'Insegnamento del Buddha. Un tale modo di pensare non è altro che un fraintendimento dei tre aspetti del tempo. Se siamo confusi sul Dharma, saremo confusi sulla vera forma della realtà; essendo confusi sulla vera forma della realtà, saremo confusi su "Solo il Buddha trasmette il Buddha." Non affermate che il futuro viene dopo il presente. Inoltre, dovremmo chiedere: "Cos'è il male futuro?" C'è qualcuno in grado di capirlo? E se anche può essere capito, vi sono occasioni in cui il male futuro non si verifica, e occasioni in cui non è nel futuro. In tal caso, non può essere chiamato male futuro: è un male estinto.

Studiate la dottrina del prevenire l'insorgere del male futuro, invece di studiare le dottrine dei profani, o dei seguaci dell'Hīnayāna, degli *śrāvaka*,[11] e così via. Il male che si accumula nel mondo intero è il male futuro che non è ancora sorto. Non sorto significa che la definizione di ieri è conclusiva, mentre quella di oggi non lo è.

"Distruggere il male presente." Presente, significa tutta la vita nel presente. In altre parole, tutta la vita è mezza vita; mezza vita è questa vita. Questa vita non ostacola alcunché; essa trascende il male.
Per poter distruggere il male dobbiamo considerare la storia di Devadatta[12] che precipitò nell'inferno, da vivo, ma al quale tuttavia venne predetta la Buddhità. Una persona vivente può diventare un asino o un

Buddha. Dopo aver investigato su questo principio ne ritroveremo l'essenza. La distruzione deve essere distrutta, e non resta null'altro che distruzione.

"Generare merito." È la realizzazione del proprio volto originario, esistente prima della nascita dei genitori. Allora la vera natura degli esseri umani sorge dall'illimitato passato; tale è la comprensione antecedente il Kūō Buddha.

"Aumentare il bene presente." Non si dovrebbe confondere con generare merito; ricordate che dice aumentare. Il Buddha Śākyamuni fu illuminato vedendo la stella del mattino, cominciò ad insegnare a vedere ciò che Egli vide, e aiutò altri a raggiungere l'intuizione illuminata. Baso Dōitsu,[13] che si addestrò nella prassi per trenta e più anni, non restò mai senza riso e sale; il suo merito aumentò. Questo è il significato di aumentare. La valle è profonda, il manico del mestolo è lungo, ed essi possono continuamente aumentare la loro capacità.

Vi sono quattro punti attraverso cui si giunge al potere sovranormale. Questi sono: determinazione, attenzione, diligenza, profonda analisi.

"Determinazione." È la decisione di diventare corpo e mente del Buddha, e di risvegliarsi dal sonno dell'illusione. Il sé limitato si prostra al grande Sé. La determinazione non è in relazione a corpo e mente formati dal karma; essa opera liberamente, come gli uccelli che volano nel vasto cielo, e il pesce che nuota nell'acqua bassa.[14]

"Attenzione." È muro, tegole, pietre, montagne, fiumi e terra, è ciascuno dei tre mondi,[15] è sedia, bambù, legno. Ognuno di essi manifesta la propria funzione, dunque possiede la mente dei Buddha e dei Patriarchi, la mente dei pazzi e dei santi, la mente di erba e piante, la mente di dèmoni e spettri. Tutte le menti sono attenzione.

"Diligenza." È fare un passo oltre la cima di un palo di cento piedi. Dov'è la cima di questo palo di cento piedi? Senza avanzare non si può conquistare nulla; dobbiamo andare oltre, senza esitare. Con quel passo ci muoviamo verso il risveglio, a volte avanzando, a volte indietreggiando. Aumentando la nostra diligenza, essa comprenderà l'Universo intero. È allora che emerge la vera diligenza.

"Profonda analisi." È l'affrancata conoscenza di tutti i Buddha e Patriarchi, e non dimora in alcun luogo. Vi sono l'analisi del corpo, della mente, della consapevolezza, dei sandali di paglia, e del sé esistente prima del tempo. Queste sono considerate le basi del potere spirituale, e non vi è qui alcuna esitazione o reticenza. Il Buddha Śākyamuni disse: "Senza muovere un passo giungiamo alla meta." Ciò definisce i quattro passi verso il potere sovranormale. È come un foro quadrato fatto con un succhiello e con uno scalpello affilato.[16]

Vi sono cinque facoltà che conducono al retto comportamento: fede,[17] diligenza, pensiero, concentrazione[18] (*samādhi*), e saggezza.

"Fede." Non dipende né da se stessi né da altri. Infatti non può essere né generata di propria iniziativa né indotta da altri. Poiché la fede non può essere sviluppata a partire dalle proprie credenze, essa è la segreta trasmissione dell'est e dell'ovest. Fede è la fede dell'intero corpo e mente. È certo che la Buddhità produce frutti in se stessi e negli altri; se nessuno di tali frutti sorge, la fede non si manifesterà mai. Per questo si dice: "Il Dharma del Buddha è come il grande oceano, e vi si può penetrare solo attraverso la fede." Dove esiste la fede, i Buddha e i Patriarchi sono manifesti.

"Diligenza." È *shikantaza*: sedere in zazen con mente universa. Significa che se vogliamo fermarci o riposarci, non lo facciamo. Non arrestate ciò che dovreste proseguire ancora, e ancora. Questa facoltà trascende diligenza e negligenza, né è limitata a qualche momento particolare. Il Buddha Śākyamuni disse: "Io esercito ininterrottamente la diligenza, e per suo mezzo conseguo la suprema e perfetta illuminazione." Esercitare ininterrottamente comprende passato, presente e futuro, dall'inizio alla fine. "Io esercito ininterrottamente la diligenza" è il conseguimento del risveglio. Dal momento che conseguì la suprema e perfetta illuminazione, Egli è ininterrottamente diligente. Se così non fosse, come potrebbe aver esercitato ininterrottamente? Come avrebbe potuto ottenere l'illuminazione? Qui, gli studiosi dei sūtra e dell'*abhidharma* non riescono a cogliere il punto essenziale; perciò sono incapaci di una vera investigazione.

"Pensiero." È il corpo di un albero secco. Il corpo di un albero secco significa che un albero secco è pensiero, e cioè che il corpo fisico di un albero secco possiede la vita del Buddha. Le proprie riflessioni sono pensiero. C'è pensiero nel corpo fisico e pensiero nella non-mente. C'è pensiero nella mente esistente e c'è pensiero nel corpo non-esistente. La vita dell'intero corpo dell'Universo è pensiero, così è la vita di tutti i Buddha nelle dieci direzioni. Un pensiero, innumerevoli persone; una persona, molti pensieri. Nondimeno, vi sono persone dotate di pensiero e persone prive. Le persone, non necessaria- mente possiedono il pensiero, e non sempre il pensiero dipende dagli esseri umani. Eppure questa facoltà possiede un gran merito.

"*Samādhi*." In esso sono contenuti due aspetti: *sekishubimo*[19] e *sakkibimo*.[20] In altre parole ciò equivale a "Il karma non si ferma mai" e "Il karma cessa." Talvolta diventiamo un asino, talvolta un cavallo. Una giada può essere circondata di pietre, ma nessuna delle pietre è giada. La terra contiene molte montagne, ma essa non è solo montagne. Di fatto dobbiamo trascendere tutte le opposizioni e armonizzarle.

"Saggezza." Essa non è compresa fino in fondo da tutti i Buddha dei tre mondi, ma perfino i procioni e i buoi bianchi ne hanno conoscenza. La saggezza non può essere spiegata a parole; è respirare attraverso le narici, è le dita di un pugno. Quando un asino guarda in un pozzo, l'asino vede l'asino, il pozzo vede il pozzo; essi sono unificati e inseparabili.

Vi sono cinque poteri delle cinque facoltà: il potere della fede, della diligenza, della consapevolezza, della concentrazione, e della saggezza.[21]

"Il potere della fede." È sviluppato attraverso la prassi della fede, e ci rende capaci di distruggere tutte le credenze malevole. Dal momento della nascita fino a quello della morte, il potere della fede è la forza essenziale. Questa è la forza che sta dietro a "Cadere sette volte, rialzarsi otto."[22]Qui il potere della fede è come l'acqua limpida, o come una perla senza macchia. La trasmissione della Legge e del kesa, è compiuta attraverso la fede trasmessa dai Buddha e dai Patriarchi.

"Il potere della diligenza." È insegnare, spiegando, quando non possiamo insegnare con l'azione, e insegnare con l'azione, quando non possiamo spiegare. Dunque, con una sufficiente spiegazione non è necessaria l'azione, e con una sufficiente azione, non occorre alcuna ulteriore spiegazione. La forza viene dalla forza: questo è il potere della diligenza.

"Il potere della consapevolezza." È il naso che viene torto dal maestro.[23] In effetti, il naso del maestro stava tirando il naso del maestro. La giada attrae la giada, la tegola attrae la tegola. Anche se riuscite ad afferrare questo, ancora vi meritate trenta colpi di bastone. Questo potere non può mai esaurirsi, anche se viene utilizzato da tutti.

"Il potere del *samādhi*." È come un bambino che tiene sua madre, la madre che tiene il bambino, il bambino che tiene il bambino, la madre che tiene la madre. Tuttavia, la testa non può essere chiamata viso, il denaro non può comprare il denaro; questo potere è come una canzone che aumenti continuamente di ritmo, diventando sempre più vivace.

"Il potere della saggezza." Questo viene dalle profondità del lontano passato. È come possedere una barca che ci consenta di attraversare fino all'altra sponda. "Prendiamo una barca solo quando ne abbiamo bisogno" è un antico proverbio; nel momento del bisogno è assolutamente necessario avere una barca. Barca significa superare tutti gli ostacoli che si presentano nell'attraversare verso l'altra sponda. Questo potere scioglie gradualmente il ghiaccio primaverile.

Vi sono sette vie verso il risveglio: distinguere il vero dal falso, diligenza, letizia, serenità o pace spirituale, distacco o equanimità, concentrazione, attenzione.

"Distinguere il vero dal falso." Commettere in questo anche il più piccolo errore, crea un abisso simile a quello esistente tra cielo e terra. Una tale distinzione non è né facile né difficile, ma dobbiamo investigare a fondo con una mente attenta.

"Diligenza." Questo significa non essere come un mercante che cerca di ottenere qualcosa per nulla. Qualsiasi cosa compriamo, o vendiamo, dobbiamo conoscerne prezzo e valore. Questo potere ci rende capaci di mettere gli altri al primo posto, senza che il nostro corpo ne sia spezzato. Benché non abbiamo venduto l'unica parola di risveglio, vi è qualche mercante che l'ha comprata.[24] Prima che la coda dell'asino sia finita, ecco che quella del cavallo comincia a crescere.

"Letizia." È il sincero interesse per gli altri. Eppure le mille mani e occhi di Daihi[25] non sono sufficienti a salvare tutti gli esseri senzienti. È come un fiore di pruno che sboccia nell'ultima neve di stagione; la primavera è arrivata, ma il freddo è ancora intenso. Ciò nondimeno, diventiamo vigorosi e allegri.

"Serenità, o pace spirituale." Significa uscire da noi stessi quando riflettiamo sulla nostra natura interiore, e uscire anche dagli altri. Quando siamo in questa condizione, possiamo ottenere ciò che altri non possono. Passiamo la nostra vita in mezzo alla diversità e dovremmo permanere in una condizione di pace spirituale.

"Distacco, o equanimità." È il detto di Tōzan: "Qualunque cosa dica, voi non accettatela." Un cinese non può imparare nulla sugli altri paesi girando la Cina, né un persiano può cercare oggetti d'avorio diversi da quelli prodotti nella sua terra.

"*Samādhi*." È come prevedere le cose prima che accadano; vale a dire, intuizione. Usate le vostre proprie narici, non quelle di altri; controllate completamente le vostre vene. Solamente allora sarete come il bufalo bianco sul monte Issan.[26]

"Attenzione." È camminare, nella brezza, attorno ad un pilastro nella Sala del Buddha. La bocca assomiglia ai blocchetti di legno in uso nei monasteri per annunciare i vari avvenimenti, e gli occhi diventano sopracciglia.[27] È come incenso di sandalo che brucia nel tempio, o un leone che ruggisce nella tana.
Il Nobile Ottuplice Sentiero consiste di: retta visione, retto pensiero, retta parola, retta azione, retto modo di vivere, retto sforzo, retta attenzione, retto *samādhi*.

"Retta visione." È contenuta nell'illuminata visione del nostro corpo intero; per ciò dobbiamo possedere l'occhio che esisteva prima che il nostro corpo nascesse. Questa visione scorge tutte le cose così come sono, nella loro vera forma. È la realizzazione del risveglio. Condividiamo questa visione con i Buddha e i Patriarchi. Non possedendo un'illuminata visione nel nostro corpo, non possiamo essere chiamati Buddha, o Patriarchi.

"Retto pensiero." Con esso, tutti i Buddha delle dieci direzioni sono realizzati; quando le dieci direzioni compaiono e i Buddha si manifestano, ecco il tempo del retto pensiero. Avendo un retto pensiero, questo non è noi stessi e non è altri. Benché questo nostro pensiero sorga nel presente, dovrebbe essere come quello di Śākyamuni a Benares;[28] dovremmo possedere lo stesso pensiero di Śākyamuni in quell'epoca. Un antico Buddha ha affermato: "Pensa il non-pensare. Come? Usando il non-pensare."[29] Questo è retto pensiero. Anche sedere in zazen finché il cuscino sia completamente consumato, è retto pensiero.

"Retta parola." È come un muto che pensi di non essere muto. Nel mondo della gente comune un muto non parla e tuttavia, nel mondo dei muti, non vi sono muti. È necessario che investighiamo il proverbio che dice: "La bocca è appesa su tutti i muri, ogni bocca è su ogni muro." Vale a dire che il silenzio dello zazen è la realizzazione del retto discorso.

"Retta azione." È addestrarsi nella Via dopo aver rinunciato al mondo, e conseguire il risveglio dopo essere entrati in monastero. Il Buddha Śākyamuni disse: "Le trentasette condizioni sono le vere azioni dei monaci." Le azioni dei monaci non dovrebbero essere né Mahāyāna né Hīnayāna. Vi sono varie specie di monaci: monaci Buddha, monaci Bodhisattva, monaci *śrāvaka*[30] e così via. Se non avete rinunciato al mondo, non sarete mai in grado di ereditare né di trasmettere la retta azione e nemmeno la grande Via del Dharma del Buddha. Negli ultimi tempi vi sono laici che studiano la Via; di fatto nessuno di essi la conosce a fondo.

Per conseguire la Via è assolutamente necessario rinunciare al mondo; come si potrà, altrimenti, anche solo sperare di ereditare la Via del Buddha? Nondimeno, durante la dinastia Sung, negli ultimi due o trecento anni, vi sono stati dei monaci Zen che sostenevano che tra il loro studio e quello dei laici non ci fosse alcuna differenza. Questa gente è peggio delle bestie che si nutrono di escrementi. Talvolta, certi monaci hanno detto a re e ministri che, tra la mente di un uomo di stato e la mente dei Buddha e dei Patriarchi, non c'è alcuna distinzione. Poiché re e ministri non conoscono cosa sia né il corretto insegnamento né la giusta Legge, sono felici di concedere titoli e onori a monaci immeritevoli. I monaci che seguono questa via, diventano dei Devadatta, corruttori del Dharma. Allo scopo di ottenere l'approvazione di re e ministri, costoro raccontano storie puerili e ridicole; ciò è veramente meschino. Questi monaci non sono certo i discendenti dei sette Buddha, ma sono dèmoni e bestie. Essi non hanno studiato la Via con corpo e mente, non hanno mai imparato nulla, né hanno conseguito la liberazione di corpo e mente. Essi non conoscono l'aspetto negativo della vita di corte o della politica, e non sono neppure in grado di sognarsi la grande Via dei Buddha e dei Patriarchi.

Il discepolo laico Vimalakīrti, benché vissuto all'epoca di Śākyamuni, fu incapace di approfondire diverse cose; molto gli rimase da chiarire. Hō-on,[31] un altro allievo laico, incontrò molti Patriarchi ma non fu in grado di ricevere la trasmissione da Yakusan, né di raggiungere il livello di Kosei.[32] Tutto quello che resta è il suo nome; il suo studio produsse poco frutto. Altri laici come Rifuma e Yubunko,[33] e altri ancora, pur studiando moltissimo, non mangiarono mai una vera torta di riso.[34] Come potrebbero, dunque, mangiare una torta di riso dipinta, oppure condividere il cibo dei Buddha e dei Patriarchi? È veramente penoso che essi trascorrano la loro vita come un sacco di pelle senza valore.

Tutti gli esseri terrestri, celestiali, o del regno dei draghi, dovrebbero cercare la Legge del Tathāgata, rinunciare al mondo, addestrarsi nella Via, e trasmettere l'insegna-mento dei Buddha e dei Patriarchi. Non dovremmo prestare attenzione alle parole dei falsi maestri Zen. Essi non conoscono corpo e mente del Buddha: perciò parlano come parlano. Queste persone non nutrono compassione per gli esseri senzienti, e non hanno nemmeno il desiderio di proteggere il Dharma del Buddha. Costoro amano

unicamente le impure offerte dei laici; sono simili a cani malevoli col volto umano. Non sedete o parlate con loro, né dipendete da essi in alcun modo: sono bestie. Pur ottenendo un guadagno impuro, ritengono di essere superiori. In verità, questi monaci non hanno nulla di simile all'impurità delle bestie. Da nessuna parte, nei cinquemila volumi dei sūtra, o nella bimillenaria storia della trasmissione del Buddha, si può trovare l'attestazione, o la teoria, che la mente di un laico e la mente di un monaco siano simili. Nessuno dei Buddha e dei Patriarchi, in cinquantaquattro generazioni, ha mai affermato una cosa simile.

Un monaco, pur avendo infranto o non avendo preso alcuni precetti, e pur privo di Legge e saggezza, ancora è superiore ad un laico che si attiene ai precetti e che possiede l'intuizione illuminata. Questo perché solo un monaco fa della saggezza, del risveglio e della prassi della Via, il fondamento della sua vita. Un laico può accumulare bontà e virtù, tuttavia, manca della radice della virtù, nel corpo e nella mente. Perfino all'epoca del Buddha Śākyamuni nessun laico conseguì la Via. La casa di un laico infatti non è un dōjō[35] dove si può studiare la Via; vi sono troppi ostacoli. Colui che afferma che la mente di un laico è simile alla mente di un Patriarca non possiede corpo e mente del Dharma, né ha ricevuto la pelle, carne, ossa e midollo dei Buddha e dei Patriarchi. Questo è veramente miserevole. Pur vivendo nel periodo di propagazione della vera Legge, si cade nel regno delle bestie.

Sōkei,[36] l'antico Buddha, lasciò i genitori per cercare un maestro; questo è un esempio di retta azione. Prima che la sua mente che cerca il Buddha si destasse udendo un versetto del Sūtra del Diamante, egli era un taglialegna che viveva in una capanna. Quando udì il Sūtra, la fragranza della Legge del Buddha lo travolse ed egli abbandonò i suoi affari mondani e divenne monaco. Da questa storia dovremmo imparare che, possedendo il Dharma del Buddha nel corpo e nella mente, non possiamo restare nella posizione di laici. Tutti i Buddha e i Patriarchi hanno sperimentato la stessa cosa. Pensare che non sia necessario rinunciare al mondo è un peccato ben più grave dei cinque peccati mortali,[37] e queste persone sono peggio di Devadatta.[38] Non dobbiamo avere nulla a che fare con gente simile, che è peggiore dei peggiori monaci e monache. La vita è breve e non abbiamo tempo da sprecare parlando con bestie malvagie. Tuttavia, nelle esistenze precedenti, queste persone hanno ricevuto un seme che permette loro di udire il Dharma del Buddha, ed hanno un posto nel complesso del mondo buddhistico. Dovremmo cercare di impedire loro di cadere nel regno delle bestie. Non dimenticate la profonda compassione dei Buddha e dei Patriarchi, custodite sempre la virtù del meglio della Legge, e non prestate attenzione al latrare dei cani malevoli.

L'antico Buddha Bodhidharma[39] lasciò l'India per venire in oriente, e qui trasmise per la prima volta la vera Legge dei Buddha e dei Patriarchi. Se non avesse conseguito la Via rinunciando al mondo, tutto questo non sarebbe mai avvenuto. Prima della venuta di Bodhidharma in oriente, i cinesi non avevano né visto né udito, il vero Dharma. Dovremmo dunque sapere che la corretta trasmissione della vera Legge, non è altro che la virtù insita nella rinuncia al mondo. Tutti gli esseri senzienti, nei mondi celestiali e terrestri, venerano questo rango.

Come si spiega che né i re degli uomini né i re dei draghi, possono spartire con Śākyamuni lo stesso trono? Perché il Suo seggio è il seggio del Supremo Illuminato. Chi assurge ad un simile rango, proclama il Dharma e aiuta coloro che si trovano nell'illusione manifestandosi in forma splendente e luminosa. Tutte le azioni di chi ha rinunciato al mondo e consegue un simile rango, sono retta azione. Tutti i Buddha, compresi anche i sette Buddha del passato, hanno perseverato in una simile azione. Ciò non sarebbe avvenuto se il Buddha non avesse cercato il Buddha. Coloro che non hanno ancora rinunciato al mondo dovrebbero riverire, rispettare e venerare coloro che lo hanno fatto, e dimostrare la loro buona fede con corpo e mente interi.

Il Buddha Śākyamuni così disse: "Rinunciare al mondo e ricevere i precetti è il seme della Buddhità; chi lo fa viene ordinato monaco." Dovremmo dunque sapere che ordinazione equivale a rinuncia. Coloro che non hanno ancora rinunciato al mondo si limitano a galleggiare attraverso la vita; questa è una situazione veramente triste e miserevole. L'insegnamento di Śākyamuni contiene molti esempi che descrivono la virtù inerente al rinunciare al mondo. Śākyamuni insegnò il Dharma sinceramente, e ogni Buddha lo ha attestato. Anche se rompe i precetti e non si addestra, un monaco può ancora conseguire la Via, mentre un laico non potrà mai.

Gli imperatori si prostrano davanti a monaci e monache, ma questi non ricambiano l'inchino; la stessa cosa avviene quando gli esseri celestiali rendono loro omaggio. Tutto ciò accade per la superiore virtù della rinuncia al mondo. Se i monaci e le monache che hanno rinunciato al mondo si prostrassero davanti agli esseri celestiali, vedremmo i palazzi crollare, la luce infinita perdere il suo splendore, e la buona fortuna cesserebbe. Così tutta la virtù sarebbe perduta.

Parlando in generale, dopo la trasmissione del Dharma in oriente, un gran numero di coloro che hanno rinunciato al mondo ha conseguito la Via, mentre nessun laico lo ha fatto. In effetti, se qualcuno vede

o ascolta il Dharma del Buddha, presto o tardi rinuncerà al mondo. Il mondo laico non è luogo adatto al Dharma del Buddha. Tutti coloro che sostengono che corpo e mente di un laico siano identici al corpo e mente dei Buddha e dei Patriarchi, non hanno mai visto né udito il Dharma del Buddha. Questa è la mentalità dei criminali caduti nel più buio inferno. Solo gli stupidi che non sanno cosa stanno dicendo, fanno discorsi di questo genere. Chiunque paragoni la mente di un laico alla mente dei Buddha e dei Patriarchi, e chiami questo il Dharma supremo, farà la felicità degli imperatori. Tuttavia, il Dharma è supremo solo se la mente del laico è veramente la stessa mente dei Buddha e dei Patriarchi; solo allora il corpo e mente dei Buddha e dei Patriarchi diventa il corpo e mente di un laico; se ciò avviene, il laico non esiste più. I maestri Zen che sostengono che queste due menti sono identiche, non hanno mai imparato il vero significato del Dharma del Buddha; a maggior ragione, essi non possono neppure sognarsi la mente dei Buddha e dei Patriarchi.

Brahmā, Indra, re umani, re draghi e così via non dovrebbero essere attaccati alla legge di retribuzione nel triplice mondo[40]. Essi dovrebbero piuttosto rinunciare al mondo, ricevere i precetti e seguire l'addestramento di tutti i Buddha e i Patriarchi. Dall'inizio alla fine di *kalpa* innumerevoli, la rinuncia reca in sé il seme della Buddhità. Pensandoci bene, possiamo vedere che se Vimalakīrti avesse rinunciato al mondo divenendo monaco, di sicuro il monaco Vimalakīrti sarebbe stato superiore al laico Vimalakīrti. Oggi, consideriamo solo Subhūti, Śāriputra,[41] Mañjuśrī e Maitreya,[42] come veri discepoli del Buddha. La statura di Vimalakīrti non è neppure la metà di quella di questi monaci. Come possiamo dunque considerare tre, quattro, cinque Vimalakīrti?[43] Se non possiamo vedere tre, quattro o cinque Vimalakīrti, allora non possiamo vedere neppure un Vimalakīrti che conosca e possieda.[44] Se esiste un Vimalakīrti che non possiede, non vedremo il Buddha Vi-malakīrti. Se non esiste un Buddha Vimalakīrti, allora non possono esistere Vimalakīrti Mañjuśrī, Vimalakīrti Maitreya, Vimalakīrti Śāriputra, e così via. Inoltre, come può esistere un Vimalakīrti di montagne, fiumi, terra, o un Vimalakīrti nelle erbe, negli alberi, in tegole, vento, pioggia, acqua, fuoco, o nel passato, nel presente e nel futuro? Vimalakīrti non vide la potente luce infinita di tali cose, perché non aveva rinunciato al mondo. Se lo avesse fatto, sarebbe stato ricolmo di virtù.

I maestri Zen delle dinastie Tang e Sung non riuscirono a capire questo principio e ritennero, di conseguenza, che Vimalakīrti avesse conseguito la Via. È veramente un peccato che costoro non conoscano quale sia il vero insegnamento contenuto nel Dharma del Buddha. Alcuni ritengono perfino che la Via di Vimalakīrti sia la stessa Via del Buddha Śākyamuni. Questa gente deve ancora studiare il Dharma del Buddha, la Via dei Patriarchi, nonché la figura di Vimalakīrti; essi non hanno la minima idea delle differenze che sussistono tra queste cose. Costoro ritengono che il tonante silenzio[45] con cui Vimalakīrti rispose ai Bodhisattva, sia uguale al silenzioso Insegnamento del Buddha; tutto questo indica che essi non conoscono veramente il Dharma del Buddha, né sanno studiare la Via. Poichè le parole del Tathāgata sono diverse da tutte le altre, anche il Suo silenzio è ovviamente differente da ogni altro tipo di silenzio. Il silenzio del Tathāgata e quello di Vimalakīrti non possono in alcun modo essere paragonati. Coloro che sostengono che le parole sono diverse ma il silenzio è identico, non sono mai andati al di là dello stadio di novizio.

È veramente un peccato che simili persone non abbiano mai visto né udito, la voce e la forma del Buddha. In che modo possono custodire la luce infinita dell'insuperata voce e forma del Buddha? Come possono esse scoprire il vero significato dello studiare il silenzio col silenzio? Non ne sanno nulla. In generale, le cose sono diverse l'una dall'altra; com'è possibile paragonare l'azione e il silenzio del Buddha, con l'azione e il silenzio di altri? Costoro non hanno penetrato le profondità dell'insegnamento dei Buddha e dei Patriarchi, e non possono perciò fare simili paragoni. Talvolta si pensa, sbagliando, che insegnamento e azioni siano semplici espedienti, e che silenzio e quiete siano la verità. Una simile affermazione non è il Dharma del Buddha, ma è più vicina alla dottrina di Brahmā e Shiva.[46] Come si può mettere questa dottrina in relazione con l'azione o con il silenzio, del Buddha? Dobbiamo studiare in dettaglio se azione e contemplazione esistano, o meno, nella Via, e quale rapporto vi sia tra di esse. Gli studenti dei nostri giorni dovrebbero investigare ciò, con ardore.

Nella Cina dell'attuale dinastia Sung, quasi più nessuno studia la grande Via; probabilmente non più di due o tre persone. Lì, la gente pensa che Vimalakīrti mantenne un nobile silenzio e che, non imitandolo in ciò, saremo da meno. Questo è lo scopo del loro Dharma. Vi sono, d'altra parte, coloro che identificano il silenzio di Vimalakīrti con quello di Śākyamuni; questo significa che sono privi della luce infinita che consente di distinguere l'uno dall'altro. Coloro che pensano in questo modo non hanno mai studiato, visto, o udito, il Dharma del Buddha. Il fatto che sia capitato loro di vivere durante la grande dinastia Sung, non implica che essi possiedano il Dharma del Buddha. Ciò è facile da comprendere.

La retta azione dovrebbe essere il lavoro del monaco, anche se gli studiosi dell'*abhidharma* e dei sūtra non lo sanno. Per i monaci, il lavoro è addestrarsi nel monastero, prostrarsi nella Sala del Buddha e lavarsi la faccia in gabinetto. Fare gasshō,[47] prostrarsi, offrire incenso e far bollire l'acqua; questo è retta azione. Non soltanto la testa si trasforma in coda, ma la testa si trasforma in testa, la mente si trasforma in mente, il Buddha si trasforma in Buddha, la Via si trasforma in Via; questa è retta azione. Se abbiamo un'errata comprensione del Dharma del Buddha, le nostre sopracciglia cadranno e perderemo il nostro volto originario.

"Il retto modo di vivere." È mangiare la farinata di riso al mattino, e pranzare a mezzogiorno. È forgiarsi spiritualmente nel monastero ed è sedere su una sedia e ricevere l'istruzione. Il vecchio Maestro Jōshū,[48] poiché realizzava il retto modo di vivere, ebbe meno di venti allievi. Yakusan ne ebbe meno di dieci, Fun'yō,[49] solo sette o otto. Questa è la linfa vitale e il fondamento della retta vita, distaccata da qualsiasi azione scorretta. "Finora, nessuno degli *śrāvaka* ha conseguito il retto modo di vivere" disse il Buddha Śākyamuni. Ciò significa che le azioni, l'insegnamento e l'illuminazione degli *śrāvaka* non sono il retto modo di vivere. Nondimeno, di recente, certi sciocchi affermano che non si dovrebbe far distinzione tra *śrāvaka* e Bodhisattva; udire e osservare i precetti deve essere la stessa cosa. Costoro criticano le azioni del Bodhisattva Mahāyāna, dal punto di vista Hī-nayāna. Il Buddha Śākyamuni disse: "Mantenere i precetti, per gli *śrāvaka*, equivale a rompere i precetti per i Bodhisattva." Dunque, per quanto gli *śrāvaka* possano pensare di mantenere i precetti, paragonato ai precetti del Bodhisattva, ciò equivale a romperli. Lo stesso si può affermare per le rispettive prassi del *samādhi* e della saggezza. Per esempio, la formula di precetto: "Non uccidere alcun essere vivente", sembra essere la stessa sia per gli *śrāvaka* che per i Bodhisattva eppure, c'è sicuramente una differenza – una differenza più grande di quella che corre tra il cielo e la terra. Com'è possibile affermare che gli *śrāvaka* trasmettono l'essenza dei Buddha e dei Patriarchi? Non solo esiste una vita retta, ma anche una vita pura. Per questo dunque, studiare sotto i Buddha e i Patriarchi è l'unica vita retta. Non è necessario ricorrere alle interpretazioni degli studiosi dell'*abhidharma*; poiché essi non hanno ancora conseguito il retto modo di vivere, la loro vita non è reale.

"Retto sforzo." È addestrarsi con il corpo intero; un addestramento che colpisce la gente in faccia. È come cavalcare un cavallo a testa in giù, o come correre attorno alla Sala del Buddha una, due, tre, quattro o cinque volte. Nove per nove fa anche ottantadue.[50] Girate la testa e vedrete molte intersezioni; se voltate la faccia ne appaiono altre. Entrare nella stanza del vostro maestro e le sue lezioni nella Sala del Dharma, sono il retto sforzo. Incontrarsi al Boshutei o all'Usekirei, di fronte al monastero o davanti all'altare, nella Sala del Buddha,[51] è come due specchi che si fronteggiano e creano una triplice rifles-sione.

"Retta attenzione." È inganno, all'ottanta o novanta per cento. È sbagliato pensare che la saggezza si sviluppi dall'attenzione; è come il ragazzo sciocco che abbandonò il padre.[52] La saggezza che si sviluppa all'interno dell'attenzione è penetrazione distaccata. Coloro che affermano che la non-attenzione è la retta attenzione, sono eretici. Ancora, non crediate che lo spirito di terra, acqua, fuoco e vento sia attenzione, né che essa sia qualche specie di consapevolezza rovesciata. Retta attenzione è: "Tu possiedi la mia pelle, carne, ossa e midollo".

"Retto *samādhi*." È il 'lasciar cadere' dei Buddha e dei Patriarchi; proprio questo lasciar cadere è il retto *samādhi*. Allora saremo capaci di tagliare la testa e foggiare narici.[53] È il sollevare un fiore di *udumbara* all'interno dell'Occhio e Tesoro della Vera Legge. Nel fiore di *udumbara* sono contenuti centinaia di sorridenti Mahākāshyapa. Questa dinamica e vitale attività è stata esercitata per lungo tempo, come un mestolo di legno spezzato. Per questo, dopo che per sei anni le foglie erano cadute e le erbe appassite,[54] una notte il fiore sbocciò; allora l'Universo prese fuoco e tutte le impurità furono bruciate.

Queste trentasette condizioni propizie al risveglio sono gli occhi illuminati, le narici, la pelle, la carne, le ossa e il midollo, le mani, i piedi, e il volto dei Buddha e dei Patriarchi. Per di più, il risveglio è la realizzazione delle mille e trecentosessantanove condizioni.[55] Abbiate cura di sedere ininterrottamente in zazen, e lasciate cadere corpo e mente.

Questo fu trasmesso, il 24 febbraio 1243, ai monaci del Kippōji nell'Echizen.
Trascritto da Ejō, il 9 marzo dello stesso anno, nell'alloggio del discepolo principale.

---

[1] Kōan, è l'abbreviazione di *Kofu Antoku*, che era in origine il nome di una tavola sulla quale venivano esposte le nuove leggi ufficiali, in Cina. All'interno della Via il suo significato è duplice. Uno rappresenta la concreta manifestazione del Dharma, l'Universo stesso, la realtà (Si veda il cap. 1, Genjōkōan). L'altro rappresenta una storia che manifesta i principi universali del Dharma del Buddha.

[2] Il *samādhi* del diamante (o *vajra-samādhi*) è estremamente chiaro e penetrante; è il *samādhi* come condizione di grande stabilità. Il *śūramgama-samādhi*, detto *samādhi* della marcia eroica, distrugge tutte le illusioni e porta ad un grande progredire.
[3] Si riferisce al momento del risveglio del Buddha.
[4] La leggenda dice che il Maestro Shānavāsa, il terzo Patriarca in India, sia nato indossando un kesa.
[5] Il Maestro Daikan Enō (638-713), successore del Maestro Daiman Kōnin. Spesso è chiamato semplicemente Sesto Patriarca o Sōkei, dal monte su cui dimorava. [Ta-chien Hui-neng]
[6] La natura-di-Buddha è la 'Natura propria', o 'Vera natura', o 'Volto originario' (comunque si voglia chiamare) di ogni essere, anche se questi lo ignora.
[7] Il Maestro Yōka Genkaku (675?-713), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. [Yung-chia Hsüan-chüeh]
[8] Lett. "Così arrivato".
[9] I quattro tipi di concentrazione della mente.
[10] Lett. "Visione di estinzione".
[11] Lett. "Colui che ascolta", in origine si riferiva a coloro che avevano udito direttamente l'insegnamento dalla voce del Buddha. Più tardi, la parola *śrāvaka* fu utilizzata più genericamente per distinguere gli studenti Hīnayāna da quelli Mahāyāna.
[12] Devadatta era cugino del Buddha e, dopo essere divenuto monaco nella comunità del Buddha, gli si rivoltò contro e cercò, assieme al re Ajase, di distruggere l'ordine buddhistico.
[13] Il Maestro Baso Dōitsu (704-788), nella linea di trasmissione del Maestro Daikan Enō. Daijaku Zenji è il suo titolo postumo. [Ma-tsu Tao-i]
[14] Allude ad una poesa del Maestro Wanshi Shōkaku. Si veda il cap. 12, Zazenshin.
[15] Il *Dhammapada* riporta la divisione in *kāma-loka* (il mondo retto dal desiderio dei sensi), *rūpa-loka* (il mondo della forma sottile), ed *ārūpa-loka* (il mondo privo di forma).
[16] In altre parole, ogni cosa può essere fatta mediante questi poteri sovranormali.
[17] *Shinkon* è tradotto con fede o credenza. In realtà il significato di questa parola è più vicino all'italiano fiducia. Quindi, fiducia nel risveglio del Buddha e nella verità del Dharma, piuttosto che credere in un qualche principio sovrannaturale o astratto. È un concetto del tutto razionale, senza implicazioni emozionali o mistiche.
[18] Intesa nel senso di *samādhi*, assorbimento, pacificazione della mente.
[19] Come ad esempio nel *jijiyū-samādhi*, il *samādhi* della realizzazione del sé.
[20] Come ad esempio nel *tajiyū-samādhi*, il favorire il *samādhi* degli altri.
[21] La *prajñā* o conoscenza intuitiva profonda, trascendente. È la forma più alta e completa di conoscenza, e non ha nulla a che vedere con la conoscenza concettuale.
[22] È questo un proverbio ad indicare una grande determinazione.
[23] Si veda il cap. 70, Kokū.
[24] Ovvero, qualcuno che conosce la mente di quell'unica parola.
[25] Il Bodhisattva Kannon. Si veda il cap. 18, Kannon.
[26] Si veda il cap. 59, Kajō.
[27] Cioè, funzioni prive di funzione.
[28] Quando, nel parco dei cervi, nei pressi di Vārānasī, il Buddha iniziò la sua predicazione.
[29] Si veda il cap. 12, Zazenshin.
[30] Lett. "Colui che ascolta", in origine si riferiva a coloro che avevano udito direttamente l'insegnamento dalla voce del Buddha. Più tardi, la parola *śrāvaka* fu utilizzata più genericamente per distinguere gli studenti Hīnayāna da quelli Mahāyāna.
[31] Il laico Hōkoji (740-803), iniziò a studiare nella comunità del Maestro Sekitō. Passò poi alla comunità del Maestro Baso, dove divenne uno dei suoi successori.
[32] Il Maestro Baso Dōitsu (704-788). [Ma-tsu Tao-i]
[33] Funzionari di corte, in Cina.
[34] Non gustarono mai il vero insegnamento. Si veda il cap. 24, Gabyō.
[35] Lett. "Luogo della Via". Indica un luogo dedicato allo studio ed alla prassi.
[36] Il Maestro Daikan Enō (638-713). [Ta-chien Hui-neng]
[37] I cinque peccati mortali sono: matricidio, parricidio, uccidere una persona consacrata, ferire a sangue il corpo del Buddha, disgregare una comunità buddhistica.
[38] Devadatta era un cugino del Buddha che era divenuto monaco ma che, più tardi, si ribellò e cercò di dividere il Samgha.
[39] Il Maestro Bodhidharma (?-528), ventottesimo Patriarca in India e primo Patriarca in Cina. Visse nel tempio di Shaolin, uno dei vari monasteri buddhistici che già esistevano tra i monti Sung-shan, nel nord-ovest della Cina, introducendo la prassi dello Zazen.
[40] Triplice mondo, traduce il sanscrito *trayo-dhātavah.* I tre mondi sono: *kāma-dhātu*, il mondo del desiderio o della volizione (pensiero); *rūpa-dhātu*, il mondo della materia o della forma (sensazione); e *arūpa-dhātu*, il mondo della non-materia o del privo-di-forma (azione).
[41] Subhūti e Śāriputra sono due dei dieci grandi discepoli del Buddha. I dieci erano: Śāriputra, Maudgalyāyana, Mahākāśyapa, Aniruddha, Subhūti, Pūrna, Kātyāyana, Upāli, Rāhula, Ānanda.

[42] Mañjuśrī e Maitreya sono Bodhisattva leggendari. Spesso citati, per esempio nel Sūtra del Loto, essi appartengono al Buddhismo Mahāyāna.
[43] Cioè, i suoi discepoli e discendenti.
[44] Si riferisce alla reale condizione della visione illuminata.
[45] Si riferisce al fatto che Vimalakīrti, ad una domanda del Bodhisattva Mañjuśrī, rimanesse silenzioso. Vedi Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra (cap. 9).
[46] Cioè alle dottrine dell'Induismo.
[47] Lett. "Con il palmo delle mani unito". Si tratta di un saluto tradizionale, nei monasteri. Le mani giunte sono tenute all'altezza del petto, con la punta delle dita grossomodo allineata con le narici.
[48] Il Maestro Jōshū Jūshin (778-897), uno dei successori del Maestro Nansen Fugan. [Chao-chou Ts'ung-shen]
[49] Il Maestro Fun'yō Zenshō (947-1024), nella linea di trasmissione del Maestro Rinzai. [Fen-yang Shan-chao]
[50] Cioè, trascende i sistemi razionali di calcolo.
[51] Si veda il cap. 15, Kōmyō.
[52] Si veda il Sūtra del Loto, pag. 129.
[53] Attraverso le narici passa il flusso vitale dell'inspiro, Tagliare la testa indica l'eliminazione delle attività intellettuali superflue.
[54] Allude ai sei anni di prassi ascetica del Buddha.
[55] Questo numero è il risultato della moltiplicazione di 37x37.

(61)
RYŪGIN
Il Ruggito del Drago

Nella Cina antica queste parole indicavano qualcosa che va al di là della semplice percezione uditiva; una specie di contatto mistico con la natura. In questo capitolo il Maestro Dōgen insiste sul fatto che la realtà, che è completa in sé, non può essere limitata all'area delle percezioni sensoriali. Attraverso il commento di un famoso kōan del Maestro Daidō e delle parole dei Maestri Kyōgen, Sekitō e Sōzan, il Maestro Dōgen ci dimostra ciò che non può essere udito solo attraverso le orecchie.

Un giorno, il Grande Maestro Jisai[1] del monte Tōsu nel Jōshū, fu così interrogato da un monaco: "Un vecchio albero rinsecchito ruggisce come un drago, o no?" Jisai rispose: "Nella mia Via del Buddha anche un teschio proclama la grande Legge."

La gente comune dice che un vecchio albero rinsecchito[2] è solo un vecchio albero rinsecchito e che la cenere è solo cenere. Vi è una gran differenza tra le opinioni di costoro e quelle dei Buddha e dei Patriarchi. La gente comune discute il concetto di albero rinsecchito, ma non sa cosa realmente esso sia. Ancor meno capisce il ruggito di un drago. Questi pensano che un albero rinsecchito sia un albero morto, e che non avrà foglie la primavera successiva.

I Buddha e i Patriarchi comprendono in questo modo un albero rinsecchito: anche se l'oceano si prosciugasse non potremmo vederne il fondo. "L'oceano si prosciuga" è lo stesso che "L'albero si dissecca." Un albero rinsecchito è un albero che in primavera avrà foglie. 'Rinsecchito' è la continuità dell'albero. Tutti gli alberi sulle montagne, negli oceani e nel cielo sono secchi. Lo spuntare di nuove gemme sugli alberi è essere secchi ed udire il ruggito del drago. Anche un albero immenso è il prodotto di un albero rinsecchito. La forma, la natura, la qualità e la forza di un albero rinsecchito sono il sostegno rinsecchito della Via del Buddha. Il termine rinsecchito si può applicare sia agli alberi di una valle montana, sia a quelli di un villaggio; possiamo usare il termine conifera per quelli in montagna e *jinten*[3] per quelli in un villaggio.

Il Maestro Zen Sekitō,[4] una volta disse: "È a causa della radice che le foglie appaiono." Questo è i Buddha e i Patriarchi. La radice più profonda e le foglie più esterne sono un tutt'uno nella radice della verità. Dobbiamo studiare ciò.

In questo albero rinsecchito, lungo è lungo, corto è corto. Quantunque un albero rinsecchito trascenda il ruggito del drago, non può esservi ruggito di drago se l'albero non è rinsecchito. "Molte primavere vengono e vanno ma la natura dell'albero rinsecchito non muta mai." Inoltre, il ruggito del drago non dovrebbe esser concepito nei termini dei cinque toni,[5] anche se quelle note sono contenute nel ruggito del drago.

Nel porre la domanda, per la prima volta il monaco manifestò il suo desiderio di raggiungere la verità. La risposta di Tōsu: "Anche un teschio proclama la grande Legge" compendiò l'intero Dharma e confermò la domanda del monaco. L'atteggiamento di Tōsu era il vero atteggiamento buddistico ossia, quello di porre il benessere degli altri prima della nostra stessa illuminazione. Questo è il teschio ed il ruggito di un drago.

Una volta, un monaco chiese al Grande Maestro Shuto,[6] di Kyōgenji: "Cos'è la Via del Buddha?" Il Maestro disse: "Il ruggito del drago in un albero rinsecchito." E il monaco: "Non capisco." Ryuto gli disse: "È gli occhi ardenti di un teschio."

In un'altra occasione, un monaco chiese al Grande Maestro Sekisō:[7] "Cos'è il ruggito del drago in un albero rinsecchito?" "Stai conservando una mente che ricerca il piacere" gli disse il maestro. "Che cosa sono gli occhi ardenti di un teschio?" chiese ancora il monaco. Sekisō disse: "Stai ancora conservando quella coscienza."

In un'altra occasione ancora, il Grande Maestro Sōzan Honjaku,[8] fu interrogato da un monaco: "Cos'è il ruggito del drago in un albero rinsecchito?" Sōzan disse: "La linfa vitale[9] non ha mai smesso di fluire." "Cosa sono gli occhi ardenti di un teschio?" chiese allora il monaco. "Un albero rinsecchito non si dissecca mai" fu la risposta di Sōzan. E il monaco continuò: "Non riesco a capire. C'è qualcuno che ci riesce?" "Chiunque, in ogni parte del mondo, lo può capire" gli disse Sōzan. Il monaco disse: "Ancora non capisco. Vi è qualche parola che possa descrivere adeguatamente il ruggito del drago?" Il Maestro replicò:

“Io stesso non riesco a capire il significato delle parole.” Il monaco non riuscì a comprendere la risposta di Sōzan e la sua vita fu sprecata.

Ognuno di questi dialoghi utilizza una forma di conversazione che è tanto diversa dai discorsi ordinari quanto lo è il ruggito del drago dalla voce di un uomo. All’interno dell’albero rinsecchito o nel teschio, questi non hanno a che vedere con la discriminazione tra dentro o fuori, sé o altri, bensì permeano passato e presente. Dicendo al monaco della mente che cerca il piacere, Sekisō cercava di mostrargli una forma più completa del drago ruggente. Con la seconda risposta: “Ancora conservi quella coscienza” cercò di offrirgli il sapore della liberazione.

“La linfa vitale non cessa mai” di Sōzan, cerca di esprimere ciò che non può essere espresso a parole; “Non secca mai” è lo stesso che “Il fondo dell’oceano non può essere visto.” È un disseccarsi senza fine. Quando il monaco chiese se vi fosse qualcuno che poteva capire ciò, Sōzan affermò che chiunque al mondo lo può capire. Ciò significa che chiunque è in grado di udire il ruggito del drago – esiste ovunque. Approfondiamo un poco questo aspetto. Lasciando da parte, per il momento, la possibilità che nessuno abbia udito il ruggito del drago, consideriamo dov’è il ruggito del drago quando tutti lo odono.

Sappiamo che il ruggito del drago è un suono prodotto nella mente, come quando si respira attraverso il naso. Sōzan, con la sua ultima risposta, voleva dire che non poteva esprimere a parole il ruggito del drago ma, di fatto, la sua stessa voce era il ruggito del drago. Il monaco non poteva capire ciò e di conseguenza la sua vita era sprecata. Questo è un vero peccato.

I dialoghi di Kyōgen, di Sekisō e di Sōzan sul ruggito del drago, addensano le nubi e attirano l’acqua. Il dire o non dire, gli occhi ardenti o il teschio, queste sono diverse voci di drago. La domanda posta a Sōzan sul ruggito del drago era come il crà di una rana gigante, e la domanda sul teschio era come la voce di un verme di terra. Era il ruggito del drago e l’incessante linfa vitale dei Buddha e dei Patriarchi. Questo grande flusso trasferisce l’acqua da una zucca all’altra e non si esaurisce mai. Un pilastro rotondo diventa significativo, e una lanterna di pietra incontra una lanterna di pietra.

Trasmesso il 25 dicembre del 1243 ai monaci dell’Eiheiji, nell’Echizen.

---

[1] Il Maestro Tōsu Daidō (819-914), nella linea di trasmissione del Maestro Sekitō Kisen. Successore del Maestro Suibi Mugaku. [T’ou-tzu Ta-t’ung]
[2] L’albero rinsecchito simboleggia la vivida condizione non-emozionale, o condizione di non-dualità.
[3] *Jinten* significa uomini e dèi.
[4] Il Maestro Sekitō Kisen (700-790), nella linea di trasmissione del Maestro Daikan Enō. [Shih-t’ou Hsi-ch’ien]
[5] Si riferisce alle tonalità della musica pentagonale cinese.
[6] Il Maestro Kyōgen Chikan (?-898), nella linea di trasmissione del Maestro Isan Reiyū. [Hsiang-yen Chih-hsien]
[7] Il Maestro Sekisō Keisho (807-888), nella linea di trasmissione del Maestro Yakusan Igen. [Shih-shuang Ch’ing-chu]
[8] Il Maestro Sōzan Honjaku (840-901), uno dei successori del Maestro Tōzan Ryōkai. [Ts’ao-shan Pen-chi]
[9] La trasmissione dei Buddha e dei Patriarchi.

(62)
SOSHISEIRAII
Perché il Primo Patriarca Venne da Occidente

In questo capitolo il Maestro Dōgen commenta il famoso kōan del Maestro Kyōgen che narra di un uomo che, aggrappato con la bocca ad un ramo a strapiombo su un baratro, viene interrogato sul significato della venuta dall'India del Patriarca Bodhidharma. Come dovrà rispondere?

Un giorno il Grande Maestro Kyōgen,[1] noto anche come Shikan, che era nella linea di trasmissione del Maestro Zen Dai-e,[2] così parlò ad un'assemblea di monaci: "Un uomo è aggrappato con la bocca al ramo di un albero. L'albero sporge su un baratro di mille piedi ed egli non può raggiungere nessun ramo, né con le mani né con i piedi. Un monaco che sta vicino all'albero gli chiede: 'Perché il primo Patriarca è venuto da occidente?' Se l'uomo risponde, precipita e muore. Se non risponde, viene meno al suo dovere. O monaci! Cosa rispondereste in una simile circostanza?" Un monaco di nome Kōtoshō, si alzò e disse: "Non voglio far domande su quando l'uomo sta ormai sulla pianta; per favore, mostrateci la situazione prima che vi salisse!" Kyōgen scoppiò in una grande risata.[3]

Vi sono molte interpretazioni e spiegazioni di questo kōan, ma pochi lo hanno compreso correttamente. In maggioranza, la gente brancola nel buio. Considerando questo kōan con mente non-pensante[4] si può raggiungere lo stesso tipo di reale e libero *samādhi* di Kyōgen. Se sediamo in zazen tanto quanto Kyōgen, possiamo afferrare il significato di questo kōan ancor prima che egli parli. Allora potremo usare sia la penetrazione di Kyōgen sia l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge di Śākyamuni, per capire perché Bodhidharma è venuto da occidente.

Vediamo di chiarire il significato del kōan di Kyōgen. Cosa significa uomo? Non un pilastro rotondo della Sala del Buddha, né un sedile di legno, o qualcosa di simile. L'espressione di un tale uomo è quella dei Buddha e dei Patriarchi sorridenti. Egli conosce distintamente la propria forma e quella degli altri. Si sta arrampicando in cima ad un albero, non in cima all'Universo e nemmeno in cima ad un palo di bambù di cento piedi. Il baratro è profondo mille piedi. Che egli cada o no, è sempre profondo mille piedi.

Mille piedi ha qui un significato particolare. Si può dire che l'uomo si arrampica per mille piedi, o che scende per mille piedi. Vi sono mille piedi tanto alla sua destra quanto alla sua sinistra. Possiamo dire che ogni cosa è mille piedi: uomo, albero, baratro. È la misura sia di un vecchio specchio, sia di un pezzo di terra, sia di uno *stūpa*.[5]

"Aggrappato con la bocca al ramo di un albero." Che cos'è questa bocca? Se non riusciamo a riconoscere la funzione di questa bocca dobbiamo ricercare a fondo la sua vera definizione. Un detto antico insegna: "Cerca il ramo e togli le foglie." Andare direttamente alla sua essenza è il modo per trovare il vero significato di bocca. Questo deve essere il punto focale del nostro studio, dato che la vita di quell'uomo dipende dalla sua bocca e viceversa.

Mentre egli penzola dal ramo, l'albero è soltanto un albero, nient'altro; i suoi piedi sono solo i suoi piedi. E non dovremmo dire che i piedi salgono sull'albero. Albero, ramo, piedi e mani salgono se stessi.[6] Anche se i piedi dell'uomo sono capaci di muoversi avanti e indietro, e le sue mani possono afferrare e allentare la presa, egli sta penzolando sull'orlo di un baratro e, né i piedi né le mani possono afferrare l'albero. Si potrebbe pensare che stia penzolando nello spazio. In verità sta penzolando nel vuoto, e questo è molto meglio che penzolare semplicemente dall'albero.[7]

"Perché il primo Patriarca è venuto da occidente?" fu la domanda del monaco vicino all'albero. Era come se l'albero stesso ponesse la domanda. Qui l'albero, l'uomo e la domanda sono la medesima cosa – sono uguali. Interrogante e interrogato hanno un uguale significato. L'albero interroga l'albero, l'uomo interroga l'uomo, Bodhidharma interroga Bodhidharma. Il monaco che è vicino all'albero deve porre la sua domanda come se anche la sua vita dipendesse dalla risposta. Questo è lo spirito che dobbiamo avere.

"Se risponde, precipita e muore." Cosa vuol dire questo? Sappiamo che è possibile dare una risposta senza aprire bocca. Tuttavia, che apra o non apra la bocca, ricordate che sta penzolando da un ramo. Poiché la funzione della bocca non dipende dall'aprire o dal chiudere, né dal parlare o tacere, allora anche il penzolare dal ramo non dipende da queste azioni. Aprire e chiudere sono le normali, quotidiane, azioni della bocca e dunque possiamo dire che penzolare dal ramo è l'ultimo stadio dell'aprire o chiudere la bocca. Aprire e chiudere la bocca per dare risposte, è proprio come il penzolare dal ramo; non è così? O forse

significa che il primo Patriarca è venuto da occidente per dare risposta alle domande degli altri? Se non riuscite a rispondere come uno che penzoli da un ramo, la vostra risposta non sarà corretta; sarà solo la vostra osservazione incompleta. La risposta è una questione di vita, o di morte.

Solo se perdete la vostra vita prima di rispondere potete aiutare gli altri. Il vero scopo di Kyōgen era di aiutare gli altri anche a costo della vita. Finché non avete dato una simile risposta la vostra vita è statica, dormiente, ma dopo aver risposto come Kyōgen, la vostra vita diventa vigorosa e attiva. Per la prima volta siete veramente vivi e sapete parlare con parole vere. Possiamo rispondere alle domande di altri e anche trovare le nostre proprie risposte. Inoltre, la bocca che utilizziamo per dire queste parole è parecchio diversa dalla bocca di un tempo.

"Se non risponde, viene meno al suo dovere." Dovete capire che, in questo, caso la risposta non è diversa dalla domanda. Tutti i Buddha e i Patriarchi che hanno risposto o domandato sul perché Bodhidharma è venuto da occidente, hanno basato la loro propria interpretazione sulla giusta comprensione di: "Appeso ad un ramo con la bocca."

Il Maestro Zen Secchō,[8] noto anche come Abate Jūken, disse: "Se siete al di sopra del ramo, la Via è facile da trovare ma se siete al di sotto, è molto difficile individuare la Via. Di conseguenza, risponderò ad ogni domanda come se fosse in gioco la mia stessa vita. Prego chiedete qualsiasi cosa."

La richiesta di una domanda da parte di Seccho e la sua risposta sembrano separate ma, in realtà, in questa citazione la domanda segue la risposta. Ora ho una domanda da porre a tutti i saggi delle età passate e presenti: "La risposta di Kyōgen viene da sopra, oppure da sotto il ramo? Rispose, o no, alla domanda di Kōtoshō?" Tutti voi monaci qui riuniti dovete rispondere a questa domanda.

Trasmesso il 4 febbraio 1244, tra le montagne dell'Echizen. Ricopiato il 12 giugno 1279, nell'Eiheiji.

---

[1] Il Maestro Kyōgen Chikan (?-898), nella linea di trasmissione del Maestro Isan Reiyū. [Hsiang-yen Chih-hsien]
[2] Il Maestro Isan Reiyū (771-853), successore del Maestro Hyakujō Ekai. Il suo titolo postumo è Daien Zenji. Noto anche come Daii. [Kuei-shan Ling-yu]
[3] Questo è il quinto caso del Mumonkan, "La Porta senza Porta", una raccolta di 48 kōan .
[4] Significa con una mente di là dalla conoscenza ordinaria, una mente distaccata.
[5] É la misura della verità di tutte le cose.
[6] Di fatto essi tutti sono una cosa sola, interdipendente e interrelata.
[7] In una condizione di relatività.
[8] Il Maestro Setchō Jūken (980-1052), nella linea di trasmissione del Maestro Unmon Bun'en. [Hsüeh-tou Chung-hsien]

(63)
HOTSUMUJŌSHIN
Lo Sviluppo della Mente Suprema

Questo capitolo è molto simile al cap. 79, Hotsu-Bodaishin. I due capitoli, inoltre, pur essendo espressi con parole diverse, riportano la stessa data di proclamazione. È possibile che Hotsu-Mujōshin fosse l'insegnamento rivolto ai laici intenti alla costruzione del Daibutsuji, e che Hotsu-Bodaishin fosse invece l'insegnamento rivolto ai monaci. Ponendo particolare enfasi sull'iniziale risveglio della mente che cerca il Buddha e sulla determinazione allo studio, l'insegnamento del Maestro Dōgen si sviluppa attraverso il commento ad alcune parole del Buddha e ad una citazione dall'Avantamsaka Sūtra.

L'Alto Patriarca indiano[1] un giorno, affermò: "Il grande Nirvāna è come l'Himālaya." Certo questo è un paragone molto appropriato che il Buddha Śākyamuni poteva fare avendo familiarità con quelle montagne, conoscendole bene. Egli scelse i monti dell'Himālaya sia per la loro imponenza e severità, sia per la loro somiglianza al grande Nirvāna.

Il primo Patriarca cinese[2] disse: "Ogni mente è come un albero pietrificato." Ogni mente, è la mente: la mente che copre la grande terra. Dunque, c'è la propria mente e quella degli altri. Le menti di tutta le gente sulla grande terra, di tutti i Buddha e di tutti i Patriarchi dell'intero Universo, di tutti i Draghi celestiali e così via, sono questo albero pietrificato. Non vi è altra mente che questa. Questo albero pietrificato non è esistente né non-esistente, né vuoto né forma, ecc.; è mediante la mente di un albero pietrificato che sviluppiamo la mente determinata a realizzare prassi e risveglio. Dal momento che la mente è in origine un albero pietrificato, possiamo realizzare l'eterna condizione del pensare attraverso il non-pensare. Se studiamo la voce del vento dell'albero pietrificato possiamo, per la prima volta, trascendere le opinioni dei profani. Non esiste alcuna Via al di fuori di questo.

L'Insegnante Nazionale Daishō[3] disse: "Muri, tegole e pietre sono la mente del vecchio Buddha."[4] Dobbiamo indagare con attenzione su dove si trovino questi muri, tegole e pietre; dovete chiedere dove e come queste cose vengono realizzate. "La mente del vecchio Buddha" non è il Kūō Buddha,[5] vissuto nel remoto passato, bensì è proprio l'ordinaria e quotidiana vita degli esseri umani; è in un tal genere di vita che ci sediamo e troviamo il Buddha. Questa è detta: "La mente decisa a conseguire il risveglio." L'attività della mente che cerca il Buddha[6] si sviluppa generalmente dal risveglio iniziale della mente;[7] oltre a ciò non vi è nulla. Dare vita a un Buddha sollevando un filo d'erba, oppure comporre un sūtra con un pezzo di legno è risvegliare la mente dell'illuminazione. Offrite al Buddha un poco di sabbia e l'acqua della farinata di riso, e anche una manciata di riso per gli esseri senzienti e cinque gambi di fiore per il Tathāgata.[8]

La mente che cerca il Buddha è aiutare gli altri, quando richiesti. Essa, inoltre, può liberarvi dal potere dei dèmoni. Dopo il risveglio iniziale dovete trovare una casa che non è la vostra casa, ovvero addentrarvi nelle montagne e addestrarvi sulla Via con fiducia e fede nel Dharma. Indirizzare lodi al Buddha è scolpirne la forma, recitarne il nome, erigere *stūpa*, salmodiare sūtra, proclamare il Dharma a tutti gli esseri, trovare il giusto maestro, sedere in zazen e prendere rifugio nei Tre Tesori. Così, l'efficacia degli ottomila tipi di prassi è certamente racchiusa nell'iniziale risveglio all'illuminazione. Attraverso l'iniziale risveglio della mente possiamo conseguire la Via anche da ubriachi, nel bel mezzo di questo mondo di sogno – nei fiori che sbocciano, nelle foglie che cadono, e poi nei fiori di pesco, nel suono di una tegola che colpisce un bambù, nell'oceano e nel cielo. Tutto ciò è la mente che cerca il Buddha, contenuta nella mente che cerca il Buddha. Essa è racchiusa in corpo e mente, nel corpo e mente di tutti i Buddha, e nella pelle, carne, ossa e midollo dei Buddha e dei Patriarchi.

Dunque, scolpire un Buddha, o erigere uno *stūpa*, è la mente che cerca il Buddha; è la determinazione a conseguire il risveglio che ci conduce direttamente a diventare un Buddha. Non fermatevi a metà strada e non fatevi irretire nelle forme. Questa è la virtù del non-fare[9] e del non-divenire;[10] ciò rappresenta la contemplazione del Tathāgata e la vera natura del Dharma. Tutti i Buddha si concentrano su questo come loro proprio *samādhi*. È la loro *dhāranī*[11] ed è la loro suprema e perfetta illuminazione; questo è il frutto degli *arhat*[12] e la realizzazione del Buddha. Non c'è altro al di fuori dei dharma del non-fare e del non-divenire. Anche se gli sciocchi seguaci dell'Hīnayāna, sostengono che lo scopo di erigere *stūpa* e scolpire statue è quello di guadagnare merito, voi lasciate da parte quest'idea. Abbandonate il pensiero discriminante e concentrate la vostra mente: questo è non-fare. È innata e incondizionata realtà, ed è la contemplazione

della vera forma di tutti i dharma. Questa è la corretta interpretazione del non-fare, sia in oriente che in occidente, sia nel passato che nel presente.

Alcuni cercano di espiare le proprie colpe ed azioni nocive plasmando statue o edificando *stūpa*, mentre altri pensano di fuggire il mondo contaminato recitando il nome di Buddha, oppure salmodiando i sūtra. Agendo in questo modo però distruggeremo non solo il seme della nostra natura umana ma, anche, la stessa natura-di-Buddha[13] del Tathāgata. È davvero un peccato che, pur vivendo nell'epoca del Buddha, del Dharma e del Samgha, diventiamo i loro peggiori nemici. Pur scalando la montagna o penetrando l'oceano dei Tre Tesori, ne ritorniamo a mani vuote. Anche se vediamo migliaia di Buddha e di Patriarchi, non possiamo conseguire la loro Via e perdiamo quella che è la giusta direzione della mente che ricerca il Buddha. Questo avviene perché trascuriamo i sūtra e non li comprendiamo attraverso un alto livello di conoscenza; seguiamo solo la gente comune e gli insegnanti ingannevoli. Dovremmo, piuttosto, abbandonare al più presto l'idea che erigere uno *stūpa* e altre simili azioni non siano la mente che cerca il Buddha. Limitatevi a purificare cuore, corpo, orecchie e occhi, e non prestate ascolto né attenzione a simili teorie. Seguite gli insegnamenti contenuti nei sūtra buddhistici e sceglietevi dei maestri di alto conseguimento. Prendete rifugio nella vera Legge e addestratevi nel Dharma del Buddha. Nella grande Via del Dharma si possono scorgere innumerevoli sūtra ed incalcolabili Buddha in un solo granello di polvere. Un filo d'erba o un albero sono, allo stesso tempo, corpo e mente. Se tutti i dharma non fossero manifestati, non potrebbe essere manifestata l'unica Mente. E se tutti i dharma hanno forma reale, allora un singolo granello di polvere ha forma reale; dunque, l'unica Mente è tutti i dharma, e tutti i dharma sono l'unica Mente e il corpo intero.

Se si erige uno *stūpa* per un qualche scopo, allora devono avere uno scopo anche il frutto dell'illuminazione del Buddha, e la stessa natura-di-Buddha della quiddità. Tuttavia, poiché la natura-di-Buddha della quiddità non si può realizzare intenzionalmente, non si dovrebbe scolpire una statua, o erigere uno *stūpa*, con qualche scopo o intenzione. La mente che cerca il Buddha deve sorgere senza alcun secondo fine; è il potere della purezza e della mancanza di intenzione. Tuttavia, bisogna essere fermamente convinti del fatto che scolpire una statua, o costruire uno *stūpa*, sia la mente che cerca il Buddha. Tutte le azioni e i desideri sorti nel corso di innumerevoli epoche partono da questo punto. La mente che cerca il Buddha non può essere annientata, neppure col trascorrere di un'incalcolabile numero di *kalpa*. Questo è "Vedere il Buddha e udire la Legge."

Dovremmo sapere che raccogliere legna fossile, ammassare fango e accumulare oro, argento e i sette preziosi gioielli,[14] per creare un'immagine del Buddha o uno *stūpa*, è operare attraverso la concentrazione dell'unica Mente. Ammassate aria per plasmare un Buddha, mantenete la mente ad un livello elevato per dar forma ad un Buddha; erigete uno *stūpa* via l'altro, per fare uno *stūpa* e realizzate un Buddha dopo l'altro, al fine di creare un Buddha. Come si dice nei sūtra: "Pensate in questo modo e tutti i Buddha delle dieci direzioni sorgeranno." Dobbiamo sapere che, quando concepiamo il pensiero di diventare Buddha, tutti i Buddha delle dieci direzioni condividono questo pensiero. Quando una cosa diventa Buddha, ogni cosa diventa Buddha. Il Buddha Śākyamuni disse: "È sorta la stella del mattino e ho conseguito la Via contemporaneamente a tutti gli esseri viventi." È perciò che determinazione, prassi, illuminazione e nirvāna sopraggiungono assieme e nel medesimo istante. Erba, alberi, tegole, pietre, vento, pioggia, acqua e fuoco, sono il corpo e mente della Via del Buddha. La determinazione a conseguire il risveglio, attraverso questi elementi presenti in natura, ci conduce alla Via del Buddha. L'atto di riprodurre un'immagine del Buddha, così come il costruire uno *stūpa*, è sostenuto dalla vacuità universale e consiste nell'attingere acqua da un torrente montano. Questa è la suprema e perfetta illuminazione.

Una sola mente rivolta al risveglio implica milioni di menti rivolte al risveglio; questo vale anche per la prassi e per l'ottenimento del risveglio. Non pensate dunque, che il risveglio si manifesti una volta sola, o che la prassi abbia una conclusione definita, né che i frutti del risveglio maturino in una sola occasione; questo non è udire, conoscere, né incontrare il Dharma del Buddha. Dall'iniziale determinazione di cercare l'illuminazione, sorge un numero innumerevole di risvegli; la determinazione di innumerevoli esseri ha preso le mosse dall'iniziale risveglio di una sola persona. Il risveglio iniziale diventa un numero incalcolabile di risvegli. La prassi, l'illuminazione ed il far girare la ruota della Legge, operano esattamente in questo modo. Se erbe, alberi, e così via non fossero se stessi, come potrebbero possedere corpo e mente, e viceversa? Perciò erbe e alberi sono completi in se stessi. Studiare la Via mediante lo zazen è la mente che cerca il Buddha.

L'iniziale risveglio e lo zazen non sono la stessa cosa né cose diverse, né questo né quello; essi non possono essere separati. Studiate in questo modo. A partire dall'iniziale mettere insieme erbe, legno e gioielli, fino alla realizzazione definitiva di uno *stūpa*, o di una immagine del Buddha, non deve sussistere alcun secondo fine; agire in un modo diverso impedirebbe il conseguimento della Via. Le trentasette strade

al risveglio[15] risulterebbero forzate. Anche l'addestramento del corpo e mente degli uomini e degli dèi, nei tre mondi, risulterebbe forzato. Allora andrebbe perduto il nostro scopo finale.

Le erbe, gli alberi, le tegole, le pietre, i quattro elementi,[16] ed i cinque *skandha*,[17] non sono altro che l'unica Mente e la vera forma. Da un capo all'altro delle dieci regioni del mondo intero, la natura-di-Buddha della quiddità ha un'assoluta, immutabile esistenza. Come possono tuttavia erbe e alberi esistere entro la natura-di-Buddha della quiddità? Come possono erbe e alberi diventare la natura-di-Buddha della quiddità? Tutte le forme libere dall'intenzionalità e non create, sono vere forme. Vera forma, è la vera forma della quiddità; la quiddità è il corpo e mente dell'eterno presente. Tale corpo e mente sorge con l'iniziale risveglio della mente, con la determinazione; non cessate di azionare la ruota per sollevare l'acqua, o di spingere la macina.

Sollevate un filo d'erba per plasmare una statua d'oro del Buddha, alta sei piedi; sollevate un granello di polvere per erigere uno *stūpa* a un vecchio Buddha. Questo è "La mente che cerca il Buddha." È la mente che vede il Buddha, che ode il Buddha, che vede il Dharma, che ode il Dharma, che diventa il Buddha e che agisce il Buddha.

Il Buddha Śākyamuni disse: "Tanto i laici, uomini e donne, che hanno preso rifugio nel Dharma, quanto le buone persone comuni, donano la loro propria carne e quella dei loro coniugi e figli, quale offerta ai Tre Tesori. Come potrebbero i monaci, che hanno ricevuto una simile offerta e che godono della fiducia dei laici, trascurare di studiare diligentemente?" Così, vediamo che donare cibo e bevande, vestiti, giacigli, medicinali, edifici per monasteri, campi e foreste, equivale ad offrire la propria stessa carne e la pelle, carne, ossa e midollo di mogli e figli. Coloro che agiscono così sono in condizione di ricevere un grande oceano di merito dai Tre Tesori, e diventano una cosa sola con essi. Divenire una cosa sola con i Tre Tesori significa offrire loro qualcosa. La virtù dei Tre Tesori è così realizzata nella propria carne e nella pelle, carne, ossa e midollo di moglie e figli. Questo è addestrarsi sulla Via con impegno costante. In tal modo la forma e la natura del Buddha Śākyamuni diventano la nostra forma e natura e troviamo la pelle, carne, ossa e midollo della Via del Buddha. Qui, 'fiducia' è la determinazione al conseguimento del risveglio. Come possono dunque i monaci, che hanno ricevuto questa fiducia, essere indolenti? La determinazione di giungere al risveglio e il conseguimento della Via devono, dall'inizio alla fine, reciprocamente interagire. Per questo motivo, anche un risveglio piccolo come un granello di polvere, alla fine, produrrà una mente retta, con la quale potremo penetrare la vacuità. In generale, coloro che sono determinati a conseguire il risveglio possono ottenere il seme della natura-di-Buddha, indipendentemente dal fatto che abbiano studiato, o meno. Se ci addestriamo con una mente senza macchia e con i quattro elementi e i cinque *skandha*, cioè con il corpo, possiamo conseguire la Via. Addestrandosi con una mente immacolata anche le erbe e gli alberi, gli steccati e i muri conseguono la Via. I quattro elementi, i cinque *skandha*, le erbe, gli alberi, gli steccati e i muri, partecipano della medesima natura e realizzano la Via nel medesimo istante. Perciò essi condividono la stessa mente, vita, corpo e funzione.

Molti di coloro che si sono addestrati sotto i Buddha e i Patriarchi, hanno studiato la Via sollevando la mente di erbe e alberi; questa è la forma della mente che cerca il Buddha. Il quinto Patriarca[18] era in precedenza il giardiniere Saishodōsha, Rinzai piantò cedri e pini sul monte Ōbaku, e Tōzan apprese da un vecchio di nome Ryū come prendersi cura dei pini. Ognuno di essi aveva la dignità e la costanza di una conifera, e riuscì ad afferrare dalle radici la visione illuminata dei Buddha e dei Patriarchi. La manifesta forza dei Buddha e dei Patriarchi diventa nostra e ci apre gli occhi.

Costruire uno *stūpa* o plasmare un'immagine del Buddha, sono aspetti della visione illuminata che risvegliano la nostra mente e che da essa sono risvegliati. Non possiamo ottenere la Via dei Buddha e dei Patriarchi se non conseguiamo la visione illuminata del costruire uno *stūpa*,. Conseguire una visione illuminata inerente al foggiare un'immagine del Buddha, è la realizzazione di Buddha e Patriarchi. Alcuni ritengono che uno *stūpa* e altri oggetti, poiché prima o dopo diventeranno polvere, non posseggano una reale virtù, e ritengono che la prassi, essendo al di là di vita e morte, sia l'unico elemento stabile ed incontaminato. L'Insegnamento del Buddha non è questo. Se lo *stūpa* diventa polvere, anche la prassi diventa polvere; ma se viceversa la prassi non diventa polvere, allora questo non accade neppure allo *stūpa*. "Che cos'è dopo tutto questo mondo in cui viviamo? Parlare del sorgere di vita e morte, o spiegare il nirvāna."

È scritto nell'Avatamsaka Sūtra: "Quando un Bodhisattva che dimora nel mondo del *samsāra*, per la prima volta risveglia la sua mente, egli cerca direttamente l'illumi-nazione; la sua mente è stabile e inamovibile. La virtù di un solo pensiero è vasta, profonda e illimitata. Similmente inesauribile è l'analisi del mondo condotta dal Tathāgata."

Dovremmo saper vedere chiaramente come, risveglio e determinazione a realizzare l'illuminazione, siano inestricabilmente legati alla questione di vita e morte. È questo il significato del

cercare direttamente l'illuminazione. Uno dei Suoi pensieri non è diverso da un filo d'erba o da una pianta, perché vi è una sola vita e una sola morte. Tuttavia, la Sua virtù è illimitatamente vasta e profonda e quand'anche il Tathāgata illustrasse la propria analisi del mondo per interi eoni,[19] non potrebbe esaurirla. L'oceano potrebbe prosciugarsi ma, ancora, resterebbe il suo fondo. Quand'anche un uomo muore, ancora permane la mente; non raggiungeremo mai qualche stadio finale. Illimitatamente vasto e profondo è un singolo pensiero del Bodhisattva, e così pure lo sono un filo d'erba, un albero, una pietra, o una tegola. Se un filo d'erba, o una pietra, misurano venti o trenta centimetri, di venti o trenta centimetri è un singolo pensiero del Bodhisattva; così è anche la determinazione a conseguire il risveglio. Per questo è facile ritirarsi nella solitudine delle montagne per meditare sulla Via del Buddha, mentre è più difficile costruire uno *stūpa* o scolpire un'immagine del Buddha. Entrambe le cose possono essere realizzate mediante un impegno assiduo, ma c'è differenza tra il proprio risveglio e quello degli altri. Maturare questo tipo di mente che cerca il Buddha, è realizzare Buddha e Patriarchi.

Questo fu trasmesso ai monaci del Kippōji, Yoshida-gun, nell'Echizen, il 14 febbraio 1244.
Ricopiato da Ejō, il 10 marzo 1279, nell'Eiheiji.

---

[1] Il Buddha Śākyamuni.
[2] Il Maestro Bodhidharma (?-528), ventottesimo Patriarca in India e primo Patriarca in Cina. Visse nel tempio di Shaolin, uno dei vari monasteri buddhistici che già esistevano tra i monti Sung-shan, nel nord-ovest della Cina, introducendo la prassi dello zazen.
[3] Il Maestro Nan'yō Echū (?-775), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. Daishō Kokushi è il suo titolo postumo. [Nan-yang Hui-chung]
[4] Si veda il cap. 9, Kobusshin.
[5] Buddha Re dalla Voce Maestosa. È il primo Buddha ad apparire nel *kalpa* della vacuità. Il *kalpa* della vacuità è l'ultimo dei quattro *kalpa* che intercorrono tra il fondamento di un mondo e il fondamento del mondo successivo. Essi sono: *kalpa* della creazione, *kalpa* dell'esistenza, *kalpa* della distruzione, *kalpa* della vacuità.
[6] *Hotsu-bodaishin*. Si veda il cap. 4, Shinjigakudō.
[7] *Hosshin*. Ibidem.
[8] Lett. "Così arrivato".
[9] Cioè dell'essere privi di intenzionalità, senza scopo.
[10] Cioè, del non essere prodotto da condizioni.
[11] Una formula la cui recitazione ha un potere mistico.
[12] *Arhat*, lett. "Colui che ha valore". Nel Buddhismo Hīnayāna, si dice che lo *śrāvaka* (uditore della voce) passi attraverso quattro stadi. Il primo è *srotāpanna* (l'entrata nella corrente), il secondo è *sakrdāgāmin* (chi è soggetto a tornare una volta sola), il terzo è *anāgāmin* (chi non è soggetto al ritorno), e il quarto ed ultimo è *arhat*.
[13] La natura-di-Buddha è la 'Natura propria', o 'Vera natura', o 'Volto originario' (comunque si voglia chiamare) di ogni essere, anche se questi lo ignora.
[14] I sette preziosi gioielli, o sette tesori sono: oro, argento, smeraldi, perle, corallo, ambra, e agata.
[15] Si veda il cap. 60, Sanjushichihon-Bodai-Bumpō.
[16] I quattro elementi, dal sanscrito *catvā mahābhūtāni*, sono: terra (peso e leggerezza), acqua (coesione e fluidità), fuoco (caldo e freddo), vento (impulso e movimento).
[17] I cinque *skanda* o aggregati sono: *rūpa* (il corpo-forma), *vedanā* (la sensazione), *samjñā* (la percezione, la nozione), *samskarā* (le impressioni risultanti, gli elementi della coscienza, lett. "I formati e i formanti"), e *vijñāna* (la coscienza individuale, la conoscenza discriminante).
[18] Il Maestro Daiman Kōnin (688-761), successore del Maestro Dai-i Dōshin e quinto Patriarca in Cina. Noto anche come Ōbai. [Ta-man Hung-jen]
[19] Un eone rappresenta un lunghissimo periodo di tempo; per esempio, il trascorrere di diverse ere geologiche.

(64)
UDONGE
Il Fiore di Udumbara

È questo un fiore dalle sembianze particolari. Infatti i suoi petali avvolgono il frutto, come una buccia. A causa di ciò, nell'India antica, si riteneva fosse un albero privo di fiori; per questo il fiore di udumbara simboleggiava un accadimento raro, quale ad esempio la realizzazione della verità. Il capitolo è interamente dedicato alla trasmissione del Buddha sul Picco dell'Avvoltoio e agli insegnamenti del Maestro Nyojō, su questo tema.

Una volta, il Buddha Śākyamuni stava predicando ad una grande assemblea radunata sul Picco dell'Avvoltoio. Egli sollevò un fiore di *udumbara* senza parlare, ed ammiccò. Allora Mahākāśyapa sorrise. Śākyamuni disse: "Possiedo l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge e la Serena Mente del Nirvāna. Questo ora conferisco a Mahākāśyapa."

Tutti i sette Buddha del passato, Śākyamuni compreso, e tutti i Patriarchi venuti dopo,[1] hanno sollevato un fiore ed hanno trasmesso la vera Legge in questo modo. Sollevare il fiore è sollevare la mente-di-Buddha: è la realizzazione del loro risveglio. Tutti gli aspetti del fiore, ideale e reale, soggettivo e oggettivo, esterno e interno, sono contenuti nell'atto di alzare il fiore. Il fiore nella sua piena totalità è l'originaria mente-di-Buddha ed è l'originario corpo-di-Buddha.

Da quando il Buddha Śākyamuni alzò per la prima volta il fiore, fino a oggi, esso non è mai andato perduto. È stato incessantemente trasmesso da Buddha a Buddha e da Patriarca a Patriarca. Nel momento in cui sollevò il fiore, Śākyamuni manifestò l'eternità: questo è ciò che trasmise ai Suoi successori. L'atto di sollevare il fiore trascende passato, presente e futuro e avviene in un'eterna atemporalità. Perciò dobbiamo sollevare lo stesso fiore assieme a Śākyamuni. Ciò nonostante, il fiore solleva se stesso, vale a dire che ogni fiore, fiori di pruno, fiori di primavera, fiori di neve, fiori di loto, ecc. può realizzare la sua propria reale natura. La frase del Patriarca Bodhidharma: "Un fiore sboccia e cinque petali si schiudono",[2] è il fiore di *udumbara* che contiene tutti i trecento sessanta sermoni di Śākyamuni ed i cinquemila ottantaquattro volumi del *Tripitaka*.[3] Contiene le classificazioni dei tre veicoli, delle dodici suddivisioni dell'insegnamento,[4] dei tre stadi e delle dieci sacre condizioni.[5] Il fiore non è sopraffatto da queste cose, e anzi contiene molte altre cose miracolose.

Abbiamo esempi di molti maestri che illustrarono il sollevare un fiore, quali: "Un fiore sboccia, cinque petali si schiudono. Questo è il vero e naturale momento", e ancora: "Sollevare il fiore è sollevare il fiore della mente-di-Buddha",[6] o la storia dei fiori di pesco[7] e del suono della tegola che colpisce il bambù,[8] o ancora tagliarsi via il braccio, stando nella neve fino alla cintola, per mostrare la propria determinazione,[9] o lavorare nella baracca per la pulitura del riso e ricevere il kesa.[10] Tutti questi esempi rivelano la reale natura del fiore di *udumbara* tenuto in mano da Śākyamuni; in verità si tratta della vita stessa di Śākyamuni.

Il sollevare il fiore è sempre esistito, prima, durante, e dopo il conseguimento della Via da parte di Śākyamuni. Quindi, il conseguimento della Via da parte di Śākyamuni è il conseguimento della Via da parte del fiore di *udumbara*. Esso trascende il tempo. Il primo risveglio, l'iniziare la Via, la prassi e il risveglio finali di tutti i Buddha e i Patriarchi, possono essere paragonati ad una farfalla che danza nel vento. Śākyamuni si nasconde nel fiore di *udumbara* e si manifesta come fiore di *udumbara*. Allo stesso modo Egli si nasconde nello spazio ma, in realtà, è lo spazio stesso. Qui il Buddha Śākyamuni è la realizzazione del fiore di *udumbara*. Śākyamuni è sinonimo di vacuità universale e di sollevare il fiore. Sollevare il fiore non significa solo alzarlo con le dita; il fiore è sollevato con la chiara visione dalla mente del Buddha stesso. Montagne, fiumi, cielo e terra, il sole, la luna e la terra, pioggia e vento, esseri umani e animali, gli alberi e le erbe, tutti questi non sono altro che il sollevare il fiore di *udumbara*. Vita e morte, venire e andare, sono le sue diverse forme, sono la sua luce infinita. Anche il nostro studio odierno non è altro che un aspetto del fiore di *udumbara*.

Il Buddha Śākyamuni disse: "Il fiore di *udumbara* è magnifico e tutti gli esseri lo ammirano." 'Tutti gli esseri', è qui la continua manifestazione della luce infinita di tutti gli esseri come erbe, alberi, insetti, Buddha e Patriarchi. 'Ammirano' è la spontanea e vitale azione di corpo e mente attraverso la pelle, la carne, le ossa e il midollo. Inoltre, essa è continuamente rivelata e nascosta. Tuttavia, essere capaci di comprendere veramente questo è raro quanto il fiore di *udumbara*.

Il Buddha Śākyamuni, sedendo in zazen sotto l'albero della Bodhi, all'improvviso sbatté gli occhi e vide la stella del mattino; il Suo occhio-di-Buddha si aprì. In quel momento, il movimento dei Suoi occhi fu lo stesso di quando ammiccò, sollevando il fiore di *udumbara*, e Mahākāśyapa sorrise. Il volto di Mahākāśyapa divenne come il fiore tenuto da Śākyamuni.

Nel momento in cui Śākyamuni ammiccò, anche noi perdemmo la nostra visione ordinaria e il nostro occhio-di-Buddha si aprì. Il Suo ammiccare era un'azione del fiore di *udumbara*. È il momento nel quale l'*udumbara* fiorisce. Quando questo fiore viene sollevato, ogni cosa sta sollevando il fiore: Mahākāśyapa, gli esseri senzienti e tutti noi. Questa azione di sollevare il fiore non è mai cessata, ma è continuata fino ad ora. Inoltre, il nostro intero corpo diviene la mano che alza il fiore. Possiamo dire che un fiore di *udumbara* forma corpo e mente, diventa i quattro elementi[11] e i cinque *skandha*.[12]

Quando il Buddha Śākyamuni disse "Possiedo", era come se dicesse "Conferisco", poiché ciò che è conferito è sicuramente posseduto. Nell'affermazione di Śākyamuni le parole più importanti sono "Io possiedo." Questo dovrebbe essere il punto focale del nostro studio. Così, quando 'possiedo' si trasforma in 'conferisco', l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge diventano nostri.

"Bodhidharma venne da occidente" è lo stesso che sollevare il fiore. E sollevare il fiore si può chiamare "Completa e indivisa concentrazione", cioè *shikantaza*,[13] o "Corpo e mente lasciati cadere." Diventare un Buddha o un Patriarca è un altro esempio di completa e indivisa concentrazione; tale atteggiamento mentale deve essere mantenuto in ogni nostra attività quotidiana come indossare gli abiti o mangiare riso. Dopo tutto, per i Buddha e per i Patriarchi, la cosa più importante è questa attenzione completa ed indivisa. Se saprete manifestare questo spirito nel prostrarvi nella Sala del Buddha, o nel sedere in zazen nel monastero, il fiore della vostra mente diventerà più brillante ed ogni cosa attorno a voi diventerà più bella. In questo profondo stato la sensazione è quella di un monastero avvolto nelle nubi, un attimo prima che venga colpito l'*han*,[14] o quella di uno *sho*[15] che suona come se andasse alla deriva sul greto di un fiume. L'attività di un fiore di *udumbara* fa soffiare il vento di primavera e fiorire il germoglio di pruno.

Il mio defunto Maestro Nyojō, disse: "Quando Śākyamuni perse la Sua visione ordinaria, fu come se germogliasse nella neve un singolo ramo di pruno. Non appena i germogli furono pienamente sbocciati, dei sottili rami apparvero ovunque. Invece di meravigliarsi di ciò, la gente dovrebbe ridere al vento di primavera che soffia impetuoso."

Nyojō voleva dire che la chiara visione del Tathāgata[16] divenne fiori di pruno e che i fiori di pruno diventano rami sottili. Il Buddha è nascosto nell'occhio-di-Buddha, l'occhio-di-Buddha è nascosto nei fiori di pruno, e i fiori di pruno sono nascosti nei rami sottili. Allora soffia il vento di primavera e i fiori di pruno spontaneamente cadono creando una musica gentile.

Il mio defunto Maestro Nyojō, disse anche: "Reiun[17] ha raggiunto il risveglio vedendo sbocciare i fiori di un pesco, io l'ho raggiunto vedendoli cadere." Dobbiamo chiarire questo. Reiun disse di aver raggiunto l'illuminazione vedendo sbocciare i fiori di un pesco; egli realizzò la verità e confermò la sua fede. Nyojō conseguì il risveglio quando vide cadere i fiori di un pesco; essi fioriscono perché il vento di primavera li ama e, tuttavia, cadono perché il vento li odia. Ma, indipendentemente da quanto il vento di primavera li ami o li odi, i fiori di pesco ancora cadono e realizzano il lasciar cadere corpo e mente.

Così fu detto, il 12 febbraio 1244, ai monaci del Kippōji, nell'Echizen.
Ricopiato il 6 febbraio 1312.

---

[1] Si veda il cap. 52, Busso.
[2] Si veda il cap. 14, Kuge.
[3] *Tripitaka*: i tre canestri dell'Insegnamento. Essi sono suddivisi in *Sūtra* (i discorsi), *Vinaya* (i precetti) e *Abhidharma* (i commentari).
[4] Si veda il cap. 34, Bukkyō.
[5] Un Bodhisattva, prima di divenire un Buddha, deve attraversare cinquantadue stadi o condizioni. Il primo gruppo di dieci sono i dieci stadi della fede. I successivi tre gruppi da dieci sono: i tre abili stadi. Il quinto gruppo di dieci sono le dieci sacre condizioni. Il cinquantunesimo stadio è "L'equilibrata condizione della verità", e il cinquantaduesimo stadio è "La sottile condizione della verità".
[6] Parole del Maestro Tendō Nyojō.
[7] Si riferisce all'esperienza del Maestro Reiun Shigon.
[8] Si riferisce all'esperienza del Maestro Kyōgen Chikan.
[9] Si riferisce al Maestro Taiso Eka.

[10] Si riferisce alla trasmissione dal Maestro Daiman Kōnin al Maestro Daikan Enō. Si veda il cap. 16, Gyōji.
[11] I quattro elementi, dal sanscrito *catvā mahābhūtāni*, sono: terra (peso e leggerezza), acqua (coesione e fluidità), fuoco (caldo e freddo), vento (impulso e movimento).
[12] I cinque *skanda* o aggregati sono: *rūpa* (il corpo-forma), *vedanā* (la sensazione), *samjñā* (la percezione, la nozione), *samskarā* (le impressioni risultanti, gli elementi della coscienza, lett. "I formati e i formanti"), e *vijñāna* (la coscienza individuale, la conoscenza discriminante).
[13] Sedere in zazen con mente universa, senza scopo.
[14] Una tavola armonica di legno utilizzata nei monasteri per dare dei segnali.
[15] Un antico strumento a canne.
[16] Lett. "Così arrivato".
[17] Il Maestro Reiun Shigon (?), uno dei successori del Maestro Isan Reiyū (771-853). [Ling-yün Chih-ch'in]]

(65)
NYORAIZENSHIN
L'Intero Corpo del Tathāgata

In questo breve capitolo il Maestro Dōgen commenta alcuni passi del Sūtra del Loto e sottolinea come questo e tutti gli altri Sūtra, di fatto, non siano altro che "L'intero Corpo del Tathāgata".

Una volta, il Buddha Śākyamuni si trovava sul Picco dell'Avvoltoio, a nord-est di Rājagrha.[1] Egli disse al Bodhisattva Yakuō:[2] "O Yakuō! Dovunque andrai, sempre spiega, leggi, canta e ricopia questo sūtra. Ovunque lo troverai, costruisci uno *stūpa* e ornalo con i sette preziosi gioielli.[3] Costruiscilo alto, largo e maestoso. Non porre nessuna reliquia al suo interno, perché già contiene il corpo intero del Tathāgata.[4] Per mostrare rispetto e devozione decora lo *stūpa* con fiori, incenso, collane di pietre preziose, ornamenti d'oro; usa anche strumenti musicali, ed in suo onore componi canzoni e poemi. Chiunque in questo modo renderà omaggio a questo *stūpa*, raggiungerà la suprema e perfetta illuminazione."[5]

Sūtra è la somma totale dei suoi differenti aspetti: spiegarlo, leggerlo, salmodiarlo e ricopiarlo. Questi sūtra e l'adornare lo *stūpa* con i sette preziosi gioielli sono *jissō*[6]. Ecco perché lo *stūpa* deve essere molto alto e largo; la sua dimensione è forma reale. Poiché lo *stūpa* contiene l'intero corpo del Tathāgata, anche il Sūtra del Loto contiene l'intero corpo del Tathāgata. Andando oltre, possiamo vedere come anche lo spiegare, il leggere, il salmodiare e il ricopiare contengono l'intero corpo del Tathāgata. Mostrare il nostro rispetto con fiori e incenso e tutto il resto, è ancora una forma di *jissō*; vi sono contenuti tutti i sūtra e il Tathāgata. Onoriamo il Tathāgata in questo modo perché è la verità stessa. Ecco perché non c'é bisogno di reliquie nello *stūpa*.

La proclamazione della Legge da parte del Buddha è parola d'oro. Ascoltarla è la più eccellente delle virtù. Se qualcuno può realmente prostrarsi di fronte a questo *stūpa* e onorarlo, questi sarà molto vicino al supremo risveglio. Vicino non vuol dire vicinanza fisica, ma significa vicino alla condizione di risveglio. Spiegare, leggere, salmodiare e ricopiare il Sūtra del Loto è lo stesso che guardare lo *stūpa*; dovremmo essere molto grati per avere l'opportunità di raggiungere il supremo risveglio.

Dunque, i sūtra contengono l'intero corpo del Tathāgata. Prostrarsi davanti a quel sūtra è esattamente come prostrarsi ai piedi del Tathāgata. E onorarlo con gratitudine equivale ad onorare con gratitudine il Tathāgata. In verità è il sūtra stesso ad essere reliquia del Buddha. Vederlo è vedere una reliquia del Buddha. Non potremo mai padroneggiare la Via del Buddha se non comprendiamo che il Sūtra del Loto è reliquia e concreta realtà. Inoltre, il mondo degli esseri umani, il mondo degli dèi e dei *deva*,[7] il mondo degli oceani, dello spazio, questo paese e tutti gli altri, sono reliquia e concreta realtà. Spiegare, leggere, salmodiare e ricopiare il Sūtra del Loto è lo stesso che ricevere le reliquie del Buddha; è la via alla suprema illuminazione. Con 'sūtra' intendiamo le reliquie di tutti i Buddha passati, presenti e futuri, degli *śramana*,[8] del Buddha Śākyamuni, dei leoni, e dei Buddha di legno, dei Buddha dipinti, degli uomini, ed anche le reliquie dei Buddha e dei Patriarchi che vivono nella grande dinastia Sung.

Una volta, il Buddha Śākyamuni disse ad un'assemblea di monaci: "Ho calcato la Via dei Bodhisattva per molti anni. La virtù di una simile vita non cesserà mai." Le innumerevoli reliquie del Buddha Śākyamuni[9] costituiscono la Sua vita eterna. Non si può misurare la vita di un Bodhisattva; non è limitata da numeri come un miliardo e trascende l'Universo intero. L'incessante vita del Tathāgata, contenuta nei sūtra, è questa.

Il Bodhisattva Chijyaku[10] disse: "Il Buddha Śākyamuni ha superato ogni tipo di difficoltà, dopo innumerevoli *kalpa*[11] di prassi ha accresciuto le sue numerose virtù, e tuttavia continua ancora a ricercare la Via del Bodhisattva. Non vi è luogo alcuno, dal più piccolo atomo al più grande Universo, in cui gli esseri senzienti non possono essere salvati dagli sforzi devoti di un Bodhisattva. Śākyamuni ha calcato la Via del Bodhisattva per tutti gli esseri senzienti e alla fine ha raggiunto la suprema e perfetta illuminazione." Possiamo ora vedere che anche miliardi di mondi sono solo una parte infinitesimale della pura mente-di-Buddha, e che l'intero Universo può essere tenuto sul palmo della mano del Buddha. Tuttavia, dobbiamo comprendere che l'intero corpo del Tathāgata non è condizionato dal fatto che Egli sacrifichi la Sua vita per gli altri, e che le Sue reliquie non dipendono da qualche condizione fisica precedente o seguente la sua manifestazione in questo mondo. La Sua prassi era l'espressione e l'esperienza della vita buddhistica; essa divenne la Sua pelle, carne, ossa e midollo. Pur essendo divenuto un Buddha, continuò nella Sua prassi più

intensamente che mai. Anche se tutti gli esseri senzienti in tutti i miliardi di mondi fossero stati salvati, neppure allora Egli avrebbe abbandonato la Sua prassi. La Sua prassi è la suprema attività dell'intero corpo del Tathāgata.

Così fu detto, il 15 febbraio 1244, ai monaci del Kippōji, nell'Echizen.
Ricopiato il 23 giugno 1279, nell'Eiheiji.

---

[1] Rājagrha, la capitale dell'antico regno di Magadha.
[2] Il Bodhisattva Re della Medicina.
[3] I sette tesori sono: oro, argento, smeraldi, perle, corallo, ambra, e agata.
[4] Lett: "Così arrivato".
[5] Si veda il Sūtra del Loto, pag. 302.
[6] Lett. "Forma reale", si tratta della forma reale di tutti gli elementi. Si veda il cap. 43, Shohōjissō.
[7] Il sanscrito *deva* significa esseri celestiali
[8] *Śramana* (lett. "Colui che si sforza") originariamente descriveva un mendicante itinerante che non apparteneva alla casta dei brahmāni, diversamente da un *parivrājaka,* mendicante itinerante religioso di origine brahmānica. Il Buddha applicò ai monaci buddhisti il termine *śramana*.
[9] Oltre alle reliquie fisiche, si possono considerare i tre Tesori, i sūtra, ecc.
[10] In sanscrito: Prajñākūta, Picco di Saggezza. Si veda il Sūtra del Loto, pag. 247.
[11] Un *kalpa* indica un tempo infinitamente lungo; rappresenta infatti un ciclo cosmico pari a circa trecentoventi milioni di anni. Si veda il Sūtra del Loto, pag. 60.

(66)
ZANMAI Ō ZANMAI
Il Re di Tutti i Samādhi

L'equilibrata condizione di corpo e mente che possiamo sperimentare durante lo zazen, non è altro che questo. In questo capitolo, interamente dedicato allo zazen, il Maestro Dōgen commenta alcuni insegnamenti del Buddha Śākyamuni e del Maestro Tendō sullo zazen e sulla condizione del samādhi.

Sedere nella posizione completa del loto è trascendere direttamente l'intero Universo; è la condizione più preziosa e sublime dei Buddha e dei Patriarchi. Quando sediamo in questa posizione, prevaliamo su credenti e dèmoni, e penetriamo nel più profondo cuore dei Buddha e dei Patriarchi. È solo attraverso questa Via che possiamo raggiungere la meta ultima. Ecco perché i Buddha e i Patriarchi si concentrano su questa prassi e non su altre.

Riconoscete che il mondo dello zazen è molto diverso da qualunque altro. Dopo aver chiarito questo principio dovete sviluppare la determinazione di raggiungere il risveglio e cercare la vera prassi, illuminazione e nirvāna. Nel preciso istante in cui sedete in zazen esaminate se il tempo permea o meno il verticale e l'orizzontale,[1] e considerate la natura dello zazen: è diversa dalla normale attività? È una condizione altamente vigorosa? È pensare o non-pensare? Azione o non-azione? Zazen è solo la posizione completa del loto, o esiste in mente e corpo? Oppure trascende mente e corpo? Dobbiamo esaminare questi vari punti di vista. Lo scopo è di avere una completa posizione del loto per il corpo ed una completa posizione del loto per la mente; e dovete anche avere una posizione completa del loto nella condizione in cui mente e corpo sono caduti.

Il mio defunto Maestro Nyojō, affermò: "Quando sedete in zazen, corpo e mente cadono. Questo può essere realizzato solo attraverso *shikantaza*.[2] Non è necessario bruciare incenso, prostrarsi, recitare il *nembutsu*,[3] né fare penitenze o leggere i sūtra."

Negli ultimi quattro o cinquecento anni solo Nyojō ha insegnato che attraverso *shikantaza* possiamo incontrare direttamente la mente dei Buddha e dei Patriarchi e diventare una sola cosa con la loro esperienza. Veramente pochi in Cina possono uguagliarlo. Pochi hanno correttamente identificato lo zazen con il Dharma del Buddha, e il Dharma del Buddha con lo zazen; nessuno poi ha chiarito la vera forma dello zazen come Dharma del Buddha.

Lo zazen della mente non è lo stesso che lo zazen del corpo e viceversa. Vi è uno zazen di *shikantaza* che è diverso dallo zazen nel quale mente e corpo sono caduti. Quando corpo e mente sono caduti raggiungiamo la comprensione e l'esperienza dei Buddha e dei Patriarchi; dobbiamo preservare questa mente esaminandone ogni suo aspetto, in modo completo.

Una volta, il Buddha Śākyamuni insegnò ad una grande assemblea di monaci: "Chi si siede nella posizione del loto realizza il *samādhi*[4] in corpo e mente. Questi raggiunge una grande virtù, è rispettato da tutti, e il suo splendore è pari a quello del sole che illumina il mondo intero. Indolenza e pigrizia sono gettate via ed egli diventa luminoso e instancabile; radiosa e splendente è la mente del risveglio. La sua forma è quella di un drago arrotolato. Māra,[5] nel vedere la rappresentazione della posizione del loto, è preso da sgomento e terrore. Quanto maggiore sarà il suo terrore di fronte alla posizione del loto di una persona risvegliata?"

Se Māra è sopraffatto dalla sola rappresentazione della posizione del loto, quanto grande deve essere l'illimitata virtù della vera posizione, di per sé. Dunque, ogni volta che sediamo in zazen, conseguiamo beatitudine e virtù oltre ogni misura.

Il Buddha Śākyamuni disse ancora alla grande assemblea di monaci: "Ecco perché siedo nella posizione del loto." Disse quindi ai Suoi discepoli di sedere nella posizione completa del loto. Vi sono molti che ricercano la Via utilizzando gran varietà di posizioni: in punta di piedi, costantemente in piedi, con le gambe dietro il collo, ecc.; essi affondano in un mare di falsità e la loro mente non è mai in pace. Per questa ragione il Buddha Śākyamuni insegnò ai Suoi discepoli di sedere, ben eretti, nella posizione completa del loto.

Sedendo diritti, la nostra mente è rettificata e il suo vagabondare e disperdersi possono essere riportati all'unità. Se la mente divaga e il corpo si agita, questa posizione può riportare entrambi nel giusto ordine. Se desiderate entrare nel *samādhi*, dovrete mettere a tacere tutti i pensieri errabondi, dispersivi. Addestratevi così e conseguirete il re di tutti i *samādhi*.

Possiamo ora capire chiaramente che la posizione completa del loto è il re di tutti i *samādhi*. È realizzazione. Tutti gli altri *samādhi* sono subordinati ad esso. La posizione completa del loto è un corpo ben eretto ed una mente luminosa, è corpo e mente di quiddità che conduce direttamente ai Buddha e ai Patriarchi, è corretta prassi e risveglio, ed è la fondamentale vita di tutte le cose nella natura-di-Buddha.[6] Possiamo realizzare il re di tutti i *samādhi* attraverso la posizione completa del loto, in questo stesso corpo: nella nostra pelle, carne, ossa e midollo. Śākyamuni ha sempre utilizzato questa posizione e l'ha trasmessa ai Suoi discepoli insegnandola a uomini e dèi. Fin dal tempo dei sette Buddha del passato, l'essenza della Via è la posizione completa del loto.

Mentre il Buddha Śākyamuni sedeva nella postura del loto completo, sotto l'albero della Bodhi, trascorsero innumerevoli *kalpa*[7]. Ma la ruota della Legge girava senza tenere conto del tempo che passava; cinquanta o sessanta *kalpa*, ventuno giorni, o poco tempo. L'Insegnamento del Buddha Śākyamuni è completo e non manca di nulla. La posizione del loto stessa contiene tutti i sūtra. In questa posizione un Buddha incontra un Buddha, ed è allora che tutti gli esseri senzienti divengono Buddha.

Quando il primo Patriarca Bodhidharma[8] arrivò da occidente, passò nove anni seduto di fronte ad un muro, nel monastero di Shoshitsu Hōshorinji,[9] sul monte Su. Da allora, l'essenza e il nocciolo del Dharma si sono diffusi ininterrottamente, attraverso la Cina. La posizione del loto era la linfa vitale del primo Patriarca. Prima che egli si recasse in Cina nessuno conosceva questa posizione.

Per tutta la nostra vita dunque, dobbiamo essere impegnati totalmente, giorno e notte, nella posizione completa del loto senza mai lasciare il monastero. Questo è il re di tutti i *samādhi*.

Questo fu trasmesso, il 15 febbraio 1244, ai monaci del Kippōji, nell'Echizen.
Trascritto da Ejō, nella stessa notte, nell'alloggio del discepolo principale.

---

[1] Cioè, lo spazio intero.
[2] *Shikantaza*: sedere senza scopo, con mente universa.
[3] La recitazione rituale del nome del Buddha Amida. Questa recitazione è tipica della scuola della Pura Terra, fondata dal Maestro Shinran (1173-1262).
[4] *Samādhi* è la condizione equilibrata della mente pacificata nello zazen; rappresenta una sintesi, una composizione in cui si trascende la discriminazione mente, soggetto, e oggetto.
[5] Māra è la personificazione del male ed è il tentatore degli uomini.
[6] La natura-di-Buddha è la 'Natura propria', o 'Vera natura', o 'Volto originario' (comunque si voglia chiamare) di ogni essere, anche se questi lo ignora.
[7] Un *kalpa* indica un tempo infinitamente lungo; rappresenta infatti un ciclo cosmico pari a circa trecentoventi milioni di anni. Si veda il Sūtra del Loto, pag. 60.
[8] Il Maestro Bodhidharma (?-528), ventottesimo Patriarca in India e primo Patriarca in Cina. Visse nel tempio di Shaolin, uno dei vari monasteri buddhistici che già esistevano tra i monti Sung-shan, nel nord-ovest della Cina, introducendo la prassi dello zazen.
[9] Noto anche come Shaolin.

(67)
TEMBŌRIN
Il Girare della Ruota della Legge

Trattando il tema dell'insegnamento, in questo capitolo il Maestro Dōgen sottolinea come, persino un testo apocrifo, attraverso il commento di un vero maestro possa condurre al fondamento di mente e corpo ed in seguito al risveglio. Il Maestro Dōgen ribadisce poi che l'assidua prassi dello zazen non differisce dalla proclamazione del Dharma.

Il mio defunto Maestro Nyojō, una volta entrò nella Sala del Dharma e così si rivolse ai monaci: "Il Buddha Śākyamuni disse: 'Quando una persona decide di conseguire il risveglio e realizza infine la Via, il mondo intero è vacuità universale. Nulla avanza o rimane indietro'[1]." Nyojō poi sollevò un fiore e disse: "Questo è l'Insegnamento del Buddha che supera di molto la conoscenza della gente comune. Tuttavia la mia interpretazione è che, quando una persona decide di conseguire il risveglio e realizza infine la Via del Buddha, è come un monaco questuante che rompe la sua ciotola."

A questo proposito il quinto Patriarca Hōen del monte Goso,[2] disse: "Quando una persona decide di conseguire l'illuminazione e realizza infine la Via del Buddha, tutte le cose nella vacuità originale ritornano alla loro origine, nel Buddha[3]." Il Maestro Busshō Hōtai[4] insegnò: "Quando una persona decide di conseguire il risveglio e raggiunge infine la Via del Buddha, la vacuità universale diviene veramente vacuità universale."

Il Maestro Zen Engo Kokugon,[5] del monte Kassan, disse: "Quando una persona decide di conseguire il risveglio e infine realizza la Via del Buddha, la vacuità universale aggiunge al mondo ulteriore splendore." Ancora, se si chiedesse a me, direi: "Quando una persona decide di conseguire il risveglio e realizza infine la Via del Buddha, ecco che questa determinazione ci conduce alla verità."

Consideriamo l'affermazione di Śākyamuni: "Quando una persona decide di conseguire l'illuminazione e realizza infine la Via, l'intero mondo è vacuità universale. Nulla avanza o resta indietro." Questa citazione, estratta dallo Shūryōgonkyō,[6] fu utilizzata da molti Buddha e Patriarchi delle passate generazioni. Essa ci conduce direttamente alle loro ossa e midollo, ed ai loro occhi illuminati. Perché insisto su questo? Qualcuno ritiene che i dieci capitoli che formano lo Shūryōgonkyō non siano autentici, mentre altri ritengono che questo sūtra sia parte del canone. Queste due diverse opinioni sono state sostenute per parecchi anni, fino ad oggi. Alcuni dicono anche che le due traduzioni di questo sūtra[7] sono false e che non reggono il confronto con quelle più antiche. Come abbiamo visto, tuttavia, il quinto Patriarca Busshō Hōtai ed il mio defunto Maestro hanno preso questa citazione per utilizzarla nel loro insegnamento. Questi Maestri, nel loro insegnamento, hanno realizzato quindi le parole del Buddha Śākyamuni ed hanno trasformato questa citazione in un sermone vivente che gira la ruota della Legge.

Il girare della ruota della Legge è il predicare del Buddha, conferito dai Buddha e dai Patriarchi, e viceversa. Anche se le recenti traduzioni fossero false, quando i Buddha e i Patriarchi ne traggono citazioni esse diventano il vero girare della ruota della Legge. Non importa cosa sia: una mattonella, un sasso, alcune foglie colorate, un fiore di *udumbara* o un abito d'oro, se Buddha e Patriarchi ne fanno uso per spiegare il loro insegnamento, qualsiasi cosa fa girare la ruota della Legge del Buddha e ne diventa l'Occhio e il Tesoro.

Dobbiamo comprendere che quando gli esseri senzienti trascendono l'illusione e conseguono il risveglio, diventano discepoli dei Buddha e dei Patriarchi e somigliano loro quasi in tutto; i Buddha e i Patriarchi diventano la pelle, carne, ossa e midollo degli esseri senzienti. Essi non sono più in amicizia solo con i propri parenti e con le vecchie conoscenze, ma diventano fratelli dei Buddha e dei Patriarchi. Lo stesso si può dire per le cosiddette false traduzioni dei dieci capitoli dello Shūryōgonkyō; nel momento in cui le parole in esso contenute sono divenute parole dei Buddha e dei Patriarchi, trascendono ogni questione di autenticità.

Le parole dei Buddha e dei Patriarchi sono diverse dal comune parlare. Anche se i discorsi usuali hanno dei paralleli con le parole e le frasi dello Shūryōgonkyō, il loro contenuto è diverso e non deve essere preso come punto focale del nostro studio. Vi sono numerosi esempi della differenza di significato tra le parole dei Buddha e dei Patriarchi e le parole di uso comune. Questo è perché il far girare la ruota della Legge non è altro che il corpo dei Buddha e dei Patriarchi. Non uno di essi ha mancato.[8] Quando la ruota

della Legge gira, essa utilizza suono e forma ma trascende ogni particolare suono e forma. Analogamente suono e forma, al di là di suono e forma, fanno girare la ruota della Legge. Essa gira per manifestare la più intima sostanza del Dharma del Buddha e utilizza molti veicoli d'insegnamento: Ōbaku Kiun usava il suo pugno, Shakyo Ezō storceva i nasi, e Seidō Chizō afferrava la vacuità universale.[9] In ciascuno di questi metodi emerge l'insegnamento dei Buddha e dei Patriarchi.

La stella del mattino del Buddha Śākyamuni, così come lo strattone al naso di Ezō, o il fiore di pesco di Reiun Shigon, sono tutte manifestazioni del puro girare della ruota della Legge. Vale a dire la sua essenza. Perché la ruota della Legge giri, dobbiamo studiare e addestrarci senza mai lasciare il monastero. Cioè, sedere semplicemente sopra il *chorenjo*,[10] nella posizione completa del loto, ricercare il vero insegnamento dal giusto maestro, e realizzare infine la Via del Buddha.

Discorso tenuto ai monaci del Kippōji, nell'Echizen, il 27 febbraio 1244.
Trascritto da Ejō, nell'alloggio del discepolo principale, il 1° marzo dello stesso anno.

---

[1] Queste partole suggeriscono una concreta condizione di equilibrio, piuttosto che un'idealistica armonia.
[2] Il Maestro Daiman Kōnin (688-761), successore del Maestro Dai-i Dōshin e quinto Patriarca in Cina. Noto anche come Ōbai. [Ta-man Hung-jen]
[3] Cioè, ritornano alla Bodhi.
[4] Il Maestro Busshō Hōtai (?), un successore del Maestro Engo Kokugon (1063-1135).
[5] Il Maestro Engo Kokugon (1063-1135), nella linea di trasmissione del Maestro Yōgi Hōe. Ha scritto la "Raccolta della Roccia Blu". [Yüan-wu K'o-ch'in]
[6] Il Śūramgama Sūtra.
[7] Traduzioni effettuate verso il 705, nel periodo Jinryu, della dinastia Tang.
[8] Di far girare la ruota della Legge.
[9] Si veda il cap. 70, Kokū.
[10] La piattaforma rialzata, nella Sala dello zazen.

(68)
DAISHUGYŌ
La Grande Prassi della Via

Questo capitolo è interamente dedicato alla storia del Maestro Hyakujō e la volpe selvatica. Attraverso il commento al kōan "Chi ha conseguito la Via è ancora soggetto a causa ed effetto?", il Maestro Dōgen affronta il tema del karma o legge di causa ed effetto, suggerendo profondi spunti d'investigazione.

Tra i molti discepoli del Maestro Zen Daichi[1] del monte Hyakujō, nel Kōshū, vi era un vecchio che ascoltava sempre attentamente i discorsi di Hyakujō. Normalmente il vecchio se ne andava con gli altri, ma un giorno rimase indietro. Il Maestro gli chiese: "Chi sta di fronte a me?" Il vecchio rispose: "Non sono un essere umano. Molto tempo fa, al tempo del Buddha Kāśyapa, vivevo su questa montagna. Un giorno uno studente mi chiese se chi ha conseguito la grande prassi della Via è ancora soggetto alle leggi del karma. Gli dissi 'No, cessa', e così negli ultimi cinquecento anni sono rinato sotto forma di volpe selvatica. Ti prego dì una parola d'insegnamento che possa liberarmi da questo trasmigrare."

Poi il vecchio chiese: "Chi ha conseguito la grande prassi della Via è ancora soggetto alla legge del karma?" Il Maestro Hyakujō urlò: "Sì, non si ferma mai!" Il vecchio fu illuminato, e prostrandosi al Maestro disse: "Grazie a te sono finalmente libero dal corpo di volpe selvatica. Finora ho vissuto dietro questa montagna e ora avrei anche un'altra richiesta da fare. Ti prego di tenere per me la cerimonia funebre che si usa per i monaci defunti." Il Maestro chiese allora al monaco incaricato dei servizi e dei riti, di suonare il *byakutsui*[2] per chiamare i monaci e di informarli che dopo il pasto si sarebbe tenuto un servizio funebre per un monaco deceduto. I monaci si chiesero: "Qui stiamo tutti bene e non c'è nessuno in infermeria. Perché un servizio funebre?" Dopo il pasto, il Maestro Hyakujō radunò i monaci vicino ad alcune rocce, dietro la montagna, e indicò una volpe morta. Allora si tenne la cerimonia e la volpe fu cremata.

La sera, il Maestro Hyakujō salì sulla pedana nella Sala del Dharma e spiegò gli eventi di quella giornata. Allora Ōbaku,[3] chiese: "Il vecchio, quando era maestro, ha dato al suo allievo una risposta sbagliata ed è rinato volpe per cinquecento anni. Che cosa sarebbe successo se avesse dato una risposta giusta?" "Vieni più vicino, te lo dirò" disse il Maestro. Ōbaku si avvicinò e gli diede uno schiaffo. Il Maestro, scoppiando in una risata, batté le mani e disse: "Pensavo che gli stranieri avessero la barba rossa, ma ora so che gli uomini con la barba rossa sono stranieri."

Questo kōan è chiamato "Grande prassi della Via." Come vi si narra, c'era un monte Hyakujō al tempo di Kāśyapa. Questa è l'unica parola di insegnamento che realizza la grande prassi della Via.[4] Tuttavia, il monte Hyakujō del tempo di Kāśyapa e il monte Hyakujō del tempo di Śākyamuni, al presente, non sono la stessa cosa ma neppure sono diversi. Non possiamo dire che uno viene prima e che l'altro viene dopo. L'attuale monte Hyakujō differisce da quello dei tempi di Kāśyapa; tuttavia nel kōan citato è detto: "Una volta vivevo su questa montagna." La relazione tra il vecchio e il Maestro Hyakujō è applicabile ad ogni monaco che cerca la Via. La domanda del vecchio è la domanda di ogni monaco. Può essere intesa come una o due, due o una, uguale o diversa, diversa o uguale. Se riguardo a ciò siete pigri o indolenti, facilmente cadrete nella dualità.

Tutti gli studenti del passato e tutti coloro che hanno portato a termine la grande prassi della Via sul monte Hyakujō, hanno cercato di chiarire in che modo siamo influenzati dal karma. Non cercate una risposta facile. Durante il periodo Eihei, nel Gokan, quando la Legge del Buddha entrò in Cina per la prima volta, e anche dopo i tempi di Bodhidharma, la domanda della volpe sul karma si sentiva di raro. Se sperimentate la grande prassi della Via scoprirete che è il grande karma. Così non possiamo dire né "No, cessa", né "Sì, non si ferma mai." Se erroneamente rispondiamo "No" fraintenderemo anche il "Sì." Pur intendendoli come espedienti è ancora possibile cadere nella trasmigrazione o esserne liberati. Per esempio, potrebbe essere un espediente ai tempi di Kāśyapa e non esserlo ai tempi di Śākyamuni.

Il vecchio disse: "Per cinquecento anni sono rinato sotto le sembianze di volpe selvatica." Prima che il vecchio fosse un maestro, sul monte Hyakujō c'era una volpe, ma non è più rinata come volpe. Nessun maestro del monte Hyakujō dovrebbe rinascere come volpe selvatica. Solo la gente comune ritiene che lo spirito di un antico maestro possa lasciare il suo corpo per entrare in quello di una volpe selvatica. Né la volpe è saltata fuori e ha inglobato il maestro. Dire che l'antico maestro del monte Hyakujō è rinato come volpe, significa che egli deve aver abbandonato la sua condizione originaria.

Un maestro del monte Hyakujō non può rinascere come volpe. Ma come si applica ciò al karma? Fondamentalmente, la legge del karma non ha alcuna esistenza concreta eppure è sempre presente. Riguarda tutti, indifferente alle intenzioni di ognuno. Eppure, se erroneamente rispondiamo "No, cessa" questo non significa che rinasceremo come volpe. Se così fosse, di certo maestri quali Rinzai, Tokusan e altri starebbero, senza sosta, rinascendo come volpi. Di fatto, tutti i maestri degli ultimi due o trecento anni dovrebbero rinascere come volpi. Se ciò fosse vero senza dubbio ne avremmo sentito parlare. Tra tutte le numerose risposte date alle domande degli allievi, ve ne sono molte peggiori o più vaghe di quella data dal vecchio.

Vi sono molte persone delle quali certo non si può dire che stiano diligentemente ricercando la Legge del Buddha. Perciò è necessario avere una mente limpida per comprendere il significato di questo kōan. Se il nostro studio è superficiale non lo capiremo mai. La cosa più importante è comprendere che non si rinasce a seguito di una risposta sbagliata, né si evita di rinascere con una risposta giusta.

Il kōan non dice che cosa successe al vecchio dopo che fu liberato dal corpo di volpe selvatica. Eppure, c'è ancora una perla da trovare. Ma non siate come coloro che non hanno mai visto né udito il Dharma del Buddha e dicono: "A causa dell'illusione si rinasce come volpe selvatica e il corpo della volpe può essere liberato. Dopo la liberazione dal corpo di volpe, si ritorna all'oceano del risveglio originario." Questa è l'interpretazione della gente comune, non è il Dharma del Buddha. Inoltre, anche ritenere che la volpe non possegga una innata illuminazione, non è il Dharma del Buddha. Se avete una grande illuminazione la volpe selvatica non se ne andrà mai; gettandola via, non vedrete mai la sua illuminazione. La volpe non avrà nulla a che fare con la Legge e sarà solo una volpe. Ma nel vero Dharma ciò non può accadere.

L'attuale Maestro Hyakujō, con una parola di insegnamento, ha liberato l'antico Hyakujō da cinquecento anni di rinascita sotto forma di volpe selvatica. Dobbiamo chiarire questo.

La parola di insegnamento dell'attuale Maestro Hyakujō ha liberato il vecchio. Ma le montagne, i fiumi e la terra hanno, fino ad oggi, continuamente elargito innumerevoli parole d'insegnamento eppure il vecchio non è stato liberato. Non posso evitare di dubitare di questa storia. Se le innumerevoli parole d'insegnamento espresse dalle montagne, dai fiumi e dalla terra non sono state in grado di liberare il vecchio, neppure l'attuale Maestro Hyakujō lo è. I saggi del passato hanno capito che 'No' e 'Sì' sono espressioni della medesima verità. Tuttavia, l'antico Hyakujō non ha mai sperimentato nessuna di queste espressioni e, indipendentemente dal fatto che stia rinascendo o sia liberato, ancora non conosce la pelle, carne, ossa e midollo della volpe. "Così come viene piegato il giovane tronco, così crescerà la pianta." Ma che cosa dire della vita del vecchio e del suo rinascere per cinquecento anni? Perché rinasceva? Cos'era il mondo della trasmigrazione? Se il vecchio aveva detto: "Il karma cessa" perché rinacque come volpe? E da dove veniva il corpo di volpe vicino alle rocce?

La frase dell'antico Hyakujō: "No, cessa" lo ha fatto cadere nel rinascere come volpe, "Sì, non si può fermare" lo ha liberato. Malgrado ciò, trasmigrazione e liberazione esistono assieme e sono i principi di causa ed effetto.

Tuttavia, è stato detto fin dai tempi antichi che le parole "Il karma cessa" sono una negazione della legge di causa ed effetto, e che ciò darà come risultato la rinascita, in questo caso come volpe selvatica. Questo non è il vero principio del karma. Anche se l'antico Hyakujō, per qualche ragione, comprese che il karma cessa, questa comprensione era basata sulla grande prassi della Via; non consideratelo come inganno intenzionale nei confronti del monaco. Non è una negazione della legge del karma.

Un altro vecchio saggio disse: "Il karma non si ferma mai"; il karma è sempre all'opera. Questa è un'affermazione della legge del karma. La grande prassi della Via è la condizione in cui si raggiunge la liberazione dal karma. Questa è la liberazione del vecchio. Essa tuttavia non è completa, è solo l'ottanta o novanta per cento.

All'epoca del Buddha Kāśyapa, poi, l'antico Hyakujō viveva sul monte Hyakujō, e all'epoca del Buddha Śākyamuni, l'attuale Maestro Hyakujō vive là. È il corpo del passato e del presente, Volto-di-sole e Volto-di-luna, la natura originaria della volpe selvatica nel presente. Com'è possibile per la volpe ricordare gli ultimi cinquecento anni? Dire che è possibile è ingannare noi stessi, poiché la volpe non era in grado di ricordare neppure la sua presente esistenza. Essa non ha mai portato nella sua pelle alcuna conoscenza straordinaria. Inoltre, se questa volpe potesse ricordare gli ultimi cinquecento anni non sarebbe una volpe ordinaria, ma una che ha realizzato la grande prassi della Via – cioè la soluzione di questo kōan. Se la nostra conoscenza è incompleta e non abbiamo liberato il nostro corpo e la nostra saggezza da nascita e distruzione, non possiamo considerare una vita di cinquecento anni. Ma se questo è il caso, quando ne parliamo non è nulla di più che una vuota bugia.

Non possiamo dire che conosciamo la volpe selvatica senza usare la conoscenza della volpe medesima. Chi altri, oltre a lei, conosce? Conoscere o non conoscere, tuttavia, non sono applicabili alla trasmigrazione della volpe. Senza trasmigrazione non c'è bisogno di liberazione. Non avvengono né trasmigrazione né liberazione. Non ci sono né un Hyakujō passato né uno attuale. Non è facile accettare questo, eppure dobbiamo studiarlo. Chiarendo questo principio spazzerete via tutte quelle opinioni errate sorte durante le dinastie Ryō, Chin, Zui, Tō e Sō.

Era assurdo per il vecchio, che era solo il fantasma di una volpe selvatica, richiedere all'attuale Maestro Hyakujō di tenere per lui un formale servizio funebre, da monaco. Nessuno dovrebbe dubitarne. Una volpe morta non è un monaco morto perché non ha mai ricevuto i precetti né ha partecipato ai ritiri estivi, e nemmeno ha la condotta consona alla Via del Buddha né l'autorità di un monaco. Se scambiamo una volpe morta per un monaco morto, allora celebreremo servizi funebri da monaco per tutti, che siano ordinati o meno Se i laici ci chiedessero una tale cerimonia, come ha fatto la volpe, allora dovremmo effettuarla anche per loro. Tuttavia questa prassi è sconosciuta, né è mai stata trasmessa all'interno del Dharma. Non vi sono precedenti. Si dice che la volpe fu cremata nel modo tradizionale, ma non è certo. Potrebbe esserci un errore.

Dobbiamo renderci conto che c'è una procedura fissa da seguire quando entriamo in infermeria o andiamo nel giardino della Bodhi.[5] Il cadavere della volpe poteva dire a se stesso: "Io sono stato l'antico maestro del monte Hyakujō", ma come possiamo ritrovare le tracce della sua antica prassi e le ossa e il midollo dei Buddha e dei Patriarchi? Chi può provare che fosse veramente l'antico maestro del monte Hyakujō? Non trascurate mai la legge e la disciplina dei Buddha e Patriarchi, sopravvalutando l'importanza di questa storia.

Tutti i discendenti dei Buddha e dei Patriarchi dovrebbero sottolineare l'importanza della legge e della disciplina. Non cedete ad ogni richiesta come fece il Maestro Hyakujō. È molto difficile trovare anche solo una piccola parte del Dharma del Buddha. E non siate tentati da questo mondo transitorio né siate trascinati dalle emozioni. La legge e la disciplina dei Buddha e dei Patriarchi sono molto difficili da trovare in Giappone. Perfino l'opportunità di vederle o di sentirle è rara, dovreste dunque conservarle come una gemma preziosa. Tuttavia, vi sono molte persone sfortunate prive di una forte e sincera fede. È un peccato che non conoscano cosa sia e cosa non sia importante; esse mancano completamente della saggezza accumulata nei passati cinquecento o mille anni.

Ciò nonostante, dobbiamo incoraggiare noi stessi e gli altri a raggiungere la grande prassi della Via. Anche una singola prostrazione o un solo attimo di zazen, ricevuti come la corretta trasmissione del Dharma dei Buddha e dei Patriarchi, dovrebbero essere onorati con grande gioia poiché rivelano l'insondabile Legge. Non possedendo una simile gioia, anche incontrando mille Buddha non ne trarrete mai nessun merito o virtù. Simili persone sono solo gente ordinaria che vanamente pretende di essere seguace del Dharma del Buddha. Quando costoro parlano sembrano possedere una grande conoscenza, mentre in realtà non sono altro che parole in cui non si vede alcuna sostanza.

Coloro che non hanno rinunciato al mondo, re, ministri, Brahmā o Indra e così via, potrebbero chiedere di avere una cerimonia funebre da monaco, ma questa non dovrebbe essere concessa. Dovreste dire loro: "Rinuncia al mondo, ricevi i precetti e divieni un grande maestro. Allora potrai chiedere un funerale da monaco." Essi amano i tre mondi transitori[6] e non si curano dei Tre Tesori.[7] Anche se portassero mille pelli di volpe selvatica svilirebbero solo la Via del Buddha. Devono rinunciare al mondo e ricevere i precetti il più presto possibile.

Il Maestro Hyakujō salì sulla piattaforma e spiegò ai monaci la storia del vecchio. Il significato della storia è abbastanza oscuro ed è difficile capire perché cercò di spiegarla. Egli disse che il vecchio aveva concluso il periodo di cinquecento anni di rinascite e che ora era liberato. Ma come sono stati calcolati cinquecento anni? In anni da uomo, da volpe, o in termini della Via del Buddha? Come può la volpe selvatica capire la vita di Hyakujō? Se essa vede Hyakujō, Hyakujō è lo spirito della volpe. Vedere il Maestro Hyakujō è vedere i Buddha e i Patriarchi.

Ecco perché il Maestro Zen Kōbuku,[8] l'Abate Hōjō, compose questo *gāthā*:

Hyakujō vide una volpe selvatica e
le loro menti si incontrarono. Avendolo chiesto,
la volpe fu cremata come un monaco morto,
ma non era splendido come avrebbe dovuto.
Gli studenti dovrebbero penetrare
le profondità del cuore della volpe;

se non riuscite a discernere la causa del suo
trasmigrare, non troverete il principio di causalità
e la grande Via non sarà mai conseguita.

Il Maestro Hyakujō e la volpe realizzarono un incontro di menti; ciò che il vecchio disse era solo una metà della comprensione, tuttavia conteneva la grande Lingua[9] e divenne parola d'insegnamen-to. In quel preciso istante, la volpe, Hyakujō, il vecchio e il mondo intero furono liberati dei loro corpi.

Ōbaku disse: "Il vecchio diede all'allievo una risposta sbagliata e così rinacque per cinquecento anni sotto forma di volpe selvatica. Cosa sarebbe successo se avesse dato una risposta corretta?" Questa domanda è la realizzazione della Via dei Buddha e dei Patriarchi. Tra i discepoli di Nangaku[10] non c'è nessuno che valga quanto Ōbaku. Ma, che la risposta del vecchio fosse sbagliata non fu espressamente affermato né dal vecchio stesso né da Hyakujō; solo Ōbaku insistette nel dire che era un errore. Perché? Per Ōbaku tale risposta era sbagliata e dunque egli non può aver compreso il reale intento del discorso di Hyakujō. Sembra che Ōbaku non sappia ancora padroneggiare la Via dei Buddha e dei Patriarchi. Dobbiamo chiarire il fatto che né l'antico né l'attuale Hyakujō hanno risposto correttamente.

Inoltre, cinquecento pelli di volpe spesse tre *ts'un*[11] simboleggiano la sua vita sulla montagna, addestrando gli studenti. Se anche un solo capello è liberato, allora avremo il puzzolente sacco di ossa dello Hyakujō attuale. Procedendo nel nostro esame troveremo che questa è solo una metà del significato di liberazione. C'è una continua trasmigrazione dalla degradazione alla liberazione, e c'é un rapporto di causa-effetto che proviene da una parola d'insegnamento. La realizzazione della grande prassi della Via è questa.

Se Ōbaku voleva sapere "Cosa sarebbe successo?", la risposta avrebbe dovuto essere "Rinascita come volpe selvatica." In tal caso Ōbaku avrebbe chiesto: "Perché sarebbe successo questo?" Risposta: "Ehi tu! Volpe selvatica!" Non importa se la vostra risposta è sbagliata o meno È preferibile nemmeno permettere a Ōbaku di porre la domanda. Se lo facesse, ditegli: "Hai trovato ciò che cercavi?", o anche: "Hai detto agli altri studenti che il karma cessa?"

Il "Vieni qui, te lo dirò" di Hyakujō contiene già la risposta alla domanda di Ōbaku. Quando Ōbaku si avvicinò non c'era né un prima né un dopo. Quando Ōbaku schiaffeggiò Hyakujō, quella fu la liberazione della volpe selvatica.

Hyakujō scoppiò in una risata e, battendo le mani, disse: "Pensavo che gli stranieri avessero la barba rossa, ma ora so che gli uomini con la barba rossa sono stranieri." Questa frase significa che Hyakujō non aveva intenzione di spiegare il cento per cento, ma solo circa l'ottanta o novanta per cento. In effetti anche questo non è poi così tanto, visto che il cento per cento in realtà è solo l'ottanta o novanta per cento. Ciò nonostante, si può ancora dire che le azioni di Hyakujō esprimevano il potere della sua comprensione. Questo pote-re non proviene dalla tana di una volpe selvatica. Ōbaku tiene i piedi in terra ma è piantato sulla strada come una mantide. Schiaffeggiare o battere le mani, ogni azione è, per un verso, diversa ma per l'altro è uguale: "A volte quelli con la barba rossa sono forestieri; a volte i forestieri hanno la barba rossa."

Trasmesso ai monaci del Kippōji nell'Echizen, il 9 marzo 1244.
Trascritto da Ejō, il 13 marzo, nell'alloggio del discepolo principale, nello stesso tempio.

---

[1] Il Maestro Hyakujō Ekai (749-814), successore del Maestro Baso Dōitsu. [Pai-chang Huai-hai]
[2] Il *byakutsui* è una colonnina di legno, ottagonale, che si utilizza per richiamare l'attenzione dei monaci per annunci, servizi, ecc.
[3] Il Maestro Ōbaku Kiun (?-855?), uno dei successori del Maestro Hyakujō Ekai. [Huang-po Hsi-yün]
[4] Si veda il cap. 25, Keiseishanshoku.
[5] Così era chiamato il luogo in cui si effettuava la cremazione.
[6] Il *Dhammapada* riporta la divisione in *kāma-loka* (il mondo retto dal desiderio dei sensi), *rūpa-loka* (il mondo della forma sottile), ed *ārūpa-loka* (il mondo privo di forma).
[7] Buddha, Dharma, Samgha.
[8] Il Maestro Kōboku Hōjō (?-1150), uno dei successori del Maestro Fuyo Dokai.
[9] Uno dei trentadue elementi di distinzione del Buddha.
[10] Il Maestro Nangaku Ejō (677-744), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. [Nan-yüeh Huai-jang]
[11] Uno *ts'un* era un'unità di misura equivalente a circa 3 cm..

(69)
JISHŌZAMMAI
Il Samādhi del Risvegliarsi da Sé

In questo capitolo dedicato alla prassi come risveglio da sé, il Maestro Dōgen sottolinea l'importanza del seguire un Maestro, dello studio dei sūtra e dello zazen, attraverso la profonda ed equilibrata condizione della mente pacificata. L'insegnamento prosegue poi con la storia di Daie Sōkō e dei suoi rapporti con i Maestri Ummon, Tōzan, Tandō, ed Engo, nel tentativo infruttuoso di ottenere la certificazione del suo presunto risveglio.

La corretta trasmissione di tutti i Buddha e i Patriarchi, dal tempo dei sette Buddha ad oggi,[1] è il *samādhi* di prassi e illuminazione, cioè: seguire il giusto maestro e studiare i sūtra. Questa è la visione illuminata dei Buddha e dei Patriarchi. Perciò, il vecchio Buddha Sōkei chiese ad un monaco: "Perché cerchi prassi e risveglio?" Il monaco rispose: "Prassi e risveglio non sono non-qui, ma non possono essere conseguite finché sussiste qualche impurità." Dovremmo dunque sapere che l'incontaminata prassi e illuminazione è i Buddha e i Patriarchi. Il *samādhi* dei Buddha e dei Patriarchi è brina e grandine, vento e lampi.

Quando seguiamo il giusto maestro, talvolta vediamo metà del nostro volto e corpo, talaltra vediamo l'intero corpo e volto. Talvolta vediamo metà di noi stessi e metà degli altri. A volte un maestro si manifesta sotto forma di un dio peloso,[2] altre volte come dèmone cornuto.[3] Siamo messi di fronte a vari tipi di comportamento e le personalità mutano in modo inatteso. Possiamo sperimentare questo in numerose occasioni. La ricerca del Dharma è condotta per interi *kalpa*; questo è il vero scopo dello studiare sotto un maestro. Incontriamo il nostro sé reale e la nostra vera forma: Śākyamuni ammiccò e Mahākāśyapa sorrise, Eka ricevette il midollo dell'insegnamento di Bodhidharma e si prostrò, dopo essersi tagliato un braccio.

Parlando in generale, dai tempi dei sette Buddha fino a quelli del sesto Patriarca, studiando sotto un maestro, non era un caso raro avere l'occasione di vedere se stessi; e vedere gli altri non è cosa soltanto del passato o solo del presente.

Studiando i sūtra studiamo la nostra stessa pelle, carne, ossa e midollo. Quando lasciamo cadere pelle, carne, ossa e midollo, sorge la visione illuminata dei fiori di pesco, ed il suono di una tegola che colpisce un bambù ci permette di vedere e di udire, chiaramente, la brina e la grandine. Nello studiare i sūtra, il loro significato dovrebbe apparire chiaramente. 'Sūtra' è il sūtra dell'intero Universo, è montagne, fiumi, terra, erba, alberi, sé e altri, è il consumare i pasti e vestirsi, è il lavoro quotidiano. Quando studiamo la Via fondata su questi sūtra, innumerevoli sūtra sono rivelati.

Le lettere che compongono questi sūtra sono quelle reali. Allo stesso modo, si possono trovare dappertutto poesie non scritte. Possedere una simile comprensione consente di studiare con corpo e mente, e di vivere innumerevoli esistenze, durante un incalcolabile numero di *kalpa*. Dunque, possiamo sicuramente giungere al giusto grado di comprensione. Studiare con corpo e mente interi ci porta al di là del tempo e di sicuro potremo godere i frutti del nostro sforzo.

Sono stati tradotti, dal sanscrito in cinese, circa cinquemila testi indiani, relativi ai tre e ai cinque veicoli, e alle nove e dodici suddivisioni.[4] Dobbiamo studiare questi testi e, poiché non possiamo evitare di seguire questi sūtra, essi diverranno la nostra visione illuminata e il nostro midollo. Dalla testa alla coda, ogni cosa è vera e corretta. Talvolta la ricevete dagli altri, talaltra la date agli altri; è l'attività della visione illuminata che lascia cadere il sé e gli altri. Poiché la visione illuminata e il midollo non dipendono da sé o da altri, la corretta trasmissione dei Buddha e dei Patriarchi è proseguita dai tempi antichi, fino ad oggi.

C'è un sūtra del lungo bastone, che liberamente proclama e che infrange ogni discriminazione tra vacuità ed esistenza. C'è un sūtra dello scacciamosche, che purifica neve e brina. C'è un sūtra dello zazen, che è proclamato in ogni sessione di zazen, e c'é un sūtra del kesa, in un solo capitolo, che racchiude in sé dieci volumi. Tutti questi sono protetti dai Buddha e dai Patriarchi.

Prassi e risveglio si conseguono seguendo l'insegnamento di questi sūtra. Appaiono diversi volti: umani, divini, solari, lunari, e appare il significato del seguire l'insegnamento dei sūtra. In definitiva, seguire il giusto maestro e l'insegnamento dei sūtra significa seguire il proprio sé. I sūtra stessi sono il nostro sé in forma di sūtra, così come i giusti maestri sono il nostro sé nel suo essere giusto maestro. Dunque, lo studio e la prassi sotto un giusto maestro sono lo studio e la prassi di se stessi. Sollevare cento erbe o diecimila alberi è sollevare se stessi. Fate chiarezza sul fatto che, indubbiamente, siamo noi stessi l'oggetto ultimo del nostro studio e prassi. In questo studio il sé egoico è lasciato cadere e l'essere originario emerge.

È per questo che, nella grande Via dei Buddha e dei Patriarchi, esiste un metodo per addestrarsi basandosi su se stessi, e per risvegliarsi da sé. Se non ci fosse stata la corretta trasmissione da parte dei Buddha e dei Patriarchi, nemmeno il giusto Dharma avrebbe potuto essere tramandato. Esiste una corretta trasmissione da maestro ad allievo; se essa non è le ossa e il midollo dei Buddha e dei Patriarchi, non può essere tramandata correttamente. È studiando in questo modo che possiamo dire: "Tu possiedi il mio midollo" o "Possiedo l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge e questo ora io trasmetto a Mahākāśyapa."

Proclamare la Legge non dipende da sé o da altri e proclamarla agli altri è proclamarla a se stessi; allora, il sé degli altri e il nostro proprio sé ascoltano insieme. Un orecchio ode, l'altro proclama; una lingua proclama, una lingua ascolta. Questo dovrebbe essere valido per ognuno dei sei organi sensoriali. Inoltre, è mediante corpo e mente che possiamo addestrarci e raggiungere il risveglio. L'orecchio e la lingua stessi odono il loro proprio proclamare. Se ieri la Legge dell'impermanenza è stata proclamata per gli altri, oggi lo è per noi stessi.

Così trascorrono i giorni ed i mesi. Proclamare il Dharma agli altri e metterlo diligentemente in atto, è udire, chiarire e illuminare il Dharma, esistenza dopo esistenza. Quando, durante questa esistenza, proclamiamo il Dharma agli altri con mente sincera, ci è anche facile conseguire il Dharma per noi stessi. Inoltre, quando studiamo sia con la mente sia con il corpo, favorire gli altri nell'udire il Dharma aumenta il nostro merito. Disturbare gli altri mentre stanno cercando di udire il Dharma è impedire a noi stessi di udirlo. Udire e proclamare il Dharma, vita dopo vita, esistenza dopo esistenza, è udire il Dharma, mondo dopo mondo. Nella nostra attuale esistenza possiamo ascoltare il Dharma che è stato trasmesso fino a noi dal passato.

All'interno del Dharma vi è creazione e vi è distruzione; e così, correttamente trasmettendo il Dharma nelle dieci direzioni dell'Universo, possiamo udirlo vita dopo vita e metterlo in atto esistenza dopo esistenza. Poiché il Dharma è realizzato vita dopo vita e manifestato esistenza dopo esistenza, un granello di polvere e l'intero campo dell'esistenza, insieme, illuminano il Dharma. Tuttavia, anche se ne udissimo una sola parola ad est, dovremmo proclamarla ad ovest, fosse anche ad una sola persona. Proprio quella persona potrebbe utilizzare questa possibilità per proclamare, a sua volta, il Dharma.

Prassi e illuminazione sono le stesse sia in oriente, sia in occidente. Cercate di avvicinare quanto più possibile a corpo e mente sia il Dharma del Buddha sia la Via dei Patriarchi; allora la vostra vita sarà colma di gioia, speranza e determinazione. Cominciate proprio da questo istante, da oggi, da quest'anno, da questa vita. Questo è il vostro compito. Afferrate la vita del Dharma del Buddha e concentratevi su di essa. Questo significa non sprecare la vostra vita.

Non pensate, tuttavia, di non poter proclamare il Dharma solo perché non l'avete ancora completamente chiarito. Se attendiamo di averne una comprensione totale, saranno necessari innumerevoli *kalpa*.[5] Inoltre, anche conoscendo a fondo il Buddha umano, dobbiamo ancora chiarire il Buddha universale. Pur riuscendo a fare chiarezza sulla mente delle montagne, dobbiamo chiarire la mente dell'acqua. Se siamo in grado di afferrare gli aspetti viventi del karma, poi dobbiamo anche coglierne gli aspetti non-viventi. Dobbiamo comprendere profondamente ogni fatto relativo alla vita dei Buddha e dei Patriarchi, comprendendone anche il susseguirsi. Dunque, se pensiamo di dover chiarire completamente tutti questi punti in una sola esistenza, prima di proclamare il Dharma ad altri, è solo perché non abbiamo riflettuto e studiato a sufficienza, e perché non abbiamo coraggio.

Coloro che studiano i Buddha e i Patriarchi, investigando un solo Dharma o un solo oggetto, dovrebbero sviluppare una forte determinazione, sforzandosi di aiutare gli altri. Allora saranno capaci di trascendere se stessi e di predicare alla gente. Inoltre, è possibile aiutare gli altri a completare il loro studio anche se non si è terminato il proprio. È ovvio che se sappiamo aiutare gli altri a completare lo studio, sapremo anche aiutare noi stessi. Benché possiamo comprendere questo punto in modo innato, non possiamo farne l'esperienza finché non incontriamo il giusto maestro. Per questo motivo, finché non abbiamo incontrato il giusto maestro né realizzato la nostra conoscenza innata, non possiamo comprendere quale sia la natura dell'immutabile conoscenza, né l'eterna conoscenza, al di là della conoscenza.

Pure se è possibile affermare che tutti noi possediamo la conoscenza innata, non si può conoscere la grande Via dei Buddha e dei Patriarchi senza un adeguato studio. Conoscere e comprendere se stessi e gli altri, è la grande Via dei Buddha e dei Patriarchi. La determinazione iniziale allo studio si manifesta, contemporaneamente, in se stessi e negli altri. A partire da questa decisione preliminare, noi e gli altri, assieme ci addestriamo e assieme conseguiamo lo stadio finale. La vostra prassi e la prassi degli altri è in questo modo che devono progredire.

Gli stolti, tuttavia, sentendo parlare della Via in cui ci si risveglia da sé o in cui da sé si consegue l'illuminazione, pensano che sia sufficiente studiare da soli senza ricevere la trasmissione da un vero

maestro. Questo è certo un grande errore. Se, conoscendo la natura della mente e le possibilità di discriminazione, pensiamo che non sia necessario ricevere la trasmissione da un maestro, significa che siamo simili alla gente comune ed ai filosofi naturalisti dell'India.[6] Se comprendiamo questo rettamente, come possiamo pensare che costoro siano seguaci della Via? Inoltre, se consideriamo il risvegliarsi da sé come qualcosa di dipendente dall'aggregarsi dei cinque *skandha*,[7] ci troviamo su una posizione vicina all'educarsi da sé degli studenti Hīnayāna. Una gran parte di coloro che non discriminano tra Mahāyāna e Hīnayāna si considerano discendenti dei Buddha e dei Patriarchi. Ma come possono costoro, ingannare gente con le idee chiare?

Nel periodo Shōkō[8] della dinastia Sung, visse un Maestro Zen noto come Daie Sōkō,[9] del Kinzan. Egli era in origine uno studioso dei sūtra e dell'*abhidharma*;[10] in seguito viaggiò per tutto il Paese e cominciò a studiare i commenti ed i versi di Ummon e Secchō, sotto il Maestro Zen Myōkyō,[11] del Senshū.

Prima di aver completato lo studio della scuola di Ummon, Sōkō passò a studiare sotto il sacerdote Dōchō,[12] del Tōzan, senza pe-rò essere in grado di riceverne l'intimo insegnamento. Dōchō era l'erede nel Dharma di Fuyō,[13] un Maestro neppure paragonabile ai suoi contemporanei. Sōkō studiò sotto Dōchō per un certo periodo, ma non era capace di trovare la pelle, carne, ossa e midollo del suo Maestro né, tantomeno, di ottenere la visione illuminata all'interno di un granello di polvere.

Un giorno Sōkō, che aveva solo sentito parlare della modalità di trasmissione del Dharma da parte dei Buddha e dei Patriarchi,[14] chiese a Dōchō di designarlo quale suo erede nel Dharma. Non volendo acconsentire, il Maestro disse: "Per ricevere da me il Sigillo della Trasmissione non devi avere fretta. Piuttosto, studia con maggiore impegno ed addestrati con più diligenza. Non è così semplice ricevere la trasmissione dei Buddha e dei Patriarchi. Non sto rifiutando il mio sigillo perché lo voglio lesinare, ma tu non hai ancora aperto la tua mente." Sōkō protestò: "Possiedo in modo innato il vero occhio del risvegliarsi da sé. Perché mai non vuoi darmelo?" Dōchō si limitò a sorridere senza parlare.

Più tardi, Sōkō studiò sotto il Sacerdote Tandō.[15] Un giorno il Maestro gli chiese: "Perché oggi hai una sola narice?"[16] Sōkō disse: "Sono il discepolo di Hōbō!"[17] Tandō disse: "Che misarabile monaco Zen!"

In un'altra occasione, Sōkō stava salmodiando e il Maestro Tandō chiese: "Quale sūtra stai recitando?" "Il Sūtra del Diamante" rispose Sōkō. E il Maestro: "Nel principio di equanimità non c'è alto o basso. Perché dunque il monte Ungo è alto, e il monte Hōbō è basso?" Sōkō rispose: "Nel principio di equanimità non c'è alto o basso." "Mi stai solo scimmiottando!" disse il Maestro e lo scacciò.

Un altro giorno ancora, il Maestro Tandō vide qualcuno che puliva l'immagine di Emma, il Re dell'Inferno,[18] e chiese a Sōkō: "Chi è costui?" "Ryō" fu la risposta. [19] Tandō si grattò la testa e disse: "Ha il mio stesso nome, ma non indossiamo lo stesso genere di vestito." Sōkō disse: "È vero. Voi avete l'aspetto di un monaco." "Ma che testa di legno sei!" gli disse il Maestro.

Una volta, il Maestro Tandō disse a Sōkō: "Forse hai raggiunto una comprensione empirica del mio Zen e potresti anche essere capace di spiegarlo. Può darsi che su di esso tu sia in grado di comporre versi e commentari o, anche, di farne oggetto di spiegazioni, discorsi e istruzioni personali. Eppure, non hai ancora raggiunto la completa conoscenza di una cosa. Sai Qual è?" "Manco forse di qualcosa?" chiese Sōkō. Tandō rispose: "Sì, e te lo spiegherò. Quando ti trovi nella mia stanza, lo Zen esiste; quando te ne vai, lo Zen scompare. Similmente, quando sei sveglio, lo Zen è lì ma, quando dormi, se ne va. Se questo è il tuo Zen, come puoi affrontare la questione di vita e morte?" "È vero, questo è il mio dubbio principale" ammise Sōkō.

Più tardi, il Maestro Tandō cadde malato e Sōkō gli chiese: "O monaco, su chi posso contare nei prossimi cent'anni per risolvere il mio problema fondamentale?" Tandō gli rispose con durezza: "C'è un uomo chiamato Gō di Ha,[20] ma non lo conosco. Se incontri un altro maestro, sicuramente risolverai i tuoi dubbi. Se lo incontri, non andartene poi da qualche altra parte. Dopo tale incontro, non dovrai più studiare lo Zen per lungo tempo."

Riflettendo su questi dialoghi si può capire perché il Maestro Tandō non concesse a Sōkō di divenire suo erede nel Dharma. Più volte Tandō cercò di aiutare Sōkō ad aprire la propria mente, ma questi non sapeva lasciar cadere i propri dubbi; non riusciva a scoprire quale fosse il suo problema, né a liberarsene. In precedenza, il Maestro Dōchō non gli conferì il Sigillo della Trasmissione ma, piuttosto, lo incoraggiò dicendogli che era ancora manchevole in qualche aspetto.

La percezione del Maestro Dōchō era chiara e attendibile. Ovviamente Sōkō non studiava correttamente e non aveva conseguito la liberazione né, tantomeno, aveva risolto il suo problema, o chiarito il proprio dubbio. Chiedeva spesso di ricevere il Sigillo della Trasmissione perché nel suo studio era superfi-

ciale, perché la sua mente non era rivolta alla Via, e perché non conduceva una corretta prassi e investigazione. Questo è difettare di un pensiero profondo.

Tutti coloro che, a causa del loro studio inadeguato o del loro amore per fama e ricchezza, non riescono a realizzare la Via del Buddha, distruggono l'intima essenza dei Buddha e dei Patriarchi. È veramente un peccato non conoscere le parole dei Buddha e dei Patriarchi. Costoro non sanno che la prassi è risvegliarsi da se stessi, e che il far visita ai veri maestri conduce all'illuminazione raggiunta da sé. Perciò essi, spesso, cadono in malintesi ed in errate interpretazioni. È per questo motivo che nessuno degli allievi o discendenti di Sōkō ha mai compreso la verità, pur pretendendo di essere veri studenti. Tali cose succedono quando non riusciamo ad incontrare e comprendere il Dharma del Buddha. I monaci dei giorni nostri dovrebbero approfondire ciò, dettagliatamente, e non essere mai indolenti.

Alla morte del Maestro Tandō, Sōkō seguì le istruzioni ricevute e andò a studiare sotto Engo, nel monastero di Tennenji, nella capitale. Un giorno, il Maestro Engo si trovava nella Sala del Dharma e Sōkō gli disse: "Devo palesare il possesso del risveglio Zen." Allora Engo disse: "No! Non ancora. Checché tu ne dica, non hai chiarito il grande Dharma."

Un'altra volta, nella Sala del Dharma, Engo stava commentando il detto del quinto Patriarca Hōen: "Talvolta usiamo le parole, talvolta no." Udito il relativo commento, Sōkō disse: "Ho conseguito il Dharma di pace e di beatitudine." Allora il Maestro Engo rise, e disse: "Non ti ho ingannato."[21]

Questa è la storia di come Sōkō si trovò a studiare sotto il Maestro Engo; pur essendogli stato concesso di entrare nella comunità di questo maestro, fu incapace di compiere qualsiasi progresso. Sōkō non diede mai prova di aver conseguito una nuova capacità di penetrazione, né nei suoi discorsi informali né nei sermoni. Dovremmo sapere che, a differenza di quanto affermato da certe cronache, Sōkō non possedette mai l'illuminazione Zen, e nemmeno conseguì il Dharma della grande pace e beatitudine. Egli fu solo uno studente e niente di più.

Il Maestro Zen Engo era un vecchio Buddha venerato nelle dieci regioni dell'Universo. Fin dai tempi di Ōbaku[22] una simile grande figura non era più comparsa. Il Maestro Engo è un tipo molto raro di vecchio Buddha, anche in altri mondi; egli, tuttavia, è molto poco conosciuto in questo nostro mondo di dolore.

I suoi avvertimenti a Sōkō dimostrano che l'allievo non eguagliò né, tantomeno, superò il maestro; come avrebbe potuto un simile uomo essere superiore al maestro? Nemmeno per sogno. Dovremmo dunque sapere che Sōkō non fu capace di conseguire neppure la metà delle virtù del suo Maestro. Egli si era limitato a studiare a memoria i detti dell'Avatamsaka Sūtra e del Śūramgama Sūtra, e a ripeterli meccanicamente. Non riuscì mai ad ottenere le ossa e il midollo dei Buddha e dei Patriarchi.

Sōkō riteneva che il Dharma del Buddha significasse che chiunque cerchi nell'ambito della religione, sia egli di alta o bassa levatura, possa essere influenzato dallo spirito di oggetti naturali quali alberi o erbe, e che la comprensione intuitiva sia possibile ottenerla a partire da questo spirito. Perciò egli non riuscì mai a chiarire la grande Via dei Buddha e dei Patriarchi. Dopo aver lasciato il Maestro Engo non si recò presso nessun altro maestro e, senza alcuna reale autorità, divenne abate di un grande tempio e cominciò ad istruire gli *unsui*.[23] Qualunque cosa egli abbia insegnato, non giunse neppure al limitare della grande Legge. Coloro che non conoscono la sua vera storia pensano, tuttavia, che Sōkō valga almeno quanto altri maestri del passato. Invece, coloro che lo conoscono, affermano chiaramente che egli non chiarì né comprese il grande Dharma, e che non fece altro che ciarlare in modo incoerente.

Possiamo constatare che il Maestro Dōchō, del Tōzan, possedeva la corretta visione, senza alcun errore. Ciò nonostante, ancora oggi, gli allievi di Sōkō sono invidiosi di lui. Il Maestro Dōchō rifiutò a Sōkō il sigillo, e il Maestro Tandō fu ancora più severo. Ogni qual volta Sōkō chiedeva di ricevere l'attestazione, non faceva altro che mostrare la sua immaturità. Eppure, i suoi discendenti non sono gelosi di Tandō. Coloro che invidiano Dōchō dovrebbero vergognarsi.

Nella grande dinastia Sung in molti si sono autoproclamati discendenti dei Buddha e dei Patriarchi, ma pochi di essi hanno studiato veramente e un numero ancora minore ha compreso la verità, proprio come dimostra la storia che ho appena narrato. Lo stesso è avvenuto nel periodo Shōkō e al giorno d'oggi è ancora peggio. Di recente, alcune persone che non conoscono la grande Via dei Buddha e dei Patriarchi, sono diventate insegnanti di *unsui*.

Nella linea di Seigen,[24] il Sigillo della Trasmissione è correttamente trasmesso da Buddha a Buddha, da Patriarca a Patriarca, tanto in oriente quanto in occidente. Da Seigen esso passò a Tōzan[25] e nessun altro, nell'intero Universo, possiede questa conoscenza. Solamente i discendenti di Tōzan ne hanno una completa comprensione; è questo che gli *unsui* dovrebbero rispettare.

Sōkō, nel corso di tutta la sua vita, non riuscì neppure a comprendere il vero significato di "Risvegliarsi da se stessi" e di "Da sé illuminarsi." Come poté dunque padroneggiare un qualsiasi kōan? E come può, uno dei suoi discepoli, comprendere il "Risvegliarsi da sé?" Possiamo così affermare che la Via dei Buddha e dei Patriarchi, per se stessi e per gli altri, è certamente il corpo, la mente e la visione illuminata dei Buddha e dei Patriarchi. È le loro ossa e il loro midollo, e gli sciocchi non possono nemmeno scalfirne la superficie.

Trasmesso ai monaci del Kippōji nell'Echizen, il 29 febbraio 1244.
Trascritto da Ejō, nell'alloggio del discepolo principale, il 12 aprile del medesimo anno.

---

[1] Si veda il cap. 52, Busso.
[2] Si riferisce al risveglio.
[3] Si riferisce alla prassi.
[4] Si veda il cap. 34, Bukkyō.
[5] Un *kalpa* indica un tempo infinitamente lungo; rappresenta infatti un ciclo cosmico pari a circa trecentoventi milioni di anni. Si veda il Sūtra del Loto, pag. 60.
[6] Si veda il cap. 5, Sokushinzebutsu.
[7] I cinque *skanda* o aggregati sono: *rūpa* (il corpo-forma), *vedanā* (la sensazione), *samjñā* (la percezione, la nozione), *samskarā* (le impressioni risultanti, gli elementi della coscienza, lett. "I formati e i formanti"), e *vijñāna* (la coscienza individuale, la conoscenza discriminante).
[8] 1131-1162
[9] Il Maestro Daie Sōkō (1089-1163), nella linea di trasmissione del Maestro Engo Kokugon. Egli era uno dei principali sostenitori del *Kōan-zen* (basato sulla considerazione intenzionale di domande e risposte), contrapposto al *Mokusho-zen* (Zazen silenzioso, riflessivo), sostenuto dal contemporaneo Maestro Wanshi Shōkaku. [Ta-hui Tsung-kao]
[10] L'*Abhidharma*, è il canestro dei commentari che assieme ai *Sūtra* (i discorsi), e al *Vinaya* (i precetti), forma i tre canestri dell'Insegnamento, il *Tripitaka*.
[11] Il Maestro Myōkyō Shōri (?), noto anche come Maestro Ri del Senshū.
[12] Il Maestro Tōzan Dobi (?), succesore del Maestro Fuyō Dōkai (1043-1118).
[13] Il Maestro Fuyō Dōkai (1043-1118), nella linea di trasmissione del Maestro Tōzan. [Fu-jung Tao-chieh]
[14] Probabilmente si riferisce alla prassi ascetica, in uso nei tempi antichi, di bruciare una piccola quantità d'incenso sul gomito o sul braccio. In epoca più recente, la procedura simbolica di sospendere al braccio un piccolo incensiere, era un metodo per la richiesta del certificato di successione.
[15] Il Maestro Tandō Bunjun (1060?-1115), successore del Maestro Shinjō Kokumon. Era noto anche con il nome di Rokutan, che era il nome di uno stagno presso cui viveva.
[16] Cioè, solo metà del vero sé.
[17] Hōbō era il Maestro di Tandō. Con questa affermazione egli non si faceva carico della responsabilità della propria condizione.
[18] Una delle figure terrifiche a guardia del Dharma.
[19] Ryō era il nome secolare del Maestro Tandō.
[20] Era questo il soprannome del Maestro Engo Kokugon (1063-1135). [Yü-an-wu K'o-ch'in]
[21] Cioè: "Non hai ancora conseguito il risveglio."
[22] Il Maestro Ōbaku Kiun (?-855?), uno dei successori del Maestro Hyakujō Ekai. [Huang-po Hsi-yün]
[23] *Unsui*, lett. "Nuvole e acqua", tradizionalmente è riferito ai monaci novizi. La figura simboleggia la condizione priva di impedimenti del correre delle nuvole e del fluire dell'acqua.
[24] Il Maestro Seigen Gyōshi (?-740), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. Egli fu il settimo Patriarca in Cina. [Ch'ing-yüan Hsing-ssu]
[25] Il Maestro Tōzan Ryōkai (807-869), nella linea di trasmissione del Maestro Yakusan Igen. [Tung-shan Liang-chieh]

(70)
KOKŪ
Vacuità Universale

Il Maestro Dōgen affronta il basilare argomento del vuoto o meglio del vuoto-spazio (ākāśa), principalmente attraverso il commento a due kōan che trattano il tema della vacuità universale. Il primo è la famosa storia del Maestro Shakkyō che afferra con forza il naso del suo discepolo, il secondo è una discussione tra il Maestro Baso ed il monaco Seizan, sullo spiegare i sūtra attraverso la vacuità universale.

Nel riflettere sulla nostra esperienza e prassi dello zazen, realizziamo la Via dei Buddha e dei Patriarchi e riceviamo la loro corretta trasmissione, che è stata tramandata di generazione in generazione. Il nostro soggetto oggi è la vacuità universale; vacuità universale che è nel nostro corpo intero, pelle, carne, ossa e midollo. La vacuità universale ha molti significati ed interpretazioni: i venti tipi, gli ottantaquattromila tipi ecc., e se riuscite a definirla correttamente si può dire che siete un Buddha o un Patriarca.

Il Maestro Zen Shakkyō Ezō,[1] una volta chiese al Maestro Zen Seidō Chizō,[2] che gli era più anziano: "Sai come comprendere la vacuità universale?" "Certamente!" rispose Seidō. "E come?" volle sapere Shakkyō. Seidō afferrò una manciata di aria. "Aha! Allora non sai come afferrarla!" esclamò Shakkyō. Seidō sfidò Shakkyō a mostrargli la vacuità universale. Shakkyō afferrò il naso di Seidō e lo torse fino a farlo piangere di dolore. "Ci sono arrivato!" disse Seidō. "Sì, ora sai cos'è" confermò Shakkyō.

Lo scopo della prima domanda di Shakkyō era di scoprire se il nostro intero corpo sia o no, mani e occhi. Il "Certo!" di Seidō era una profanazione del Dharma del Buddha. Affermare che capite la vacuità universale è contaminare la verità; la vacuità universale cade sulla terra. Quando Shakkyō chiese a Seidō in che modo comprendesse la vacuità universale, gli stava chiedendo di mostrare la quiddità della vacuità universale,[3] di mostrare cioè il vero stato della realtà. Tuttavia dobbiamo stare attenti su questo punto, perché le circostanze mutano di continuo la forma della quiddità. Seidō, afferrando una manciata d'aria, mostrò di aver compreso solo la testa e non la coda della vacuità universale.

Shakkyō vide dunque che la comprensione di Seidō era limitata e che egli non poteva nemmeno sognarsi della vacuità universale: era troppo profonda e assoluta per lui. Perciò Seidō chiese a Shakkyō di mostrargli la vacuità universale. Metà della risposta era già contenuta nella richiesta di Seidō, ma doveva scoprire il rimanente da sé. Shakkyō gli afferrò il naso. Per così dire, si nascose nella narice di Seidō. In quel momento la vacuità universale in forma di Seidō e la vacuità universale in forma di Shakkyō si unirono e rimase solo la vacuità universale.

Prima che gli fosse strizzato il naso, Seidō riteneva che la vacuità universale esistesse al di fuori di sé, ma ora aveva lasciato cadere corpo e mente. Eppure dovete stare attenti a non attaccarvi ad una simile scoperta della vacuità universale; non contaminatevi ma addestratevi all'interno della vostra propria vacuità universale. Shakkyō confermò la comprensione di Seidō ma non cercò di afferrare con le sue mani la vacuità universale; di fatto, non si può afferrarla con le mani. Dopo tutto, il mondo intero è vacuità universale; non vi è assolutamente spazio per alcun dubbio. Ora possiamo capire perché questo kōan è così famoso.

Dopo di Shakkyō e Seidō, nelle cinque scuole[4] furono molti colore che, proclamatisi maestri, adottarono questo kōan e la questione della vacuità universale, ma pochi lo compresero correttamente. Essi non sperimentarono mai la vacuità universale, come fece Shakkyō, e nemmeno ebbero una grande illuminazione, lasciandola poi cadere, come fece Seidō. Ora, mi piacerebbe dire a Shakkyō: "Molto tempo fa hai torto il naso di Seidō, ma se veramente volevi comprendere la vacuità universale avresti dovuto torcere il tuo." Se vuoi conoscere i polpastrelli, devi utilizzarli.

Shakkyō sapeva come comprendere la vacuità universale ma doveva poi anche apprendere gli aspetti interni ed esterni, il potere di animare e distruggere, e i princìpi di leggero e pesante, di morbido e duro. Ogni prassi, ogni dialogo ed ogni conseguimento della Via dei Buddha e dei Patriarchi rivelano la vacuità universale. Il mio defunto Maestro Nyojō, disse: "L'intero corpo è la bocca sospesa nell'aria." Possiamo così chiaramente vedere che il corpo della vacuità universale è sospeso nell'aria.

Una volta Ryō,[5] primo abate del monte Seizan nel Kōshū, si recò in visita da Baso[6] per porgli una domanda. Tuttavia, prima che Ryō potesse parlare, Baso gli chiese: "Quale sūtra stai commentando in questi giorni?" "Il Shingyo"[7] rispose Ryō. Allora Baso chiese: "Quale mente usi nel commentare?" "La mente" gli

disse Ryō. “In questa recita la mente è l’attore principale, la coscienza è l’attore di sostegno e le sei sensazioni[8] sono il resto della compagnia. Come puoi commentare con questi attori?” disse Baso. Allora, Ryō domandò: “Se la mia mente non è capace di commentare quel sūtra, come posso essere capace di spiegare la vacuità universale?” “Usa la vacuità universale per spiegare il sūtra” gli disse Baso. Improvvisamente Ryō si alzò per andarsene. Ma Baso lo chiamò e, quando Ryō si voltò, disse: “Dal momento in cui sei nato, fino a quando morirai, vi è solo vacuità universale!” Ryō fu illuminato. Dopo di ciò si ritirò sul monte Seizan e non se ne seppe più nulla.

Possiamo vedere che tutti i Buddha e i Patriarchi commentano il sūtra della vacuità universale. Commentare i sūtra è commentare la vacuità universale. Se non commentate con un corpo e mente di vacuità universale, non sarete capaci di spiegare un solo sūtra. Dovete commentare usando la vacuità universale. La vacuità universale non è realizzata solo nella coscienza, ma emerge anche nella condizione di non-pensare. Vi è una saggezza che viene risvegliata con l’aiuto di un insegnante, e una saggezza che si trova da soli. Vi è una innata intelligenza, e ce n’è una che si ottiene attraverso lo studio. Eppure, entrambe sono vacuità universale. Divenire un Buddha o un Patriarca è essere vacuità universale. Il ventunesimo Patriarca Vasubandhu scrisse: “La nostra mente è la stessa cosa che l’Universo, e ogni dharma è la mente stessa. Quando si percepisce la vacuità universale non vi è più negazione o affermazione.”

Quando sedete in zazen di fronte ad un muro, sembra che chi è seduto ed il muro siano due cose differenti, ma in realtà non vi è separazione. Per comprendere questo è necessaria la mente di muro, tegole e pietre, oppure quella di un albero rinsecchito; vale a dire che assumiamo un corpo e poi proclamiamo la Legge. Questa è ancora un’altra forma della vacuità universale. Noi utilizziamo le dodici ore del giorno ed esse utilizzano noi; è il momento in cui la vacuità universale viene sperimentata e risvegliata. Una pietra grande è grande, una pietra piccola è piccola; questa è la funzione della vacuità universale. Non vi è affermazione, né negazione. La vacuità universale è l’Occhio e il Tesoro della Vera Legge, e la Serena Mente del Nirvāna. Questo è ciò che dobbiamo chiarire.

Trasmesso il 6 marzo del 1245, ai monaci del Daibutsuji, nell’Echizen.
Ricopiato da Giun il 17 maggio 1279, nel Shizenji, a Nagahama nell’Echizen.

---

[1] Il Maestro Shakkyō Ezō (?), uno dei successori del Maestro Baso Dōitsu (704-788). [Shih-kung Hui-tsang]
[2] Il Maestro Seidō Chizō (735-814), uno dei successori del Maestro Baso Dōitsu. [Hsi-t’ang Chih-tsang]
[3] Cioè, il suo scorrere o fluire.
[4] Rinzai, Sōtō, Ummon, Igyō e Hōgen.
[5] Il Maestro Seizan Ryō (?).
[6] Il Maestro Baso Dōitsu (704-788), nella linea di trasmissione del Maestro Daikan Enō. Daijaku Zenji è il suo titolo postumo. [Ma-tsu Tao-i]
[7] Mahapāramitā Hridaya Sūtra, il “Sūtra del Cuore”.
[8] Cinque relative ai sensi, una relativa alla mente.

(71)
HŌU
La Ciotola per le Elemosine

Questo breve capitolo tratta del significato della ciotola per le elemosine che, assieme al kesa, è simbolo della condizione monacale e della trasmissione da legittimo successore a legittimo successore. Qui, il Maestro Dōgen utilizza il commento del Maestro Nyojō al kōan del Maestro Hyakujō su "La cosa più importante del mondo."

Una ciotola per le elemosine[1] è stata trasmessa da ognuno dei sette Buddha, e anche da tutti gli altri Buddha del passato, fino al ventottesimo Patriarca. Il ventottesimo Patriarca Bodhidharma andò in Cina e lì trasmise il suo Dharma al secondo Patriarca in Cina, il Grande Maestro Shōshū Fukaku,[2] che, a sua volta, tramandò il Dharma al suo successore; così la trasmissione è continuata fino al sesto Patriarca Sōkei Enō.[3]

Complessivamente, nella linea di trasmissione in India e in Cina, ci sono stati cinquantuno Patriarchi. [4] Ogni volta, il maestro lasciò in eredità, come sigillo dell'Occhio e Tesoro della Vera Legge, e della Serena Mente del Nirvāna, il kesa e la ciotola per le elemosine. Tale corretta trasmissione, perpetuata dai Buddha e dai Patriarchi del passato, è continuata ininterrotta attraverso ogni successivo Patriarca. Perciò, più comprendiamo il significato della ciotola per le elemosine, più comprendiamo la pelle, la carne, le ossa e il midollo dei Buddha e dei Patriarchi.

Una ciotola per le elemosine può essere intesa in molti modi. Alcuni la considerano come il corpo e la mente dei Buddha e dei Patriarchi, qualcun'altro la intende semplicemente come un contenitore per il riso, qualcuno pensa che sia la vita stessa dei Buddha e dei Patriarchi, alcuni dicono che è la luce infinita, mentre altri ritengono che sia il vero corpo dell'uomo[5] nei Buddha e nei Patriarchi, alcuni affermano che essa è l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge e la Serena Mente del Nirvāna, qualcun altro sostiene che sia un aspetto di totale libertà, e infine qualcuno la considera come la realizzazione del primo principio di causalità. Possiamo dunque vedere che vi sono molte interpretazioni basate su differenti punti di vista e tuttavia, vi sono ancora molte altre possibilità di studio fruttuoso.

Il mio defunto Maestro, nel 1225 si trasferì dal Jojiji al monte Tendō. La prima volta che entrò nella Sala del Dharma pronunciò questo discorso: "C'è un vecchio kōan.[6] Una volta un monaco chiese al Maestro Zen Hyakujō:[7] 'Qual è la cosa più importante al mondo?' Hyakujō rispose 'Sedere da soli su questa montagna!' Non siate sorpresi da una simile risposta. Sedendo in zazen dobbiamo sforzarci di superare Hyakujō. Se qualcuno ponesse la stessa domanda a me, probabilmente direi 'Nulla!' o anche 'Portare la mia ciotola per le elemosine da Jojiji a questo monastero ed utilizzarla per mangiare il riso'."

Essere allievi di un sublime maestro è solo una delle molte cose eccellenti di questo mondo. E solo un sublime maestro può realmente sapere cosa sono tutte le cose meravigliose. Per fare qualcosa di meraviglioso dobbiamo far uso del supremo insegnamento. Quando lo facciamo, tutte le nostre azioni sono superlative. Perciò, in qualunque tempo e luogo accada qualcosa di meraviglioso o eccellente, lì sicuramente si trova una ciotola per le elemosine, lo strumento della Via del Buddha. Anche Brahmā e il re dei Draghi[8] proteggono questa ciotola. Essi l'hanno data ai Buddha e ai Patriarchi, i quali a loro volta l'hanno trasmessa, di generazione in generazione, ai loro discepoli. Questa è infatti la vera insegna della Via del Buddha.

Coloro che non si sono mai addestrati sotto un Buddha o un Patriarca, né hanno mai sentito parlare della fondamentale Via, dicono che il kesa[9] di un Buddha è solo un indumento di seta, di cotone o di qualche altro materiale, e che la ciotola per le elemosine è solo un utensile ricavato dalla pietra, dall'argilla, dal legno o dal metallo. Costoro non hanno condotto un corretto studio e osservazione della Via. Il kesa di un Buddha ha uno speciale significato e non ha nulla a che vedere con seta, cotone o qualsiasi altro materiale. Seta, cotone, ecc. appartengono alla mente discriminante. Allo stesso modo, la ciotola per le elemosine di un Buddha non si limita a pietra, argilla, legno o metallo. La ciotola per le elemosine di un Buddha non è fatta artificialmente; essa non ha creazione né distruzione, né venire o andare, guadagno o perdita, vecchio o nuovo – trascende queste nozioni.

Anche se un kesa e una ciotola per le elemosine appaiono dove si radunano nuvole e acqua, essi non sono limitati da queste ultime. Anche se si raccolgono erbe e alberi, e con essi si fa un kesa o una ciotola per le elemosine, questi non sono vincolati da tali caratteristiche. Cioè l'acqua appare come acqua, le nuvole appaiono come nuvole; composte da vari elementi ma apparenti insieme come un tutto unificato.

Una vera ciotola per le elemosine è quella che è unita a tutte le cose, alla mente del Buddha e alla vacuità universale, eppure è una ciotola per le elemosine e nient'altro. Una ciotola per le elemosine portata da un *unsui*,[10] è quella protetta da Brama e, in origine, consegnata al Buddha. E se ciò non fosse avvenuto, attualmente una simile ciotola non potrebbe esistere per nessun motivo. Ovunque esistono ciotole delle elemosine, trasmesse come l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge. Queste ciotole permeano il tempo, sia passato che presente. Proprio come questa ciotola non può essere limitata a pietra, argilla, legno o metallo, così concetti fatti di pietra, argilla, legno o metallo non possono descriverla; la ciotola per le elemosine può essere ricavata da quasi tutto. Essa non è limitata a pietra, argilla, ecc.. Questa è la vera trasmissione della ciotola per le elemosine.

Trasmesso ai monaci del Daibutsuji, nell'Echizen, il 12 marzo 1245.
Trascritto da Ejō, nell'alloggio del discepolo principale, il 27 luglio dello stesso anno.

---

[1] Dal sanscrito *pātra*.
[2] Il Maestro Taiso Eka (487-593), il successore del Maestro Bodhidharma. Noto anche come Jinkō Eka. [Shen-kuang Hui-k'o]
[3] Il Maestro Daikan Enō (638-713), successore del Maestro Daiman Kōnin. Spesso è chiamato semplicemente Sesto Patriarca o Sōkei, dal monte su cui dimorava. [Ta-chien Hui-neng]
[4] Si veda il cap. 52, Busso.
[5] *Shinjitsu-nintai*, la sostanza reale. Si veda il cap. 4, Shinjingakudō.
[6] Kōan, è l'abbreviazione di *Kofu Antoku*, che era in origine il nome di una tavola sulla quale venivano esposte le nuove leggi ufficiali, in Cina. All'interno della Via il suo significato è duplice. Uno, rappresenta la concreta manifestazione del Dharma, l'Universo stesso, la realtà (Si veda il cap. 1, Genjōkōan). L'altro, rappresenta una storia che manifesta i principi universali del Dharma del Buddha.
[7] Il Maestro Hyakujō Ekai (749-814), successore del Maestro Baso Dōitsu. [Pai-chang Huai-hai]
[8] Il re dei Draghi, un mitologico essere dalle sembianze di serpente, che protegge il Dharma.
[9] Dal sanscrito *kasāya*: l'abito di un monaco.
[10] *Unsui*, lett. "Nuvole e acqua", tradizionalmente è riferito ai monaci novizi. Questa figura simboleggia la condizione priva di impedimenti del correre delle nuvole e del fluire dell'acqua.

(72)
ANGO
Il Periodo di Addestramento

In India, i circa tre mesi della stagione monsonica erano utilizzati per l'addestramento intensivo allo zazen. Questo capitolo è interamente dedicato dapprima all'elogio di questa tradizione che lo stesso Maestro Dōgen aveva sperimentato in Cina, e poi ad una precisa descrizione delle regole e dei tanti aspetti formali relativi ad alcuni momenti del grande ritiro estivo di novanta giorni.

Una volta, durante il periodo di addestramento estivo, il mio defunto Maestro Tendō, un vecchio Buddha, disse: "In questo momento voi monaci state sviluppando la struttura della vera e corretta prassi, e state scavando una caverna nella vacuità universale. Completate questi due aspetti e otterrete un secchio di lacca nera." Dunque, se facciamo l'esperienza dell'intima essenza del periodo di addestramento, siamo in grado di progredire e tutte le nostre azioni quali prendere cibo, spostare i piedi, e dormire, diverranno per tutta la nostra vita aspetti dell'addestramento. Comprendendo ciò saremo scrupolosi e non ci rilasseremo neppure per un istante. Agire in tale modo è il ritiro di novanta giorni. Questo è il punto chiave e il volto originario dei Buddha e dei Patriarchi; qui tocchiamo la loro pelle, carne, ossa e midollo.

I giorni e i mesi che compongono un ritiro estivo di novanta giorni recano in sé la visione illuminata e l'essenza dei Buddha e dei Patriarchi. Coloro che partecipano anche ad una sola sessione del ritiro estivo sono riconosciuti come Buddha e Patriarchi. Sia l'inizio, sia alla fine del ritiro sono Buddha e Patriarchi. Nulla esiste al di fuori di questo, né grande, né piccolo. Il periodo di addestramento estivo non è né nuovo né vecchio, né viene né va in alcun luogo. Il suo valore è quello di un pugno e la sua forma è torcere il naso.[1] Quando iniziamo un ritiro estivo, l'intero Universo è pervaso da questo ritiro e nient'altro, e quando lo terminiamo, la grande terra è stata capovolta. Dunque, quando il periodo di addestramento estivo inizia, si manifesta la realizzazione del risveglio e quando è finito tutti gli ostacoli sono rimossi; è lo stesso dall'inizio alla fine. Eppure, vi sono persone a cui questa prassi è familiare e che sviluppano un attaccamento per l'inizio e per la fine del periodo di addestramento. Ricordate che non si trovano erbacce, fin dall'origine. Non limitatevi ad un ritiro estivo di novanta giorni.

Il Sacerdote Shishin Ōryū[2] disse: "Il mio pellegrinare per trent'anni assomiglia ad un periodo di addestramento di novanta giorni, giorno più, giorno meno." Questo è per dire che la comprensione intuitiva conseguita dopo trent'anni di prassi può essere condensata in un ritiro estivo di novanta giorni. E anche se aggiungiamo o togliamo un giorno, novanta giorni sono sufficienti e completi. Non cercate di evitare questi novanta giorni; concentratevi semplicemente su questi novanta giorni come novanta giorni. I novanta giorni di un periodo di addestramento estivo sono lo strumento della prassi. Esso è nato ben prima dei Buddha e dei Patriarchi, e da questi è stato correttamente trasmesso fino ad oggi.

Perciò partecipare ad un ritiro estivo è incontrare e vedere tutti i Buddha e i Patriarchi. La quantità di tempo in un singolo ritiro estivo è immensa, maggiore di uno, dieci o perfino cento *kalpa*[3] illimitati. Il tempo opera all'interno del tempo illimitato. Anche il ritiro estivo di novanta giorni opera all'interno del tempo illimitato. Perciò, chi si addestra in questo periodo e vede il Buddha, sicuramente va al di là del tempo illimitato. Per questo dobbiamo sapere che un periodo di addestramento di novanta giorni è l'assoluta visione illuminata e niente altro, e tale è esattamente il corpo e mente di colui che così si addestra. Dobbiamo sia utilizzare sia trascendere la vitalità e libertà proprie del ritiro estivo. Esso non sopravviene, né si svolge in qualche altro luogo, o momento. Se ne cercate la ragione o il fondamento, non troverete altro che novanta giorni. La gente comune e i saggi vivono al suo interno; è la radice della loro vita. Eppure esso va ben al di là dei condizionamenti mondani cui sottostanno sia i saggi sia la gente comune e non può essere penetrato né mediante il pensiero ordinario, né col non-pensiero, né è limitato alla condizione al di là di pensiero e non-pensiero.

L'Universalmente Venerato, nel proclamare il Dharma per tutti gli esseri senzienti, nel Magadha,[4] decise di istituire il ritiro estivo e così disse ad Ānanda: "Io proclamo ininterrottamente il Dharma per gli uomini, per gli dèi, per gli allievi più stretti e per tutti gli esseri senzienti, ma essi non lo tengono nella dovuta considerazione. Istituirò così la prassi del trascorrere i novanta giorni estivi meditando nella propria

stanza. E se qualcuno vuole porre una domanda sul Dharma, si risponda al posto mio dicendo: 'Tutte le cose non sono né prodotte, né distrutte'." Detto questo, rientrò nella stanza e sedette in zazen.

Da allora sono trascorsi 2194 anni.[5] Tutti quei discendenti del Buddha che non hanno approfondito l'intima essenza di questo ultimo episodio, ritengono che il periodo di addestramento nella propria stanza sia un "Proclamare senza parole." Anche oggi spesso questo tema viene frainteso e si pensa che il Buddha abbia istituito un periodo di addestramento speciale per evidenziare l'inadeguatezza delle parole nello spiegare il Dharma. In altri termini, le parole non sarebbero altro che mezzi abili. Si sostiene, anche, che la verità ultima non possa essere esposta a parole e che essa si manifesti solo quando sia cessato il lavorìo della mente. Per questo, "Nessuna parola, nessun pensiero" è la via verso la verità ultima. Parole e pensiero sono fuorvianti. Si dovrebbe perciò trascorrere il periodo di addestramento estivo completamente separati dagli altri.

Tale interpretazione non coglie affatto il vero intento del Buddha Śākyamuni. Vale a dire, se "Le parole non possono descrivere la verità", e la verità stessa "Si manifesta solo quando la mente è stata arrestata", allora anche le attività sociali ed economiche non possono essere spiegate a parole e appaiono solo dopo che la mente ha interrotto il suo lavorio. In realtà, "Al di là delle parole" include in sé tutte le parole, e "La mente cessa il suo lavorio" comprende ogni lavorio della mente. Inoltre, questo episodio che ha come protagonista il Buddha, non accenna minimamente ad una qualche proclamazione senza parole. Śākyamuni entrò nell'acqua sporca[6] e con il suo intero corpo proclamò la Legge, più e più volte, a tutti. Il suo unico intento era di far girare la ruota della Legge. Vorrei ora chiedere a questi discendenti che sostengono che il ritiro estivo di novanta giorni sia una proclamazione senza parole: "Fatemi vedere, per favore, questo ritiro estivo."

Il Buddha Śākyamuni disse ad Ānanda: "Rispondete al mio posto dicendo: 'Tutte le cose non sono né prodotte, né distrutte'." L'intenzione del Buddha non deve essere presa alla leggera. Perché si sostiene che il periodo di addestramento estivo è una proclamazione senza parole? Mettiamoci per un momento nei panni di Ānanda, e chiediamoci quale sia l'essenza di "Tutte le cose non sono né prodotte, né distrutte", e come dovremmo spiegarlo. È questo il modo in cui dovremmo ascoltare le parole di Śākyamuni. Qui, l'interesse del Buddha è incentrato sulla verità ultima e assoluta del far girare la ruota della Legge, più che sulla proclamazione senza parole. Considerare questo suo scopo come una proclamazione senza parole sarebbe una cosa meschina e inutile, equivalente alla spada lunga tre piedi di Ryūsen,[7] o a un'antica e costosa scultura. Per questo, dunque, il ritiro estivo di novanta giorni è l'eterno girare e proclamare la Legge degli antichi Buddha e Patriarchi.

"Decise allora di istituire il ritiro estivo." Non possiamo evitare questi novanta giorni di addestramento estivo; chi lo fa è un profano. Il Buddha Śākyamuni trascorreva il suo ritiro estivo di novanta giorni nel paradiso delle trentatré divinità, o in un posto tranquillo sul Picco dell'Avvoltoio, con cinquecento monaci. In qualunque delle cinque regioni dell'India si trovasse, Egli sempre osservò il ritiro di novanta giorni nel periodo prescritto. Anche i Buddha e i Patriarchi dei giorni nostri, vi si applicano considerandolo il loro compito più importante. Questa è la suprema Via della prassi e illuminazione. Il Brama Jāla Sūtra[8] cita un periodo di addestramento invernale che, in realtà, non è mai stato istituito. Soltanto questo ritiro estivo di novanta giorni è stato tramandato, e questo è stato correttamente trasmesso fino al cinquantunesimo Patriarca.

Nello Shingi,[9] è scritto: "I monaci erranti che intendano partecipare ad un ritiro estivo devono fermarsi nel monastero prescelto una quindicina di giorni prima dell'inizio del periodo di addestramento. È molto importante che i responsabili del monastero valutino il comportamento del postulante nel momento in cui gli offrono il tè e lo autorizzano a fermarsi durante la notte."

"Una quindicina di giorni prima" significa alla fine di marzo; bisogna dunque entrare nel monastero nel corso di questo mese. Dopo il 1° di aprile i monaci non possono più uscire e i cancelli sono chiusi per chiunque chieda di entrare. Entro tale data tutti i monaci dovrebbero aver scelto un monastero per l'addestramento. Avviene, talvolta, che un monaco trascorra il periodo di addestramento nella casa di un laico; questo è stato fatto dai Buddha e dai Patriarchi ed è perciò ammissibile che se ne segua l'esempio. Quindi, i monaci diligenti saranno capaci di scegliere un monastero adatto, o un altro luogo, per il loro addestramento. Certe persone affermano in mala fede: "Il punto di vista Mahāyāna è l'essenza del Dharma del Buddha e il ritiro estivo è solo una prassi e usanza degli *śrāvaka.*[10] Perciò non è necessario parteciparvi." Coloro che la pensano così non hanno mai visto, né udito il Dharma del Buddha. La suprema e perfetta illuminazione non è altro che il ritiro estivo di novanta giorni, e le finalità ultime tanto del Mahāyāna che dell'Hīnayāna, non sono altro che i rami, le foglie, i fiori e i frutti del ritiro di novanta giorni.

La sessione di addestramento ha inizio dopo il pasto mattutino del 3 aprile. Il monaco incaricato di dirigere il ritiro deve preparare, entro il 1° aprile, una tabella contenente il nome e il rango di tutti i monaci.

Terminato il pasto mattutino del 3 aprile, la tabella viene affissa nell'alloggiamento dei monaci, a sinistra della finestra, sul lato opposto dell'ingresso. Tutte le finestre devono essere munite di grate. La tabella rimane esposta da quel momento fino al 5 aprile, giorno in cui viene tolta, dopo il rintocco della campana *hossu*.[11] La tabella deve rimanere appesa dal 3 al 5 aprile, ed essere appesa e tolta nel medesimo momento della giornata. I nomi sono scritti sulla tabella secondo un ordine particolare. La loro posizione non dipende dall'eventuale carica di *Chiji* o di *Chosu*, [12] ma dipende solo dall'anzianità di ordinazione dei monaci. Se un monaco ha fatto una certa esperienza in qualità di *Chiji* o di *Chosu*, bisognerebbe scriverne la qualifica dopo il nome; ciò vale anche per il titolo di *Seidō*, che spetta a chi sia stato sacerdote responsabile di qualche tempio. Tuttavia, se questo tempio è molto piccolo e non è conosciuto dagli altri monaci, è d'uso non trascrivere Seidō dopo il nome. Inoltre, il nome di coloro che si stanno addestrando sotto il proprio maestro, non dovrebbe essere seguito da alcun titolo, anche se qualcuno è stato *Seidō* in un altro luogo. Talvolta, al nome di alcuni monaci segue il titolo di *Jōza*.[13]

I monaci responsabili del vestiario e dell'incenso dovrebbero assistere il maestro; questa è un'usanza antica e consolidata. Tutti gli altri monaci che hanno qualche responsabilità devono, inoltre, seguire sempre le istruzioni del maestro. Allievi di altri maestri, o monaci in possesso di qualche esperienza amministrativa, che giungono al monastero per unirsi alla sessione di addestramento, dovrebbero essere destinati a qualche incarico; questa è la prassi corretta. Non è di certo opportuno sottolineare di aver esercitato le funzioni di sacerdote in un piccolo tempio; ciò per non attirarsi la derisione degli altri monaci. Un buon monaco non ne farà cenno.

Le tabelle che ebbi modo di vedere in Cina erano siffatte:

Paese ... Provincia di ... monte ... Tempio di ...
I preparativi per il ritiro estivo di quest'anno sono stati ultimati. La lista dei monaci è la seguente:

Il Venerabile Ājñatā-Kaundinya[14]
L'Abate ...

Monaci che hanno preso i precetti nell'estate dell'anno ...
...jōza ...zōsu
...jōza ...jōza

Monaci che hanno preso i precetti nell'inverno dell'anno ...
...seidō ...ino
...shuso ...shika
...jōza ...yusu

Monaci che hanno preso i precetti nell'estate dell'anno ...
...shussui ...jisha
...shuso ...shuso
...keishu ...jōza
...tenzo ...dōshu

Monaci che hanno preso i precetti nell'estate dell'anno ...
... shoki ...jōza
... seidō ...shuso
... jōza ...jōza

Questa tabella è stata scritta con cura e rispetto; se contiene qualche errore, per favore informatemi.

3 aprile dell'anno ...
Scritto dal monaco ...

Questa tabella dovrebbe essere scritta su carta bianca, in stampatello, non in caratteri corsivi o in stile irregolare. La corda usata per appenderla è spessa circa come due chicchi di riso; la tabella, corredata di

questa corda, potrà essere appesa come una tendina di paglia. Dopo il rintocco della campana che annuncia la conclusione delle cerimonie di apertura, il 5 di aprile, la tabella deve essere tolta e ritirata.

Il giorno della nascita del Buddha, l'8 di aprile[15] è ricordato con una cerimonia. Il 13 di aprile, dopo il pasto di mezzogiorno, tutti i monaci ritornano nei loro alloggi e viene servito un piccolo dessert. Si cantano poi cantati alcuni sūtra per l'acquisizione di meriti. I monaci assistenti devono approntare l'incenso e l'acqua calda. Le loro stanze dovrebbero essere ubicate nella parte centrale del monastero, mentre l'alloggio dell'istruttore anziano si troverà a destra della statua di Mañjuśrī. L'incenso deve essere preparato soltanto dai monaci assistenti e non dai responsabili di altri servizi. Il responsabile degli affari generali dovrebbe preparare in anticipo il cartello che annuncia il ritiro e appenderlo sulla metà superiore del muro orientale, cioè di fronte all'ingresso del monastero che sta sul lato occidentale, dopo il pasto mattutino del 15 di aprile.

È scritto nello Zenen Shingi: "Il responsabile degli affari generali deve preparare, per tempo, il cartello di avviso e ornarlo con fiori e incenso. Il 14 di aprile, dopo il pasto di mezzogiorno, davanti ad ogni edificio del monastero deve essere appesa una tabella contenente i nomi dei dieci Buddha. La sera stessa, davanti a questa tabella, nel Dōjidō,[16] i responsabili del monastero dovrebbero offrire fiori e incenso. Tutti i monaci devono lì riunirsi per salmodiare i nomi dei dieci Buddha,[17] secondo la modalità che segue. Dopo che i monaci si sono radunati, il sacerdote anziano offre dell'incenso. Quindi i diversi responsabili e addetti recano le loro offerte, come si usa fare nella cerimonia che ricorda la nascita del Buddha. In seguito, il responsabile degli affari generali si alza dal seggio, va davanti all'edificio, si inchina al sacerdote anziano ed entra nel Dōjidō. Egli poi, rivolto verso nord, salmodia i seguenti versi:

> "*Impercettibile, il vento d'autunno soffia dolcemente sui campi, e il Dio del Fuoco*[18] *domina tutte le direzioni. Il Re del Dharma non può andarsene. Questo è il giorno natale di Śākyamuni. Tutti i monaci si sono radunati qui e venerano gli spiriti degli dèi cantando i nomi dei Buddha che possiedono merito incommensurabile. Che il potere degli dèi che proteggono questo monastero e tutti i suoi edifici si trasferisca in noi. Chiediamo protezione per tutta la durata di questo ritiro e che esso giunga serenamente a conclusione. Salmodiamo insieme i nomi dei Buddha, con rispetto e venerazione:*
>
> *Il puro, incontaminato corpo-di-Dharma, Buddha Vairocana.*[19]
> *Il perfetto, integro corpo-di-beatitudine, Buddha Vairocana.*
> *L'illimitato corpo-di-trasformazione, Buddha Śākyamuni.*
> *Colui che verrà, Buddha Maitreya.*
> *Tutti i Buddha delle dieci direzioni e dei tre mondi.*
> *Il grande Venerabile Bodhisattva Mañjuśrī.*
> *Il grande Venerabile Bodhisattva Samantabhadra.*
> *Il Compassionevole Bodhisattva Avālokiteśvara.*
> *Tutti i Venerabili Bodhisattva e Mahāsattva.*
> *La Mahā-prajñā-parāmitā.*[20]*"*

La virtù acquisita col salmodiare i nomi dei dieci Buddha protegge la vera Legge ed elargisce il trasferimento di meriti degli dèi della terra. Noi li imploriamo di voler spartire con noi il loro potere spirituale e di concedere che le nostre azioni rechino frutto, che la nostra gioia sia pura, che la nostra beatitudine eterna e disinteressata. Recitiamo di nuovo:

> "*Sia lode a tutti i Buddha delle dieci direzioni e dei tre mondi, a tutti i Venerabili Bodhisattva e Mahāsattva, nonché alla grande Perfezione di Saggezza."*

Viene poi suonato il grande tamburo, e i monaci tornano a sedere nella sala, mentre si offre del tè al Buddha. La preparazione e lo svolgimento di questa funzione sono responsabilità del segretario generale. I monaci devono entrare nella sala compiendo un giro attorno ad essa, in fila uno dietro all'altro, per poi prendere posto rivolti al centro. Questa parte della funzione è condotta da uno dei *Chiji*; questi si occuperà anche dell'incenso. È scritto nello Shingi: "Di norma le funzioni dovrebbero essere officiate dal direttore del monastero, tuttavia il segretario generale lo può fare, al suo posto, qualora necessario."

Nello stesso giorno si svolge un'altra cerimonia per la quale viene predisposto e portato al discepolo principale uno speciale avviso. Il responsabile che porta tale avviso al discepolo principale, deve indossare un kesa e recare con sé uno *zagu*.[21] Prima che venga consegnato l'avviso, egli esegue una serie di prostrazioni *sokurei* e *ryoten*,[22] che verranno ricambiate dal discepolo principale, nello stesso numero. Questi poi prende l'avviso e lo pone in una cassetta con un panno sul fondo. L'assistente del discepolo principale prende quindi in consegna la cassetta, e il responsabile è congedato. Il testo dell'avviso deve essere redatto in questo stile: "Questa sera il segretario generale terrà una cerimonia del tè nel monastero. Il discepolo principale risponderà alle domande che i monaci vorranno porgerli, per dimostrare la sua capacità di succedere al maestro. Che la luce della compassione risplenda su tutti noi. Scritto il 14 aprile dell'anno... dal segretario generale, monaco ... "

Il monaco responsabile apporrà su di esso le proprie iniziali. L'avviso, dopo essere stato mostrato al discepolo principale, deve essere affisso sulla facciata del monastero, sulla destra, da uno degli assistenti. Sul lato meridionale del cancello esterno c'è un'altra tavola per le comunicazioni; questa tavola dovrebbe essere dipinta. Lì vicino si trova una cassetta laccata[23] per contenere i documenti, appesa con un chiodo di bambù. I caratteri scritti sull'avviso non devono superare l'altezza di cinque *bun*.[24] Sul fronte della cassetta laccata deve esserci scritto: "Invito a tutti i monaci da parte del discepolo principale." A questa scritta segue il sigillo del monaco. Quando la cerimonia del tè è conclusa, l'annuncio deve essere tolto.

Prima del pasto mattutino del 15 aprile, tutti i responsabili, gli addetti, i monaci anziani ed il discepolo principale, devono salutare l'Abate. Questi, se è molto indaffarato può ignorare la prescrizione di preparare una lezione formale e di comporre un *gāthā*.[25] In questo caso, la sera precedente egli farà apporre degli avvisi all'ingresso del suo alloggio, su entrambi i lati, nonché sulla facciata del monastero.

Il giorno quindici, una volta esposto il discorso sul Dharma, l'Abate scende dalla piattaforma dell'insegnamento e si ferma, in piedi, al centro del tempio vicino all'*haishiki*.[26] Allora tutti i responsabili si avvicinano ed effettuanot re prostrazioni *ryoten*. Nel dispiegare il loro tappetino per le prostrazioni, tutti recitano questi versi: "Abbiamo iniziato ora il periodo di addestramento, durante il quale è proibito uscire. Noi pratichiamo sotto di te come nostro maestro, per via della forza della tua Legge. Ci auguriamo sinceramente di completare il nostro addestramento senza difficoltà o inconvenienti."

Seguono quindi un'altra prostrazione *ryoten*, i saluti per la nuova stagione e infine tre prostrazioni sokurei. Dopo la prostrazione *ryoten*, essi ripiegano il tappetino dicendo: "L'estate è cominciata, e fa sempre più caldo. Avete un ottimo aspetto, Abate, e ci pervade una profonda emozione nel pensare al significato di questo ritiro." Eseguono quindi le tre prostrazioni *sokurei* e dicono: "È una grande fortuna che tutti noi, insieme, possiamo partecipare a questo ritiro. Auguriamoci che tutti i responsabili e gli addetti si aiutino l'un l'altro attraverso il potere del Dharma, e che non incontrino difficoltà alcuna."

Tutti partecipano a questa cerimonia.

A questo punto, il discepolo principale, i responsabili, gli addetti, i monaci anziani e tutti gli altri monaci si volgono a nord e si prostrano; l'Abate è l'unico rivolto a sud. Il tappetino per le prostrazioni dell'Abate viene disteso sull'*haiseki* da un assistente. Il discepolo principale e gli altri monaci rivolgono quindi tre prostrazioni *ryoten* all'Abate, mentre i monaci anziani, gli allievi più importanti e i novizi stanno allineati, lungo il muro orientale della Sala del Dharma, e non si prostrano. Se sono già presenti dei laici, che siedono su questo lato, i monaci anziani e gli altri stanno in piedi vicino al grande tamburo o presso il muro occidentale.

Quando i monaci hanno terminato le loro prostrazioni, i responsabili rientrano nelle proprie stanze, rimanendo però in piedi; il discepolo principale e gli altri monaci ritornano ai loro posti e compiono tre prostrazioni *sokurei*. Contemporaneamente a ciò, i monaci anziani, gli assistenti e gli allievi più importanti rivolgono tre prostrazioni *ryoten* all'Abate, che ricambia le tre prostrazioni degli allievi. I monaci anziani, gli assistenti e gli altri eseguono nove prostrazioni, e i novizi nove o dodici prostrazioni che l'Abate non ricambia, limitandosi a fare gasshō.[27] Il discepolo principale si sposta poi sul lato frontale della sala, vicino ai posti riservati ai responsabili,[28] e si rivolge a sud, proprio di fronte all'assemblea. Tutti i monaci, che sono rivolti a nord, gli indirizzano tre prostrazioni *sokurei*. Allora il discepolo principale conduce i monaci tutto intorno alla sala, fino ai rispettivi posti.[29] In seguito, i responsabili rientrano nella sala e compiono tre prostrazioni *daiten* davanti all'immagine del Buddha Maitreya e tre prostrazioni *sokurei* davanti al discepolo principale. Tutti i monaci si prostrano di rimando. I responsabili fanno poi il giro della sala e raggiungono i loro posti, mantenendo la posizione *shashu*.[30] L'Abate entra, offre incenso all'immagine di Mañjuśrī, effettua tre prostrazioni *daiten* e rimane in piedi, lì dove si trova. In quel momento, i monaci anziani si trovano dietro la statua, in piedi, mentre gli altri monaci stanno alle loro spalle. Poi l'Abate rivolge tre prostrazioni *sokurei* al discepolo principale, e tutti i monaci si prostrano dopo di lui.

L'Abate percorre quindi il perimetro della sala ed esce, mentre il discepolo principale, recatosi all'ingresso meridionale, lo guarda allontanarsi. Quando l'Abate è uscito, il discepolo principale e gli altri monaci si scambiano a vicenda tre prostrazioni dicendo: "È una grande fortuna per noi condividere lo stesso periodo di addestramento; forse i nostri tre karma[31] non sono buoni, ma cerchiamo di essere compassionevoli l'uno con l'altro."

Per queste prostrazioni si utilizza l'apposito tappetino. Il discepolo principale e i responsabili tornano poi ai rispettivi alloggi, mentre gli altri addetti e i monaci eseguono tre prostrazioni *sokurei*, dicendo le stesse parole. L'Abate, in seguito, ispeziona gli alloggi dei monaci ed essi lo accompagnano in questo giro finché egli giunge alla propria stanza; ognuno ritorna quindi nel proprio alloggio. Più in dettaglio, l'Abate visita in primo luogo le stanze dei responsabili porgendo loro il suo saluto; continua quindi l'ispezione seguito da questi. Essi procedono fino al corridoio orientale senza visitare l'infermeria, muovendosi da oriente ad occidente, attraverso l'ingresso principale. I monaci che si trovano attorno all'ingresso principale si uniscono poi alla processione che si muove lungo il corridoio meridionale e quindi verso occidente. A partire di qui, i diversi monaci che vivono nell'Anrō, nel Gonkyū, nell'Idō e nel Tairyō,[32] nonché gli altri responsabili e attendenti, si uniscono alla processione via via che passa dalle loro stanze. Questa è chiamata "Daishu Shōsō", la Grande Processione.

L'Abate sale quindi quei gradini che, sul lato occidentale, conducono al suo alloggio e si ferma di fronte alla sua stanza, rivolto a sud e con le mani incrociate sul petto. I responsabili si pongono di fronte a lui, rivolti a nord, mentre gli altri monaci si allineano dietro a loro. Tutti fanno un profondo inchino all'Abate, che ricambia. In seguito, ognuno ritorna al proprio posto. Il mio defunto Maestro non guidava tutti i monaci fino alla propria stanza, ma raggiungeva con gli altri la Sala del Dharma e si fermava, rivolto a sud con le mani incrociate sul petto; i monaci eseguivano allora le loro prostrazioni. Questo è lo stile antico. Quindi tutti i monaci si inchinavano l'un l'altro.

A volte può capitare che monaci provenienti da uno stesso distretto si incontrino nelle sale o nei corridoi; in tal caso essi dovrebbero non solo inchinarsi l'un l'altro ma anche salutare gli altri monaci presenti, congratulandosi a vicenda per il fatto di intraprendere il medesimo ritiro. Si possono usare le forme di saluto già descritte, oppure un'altra di propria scelta. Se un giovane monaco incontra il suo maestro, deve effettuare nove prostrazioni; gli allievi anziani del abate e gli altri monaci eseguono invece tre prostrazioni *daiten* o *ryoten*. Inoltre, quando i monaci si incontrano tra di loro, devono eseguire il prescritto numero di prostrazioni. Prostratevi ogniqualvolta incontrate i monaci alloggiati vicino a voi, i vecchi e i nuovi amici. Per quanto riguarda coloro che vivono in stanze separate,[33] dobbiamo recarci nel loro alloggio e lì eseguire le prostrazioni. Se, nel momento in cui vi recate in visita, sono presenti troppe persone potete lasciare un messaggio, scritto su un foglio di carta bianca largo uno *ts'un* e lungo due *ts'un*,[34] con la scritta:

"... (il vostro nome), *haiga*."

Altre forme consentite sono:

"... (il vostro nome) ... (il nome del responsabile), *haiga*."
"... (il vostro nome), *reiga*."
"... (il vostro nome), *raihai*."[35]

In effetti, questi messaggi possono essere scritti in parecchie forme diverse anche se, generalmente, si seguono gli esempi succitati. Per questo presso ogni porta vi sono così tanti biglietti col nome; questi devono essere appesi non a sinistra ma a destra della porta, e tolti dopo il pasto di mezzogiorno.

A partire da questo giorno,[36] l'ingresso di tutti gli edifici, piccoli e grandi, e degli alloggiamenti deve essere chiuso con una tenda di canne. Spesso si serve un tè in onore dell'Abate, o del segretario generale, o dell'allievo principale. Tuttavia questa cerimonia può essere anche tralasciata se il monastero si trova in una località remota o isolata; essa viene tenuta in segno di rispetto e non è necessaria in modo assoluto. Se la cerimonia viene organizzata, gli anziani che partecipano al ritiro e gli allievi anziani devono attendere al servizio del tè.

Anche quando il periodo di addestramento estivo è terminato, lo studio della Via continua. Per quanto una persona possa vantarsi delle varie forme di ascesi cui si è sottoposta, se non ha affrontato un ritiro estivo non può essere un erede dei Buddha e dei Patriarchi. In un periodo di addestramento estivo sono

manifestati sia il Parco di Jetavana, sia il Picco dell'Avvoltoio. Il dōjō[37] in cui si svolge questo addestramento è il cuore dei Buddha e dei Patriarchi, ed è il mondo in cui tutti essi dimorano.

L'addestramento estivo termina il 13 luglio. La sera del 14 luglio chi dirige il monastero in quel mese deve eseguire una cerimonia del tè. L'indomani l'Abate tiene una lezione nella Sala del Dharma. Vengono poi compiute le stesse cerimonie già effettuate all'inizio del ritiro: lo scambio dei saluti, l'ispezione del monastero e la cerimonia del tè. Cambiano solo il testo degli avvisi e i versi recitati:

> "*Questa sera terrò nel monastero una cerimonia del tè, per mostrare al discepolo principale e a tutti i monaci quanto io abbia apprezzato i loro sforzi nel corso della sessione di addestramento testé conclusa. Mi auguro sinceramente che tutti i monaci vorranno dimostrare la loro compassione e presenziare alla cerimonia.*"

Le seguenti strofe devono essere poi recitate nel Dojido:

> "*Il vento autunnale soffia sui campi, la divinità dell' equinozio d'autunno domina ogni direzione. Sorge il re dell'illuminazione e, in questo giorno, in ogni luogo tutto è conforme al Dharma. Niente ci ha disturbato per novanta giorni e tutti i monaci hanno vissuto in pace. Salmodiamo i nomi dei Buddha e inchiniamoci alla divinità che protegge questo nostro monastero.*
> *Salmodiamo insieme ... .*"[38]

Dopo che l'Abate ha terminato il suo discorso, i responsabili gli rivolgono alcune parole di ringraziamento: "Gioiosamente, ovunque si è adempiuto al Dharma, e nulla ci ha disturbato. Il potere e la virtù del vostro insegnamento ci hanno protetti e noi siamo profondamente grati, anche se incapaci di mostrare il nostro apprezzamento." Al che l'Abate risponde: "Si è adempiuto al Dharma, e stimo grandemente gli sforzi di tutti i responsabili e di tutti gli addetti. Vi ringrazio dal profondo del cuore."

Il discepolo principale e il direttore dei monaci si rivolgono poi all'Abate dicendo: "Tutti noi ci siamo qui riuniti per questo ritiro di novanta giorni. Il nostro karma non è buono e vi abbiamo arrecato disturbo, ma ora chiediamo la vostra compassione e il vostro perdono." In seguito, i responsabili e gli addetti dicono ai monaci: "Noi tutti siamo affratellati nello stesso cammino. Il periodo di addestramento termina oggi. Terminata la cerimonia del tè, sentitevi liberi di andare dove più vi piaccia." I monaci possono tuttavia restare nel monastero, se impossibilitati a muoversi per qualche motivo.

Questa cerimonia, tramandata da tempo immemorabile, è la più elevata forma del Dharma del Buddha ed è l'evento più significativo per tutti i Buddha e i Patriarchi. Profani e démoni non possono ostacolarla. Ogni vero discendente dei Buddha e dei Patriarchi nei tre Paesi[39] ha partecipato a questa cerimonia, mentre la gente comune non ne ha mai nemmeno sentito parlare. Dato che questa cerimonia è la principale opera dei Buddha e dei Patriarchi, il ritiro estivo contiene ogni cosa, dal conseguire la Via al mattino, all'entrare nel nirvāna alla sera. I monaci delle cinque scuole indiane possono anche non essere d'accordo, ma tutti coloro che hanno partecipato ad un ritiro di novanta giorni condividono la stessa prassi e illuminazione. In Cina vi sono nove scuole ma nessuna di queste trascura il periodo di addestramento estivo. Se non fate questa esperienza una volta nella vostra vita, non potete essere considerati monaci né discepoli del Buddha. Non si intraprende l'addestramento per divenire illuminati; è lo stesso addestramento che è prassi e risveglio, al di là del risveglio. Śākyamuni, l'Universalmente Venerato dalla grande illuminazione, senza saltarne uno nel corso della sua intera vita, in ogni ritiro estivo realizzò la prassi e il risveglio. Dobbiamo sapere che la prassi e l'illuminazione di Śākyamuni è l'illuminazione del Buddha, al di là di ogni illuminazione. Tuttavia, coloro che non comprendono la prassi e illuminazione del ritiro estivo di novanta giorni e che si considerano, ciò nonostante, discendenti dei Buddha, sono ridicoli, o peggio. Non dovremmo prestare ascolto a questi sciocchi, né parlare, sedere o viaggiare con loro. Nello stile del Dharma del Buddha, dovremmo persuadere questi disgraziati col silenzio.

Tenete a mente che il ritiro estivo di novanta giorni non è altro che Buddha e Patriarchi. La corretta trasmissione è stata ininterrottamente tramandata a partire dai sette Buddha fino a Māhākashyapa, e poi passata ai ventotto Patriarchi Indiani. Il ventottesimo Patriarca andò in Cina e trasmise la Legge al secondo Patriarca cinese, il Grande Maestro Taiso Shōshū Fukaku.[40] La trasmissione è poi continuata intatta e senza alcuna alterazione, dal secondo Patriarca fino ai tempi nostri. Io sono andato in Cina e ho portato in Giappone la corretta trasmissione dei Buddha e dei Patriarchi.

Vivendo il ritiro di novanta giorni come corretta trasmissione, esso diventa la corretta trasmissione. Ogniqualvolta il periodo di addestramento estivo viene trascorso in compagnia di monaci esperti, è un vero periodo di addestramento. In verità, è proprio il ritiro che esisteva al tempo di Śākyamuni che è stato rettamente e direttamente trasmesso, viso a viso, dai Buddha e dai Patriarchi. Poiché il corpo e mente dei Buddha e dei Patriarchi è donato nell'interiorità, vedere un ritiro è vedere il Buddha. Illuminare l'essenza del ritiro è illuminare il Buddha, addestrarsi durante il ritiro è addestrare il Buddha, udire il ritiro è udire il Buddha, comprendere il ritiro è comprendere il Buddha.

Il periodo estivo di novanta giorni è l'unica cosa che tutti i Buddha e i Patriarchi devono curare in modo particolare. Perciò, i re, Indra, Brahmā e tanti altri si fanno monaci e partecipano almeno ad un ritiro estivo; in altre parole, essi vedono il Buddha. Chiunque, uomo, divinità o drago, si faccia monaco o monaca, e partecipi almeno ad una sessione estiva di addestramento, può vedere il Buddha proprio così come lo vedono coloro che si uniscono ai Buddha e ai Patriarchi, e passano novanta giorni ad addestrarsi. È una grande fortuna aver partecipato almeno ad un ritiro estivo, poiché ciò significa che la pelle, carne, ossa e midollo di Buddha e Patriarchi diventano la nostra pelle, carne, ossa e midollo. I Buddha e i Patriarchi vengono a noi e ci fanno addestrare nel ritiro estivo. La nostra individuale prassi del ritiro estivo, e il ritiro estivo stesso, ci fanno addestrare. Si può dunque affermare che il periodo di addestramento estivo è l'origine di innumerevoli Buddha e Patriarchi. Il ritiro estivo è la pelle, carne, ossa e midollo dei Buddha e dei Patriarchi, e contiene il loro corpo, mente, testa, visione illuminata, pugno e narici, nonché la loro completa e perfetta natura-di-Buddha.[41] Il periodo dell'addestramento estivo è uno scacciamosche, un bastone, uno *shippei*,[42] un cuscino per lo zazen. Il periodo di addestramento estivo non è fatto di cose nuove, né utilizza solo cose antiche.

L'Universalmente Venerato, durante una grande assemblea di monaci, rivolgendosi al Bodhisattva della Perfetta Illuminazione e a tutti gli esseri senzienti, disse: "Chiunque faccia l'esperienza del ritiro estivo conseguirà, fin dall'inizio, la condizione di un puro e incontaminato Bodhisattva. La sua condizione mentale è diversa da quella degli *śrāvaka*. Senza fare assegnamento sul potere altrui, una volta giunto il giorno in cui inizia il ritiro estivo, ci si può porre di fronte al Buddha con fiducia e dire: 'Noi tutti, monaci e monache, laici e laiche, viviamo come Bodhisattva e stiamo studiando la Via della Liberazione. Siamo entrati nella condizione pura ed incontaminata, e in essa dimoriamo. La grande e perfetta illuminazione è la nostra casa, questo corpo e mente è il luogo in cui compiamo il ritiro. Siamo in uno stato di equanimità; la nostra saggezza e il nirvāna sono privi di attaccamento. Noi rispettiamo la virtù e, senza seguire gli insegnamenti degli *śrāvaka*, ci uniamo a tutti i Tathāgata[43] e ai Bodhisattva delle dieci direzioni, in questo ritiro estivo di novanta giorni.' Se vogliamo realizzare il supremo e perfetto risveglio e conseguire un grande karma, non dobbiamo seguire gli sciocchi. O gente virtuosa! E' così che si realizza il ritiro estivo dei Bodhisattva."

Ecco perché monaci e monache, laici e laiche, che si addestrano nel ritiro di novanta giorni, sicuramente realizzano la suprema e perfetta illuminazione e il grande karma, assieme a tutti i Tathāgata e Bodhisattva delle dieci direzioni. Notate che qui si afferma chiaramente che anche i laici e le laiche dovrebbero partecipare al ritiro. La grande e perfetta illuminazione esiste là dove ha luogo il ritiro. Perciò, la grande e perfetta illuminazione del Tathāgata si trova sia nel Parco di Jetavana, sia sul Picco dell'Avvoltoio. Tutti i Tathāgata e i Bodhisattva delle dieci direzioni si addestrano insieme, durante il ritiro estivo, secondo le istruzioni del Buddha Śākyamuni.

Una volta, l'Universalmente Venerato tenne un ritiro estivo di novanta giorni; durante l'ultimo giorno, nel quale tutti chiedono perdono agli altri, giunse il Bodhisattva Mañjuśrī che si unì alla sessione di addestramento. Allora Mahākāśyapa chiese: "Dove hai trascorso il periodo di addestramento, quest'estate?" Mañjuśrī rispose: "Quest'estate l'ho effettuato in tre luoghi."[44] Mahākāśyapa stava quindi per suonare il *byakusui*[45] per mandare nelle celle i monaci ed espellere Mañjuśrī, quando all'improvviso innumerevoli *stūpa* e templi apparvero dal nulla. Mañjuśrī e Mahākāśyapa erano visibili in ognuno di questi edifici, Mahākāśyapa nell'atto di suonare il *byakusui.* Allora Śākyamuni chiese a Mahākāśyapa: "Quale Mañjuśrī stai per espellere?" A ciò Mahākāśyapa fu incapace di rispondere.

Il Maestro Zen Engo[46] interpretò così questa storia: "Se la campana non è percossa, non c'è suono. Se il tamburo non è battuto, non possiamo udire nulla. Mahākāśyapa afferrò il punto, cioè che Mañjuśrī realizzava un illimitato zazen. Entrambi manifestarono quella comprensione intuitiva propria del Dharma, ma manca una cosa. Ovvero, quando il vecchio e saggio Śākyamuni chiese: 'Quale stai per espellere?' avrebbe dovuto suonare lui stesso il *byakusui,* dicendo: 'Guardate! C'è qualcuno qui che possa uccidere Mahākāśyapa tanto quanto Mañjuśrī?'"

Engo compose poi questi versi:

"*Un grande elefante non può calcare le orme di un coniglio.*
Come possono rondini e passeri sapere qualcosa di un grande cigno?
Entrambi i monaci osservano le regole,
Come uno scalpellino al lavoro o un arciere
che prende la mira e frantuma il bersaglio.
Questo mondo di relatività è Mañjuśrī, è Mahākāśyapa.
Entrambi sono di fronte al Buddha,
tra loro non vi è differenza. Perchè Mañjuśrī
deve essere esplulso quando si suona il byakusui?
Il Buddha Dorato[47] *lascia cadere ogni impedimento.*"

Perciò il ritiro condotto da Śākyamuni in un singolo luogo, e la prassi di Mañjuśrī in tre luoghi diversi, sono la stessa cosa. Senza il periodo di addestramento estivo non vi sono né Buddha, né Bodhisattva. Tutti i discendenti dei Buddha e dei Patriarchi devono addestrarsi nel corso di un ritiro estivo. Partecipando al ritiro estivo siamo i discendenti dei Buddha e dei Patriarchi.

Addestrarsi in un ritiro estivo è possedere corpo e mente dei Buddha e dei Patriarchi; è la loro visione illuminata ed è la radice della loro vita. Se non partecipiamo ad un periodo di addestramento estivo non siamo gli eredi nel Dharma dei Buddha e dei Patriarchi, e non possiamo neppure diventare dei Buddha e dei Patriarchi. Tutti i Buddha e i Bodhisattva fatti d'argilla, legno, oro, o con i sette preziosi gioielli, sono presenti in un periodo di addestramento di tre mesi. Durante tale periodo viviamo all'interno dei Tre Tesori: Buddha, Dharma e Samgha. Questa è la nostra giustificazione e questo è il nostro metodo d'insegnamento. Chiunque intenda essere un vero discepolo dei Buddha e dei Patriarchi sicuramente partecipa al ritiro estivo di tre mesi.

Trasmesso ai monaci del Daibutsuji nell'Echizen, il 13 giugno 1245 durante il ritiro estivo.

Trascritto da Giun, nel Shinzenkōji, a Nakahama nell'Echizen, il 20 maggio 1279, durante il periodo di addestramento estivo.

---

[1] Si veda il cap. 70, Kokū.
[2] Il Maestro Shishin Goshin (1043-1114), nella linea di trasmissione del Maestro Ōryū Enan. Noto anche come Ōryū Shishin. [Ssu-hsin Wu-hsin]
[3] Un *kalpa* indica un tempo infinitamente lungo; rappresenta infatti un ciclo cosmico pari a circa trecentoventi milioni di anni. Si veda il Sūtra del Loto, pag. 60.
[4] Un antico regno la cui capitale era Rājagrha. È nel Magadha che il Buddha realizzò il risveglio e mise in moto la ruota della Legge.
[5] Correndo l'anno 1245.
[6] Cioè, in questo mondo.
[7] Si riferisce ad una storia cinese che narra di un uomo che pescò, dal lago Rai-taku, quello che credeva essere la spoletta di un telaio. Portatala a casa, la appese al muro. Un giorno, durante una tempesta, questa si trasformò in un drago che salì al cielo. Si trattava infatti della preziosa Spada Drago-di-Primavera.
[8] Una raccolta di precetti per monaci e monache.
[9] Si tratta del *Ch'anyüan Ch'ing kuei* (Criteri per monasteri Zen), un testo scritto nel 1103 dal Maestro Chōro Sōsaku (?) [Ch'ang-lu Tsung-tse]
[10] Lett. "Colui che ascolta", in origine si riferiva a tutti coloro che avevano udito direttamente l'insegnamento dalla voce del Buddha. Più tardi, la parola *śrāvaka* fu utilizzata più genericamente per distinguere gli studenti Hīnayāna da quelli Mahāyāna.
[11] Una campana per i segnali, che annuncia lo scadere del tempo dedicato ai colloqui con il maestro.
[12] Oltre all'Abate, in un monastero Zen esistono sei *Chiji* (responsabili) e sei *Chosu* (addetti). I sei *Chiji* sono: *Tsūsu* (il segretario generale), *Kansu* (il priore, segretario), *Fūsu* (l'assistente priore, responsabile delle finanze), *Ino* (il responsabile degli affari generali), *Tenzo* (il responsabile della cucina), e *Shissui* (il responsabile della manutenzione). I sei *Chosu* sono: *Shuso* (l'addetto all'addestramento), *Shoki* (l'addetto ai documenti del monastero), *Zōsu* (l'addetto ai sūtra), *Shika* (l'addetto agli ospiti), *Dōshu* (l'addetto agli edifici del monastero), e *Yusu* (l'addetto ai bagni). Vi sono poi due altre posizioni: *Jisha*, il sacerdote assistente, e *Keishu*, il direttore degli affari esterni.
[13] Anziano.
[14] Ājñāta-Kaundinya era uno dei cinque monaci che furono i primi allievi di Śākyamuni dopo il suo risveglio. Conseguì il Dharma prima che Śākyamuni terminasse il suo primo discorso ed è citato come esempio per i monaci. Gli altri quattro sono: Aśvajit, Mahānāman, Bhadrika e Vāspa.

[15] Si tratta di una data convenzionale, che cambia secondo le varie tradizioni.
[16] La Sala in cui è custodita l'immagine di colui che protegge il monastero.
[17] Questa tradizionale recitazione è detta Jubutsu-myo, "I Nomi dei Dieci Buddha". Vedi oltre.
[18] Il Sole.
[19] La recitazione di ogni nome è seguita da un colpo di campanella (*inkin*).
[20] Si veda il cap. 2, Makahannyaharamitsu.
[21] Tappeto per le prostrazioni.
[22] *Sokurei* è la prostrazione eseguita poggiando la fronte sullo *zagu* steso a terra e piegato in quattro; nella prostrazione *ryoten* lo *zagu* è piegato in due, e nella prostrazione *daiten* è invece completamente disteso.
[23] *Korosu*.
[24] Un *bun* equivale a circa un centimetro e mezzo.
[25] Una composizione poetica.
[26] L'*haishiki* è una particolare stuoia di paglia che l'abate usa per le prostrazioni.
[27] Lett. "Con il palmo delle mani unito". Si tratta di un saluto tradizionale, nei monasteri. Le mani giunte sono tenute all'altezza del petto, con la punta delle dita grossomodo allineata con le narici.
[28] Sul lato destro.
[29] Fissati in ordine di anzianità.
[30] In questa posizione, le mani sono tenute all'altezza del plesso solare, con le dita della mano destra adagiate sul pugno sinistro.
[31] Relativi a corpo, parola, e pensiero.
[32] Si tratta rispettivamente degli alloggiamenti dei monaci anziani, dei responsabili e degli addetti, dei monaci ultracentenari e dei monaci che vivono ritirati.
[33] Per esempio, il discepolo principale, i vari responsabili e addetti, ecc.
[34] Circa tre centimetri per sei.
[35] *Haiga*, *reiga*, e *raihai* indicano diversi tipi di prostrazione.
[36] Il 15 di Aprile.
[37] Lett. "Luogo della Via". È il luogo dedicato alla prassi e all'addestramento.
[38] Si ripetono qui i versi già recitati il primo giorno.
[39] India, Cina e Giappone.
[40] Il Maestro Taiso Eka (487-593), il successore del Maestro Bodhidharma. Noto anche come Jinkō Eka. [Shen-kuang Hui-k'o]
[41] La natura-di-Buddha è la 'Natura propria', o 'Vera natura', o 'Volto originario' (comunque si voglia chiamare) di ogni essere, anche se questi lo ignora.
[42] Un piccolo scettro simbolico, di bambù.
[43] Lett. "Così arrivato".
[44] Un mese in un palazzo, uno in un asilo d'infanzia, uno in un bordello.
[45] Un piccolo blocco di legno, dotato di un batacchio, anch'esso di legno, che si utilizza per dare dei segnali all'interno del tempio.
[46] Il Maestro Engo Kokugon (1063-1135), nella linea di trasmissione del Maestro Yōgi Hōe. Ha scritto la "Raccolta della Roccia Blu". [Yüan-wu K'o-ch'in]
[47] Mahākāśyapa.

(73)
TASHINTSU
Leggere la Mente degli Altri

Il capitolo è interamente dedicato alla storia sull'incontro tra il Maestro Echu e l'indiano Daini Sanzō, e sulla presunta capacità di questi di leggere la mente degli altri. A questo, seguono le relative interpretazioni di cinque famosi maestri che, tuttavia, il Maestro Dōgen non ritiene soddisfacenti. Il capitolo si conclude con l'esortazione a sforzarsi di leggere la propria mente, piuttosto che disperdersi nel cercare di leggere la mente altrui.

L'Insegnante Nazionale Echū,[1] dell'Eshū, fu un uomo coraggioso. Il nome della sua famiglia era Zen. Dopo aver ricevuto il Sigillo della Trasmissione della mente andò a vivere nella valle di Tōshi, vicino al monte Hakugai, nel Nanyō. Mai, in più di quarant'anni, varcò il cancello del monastero. La fama della sua prassi rigorosa giunse fino alla capitale e l'Imperatore Shukushū, della dinastia Tang, mandò un corriere per invitarlo ad insegnare a Rakuyō, la capitale. Questo avvenne nel secondo anno di Jogen.[2] Echū accettò l'invito e si trasferì al Saizenin, un tempio annesso al Senpukuji. Più tardi, Daishū fu incoronato Imperatore ed Echū venne invitato a trasferirsi nel Kōtakuji, dove rimase per più di sedici anni utilizzando *taiki-seppō*[3] e cioè, insegnando a misura delle doti e delle capacità dei suoi allievi.

Un giorno, un monaco letterato chiamato Daini[4] Sanzō giunse nella capitale, provenendo dall'India. Poiché costui affermava di saper leggere nella mente altrui, l'Imperatore volle metterlo alla prova e lo condusse al cospetto dell'Insegnante Nazionale. Sanzō salutò il Maestro Echū con un inchino e si pose alla sua destra. Allora Echū gli disse: "Ho sentito che sai leggere la mente degli altri." "Solo un poco" rispose Sanzō. "Bene, allora dimmi dov'è proprio adesso questo vecchio prete?" Sanzō disse: "O monaco, tu che sei l'Insegnante Nazionale, perché ti trovi a Seisen per guardare le gare annuali di barche?" Echū gli chiese allora: "Per favore, dimmi dove mi trovo ora." E Sanzō: "Tu sei l'Insegnante Nazionale. Perché stai osservando la ruota delle scimmie, sul ponte di Tenshin?" Echū ripeté quindi la domanda una terza volta: "Dove sono ora?" Sanzō pensò per un po', ma non rispose. Allora Echū gli disse: "Tu, volpe selvatica! Dov'è mai la tua capacità di leggere la mente altrui?" Sanzō rimase in silenzio.

Una volta, un monaco chiese al Maestro Jōshū:[5] "Perché Daini Sanzō non rispose alla terza domanda? Dov'era l'Insegnante Nazionale?" Jōshū disse: "Sulla punta del naso di Sanzō." Lo stesso monaco chiese a Gensha:[6] "Se l'Insegnante Nazionale è nella narice di Sanzō, perché questi non può vederlo?" "È troppo vicino per vedere" rispose Gensha.

Un altro monaco chiese al Maestro Gyōzan:[7] "Perché, la terza volta, Daini Sanzō non riuscì a vedere l'Insegnante Nazionale?" Gyōzan disse: "Le prime due risposte avevano a che fare col mondo oggettivo. Sanzō non possedeva però il *samādhi* di fruizione,[8] perciò non riuscì a vedere l'Insegnante Nazionale."

Il Maestro Kai-e Shutan[9] disse: "Perché Sanzō non riuscì a vedere l'Insegnante Nazionale, pur restando sulla punta del suo stesso naso? Perché non sapeva che l'Insegnante Nazionale era già nel suo occhio."

Il Maestro Gensha disse: "Ma tu hai visto veramente l'Insegnante Nazionale, le prime due volte?" A questo proposito il Maestro Zen Secchō Jūken[10] affermò: "Sanzō non ci riuscì."

Come si vede, esistono molti commenti e interpretazioni della prova a cui Sanzō Daini fu sottoposto dall'Insegnante Nazionale. I cinque commenti che abbiamo considerato sono di differenti maestri; nessuno di questi, tuttavia, evidenzia l'essenza dell'episodio, né afferra la condizione in cui si trovava l'Insegnante Nazionale Echū. Quasi tutti, nel passato come oggi, ritengono che le prime due risposte di Sanzō non fossero sbagliate, e che indicassero esattamente il luogo in cui si trovava l'Insegnante Nazionale. Questo è un grave errore e dobbiamo, perciò, chiarire l'intera questione. Questi cinque commenti li possiamo considerare alla luce di due considerazioni: la prima, che Sanzō non conosceva il vero significato delle domande rivoltegli; la seconda, che Sanzō non conosceva affatto il corpo e mente dell'Insegnante Nazionale.

Per ciò che riguarda il primo aspetto possiamo dire che lo scopo della domanda iniziale del Maestro Echū "Dove sono ora?" fosse quello di verificare se Sanzō possedesse l'illuminata visione che consente di vedere e udire il Dharma del Buddha; se fosse capace di leggere l'altrui mente, attraverso il Dharma. Se Sanzō avesse posseduto il Dharma del Buddha, in quel momento avrebbe potuto rispondere in base alla sua esperienza del Dharma, utilizzandolo liberamente e con profitto. Quando l'Insegnante Nazionale domandò "Dove sono ora?" in realtà chiedeva "Chi sono io?", o "Che momento è questo?", o

anche “Che cosa sono io?” Non senza motivo Echū utilizzò l’espressione “Vecchio monaco.” Egli non era necessariamente vecchio in quel tempo; vecchio monaco è colui che possiede l’originaria mente-di-Buddha.

Benché Daini Sanzō provenisse dall’India, non comprendeva la mente-di-Buddha perché, limitandosi agli insegnamenti dei profani e dei seguaci dell’Hīnayāna, non aveva studiato correttamente il Dharma. L’Insegnante Nazionale chiese: “Dove sono ora?” Per la seconda volta, Sanzō diede un’inutile risposta e, la terza, rimase in silenzio. Allora Echū lo redarguì: “Tu, volpe selvatica! Dov’è la tua capacità di leggere la mente altrui?” Anche dopo essere stato così rimproverato, Sanzō non rispose. Non c’era nessuna risposta e nessuna soluzione. Tuttavia, i nostri predecessori hanno affermato che l'Insegnante Nazionale redarguì Sanzō solo per non aver saputo rispondere alla terza domanda. Questo è un grave errore. Sanzō fu rimproverato perché non aveva la più pallida idea di dove si trovasse il Dharma del Buddha. Non crediate che Sanzō conoscesse la risposta alle prime due domande; questo sarebbe uno sbaglio.

Sanzō possedeva quella certa capacità di leggere la mente altrui, di cui si vantava, ma non aveva la comprensione di tale potere. È per questo che venne rimproverato. In primo luogo, il Maestro Echū volle mettere Sanzō alla prova chiedendogli in sostanza: “Esiste, nel Dharma del Buddha, il potere di leggere la mente altrui?” “So che ce n’è un poco” fu la risposta. L’Insegnante Nazionale allora ne ammise la capacità; tuttavia pensò che, pur esistendo un tale potere all’interno del Dharma, se non lo si penetra totalmente ne derivano persone come Sanzō.

Anche se Sanzō avesse risposto alla terza domanda, come alle prime due, sarebbe stato inutile. Tutte le risposte di Sanzō dovrebbero essere biasimate. Echū lo interrogò per la terza volta perché ancora conservava qualche speranza che egli riuscisse a cogliere il suo intento. Occorre aggiungere che, a quanto si narra, la gente di quel tempo non conosceva il corpo e mente dell’Insegnante Nazionale; dunque Sanzō non avrebbe potuto facilmente né vedere né comprendere il corpo e mente di Echū. Dal momento che neppure i dieci santi e i tre saggi,[11] i Bodhisattva e i *pratyekabuddha*[12] sono in grado di chiarire questo, come avrebbe potuto un simile comune studioso del *Tripitaka*,[13] conoscere l’intero corpo dell’Insegnante Nazionale?

Dobbiamo chiarire questo principio. Se parliamo del corpo e mente dell’Insegnante Nazionale a uno studioso del *Tripitaka*, allora stiamo diffamando il Dharma del Buddha. È pura follia, per un cultore dei sūtra e dell’*abhidharma*, paragonarsi a Echū. Coloro che desiderano il potere di leggere la mente altrui non dovrebbero credere di aver compreso dove si trovi l’Insegnante Nazionale.

In India non è inconsueto che certe persone posseggano il potere di leggere la mente degli altri. Tuttavia, ciò non ha nulla a che vedere con la mente che cerca il risveglio, e nemmeno è la vera intuizione propria del Mahāyāna. Non si è mai verificato un solo caso in cui il Dharma del Buddha fosse rivelato attraverso il potere di leggere la mente altrui. Comunque, l’eventuale possesso di tale capacità non ci esenterebbe dalla necessità di sviluppare la tradizionale mente, fatta di determinazione e prassi, per poter illuminare gradualmente la Via. Se fosse possibile percepire la Via del Buddha mediante il potere di leggere la mente altrui, tutti i venerabili del passato avrebbero dovuto possedere questa capacità per così comprendere l’efficacia del Dharma, immediatamente. Ciò non si è mai verificato per nessuno degli innumerevoli Buddha e Patriarchi. Di quale aiuto ci può essere il potere di leggere la mente altrui, se non conosciamo la Via dei Buddha e dei Patriarchi?

Nella Via del Buddha una tale capacità non è necessaria, e ciò vale per tutti, sia per chi possiede qualche potere, sia per la gente comune. Tanto questi ultimi, quanto coloro che leggono nella mente altrui, entrambi possiedono la stessa natura-di-Buddha.[14] Gli studenti del Dharma non dovrebbero ritenere che possedere i poteri sovranormali[15] dei profani o dei seguaci dell’Hīnayāna, renda superiori alla gente comune. Piuttosto, sono coloro che possiedono semplicemente una mente versata nella Via e che studiano il Dharma del Buddha, ad essere superiori a chi è dotato di tali poteri.

Il Dharma è come un uovo di *kalavinka*.[16] Il canto di questo uccello è superiore a quello di ogni altro. Inoltre, questa capacità posseduta da certi indiani di leggere la mente altrui, dovrebbe essere definita, più precisamente, come capacità di leggere i pensieri altrui. La facoltà di cogliere i pensieri superficiali degli altri è un talento del tutto inutile e risibile. ‘Mente’ non è necessariamente ‘pensiero’ e viceversa; anche nel caso in cui lo fosse, leggere la mente degli altri non è comunque possibile. Perciò i poteri sovranormali dell’India non sono paragonabili al lavoro che qui svolgiamo, di ripulire un terreno e farne una risaia.

I poteri sovranormali sono del tutto inutili; perciò non venivano utilizzati nella Cina orientale. È utile un muro largo un piede, non i poteri miracolosi. Quel muro non è prezioso, ma anche una breve porzione di tempo è molto importante. Chi è consapevole di ciò come può sprecare tempo cercando di ottenere poteri sovranormali? Abbiamo dunque stabilito, con precisione, che il potere di leggere la mente altrui non è superiore alla saggezza buddhistica. Malgrado ciò, tutti i venerabili monaci prima citati, stimarono che le prime due risposte di Sanzō indicassero con precisione dove fosse l’Insegnante Nazionale.

Questo è un grossolano errore. L'Insegnante Nazionale è un Buddha e un Patriarca, mentre Sanzō è solamente una persona comune; come possono dunque essersi visti e aver realizzato un reciproco incontro di menti?

Il Maestro Echū chiese dapprima: "Dov'è, proprio ora, questo vecchio prete?" Questa domanda non ha in sé nulla di nascosto; la risposta è infatti rivelata nel quesito stesso. Sanzō non dovrebbe essere biasimato per la sua ignoranza; ciò che è grave è che i venerabili monaci, prima citati, non avessero alcuna idea circa la risposta. L'Insegnante Nazionale chiese: "Dov'è, proprio ora, questo vecchio prete?"; non chiese "Dov'è la mente?" né "Dov'è il pensiero di questo vecchio prete?" Dobbiamo stare molto attenti su questo punto.

I venerabili monaci di cui sopra, tuttavia, non furono in grado di cogliere l'essenza della domanda dell'Insegnante Nazionale. Essi furono quindi incapaci di conoscerne corpo e mente; di lui conobbero solo le sue parole. Dal momento che Echū non replicò, essi ritennero che quello fosse tutto e che non vi fosse altro. Come possono conoscere corpo e mente dell'Insegnante Nazionale se non sanno trascendere grande e piccolo, sé e altri? È come dimenticare il volto e le narici dell'Insegnante Nazionale. Il Maestro Echū, pur addestrandosi incessantemente, non cercò mai di diventare un Buddha. Non aveva dunque alcuna intenzione o desiderio di diventare un Buddha. L'In-segnante Nazionale possedeva già il corpo e mente del Dharma del Buddha; questo non può essere valutato nei termini di prassi e illuminazione basati su poteri sovranormali, conoscenza, o karma. È al di là di conoscenza e non-conoscenza. L'Insegnante Nazionale non è natura-di-Buddha, non è non-natura-di-Buddha, né è un corpo universale; il corpo e mente dell'Insegnante Nazionale non possono essere trovati. Dopo Sōkei,[17] a fianco di Seigen[18] e Nangaku,[19] c'è stato un solo Buddha e Patriarca: l'Insegnante Nazionale Daishō. I venerabili monaci di cui sopra, devono chiarire questo stesso punto.

Il Maestro Jōshū affermò che l'Insegnante Nazionale si trovava sulla punta del naso di Sanzō e che questi non riuscì a vederlo. Tale interpretazione non coglie nel segno. Come può Echū essere così vicino a Sanzō, quando Sanzō non riesce neppure a vedere il suo stesso naso? Se Sanzō fosse in grado di scorgere il proprio naso, allora, l'Insegnante Nazionale potrebbe aver visto Sanzō. Ma, anche concedendo che Sanzō abbia visto Echū, si tratterebbe sempre di una semplice contiguità fisica. Sanzō deve, ancora oggi, vedere e incontrare realmente l'Insegnante Nazionale.

Il Maestro Gensha disse: "Era troppo vicino per vedere." È vero, era troppo vicino, ma ciò non coglie il punto essenziale. Cosa significa troppo vicino? Sembra che Gensha non ne avesse né compreso né chiarito il significato; sapeva solo che troppo vicino significa che non vi fu un incontro di menti, e viceversa. Si dovrebbe piuttosto dire che è troppo lontano dal Dharma del Buddha. Se la terza domanda è troppo vicina, le prime due sono troppo lontane. Ora chiediamo a Gensha: "Cos'è esattamente 'Troppo vicino'?" È un pugno? È la visione illuminata? D'ora in avanti, faresti meglio a non affermare che qualcosa è troppo vicino per essere visto."

Il Maestro Gyōzan disse: "Le prime due risposte avevano a che fare col mondo oggettivo; Sanzō, non possedendo il *samādhi* di fruizione, non riuscì a vedere l'Insegnante Nazionale." Gyōzan, tu sei vissuto in Cina ma, in India, sei considerato un piccolo Śākyamuni. Eppure, la tua interpretazione è completamente errata. Non c'è differenza tra il mondo oggettivo e il *samādhi* di fruizione. Non dovremmo affermare che non possiamo vedere l'uno o l'altro, a causa di qualche differenza che esiste tra loro. Non vi possono essere motivi plausibili per creare distinzioni tra i due. Se sosteniamo questa tesi allora, trovandoci nel *samādhi* di fruizione, gli altri non potrebbero vederci. Ci sarebbe allora impossibile sperimentare questo *samādhi* o realizzare prassi e risveglio. Caro Gyōzan, se veramente pensi che le prime due volte Sanzō sapesse dove si trovava l'Insegnante Nazionale, non puoi essere considerato un vero studente della Via.

Daini Sanzō non sapeva dove l'Insegnante Nazionale si trovasse, non solo la terza volta; anche nelle prime due risposte non lo vide né lo conobbe. Se Gyōzan affermò che Sanzō vide Echū, allora neppure lui sapeva dove questi fosse. Chiediamo a Gyōzan: "Dov'è ora l'Insegnante Nazionale?" e, prima che apra bocca per rispondere, appioppiamogli un sonoro "*Katsu!*[20]*.*"

Il Maestro Gensha criticò Sanzō chiedendosi: "Le prime due volte, sapeva dove si trovava l'Insegnante Nazionale?" Avrebbe dovuto riflettere meglio sulle sue parole che sembrano buone, ma che in realtà vogliono dire che egli vide qualcosa che non vide. Gensha non colse il punto. A questo proposito Myokaku[21] Juken ebbe a dire: "Sanzō fallì." Quest'affermazione è esatta solo nel caso in cui le parole di Gensha fossero corrette; altrimenti non si può dire una cosa simile.

Il Maestro Kai-e[22] Shutan disse a questo riguardo: "Perché Sanzō non riuscì a vedere l'Insegnante Nazionale, malgrado questi fosse sulla punta del suo stesso naso? Perché non sapeva che l'Insegnante Nazionale era già nel suo occhio." Anche questo commento riguarda solo la terza domanda, mentre bisognerebbe criticare anche le prime due risposte. Come può l'Insegnante Nazionale sapere di essere sulla

punta del naso di Sanzō o nel suo occhio? Se è così, dobbiamo concludere che Kai-e non comprese le parole di Echū. Sanzō era privo sia di naso sia di occhi.[23] E se pure Sanzō cercasse di conservare naso e occhi, essi verrebbero distrutti nel momento in cui l'Insegnante Nazionale vi penetrasse; se questi sono distrutti, egli non può dimorarvi.

I cinque venerabili monaci, sopra citati, non conoscono nulla dell'Insegnante Nazionale. È un antico Buddha per tutte le generazioni, ed è un Tathāgata[24] per il mondo intero; egli illuminò e trasmise l'Occhio e il Tesoro della vera Legge del Buddha e preservò l'Occhio dell'Illuminazione. Il Maestro Echū trasmise il Buddha per se stesso e per gli altri. Pur essendo vissuto nel ciclo storico di Śākyamuni, aveva anche studiato sotto i Buddha delle ere passate. Fondamentalmente, egli conseguì la Via prima del Kūō Buddha.[25] Benché la casa di Echū sia originariamente in questo mondo, non sempre questo mondo è il mondo ordinario, né esso è definito dalle dieci direzioni dell'intero Universo. Il Buddha Śākyamuni è Maestro di questo mondo, ma l'Insegnante Nazionale conserva ancora qui la sua casa e nulla può ostacolarlo. Per esempio, tutti i Buddha e i Patriarchi che precedettero e seguirono Śākyamuni, conseguirono la Via senza ostacolarsi l'un l'altro.

È ormai appurato che Sanzō non conobbe l'Insegnante Nazionale; ciò dimostra, anche, che gli *śrāvaka*, i *pratyekabuddha* e i seguaci dell'Hīnayāna non sono in grado di comprendere neppure l'aspetto più superficiale dei Buddha e dei Patriarchi. Tenete a mente questo. Dobbiamo capire chiaramente perché Echū abbia rimproverato Sanzō. Se le prime due volte egli aveva azzeccato la risposta, perché mai l'Insegnante Nazionale avrebbe dovuto redarguirlo per via solo della terza? Questo è molto strano.

Comprendere due terzi di un problema è sufficiente, dunque, Sanzō non avrebbe dovuto essere rimproverato. Il rimprovero mosso da Echū è diverso da quello che si riceve quando non si è capito nulla del tutto; pensare questo, da parte di Sanzō, è un insulto all'Insegnante Nazionale. Se Echū avesse redarguito Sanzō solo perché non rispose alla terza domanda, nessuno avrebbe alcuna fiducia nell'Insegnante Nazionale. Piuttosto, se Sanzō avesse saputo rispondere alle prime due domande, la forza delle sue risposte dovrebbe indurci a rimproverare Echū. L'essenza del rimprovero mosso a Sanzō sta nel fatto che in realtà, dalla prima all'ultima domanda, egli non sapeva dove si trovasse il corpo e mente dell'Insegnante Nazionale. Egli fu redarguito per non avere mai studiato né rettamente compreso, il Dharma del Buddha. Perciò l'Insegnante Nazionale ripeté per tre volte la stessa domanda.

Sanzō rispose: "Perché ti trovi a Seisen a guardare le gare di barche?" L'Insegnante Nazionale non disse "Sanzō tu sai dove mi trovo!" ma si limitò a ripetere la domanda. A partire dall'epoca del Maestro Echū, per secoli, molti nostri predecessori hanno formulato le loro egocentriche opinioni su questo episodio, senza chiarirne esattamente il principio. Tutto ciò che essi hanno detto va contro le intenzioni dell'Insegnante Nazionale e non si confà all'essenza del Dharma del Buddha. È un peccato che tali nostri predecessori abbiano compiuto un simile errore. Se nel Dharma del Buddha esiste la capacità di leggere la mente altrui, deve anche esistere una corrispondente capacità di leggere gli altrui corpi, pugni, teste e occhi. Ma se è così, allora, deve esistere per ciascuno anche la capacità di leggere la propria stessa mente e corpo. Realizzando una simile comprensione possiamo liberamente leggere le menti altrui. Poniamoci questa domanda: "Cos'è meglio, la capacità di leggere l'altrui mente o la capacità di leggere la propria?" Rispondete in fretta, in fretta! Eppure ciò richiede un po' di tempo.

La capacità di leggere la mente degli altri è: "Tu possiedi il mio midollo."

Trasmesso ai monaci del Daibutsuji, nell'Echizen, il 4 luglio 1245.

---

[1] Il Maestro Nan'yō Echū (?-775), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. Daishō Kokushi è il suo titolo postumo. [Nan-yang Hui-chung]
[2] 761 d.C.
[3] Lett. "Dare l'insegnamento in base alla qualità."
[4] Daini significa "Grandi orecchie".
[5] Il Maestro Jōshū Jūshin (778-897), uno dei successori del Maestro Nansen Fugan. [Chao-chou Ts'ung-shen]
[6] Il Maestro Gensha Shibi (835-907), un successore del Maestro Seppō Gison. Noto anche come Sōitsu Daishi. [Hsüan-sha Shih-pei]
[7] Il Maestro Kyōzan Ejaku (833-887), successore del Maestro Isan Reiyū. [Yang-shan Hui-chi]
[8] *Jijiyū samādhi*. Si tratta della la fruizione del proprio risveglio, nella condizione di equilibrio naturale. Si veda il cap. 88, Bendōwa.
[9] Il Maestro Hakuun Shutan (1025-1072), nella linea di trasmissione del Maestro Rinzai. [Pai-yün Shou-tuan]

[10] Il Maestro Setchō Jūken (980-1052), nella linea di trasmissione del Maestro Unmon Bun'en. [Hsüeh-tou Chung-hsien]
[11] Un Bodhisattva, prima di divenire un Buddha, deve attraversare cinquantadue stadi o condizioni. Il primo gruppo di dieci sono i dieci stadi della fede. I successivi tre gruppi da dieci sono i tre abili stadi. Il quinto gruppo di dieci sono le dieci sacre condizioni. Il cinquantunesimo stadio è "L'equilibrata condizione della verità", ed il cinquantaduesimo stadio è "La sottile condizione della verità".
[12] Il *pratyekabuddha* o "Buddha solitario", è il veicolo che si basa sulla teoria dell'originazione interdipendente (i dodici anelli della catena di causa ed effetto). Gli altri due veicoli sono: il veicolo dello *śrāvaka* o "Uditore", che si basa sulla teoria dei quattro stadi, ed il veicolo del *bodhisattva* o "Essere di verità", basato sulle sei *pāramitā* (le sei perfezioni, o perfezionamenti).
[13] *Tripitaka*: i tre canestri dell'Insegnamento del Buddha. Sono suddivisi in *Sūtra* (i discorsi), *Vinaya* (i precetti), e *Abhidharma* (i commentari).
[14] La natura-di-Buddha è la 'Natura propria', o 'Vera natura', o 'Volto originario' (comunque si voglia chiamare) di ogni essere, anche se questi lo ignora.
[15] Poteri sovranormali, per esempio: camminare senza toccare terra, leggere la mente degli altri, vedere tutto, venire senza essere chiamati, passare attraverso le montagne, e così via.
[16] Si tratta di un uccello indiano, che si riteneva vivesse nell'Himālaya, dotato di un irresistibile canto melodioso.
[17] Il Maestro Daikan Enō (638-713), successore del Maestro Daiman Kōnin. Spesso è chiamato semplicemente Sesto Patriarca o Sōkei, dal monte su cui dimorava. [Ta-chien Hui-neng]
[18] Il Maestro Seigen Gyōshi (?-740), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. Egli fu il settimo Patriarca in Cina. [Ch'ing-yüan Hsing-ssu]
[19] Il Maestro Nangaku Ejō (677-744), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. [Nan-yüeh Huai-jang]
[20] Un grido tipico del Maestro Rinzai, per risvegliare i suoi allievi alla realtà.
[21] Il Maestro Secchō Jūken (980-1052). [Hsüeh-tou Chung-hsien]
[22] Il Maestro Hakuun Shutan (1025-1072), nella linea di trasmissione del Maestro Rinzai. [Pai-yün Shou-tuan]
[23] Cioè, privo sia dell'essenza del Dharma sia della visione illuminata.
[24] Lett. "Così arrivato".
[25] Buddha Re dalla Voce Maestosa. È il primo Buddha ad apparire nel *kalpa* della vacuità ed è quindi il Buddha preesistente alla formazione di tutti i mondi. Il *kalpa* della vacuità è l'ultimo dei quattro *kalpa* che intercorrono tra il fondamento di un mondo e quello del mondo successivo. Questi sono: *kalpa* della creazione, *kalpa* dell'esistenza, *kalpa* della distruzione, e *kalpa* della vacuità.

(74)
ŌSAKUSENDABA
La Richiesta del Maestro

'Sendaba' è la resa fonetica del sanscrito 'saindhava', parola utilizzata per indicare diversi prodotti generici. Tradizionalmente, il significato multiplo delle parole è utilizzato per esprimere i molteplici aspetti della realtà. In questo capitolo il Maestro Dōgen ci mostra un punto di vista più alto, dove questa ambiguità sparisce, lasciando il posto all'azione non più soggettiva, ma guidata dalla reale intuizione.

Parola e silenzio, glicini e alberi, cavalli, e asini, acqua e nuvole: tra di essi, lo stesso rapporto. Su questa base è possibile il seguente racconto.

L'Universalmente Venerato disse: "Quando un re ordina ai suoi servi di portare *sendaba*, quest'unica parola ha quattro significati: del sale, una coppa, dell'acqua oppure un cavallo. Così, nelle medesima parola sono contenute quattro cose. Un servo accorto lo sa molto bene. Se il re vuole lavarsi e dice '*Sendaba'*, il servo porta un bacile d'acqua, se vuole mangiare e dice '*Sendaba'*, il servo porta del sale, se vuole bere, dopo mangiato, e dice '*Sendaba'*, viene portata una coppa, se poi vuole uscire e dice '*Sendaba'*, viene portato un cavallo. Così, un servo accorto comprende i quattro intimi significati delle parole del re."[1]

Questo *ōsakusendaba*[2] è quello che il re vuole, e *shinbusendaba*[3] è esaudire la richiesta del re. Una tale consuetudine è esistita per molto tempo ed è simile alla trasmissione del kesa del Buddha. Poiché il Buddha Śākyamuni ha affrontato questo tema, tutti i Suoi discendenti dovrebbero investigarlo. Riflettendo su quest'argomento, vedia-mo che tutti coloro che studiano sotto Śākyamuni si addestrano su *sendaba*. Tutti coloro che non studiano sotto Śākyamuni devono, per contro, continuare a pellegrinare per conseguire il primo gradino della prassi. *Sendaba*, fu dapprima utilizzato tra i Buddha e i Patriarchi, per numerose generazioni, fu poi adottato dalle famiglie reali.

Il vecchio Buddha Wanshi[4] del monte Tendō, nel Keigenfu, durante la grande dinastia cinese Sung, disse ad un'assemblea: "Una volta Secchō[5] chiese a Jōshū:[6] 'Cos'è chiedere *sendaba*?' Jōshū incrociò le mani sul petto e s'inchinò. Secchō disse: 'È stato chiesto del sale, ma è stato portato un cavallo'." Il Maestro Wanshi proseguì: "Secchō era un grande monaco di circa un secolo fa e Jōshū era un vecchio Buddha di centoventi anni. Se la risposta di Jōshū è corretta, Secchō sbaglia, e viceversa. Qual è la risposta migliore?" Wanshi diede questa interpretazione: "Se si commette un errore, questo sarà enorme. Usare solo le parole è come percuotere l'erba per spaventare un serpente. Non usare le parole è come fondere monete per farne uscire i dèmoni. Nessuno dei due sceglie un campo incolto per i suoi vagabondaggi. Essi sono come Gutei[7] quando alza un dito."

Il mio defunto Maestro, un vecchio Buddha, disse una volta a proposito di questa storia: "Wanshi è un vecchio Buddha." Tuttavia, il vecchio Buddha Wanshi fu riconosciuto come tale solo dal mio defunto Maestro. Ai tempi di Wanshi, viveva un altro Maestro Zen chiamato Dai-e[8] del monte Kinzan, che apparteneva alla linea di discendenza di Nangaku.[9] All'epoca della grande dinastia Sung, la maggioranza dei cinesi considerava Wanshi e Dai-e del tutto simili. Occasionalmente, qualcuno considerò Dai-e superiore a Wanshi. Un simile errore deriva dal fatto che i monaci e i laici della dinastia Sung studiavano con superficialità, non aprivano gli occhi alla Via, e non avevano la capacità di conoscere gli stati più interiori delle altre persone.

La frase di Wanshi dimostra una vera determinazione. Dobbiamo investigare il significato del vecchio Buddha Jōshū che incrocia le mani sul petto e s'inchina. In quel momento, l'atto di Jōshū fu chiedere *sendaba* o fu offrire *sendaba*? Dobbiamo anche indagare intorno all'essenza della frase di Secchō "È stato chiesto del sale, ma è stato portato un cavallo." Questa affermazione è tanto chiedere *sendaba*, quanto offrire *sendaba*. La risposta al *sendaba* di Śākyamuni fu il sorriso di Mahākāśyapa. In risposta al *sendaba* del primo Patriarca, i suoi quattro allievi portarono un cavallo, del sale, dell'acqua, e una coppa.[10] Quando cavallo, sale, acqua e coppa, sono chiedere *sendaba*, essi diventano anche servire *sendaba*.[11] Dobbiamo studiare questa con-dizione.

Un giorno, Tō-inpō[12] si recò in visita da Nansen. Questi indicò una brocca d'acqua e disse: "Lì c'è una brocca piena d'acqua. Senza muoverla, porta l'acqua a questo vecchio monaco." Tō-inpō prese la brocca e versò l'acqua sulla testa di Nansen. Questi non disse nulla. Possiamo constatare che Nansen chiese dell'acqua, l'acqua di un oceano che si è completamente prosciugato, e Tō-inpō portò una coppa,

completamente riempita e svuotata. Anche se questo è ciò che accade, tuttavia, dobbiamo ancora indagare su "C'è acqua nella brocca"[13] e su "Una brocca nell'acqua."[14] Né l'acqua né la brocca si sono mosse.

Una volta, un monaco chiese al Grande Maestro Kyōgen Shuto:[15] "Che cos'è chiedere *sendaba*?" Kyōgen disse: "Vai là!" Il monaco se ne andò. Kyōgen osservò: "Quel monaco mi sta prendendo in giro."

Chiediamoci: il "Vai là!" di Kyōgen è chiedere *sendaba*, o è servire *sendaba*? Rispondete per favore! "Il monaco se ne andò" è chiedere *sendaba*, servire *sendaba*, o è una semplice affermazione a sé stante, indipendente dall'iniziale domanda e dalla risposta? Tuttavia, che lo sia o meno, non dovremmo dire "Mi sta prendendo in giro."

Benché questa frase sia fondata sul potere dell'intera vita di Kyōgen, è come un generale che ha perso la guerra ma mantiene la sua fierezza nella sconfitta. Spesso i Buddha e i Patriarchi dicono nero per significare giallo, cercando così di rivelare la visione illuminata. Questa condizione è, in modo naturale, il diligente e meticoloso chiedere e servire *sendaba*. Chi può dire che sollevare un bastone, o uno scacciamosche, non sia un tipo di *sendaba*? Nondimeno, vi sono persone che incollano il ponticello alla cassa del koto, o che ne tendono troppo le corde.[16]

Un giorno, l'Universalmente Venerato sedette sulla piattaforma da cui impartiva l'insegnamento, senza proferire parola. Mañ-juśrī suonò il gong che annunciava il termine del discorso e disse: "In questo modo è spiegata chiaramente la Legge del Re del Dharma." Allora il Buddha Śākyamuni lasciò la piattaforma.

Il Maestro Zen Myōkaku,[17] del monte Secchō, commentò così questo episodio: "Di tutti i presenti in quell'assemblea, solo i più saggi sapienti percepirono correttamente la Legge del Re del Dharma. Nondimeno, se qualcuno in quel consesso conosceva *sendaba*, perché Mañjuśrī dovette suonare il gong?"

Secchō intendeva dire che se un solo colpo di gong è del tutto sufficiente, suonarlo o non suonarlo è totale non-attaccamento, comunque. Se è così, un singolo colpo di gong è *sendaba*. Dunque, Mañjuśrī è colui che comprende *sendaba*, e tutti i saggi presenti nella assemblea sono suoi ospiti. Essi capiscono che "Questa è la Legge del Re del Dharma." Le dodici ore del giorno liberamente utilizzano, e sono utilizzate, dal chiedere *sendaba*. La richiesta di un pugno ottiene un pugno, e la richiesta di uno scacciamosche ottiene uno scacciamosche.

Ai giorni nostri, tuttavia, nella Cina della dinastia Sung gli anziani non possono neppure sognarsi di *sendaba*. È veramente un peccato; la Via dei Patriarchi è scomparsa. Non cercate di evitare le difficoltà dello studio; dovete trasmettere la linfa vitale dei Buddha e dei Patriarchi. Ad esempio, se chiediamo: "Cos'è il Buddha?" la risposta è: "La nostra mente è Buddha." Qual è l'essenza di tutto ciò? È *sendaba*, no? Dobbiamo investigare più in dettaglio le parole "La nostra mente è Buddha." Eppure, quanti veramente conoscono il significato di *sendaba*?

Trasmesso, il 22 ottobre 1245, ad un'assemblea di monaci del Daibutsuji, nel-l'Echizen.

---

[1] Dal Mahāparinirvāna Sūtra.
[2] Lett. "Il re chiede *sendaba*"
[3] Lett. "Offrire *sendaba*"
[4] Il Maestro Wanshi Shōgaku (1091-1157), nella linea di trasmissione del Maestro Tōzan Ryōkai [Hung-chih Cheng-chüeh]
[5] Il Maestro Kyōgen Chikan (?-898), nella linea di trasmissione del Maestro Isan Reiyū. [Hsiang-yen Chih-hsien]
[6] Il Maestro Jōshū Jūshin (778-897), uno dei successori del Maestro Nansen Fugan. [Chao-chou Ts'ung-shen]
[7] Il Maestro Kinka Gutei (?), nella linea di trasmissione del Maestro Baso Dōitsu. [Chin-hua Chü-chih]
[8] Il Maestro Daie Sōkō (1089-1163), nella linea di trasmissione del Maestro Engo Kokugon. Egli era uno dei principali sostenitori del *Kōan-zen* (basato sulla considerazione intenzionale di domande e risposte), contrapposto al *Mokusho-zen* (Zazen silenzioso, riflessivo), sostenuto dal contemporaneo Maestro Wanshi Shōkaku. [Ta-hui Tsung-kao]
[9] Il Maestro Nangaku Ejō (677-744), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. [Nan-yüeh Huai-jang]
[10] Ovvero, diedero quattro risposte diverse. Si riferisce alla trasmissione da parte del Maestro Bodhidharma ai suoi quattro discepoli. Si veda il cap. 38, Kattō.
[11] Cioè la condizione in cui la funzione oggettiva e soggettiva sono unificate nell'azione.
[12] Il Maestro Godai Tō Inpō (?), un successore del Maestro Baso Dōitsu (704-788). [Wu-t'ai Teng Yin-feng]
[13] Nella realtà delle circostanze vi è l'acqua.
[14] Nella realtà dell'acqua vi sono le circostanze.
[15] Il Maestro Kyōgen Chikan (?-898), nella linea di trasmissione del Maestro Isan Reiyū. [Hsiang-yen Chih-hsien]
[16] Vale a dire che gli stupidi non possono comprendere *sendaba*.
[17] Il Maestro Setchō Jūken (980-1052), nella linea di trasmissione del Maestro Unmon Bun'en. Myōkaku Zenji è il suo nome postumo. [Hsüeh-tou Chung-hsien]

(75)
SHUKKE
La Rinuncia al Mondo

Questo capitolo esorta alla rinuncia al mondo, a favore della condizione di monaco. Questa rinuncia, secondo l'insegnamento, è un presupposto fondamentale al conseguimento della verità. Dopo aver sottolineato la fondamentale importanza dei precetti Buddhistici, il Maestro Dōgen commenta il famoso episodio dell'ordinazione del brahmāno ubriaco.

Nello Zen'en-shingi[1] è detto: "Tutti i Buddha del passato, del presente e del futuro hanno rinunciato al mondo e trovato la vera Via. I ventotto Patriarchi dell'India e i sei Patriarchi di Cina, due gruppi di *śramana*,[2] hanno trasmesso il sigillo della mente-di-Buddha." Tutti questi *śramana* hanno rispettato i precetti ed hanno mantenuto puri corpo e mente. Il loro comportamento è stato di esempio nei tre mondi.[3] Questo è il motivo per cui, quando iniziamo a ricercare la Via e a sedere in zazen, i precetti vengono per primi. Come possiamo sperare di divenire Buddha e Patriarchi, se non ci siamo separati dall'illusione e dalle cattive azioni, e abbiamo trascurato di rispettare i precetti?

"Quando una persona sta per ricevere i precetti, deve preparare tre tipi di kesa, una ciotola per le elemosine, uno *zagu*[4] e uno *joei*.[5] Se non ha uno *joei* nuovo, dovrà lavare perfettamente quello vecchio. Quando giunge alla pedana dell'ordinazione per ricevere i precetti, non deve aver preso a prestito da altri né il kesa né la ciotola per le elemosine."

Consacrate totalmente corpo e mente alla Via del Buddha; non interessatevi di nient'altro. Sedete come il Buddha, fate il voto di osservare i precetti e fate vostra la mente-di-Buddha. Questo è della massima importanza e non deve essere preso con leggerezza. Se lo prendete alla leggera o se utilizzate il kesa e la ciotola di qualcun altro, è come se non aveste mai ricevuto i precetti, anche se siete stati sulla pedana di ordinazione. Inoltre, se ricevete i precetti ma trascurate di seguire le regole, questo rende privi di senso i vostri voti; il vostro studio della Via non darà alcun frutto, così come qualsiasi offerta riceverete sarà sprecata. Similmente, se il maestro manca di istruire adeguatamente i suoi nuovi discepoli, egli li guiderà per una via funesta. Perciò seguite questa esortazione, non dimenticatela mai, tenendola costantemente nella vostra mente. Se avete già ricevuto i precetti Hīnayāna, allora sforzatevi di ricevere i precetti del Bodhisattva. Questo è il modo di progredire nel Dharma."

Dovete sapere che tutti i Buddha e i Patriarchi hanno raggiunto la Via rinunciando al mondo e ricevendo i precetti. La vita stessa dei Buddha e dei Patriarchi è basata sull'aver ricevuto i precetti. La gente che non ha rinunciato al mondo non potrà mai essere un Buddha e un Patriarca. Comunque, rinunciando al mondo e ricevendo i precetti, vi troverete tra i Buddha e i Patriarchi.

Mahākāśyapa[6] volle unirsi al Buddha e rinunciare al mondo. Un giorno il Buddha Śākyamuni disse a lui e ad alcuni altri monaci: "O monaci! Siete arrivati fino qui!" Improvvisamente i loro capelli caddero ed un kesa apparve sui loro corpi. Questo è un esempio di come, studiando la Via, siamo separati dall'illusione; dobbiamo rinunciare al mondo e ricevere i precetti.

Nel terzo capitolo del Mahāprajnā Pāramitā Sūtra troviamo: "Śākyamuni disse: 'I Bodhisattva dovrebbero seguire il mio esempio. Ho rinunciato al mio regno e ho raggiunto il supremo risveglio. Con i miei discorsi ho girato la ruota della Legge e ho consentito ad innumerevoli esseri di abbandonare la polvere e la sporcizia del mondo, e di sradicare le loro innumerevoli passioni; li ho condotti al puro Occhio del Dharma e li ho aiutati nel raggiungimento della saggezza del non-attaccamento e della beatitudine eterna del risveglio. Se qualcuno dei Bodhisattva desidera emulare queste azioni, è necessario che studi la *Prajnāparāmitā*'[7]."

La suprema illuminazione è raggiunta nel momento in cui veramente rinunciate al mondo e ricevete i precetti. Non c'è altro modo. Quando rinunciate al mondo, la ruota della Legge comincia a girare. Supremo risveglio e rinuncia al mondo sono sinonimi. La rinuncia al mondo conferisce l'eterna beatitudine del risveglio ad innumerevoli esseri. Ciò che conduce alla suprema illuminazione e alla beatitudine eterna è proprio la totale armonia della perfezione delle virtù del Buddha, in noi stessi e negli altri. E questo può avvenire solo dopo la rinuncia al mondo e dopo aver ricevuto i precetti.

Quando si è realizzato il supremo risveglio avviene la rinuncia al mondo. Non vi è alcuna opposizione tra il risveglio iniziale della mente, la suprema illuminazione, e l'atto di rinuncia al mondo. Nel

momento in cui rinunciamo al mondo, siamo al centro di innumerevoli *kalpa*,[8] il tempo si muove liberamente attraverso gli illimitati mondi e l'infinita ruota della Legge gira. Questo tempo non è il tempo di un giorno né lo si può misurare in termini di *kalpa* o di stagioni. Esso è al di là di ogni misurazione di tempo. Eppure, in questa condizione in cui ogni attaccamento è stato reciso e dove corpo e mente sono caduti, la rinuncia al mondo è soltanto la rinuncia al mondo e nient'altro; similmente il conseguimento della Via è soltanto quello, niente di più, niente di meno.

Nel tredicesimo capitolo del Mahāprajnā Pāramitopadeśa Sūtra[9] è scritto: "Una volta, mentre Śākyamuni si trovava nel giardino di Jetavana, gli si presentò un brahmāno ubriaco che chiese di divenire suo discepolo. Il Buddha allora ordinò ad alcuni monaci di radergli il capo e di dargli un kesa. Il giorno dopo il brahmāno, che si era ripreso dallo stato di ubriachezza, sbigottì nel vedere il suo aspetto così drasticamente cambiato. Si alzò immediatamente e corse via. Subito dopo diversi monaci si avvicinarono al Buddha e chiesero: 'Perché mai hai permesso a quell'uomo ubriaco di ricevere i precetti? È già scappato via.' Śākyamuni rispose: 'Sapevo che non era sua intenzione di rinunciare al mondo e di ricevere i precetti, e che ieri notte ha fatto questo solo perché ubriaco; tuttavia, essendo stato intenzionato a rinunciare al mondo anche solo per un così breve tempo, egli un giorno diventerà un vero monaco. Dovete essere consapevoli di quanto sia stretto il rapporto tra la rinuncia al mondo e l'eventuale raggiungimento del supremo risveglio. Inoltre, poiché i precetti di un laico non potranno mai condurre alla completa liberazione, rompere i precetti monastici è più grave che l'astenersene da parte di un laico'."

Il Buddha Śākyamuni intendeva affermare che l'essenza del Suo insegnamento è contenuta nell'atto di rinunciare al mondo. Se non rinunciamo al mondo, non potremo mai trovare la Legge del Buddha. Quando il Buddha era in questo mondo, molti dei profani abbandonarono le loro cattive strade e si votarono alla Legge. A volte essi dicevano a Śākyamuni che volevano rinunciare al mondo e ricevere i precetti; in qualche caso vennero risvegliati da Śākyamuni che diceva loro: "O monaci! Siete giunti fin qui!" Essi hanno preservato il Dharma contenuto nella rinuncia al mondo, ed hanno ricevuto i precetti all'interno di corpo e mente.

In buona sostanza, l'Insegnamento del Buddha permea il loro corpo e mente ed essi naturalmente accettano di radersi il capo e di indossare un kesa. Se il Buddha non avesse permesso ad altri di rinunciare al mondo, è certo che nessuno ora sarebbe capace di radersi il capo, né di portare un kesa o ricevere i precetti. Perciò possiamo vedere che la rinuncia al mondo e il ricevere i precetti è la predizione dei Buddha e dei Tathāgata.[10]

Il Buddha Śākyamuni disse anche: "Oh gente devota! Dopo che ho visto così tante persone appagate da un insegnamento inferiore, mancanti di virtù e con i corpi e le menti piene di sporcizia, da giovane ho rinunciato al mondo e ho raggiunto la suprema illuminazione. Sebbene fossi già risvegliato da lungo tempo prima di allora, ho fatto uso di quei mezzi per portare gli esseri senzienti al risveglio e ho fatto uso di questa spiegazione per aiutarli ad entrare nella Via."

Dunque, "Sebbene fossi già stato risvegliato da molto tempo, prima di allora" significa che Egli rinunciò al mondo da giovane e che raggiunse il risveglio. Questo significa che anche gli esseri senzienti che mancano di virtù, o che sono sporchi nel corpo e nella mente, possono rinunciare al mondo, da giovani. Rinunciando al mondo, da giovani possiamo sperimentare e rendere manifesto il supremo risveglio. Guidare al risveglio tutti gli esseri senzienti che seguono l'Hīnayāna, è il tempo della rinuncia al mondo e della suprema illuminazione, da giovani.

Tuttavia, dovremmo chiederci quali sono i veri meriti del rinunciare al mondo? Insuperabili, assoluti, illimitati e infiniti.

Questo fu detto ai monaci dell'Eiheiji, nell'Echizen, il 15 settembre 1246.

---

[1] Si tratta del *Ch'anyüan Ch'ing kuei* (Criteri per monasteri Zen), un testo scritto nel 1103 dal Maestro Chōro Sōsaku (?) [Ch'ang-lu Tsung-tse]

[2] *Śramana* (lett. "Colui che si sforza") originariamente descriveva un mendicante itinerante che non apparteneva alla casta dei brahmāni, diversamente da un *parivrājaka,* mendicante itinerante religioso di origine brahmānica. Il Buddha applicò ai monaci buddhisti il termine *śramana*.

[3] Il *Dhammapada* riporta la suddivisione in *kāma-loka* (il mondo retto dal desiderio dei sensi), *rūpa-loka* (il mondo della forma sottile), ed *ārūpa-loka* (il mondo privo di forma).

[4] Un tappetino, o stuoia, per le prostrazioni.

[5] Un indumento intimo tipo kimono, bianco.

[6] Il Maestro Mahākāśyapa, il successore del Buddha e primo Patriarca in India.
[7] Il perfezionamento della Saggezza Trascendente.
[8] Un *kalpa* indica un tempo infinitamente lungo; rappresenta infatti un ciclo cosmico pari a circa trecentoventi milioni di anni. Si veda il Sūtra del Loto, pag. 60.
[9] Un commentario al Mahā-prajnā-pāramitā Sūtra, del Maestro Nāgārjuna (2° o 3° secolo).
[10] Si veda il cap. 21, Juki.

(76)
SHUKKE KUDOKU
La Virtù della Rinuncia al Mondo

Questo lungo capitolo è dedicato all'elogio della vita monastica e sottolinea la grande importanza attribuita all'abbandono della vita familiare. Infatti, le abitudini e i vincoli che, sia pure inconsapevolmente, ad essa ci legano, sono veri e propri impedimenti sulla via alla verità. Attraverso l'analisi e il commento di diverse storie e citazioni, il Maestro Dōgen ci spiega l'importanza ed i meriti di questo tradizionale aspetto del Dharma.

Il seguente passo è tratto dal Daichido-ron.
Nāgārjuna[1] disse: "Una volta mi fu chiesto: 'Se i laici che studiano la Via possono ottenere la rinascita nel mondo celestiale, diventare Bodhisattva ed entrare nel nirvāna, perché è necessario ricevere l'ordinazione monacale?' Risposi così: 'Malgrado la vostra osservazione sia corretta, non avete però compreso che i diversi sentieri non si differenziano per la meta finale che è l'illuminazione, ma per la diversa difficoltà nel conseguirla. Un laico deve guadagnarsi da vivere. Se si concentra sullo studio della Via cadrà ben presto in rovina; se si dedica ad un lavoro retribuito non riuscirà a studiare la Via. È perciò chiaro che la dedizione alla Via del Buddha è estremamente difficile, se non impossibile, per un laico. Un monaco, invece, che è lontano dai semi della sofferenza e dell'illusione può dedicarsi totalmente all'addestramento. Un monaco è libero di ritirarsi sulle montagne per studiare la Via. Qui, sedendo in zazen, egli può conseguire la condizione di non-mente e ottenere così la libertà da desiderio, collera e illusione, e da tutte le altre forme di distrazione e attaccamento'."

Anche questo passo è tratto dal Daichido-ron:

"Sedete in zazen nella solitudine di una foresta e distruggete le diverse malattie della mente. Questa non è un'opportunità riservata agli esseri celestiali, ma l'addestramento adatto per coloro che vogliono trascendere illusione e attaccamento. I laici cercano la notorietà e la ricchezza; si agitano per possedere mobili pregiati e vestiti preziosi. I loro desideri smodati non conoscono limiti. Nessuna di queste cose, ovviamente, conduce ad una vera pace della mente. Al contrario, i monaci indossano abiti semplici ed elemosinano il cibo, e la loro vita è equilibrata e forte. Vedendo chiaramente, un monaco accetta di buon grado questo modo di vivere, considerandolo la vera vita. Per lui tutte le cose sono manifestazione del Buddha, ed egli possiede la saggezza necessaria per discernere la verità. Nulla può superare una simile mente."

Prendere i precetti e l'amore per la Via non possono essere disgiunti dalla condizione di monaco. Se comprendiamo che questo è il sentiero più sicuro, dovremmo velocemente chiedere l'ordinazione perché essa soltanto conduce al bene senza limiti e all'appagamento. Tuttavia, occorre dire che la via del monaco non è facile, e che tra i due sentieri questo è certamente il più arduo, come illustra la seguente storia.

"All'epoca del Buddha Śākyamuni viveva un brahmāno di nome Jambuksadaka. Egli, una volta, chiese a Śāriputra: 'O Śāriputra, qual è la cosa più difficile al mondo?' Śāriputra rispose: 'Rinunciare alla notorietà, alla ricchezza, alle proprietà, alla famiglia, ed entrare nella comunità monastica del Buddha'. Il brahmāno, di rimando, chiese: 'E dopo l'ordinazione vi sono ancora difficoltà?' Śāriputra rispose: 'Sì, anche dopo aver rinunciato a tutte le proprietà si possono ancora incontrare difficoltà nel conseguire la consapevolezza spirituale e la capacità di discernere la verità'. E il brahmāno proseguì: 'Quando si è risvegliata la consapevolezza spirituale e la verità è manifesta, tutte le difficoltà sono state superate?' E Śāriputra: 'No, anche in questa condizione si possono ancora incontrare difficoltà ad agire il bene nella vita quotidiana'."

Questo dialogo illustra le difficoltà che s'incontrano entrando nella condizione monastica ed evidenzia, allo stesso tempo, la grande importanza di questa decisione. Ma-ō,[2] nel vedere un monaco appena ordinato fu indotto a commentare: "Libero da ogni passione e illusione, sicuramente entrerà nel nirvāna. Questa persona è veramente un monaco."

Anche la trasgressione dei precetti, purché seguita dal pentimento, non impedisce ad un monaco o ad una monaca di entrare nel nirvāna. Questo appare dal seguente passo dell'Upalavarna-Jataka Sūtra:

"All'epoca del Buddha Śākyamuni viveva una monaca[3] che aveva conseguito la condizione di *arhat* ed ottenuto i poteri sovranormali.[4] Questa monaca soleva visitare le case delle donne di alto lignaggio per esortarle ad abbandonare il loro modo di vivere ed entrare nel Samgha. Una volta, le sue interlocutrici le

dissero: ‘Siamo ancora giovani e molto belle. Per noi sarebbe troppo difficile osservare i precetti e quasi certamente finiremmo con l’infrangerli’. La monaca rispose: ‘Non vi preoccupate di ciò’. Le donne esclamarono: ‘Ma se rompiamo i precetti cadremo certamente negli inferi e questo ci spaventa molto’. ‘Se è necessario, andate fino all’inferno’ rispose la monaca. Le nobildonne risero e la monaca continuò: ‘In una delle mie esistenze passate ero una prostituta, portavo abiti provocanti e godevo nel raccontare storie erotiche. Una volta, tuttavia, indossai per scherzo un kesa buddhistico e, conseguentemente nella successiva esistenza riuscii a percepire la Via ed entrare nel Samgha. In tale esistenza mi ritrovai di nobile famiglia, bellissima e superba. Infransi molte volte i precetti. Tornai di nuovo negli inferi, dove soffrii moltissimo; infine, grazie alla profonda compassione di Śākyamuni, riuscii a venirne fuori. Di nuovo rinacqui nella condizione umana, di nuovo percepii la Via ed entrai nel Samgha. Ottenni infine i sei poteri sovranormali e la con-dizione di *arhat*. Dunque, ho sbagliato ripetutamente e sono finita all’inferno molte volte. In certi momenti la mia vita era così profana che non potevo attingere neppure ad una briciola di risveglio. In base alla mia personale esperienza tuttavia, posso attestare che chi ha ricevuto l’ordinazione, anche se infrange i precetti più e più volte, purché se ne penta, si risveglierà infine all’illuminazione. Un laico che faccia altrettanto non ne avrebbe invece la possibilità’.”

(Esiste anche la seguente storia:)

“Il Buddha soggiornava nel *vihāra*[5] di Jetavana, a Śrāvasti nel Kośala, quando venne avvicinato da un brahmāno ubriaco che gli chiese di poter entrare nel Samgha e diventare suo discepolo. Il Buddha acconsentì e disse ad Ānanda di tagliargli i capelli e di fornirgli l’abito da monaco. Il brahmāno, una volta ritornato sobrio, restò sconvolto per l’insolito, umile aspetto, e corse a nascondersi. I discepoli chiesero allora al Buddha: ‘Venerabile, perché mai hai accettato nel Samgha quel brahmāno ubriaco?’ Il Buddha rispose: ‘Per innumerevoli esistenze questo brahmāno non si è neppure sognato di entrare nel Samgha; una volta ebbro, tuttavia, la sua mente si è avvicinata di un piccolo passo a questa decisione. Anche se sfortunatamente questa volta è scappato via, non per questo il merito di essere entrato nel Samgha diminuirà col tempo. Sicuramente in una prossima esistenza egli risveglierà la mente che cerca il Buddha’. Śākyamuni permise al brahmāno ubriaco di entrare nel Samgha pur essendo consapevole che la sua richiesta era dovuta soltanto allo stato in cui si trovava. Colse cioè la preziosa opportunità e così facendo pose le basi affinché il brahmāno potesse percepire la Via e realizzare il risveglio in una vita successiva.”

Vi sono molte storie simili a queste, circa l’ingresso nel Samgha, così come sono numerose quelle che evidenziano il merito inerente la condizione di monaco. Il merito che ottiene chi entra nel Samgha è veramente incommensurabile, ben più grande di quello che può conseguire un laico che rispetti pienamente i cinque precetti.[6] Permettendo a quel brahmāno ubriaco di entrare nel Samgha, Śākyamuni gli offrì l’opportunità di percepire la Via in una successiva esistenza. Questa è la vera ragione per la quale il Buddha si è manifestato nel mondo. Nel passato, nel presente e nel futuro, gli esseri senzienti dovrebbero avere fiducia nella possibilità di mettere in pratica gli insegnamenti del Buddha.

Risvegliarsi alla Via richiede soltanto un istante. È per questo che l’ingresso del brahmāno nel Samgha, quantunque di breve durata, produsse merito. Non è facile dunque, anche soltanto immaginare la quantità di merito acquisito da coloro che rinunciano al mondo, che ricevono i precetti, e che passano la loro vita servendo devotamente il Buddha.

Tenrinnō[7] regnò sui quattro continenti e sulle tremila migliaia di mondi;[8] anche l’India era sotto la sua sovranità. Egli apparve al mondo quando aveva ottantaquattromila anni. Governò con saggezza e benevolenza; sotto di lui i quattro continenti erano paragonabili alla Pura Terra ed egli era vivamente lodato da tutti i suoi sudditi. Possedeva abiti e tesori che erano al di là della più sfrenata immaginazione e conduceva una vita di lusso e sfarzo indescrivibili. Si diceva anche che non avesse mai commesso alcuno dei dieci mali. Benché la sua vita fosse così meravigliosa, quando scoprì il suo primo capello bianco rinunciò a tutto, in favore del principe suo figlio. Indossato un kesa, si ritirò sulle montagne e cominciò a studiare il Dharma del Buddha. Dopo la morte, rinacque nel mondo celestiale come Daibonten.

Prima di abdicare, Tenrinnō pose un capello bianco in un astuccio d’argento e lo lasciò in eredità al principe cosicché anch’egli, nello scoprire il suo primo capello bianco, decidesse di abdicare seguendo l’esempio del padre. Tenrinnō visse fino ad un’età impensabile per i comuni esseri umani. Come ho già detto, non comparve in questo mondo fino all’età di ottantaquattromila anni; egli poteva manifestarsi in trentadue forme diverse, inimmaginabili per la gente d’oggi.

Tenrinnō scoprì un capello bianco, si risvegliò all’impermanenza della vita e, deciso ad acquisire merito, si fece monaco. I regnanti dei nostri giorni non possono neppure concepire la vita di Tenrinnō. La maggior parte di essi si limita a trascinare la propria esistenza nella cupidigia, e non si sogna nemmeno di

considerare la possibilità di entrare nel Samgha. Sicuramente, nelle esistenze successive costoro rimpiangeranno amaramente un simile atteggiamento.

In questo piccolo Paese[9] i re sono tali soltanto di nome. Il loro titolo non è accompagnato da alcuna virtù e la loro avidità è senza limiti. Se solo riuscissero a comprendere la loro stupidità e rinunciassero al mondo entrando nel Samgha, tutti gli dèi si rallegrerebbero e li proteggerebbero, e lo stesso Re dei Draghi li rispetterebbe e li difenderebbe. Tutti i Buddha avallerebbero tale decisione e ne sarebbero profondamente soddisfatti, mostrando così il loro compiacimento.

La prostituta di cui si parlava prima, indossò un kesa per scherzo. Il suo gesto irriverente non restò senza conseguenze e la portò agli inferi, ma il merito derivante dall'aver indossato il kesa le consentì di incontrare il Buddha Kāśyapa e di entrare nel Samgha durante la successiva esistenza. In seguito essa infranse i precetti e ricadde negli inferi. Il persistente merito del kesa, tuttavia, le consentì di parlare con Śākyamuni nella vita successiva; grazie a questo incontro, abbandonò il mondo ed entrò nel Samgha. Infine conseguì la condizione di *arhat*, acquisì la conoscenza intuitiva delle vite precedenti e si risvegliò alla suprema illuminazione. Dunque, una persona che ha una mente pura fin dall'inizio, che prende i precetti, e che si addestra come monaco, sicuramente ottiene un merito incalcolabile. Soltanto gli esseri umani possono conseguire queste altissime virtù.

In India e in Cina, tra tutti i Bodhisattva, Patriarchi, monaci e laici nessuno è superiore al Patriarca Nāgārjuna. Questi racconti sul brahmāno ubriaco e sulla prostituta furono narrati dal Patriarca per incoraggiare tutti gli esseri senzienti ad entrare nel Samgha. Le sue parole sono le parole del Buddha stesso.

Il Buddha disse: "Coloro che abitano le terre a sud del monte Sumeru[10] sono fortunati per quattro motivi: possono studiare la Via, udire gli insegnamenti del Buddha, entrare nel Samgha e conseguire il risveglio. Grazie a questi quattro elementi il continente meridionale è di gran lunga migliore di qualsiasi altra terra, anche del mondo celestiale. Comprendendo che siamo nati in questa terra grazie al bene compiuto in passato, dobbiamo con profonda gioia rinunciare al mondo ed entrare nel Samgha; così, ci sbarazziamo dal vento dell'illusione e riconquistiamo la nostra condizione originaria di puro essere. Addestrarsi come monaco nel corso di esistenze successive, produce un grande merito. Śākyamuni disse che il merito derivante dall'ingresso nel Samgha è incalcolabile e non può essere paragonato neppure a quello acquisito da chi costruisse, con i sette preziosi elementi, una torre alta come il monte Sumeru. Una torre, per quanto alta sia, può essere facilmente distrutta da chiunque sia sufficientemente stupido e malvagio da farlo; il merito inerente la condizione di monaco, no.

Śākyamuni impartì questi insegnamenti proprio perché conosceva l'ampiezza del merito associato alla condizione di monaco. Dopo aver udito tale insegnamento, un ricco uomo di nome Punyavadharna, benché avesse centoventi anni, entrò nel Samgha e cominciò ad addestrarsi assieme ai giovani monaci. Egli era uno studente diligente, si esercitava strenuamente, e conseguì infine la grande condizione di *arhat*.

Dovremmo essere consapevoli del fatto che il nostro corpo fisico esiste solo come risultato di una temporanea fusione dei quattro elementi[11] e dei cinque *skandha*.[12] I nostri corpi, continuamente sottoposti alle otto sofferenze, sono soggetti all'incessante azione di morte e rinascita, ad ogni istante che passa. La durata di uno schioccare di dita comprende sessantacinque istanti e, all'interno delle ventiquattro ore, ve ne sono sei miliardi quattrocento milioni novantanovemila novecento e ottanta. Purtroppo tutti noi siamo vergognosamente ignoranti su questo tema. Anche tra i risvegliati, che pure non sono pochi, solo Śākyamuni e Śāriputra furono in grado di afferrare completamente il mutamento che si verifica in ogni singolo istante.

Il *karma*[13] si forma attraverso l'incessante processo di morte e rinascita; d'altra parte, è proprio questo che consente di realizzare la Via e di risvegliarsi all'illuminazione. Lo stesso discorso può essere esteso anche ai cicli di morte e rinascita del corpo fisico dell'uomo. Per quanto tenacemente cerchiamo di resistere, non possiamo sfuggire agli effetti di questa legge; nessuno l'ha mai fatto. Ne dobbiamo perciò dedurre che il nostro corpo in realtà non appartiene a noi. La rinuncia al mondo e l'ingresso nel Samgha aprono le porte all'eterna illuminazione, certificata da tutti i Buddha nei tre mondi. Avendo compreso questo, gli otto principi figli del Buddha Nichigatsu Tomyo,[14] rinunciarono al loro diritto regale, pur di entrare nel Samgha. Così fecero i sedici principi figli del Buddha Daitsūchishō[15] e, mentre il padre sedeva in zazen, esposero il Sūtra del Loto a tutti coloro che si erano radunati. Come risultato, tutti i presenti partirono per proclamare questo sūtra ai dieci angoli del mondo e tutti diventarono Buddha. Gli ottantamila miliardi di sudditi di Tenrinnō, nel sapere della rinuncia attuata dal loro principe, chiesero ed ottennero di fare altrettanto. Anche il re Myosogon si fece monaco; così fecero i suoi due figli, suo padre e sua moglie.

La decisione di questi risvegliati mostra che, senza ombra di dubbio, la rinuncia al mondo e il sentiero del monaco sono la vera Via. Non pensate che essi abbiano rinunciato al mondo per ignoranza, sarebbe un errore; cercate piuttosto di capire che si dimostrarono saggi nel farlo e seguite il loro esempio.

Rāhula[16] e Ānanda[17] furono tra i primi ad entrare nel Samgha, seguiti ben presto da tutti i parenti di Śākyamuni e da pochi altri. Alla fine il numero delle persone ordinate fu di ventimila. Quali eccellenti modelli! Tutti i seguaci, a partire dai primi cinque monaci[18] fino all'ultimo, presero i precetti ed entrarono nel Samgha. Il merito di questa scelta è inestimabile. Se veramente amiamo i nostri genitori e i nostri figli, dovremmo incoraggiarli ad entrare nel Samgha.

Questa strofa fu scritta per confutare l'opinione, molto diffusa tra chi non studia il Dharma del Buddha, che il passato non esista:

Negare l'esistenza del passato
È negare l'esistenza dei Buddha passati.
Se non ci fossero i Buddha del passato
Oggi non ci sarebbero monaci.

Possiamo fidarci del fatto che entrare nel Samgha è conforme al Dharma di tutti i Buddha del passato. È davvero difficile capire perché non lo si faccia. Chi entra nel Samgha, indipendentemente dalla sua condizione sociale, si assicura un merito illimitato. I nostri corpi ben presto decadono e muoiono; dunque è necessario prendere al più presto i precetti ed entrare nel Samgha.

Il seguente passo è tratto dal Daibibasha-ron:[19] "Un antico maestro disse: 'Un monaco, anche se infrange i precetti, consegue un merito molto più grande di un laico che osservi appieno tutti i precetti che gli competono'." Questo sūtra è la base dei numerosi testi che raccomandano l'ordinazione. Dobbiamo moltissimo a questo sūtra, tanto che è difficile perfino immaginare come potremmo mai esprimere la nostra gratitudine. Incoraggiare gli altri ad entrare nel Samgha produce un merito di gran lunga superiore a quello dei re Yama,[20] Tenrinnō, o Indra. Anche un *śūdra* o un *vaiśya*, nell'entrare nel Samgha, vengono ad essere molto al di sopra di uno *ksatrya*[21] e dei re prima citati. Possiamo ottenere questo merito supremo soltanto prendendo i precetti ed entrando nel Samgha.

Le parole di Śākyamuni sono al di là della comprensione razionale; dovremmo ricordarlo. Tuttavia, cinquecento grandi *arhat* compilarono una raccolta dei Suoi insegnamenti ed è grazie a questo lavoro che conosciamo la grandezza del merito dell'entrare nel Samgha. Per i monaci d'oggi anche la saggezza di un singolo *arhat* dotato di intuizione sovranormale è inconcepibile – figuriamoci quella di cinquecento *arhat*. I monaci d'oggi, che vivono nell'ignoranza e nell'oscurità, non dovrebbero criticare questi splendidi insegnamenti.

Nel capitolo 120 del Daibibasha-ron è detto: "Un monaco appena ordinato merita l'appellativo di sacro; a maggior ragione chi ha raggiunto uno stato di consapevolezza più alto. Anche noi, dopo aver risvegliato la mente che cerca il Buddha e dopo che siamo entrati nel Samgha, saremo degni di questo titolo."

Prima di conseguire la grande illuminazione, Śākyamuni formulò cinquecento grandi voti; il 137° recita: "Questo è il mio voto: se, malgrado il suo desiderio, qualche uomo non riuscisse, dopo la mia futura illuminazione, ad entrare nel Samgha per smemoratezza, pazzia, egoismo, mancanza di rispetto, ignoranza, illusione o negligenza, allora il mio non sarà vero risveglio." Il 138° recita: "Questo è il mio voto: se, nonostante il suo sincero desiderio, qualche donna, dopo la mia futura illuminazione, non riuscisse ad entrare nel Samgha mettendo così a repentaglio la sua futura illuminazione, allora il mio non sarà vero risveglio." Il 314° recita: "Questo è il mio voto: se, dopo la mia futura illuminazione, un qualsiasi essere senziente, nonostante il suo sincero desiderio, non riuscisse ad entrare nel sentiero dei monaci solo perché non ha agito bene e perché in quel momento io non sono in grado di condurlo alla Via, allora il mio non sarà vero risveglio." È grazie a questi voti che tutti i veri ricercatori sono in grado di entrare nel Samgha.

Il Buddha disse: "Immaginate un uomo che si sia tagliato i capelli e la barba e che sia diventato mio discepolo, ma che non abbia ancora preso i precetti. Chiunque rispetti quest'uomo riuscirà, proprio per questo, a risvegliarsi all'illuminazione."

Il Buddha disse: "Immaginate un uomo che abbia rinunciato al mondo, si sia tagliato barba e capelli, e che indossi il kesa del Buddha. Chiunque insulti o calunni quest'uomo, col suo agire distruggerà il vero corpo di remunerazione di tutti i Buddha nei tre mondi."

Il Buddha disse ancora: "Una persona che abbia rinunciato al mondo, si sia tagliato i capelli e la barba, ed indossi il sacro kesa, anche se non ha preso i precetti monacali è già risvegliato. Di conseguenza, chiunque lo insulti o lo critichi sta diffamando il Buddha. Supponete che un discepolo del Buddha non abbia ancora preso i precetti del monaco. Se qualcuno lo aggredisce con un bastone o una spada procurandogli sofferenza, o lo deruba del kesa, della ciotola o di altri oggetti necessari, così facendo distrugge il corpo di

remunerazione di tutti i Buddha nelle tre generazioni, cava gli occhi a tutti gli esseri senzienti ed estirpa il seme della vera Legge e dei Tre Tesori. Una persona che deliberatamente fa smarrire la Via a chi cerca la verità, provocandone la caduta nei tre mondi infausti, anch'essa rinascerà in uno di questi mondi."

Dovrebbe dunque essere chiaro che chi si è tagliato barba e capelli ed indossa il kesa, anche se non ha ancora preso i precetti, è già risvegliato. Chiunque decida di ostacolare l'addestramento di qualcuno, consapevolmente, ferisce tutti i Buddha nei tre mondi e cioè commette una delle cinque azioni scellerate.[22] Il merito inerente la rinuncia è in stretto rapporto con tutti i Buddha nei tre mondi.

Il Buddha disse: "Un monaco non dovrebbe commettere il male. Se lo fa, non è degno di essere chiamato monaco. Un monaco dovrebbe guadagnarsi da vivere con la parola; se non lo fa, non merita di essere chiamato monaco." Il Buddha proseguì: "Animato da un profondo desiderio di cercare la verità ho lasciato genitori, fratelli, sorelle, moglie, figli, parenti e precettori. Avevo tempo soltanto per il vero esercizio, che è l'esercizio della compassione, simile all'amore di una madre per il figlio." L'essenza dell'addestramento di un monaco è la compassione. Egli dovrebbe nutrire nei confronti di tutti gli esseri senzienti una compassione simile all'amore che una madre nutre per il figlio. Dovrebbe avere una mente incontaminata e mantenere la parola data. Il merito di chi vive in questo modo è veramente incommensurabile.

Il Buddha disse: "Śāriputra, se un Bodhisattva intende conseguire il risveglio definitivo,[23] liberare la mente dall'illusione e acquisire una chiara visione che gli consenta di comprendere la verità, far girare la ruota del Dharma e così salvare tutti gli esseri senzienti dalla sofferenza di morte e rinascita, questi dovrebbe investigare la *prajñāpāramitā*.[24] Così facendo egli entrerà a far parte della ininterrotta catena dei Patriarchi, ognuno dei quali ha realizzato la perfetta illuminazione. Gli studenti con poca esperienza spesso pensano che il risveglio sia frutto di un addestramento protratto per innumerevoli *kalpa*. Questo è un errore. L'illuminazione trascende il dualismo di limitato e illimitato nel tempo."

Il Buddha disse: "Se un Bodhisattva vuole risvegliarsi alla definitiva illuminazione nello stesso istante in cui rinuncia al mondo, se vuole far girare la ruota della Legge e perciò salvare tutti gli esseri senzienti, se vuole condurre tutti gli esseri alla perfetta illuminazione, dovrebbe studiare la *prajñāpāramitā*." Qui Śākyamuni allude a se stesso. In qualità di Bodhisattva giunto allo stadio che precede il risveglio alla perfetta illuminazione, Egli era nato in una famiglia nobile ed era destinato a diventare re, eppure abbandonò tutto. Rinunciò al mondo, si risvegliò alla perfetta, definitiva illuminazione e fece girare la ruota del Dharma per salvare tutti gli esseri senzienti.

Il seguente passo è tratto dal capitolo ventiduesimo del Butsu-hongyō-jikkyō:[25] "Siddharta afferrò la spada del suo cocchiere, ornata di incisioni e pietre preziose. Con la destra la estrasse dal fodero e con la sinistra sollevò la sua crocchia ornata di un nastro azzurro e la tagliò con un fendente, lanciandola poi in aria. Indra, vedendo questo, fu molto felice. Si liberò dal suo magnifico mantello e afferrò la crocchia prima che toccasse terra. Gli esseri celestiali che avevano assistito al fatto, si rallegrarono e dispiegando i loro mantelli resero onore al principe." Questo accadde durante l'adolescenza di Śākyamuni, quando era ancora un principe. Egli lasciò il palazzo a mezzanotte, si tagliò la crocchia e si diresse verso le montagne. Giunse a destinazione il giorno successivo e, verso mezzodì, incontrò un essere risvegliato, proveniente dal Cielo Jugo Ten,[26] che era comparso per radergli il capo e donargli il kesa – segno che il Tathāgata[27] si era manifestato. Questo è un insegnamento di tutti i Buddha dei tre mondi.

Tra tutti i Buddha nei tre mondi, neppure uno si è risvegliato mentre era ancora un laico; solo un monaco può farlo. Il merito legato all'ingresso nel Samgha deriva esclusivamente dall'esistenza dei Buddha passati, dunque, è illimitato. È stato detto che i laici possono diventare Buddha, ma è uno sbaglio. Si può diventare Buddha soltanto dopo aver rinunciato al mondo ed essere entrati nel Samgha. Non abbiate dubbi in proposito perché questo è stato insegnato dai Buddha e dai Patriarchi.

Dhītika, figlio di un uomo molto ricco, si recò dal quarto Patriarca indiano, Ubakikuta.[28] Prostratosi davanti a lui, gli chiese di entrare nel Samgha. Ubakikuta gli chiese: "Vuoi entrare nel Samgha per la salvezza del corpo o della mente?" Dhītika rispose: "Nessuno dei due." "Allora per la salvezza di chi?" chiese Ubakikuta. Dhītika disse: "La rinuncia trascende il sé e ciò che il sé possiede. È al di là del ciclo di nascita e morte. Trascendere la dualità di morte e rinascita costituisce la Via dei Buddha, e tanto il corpo che la mente non hanno forma." Udendo queste parole, Ubakikuta esaudì la sua richiesta ed aggiunse: "La porta dell'illuminazione ti è aperta. Agisci in armonia con i Tre Tesori, coltivando così il seme della tua innata natura-di-Buddha.[29]"

La rinuncia esercitata in nome del Buddha è azione degna del più alto merito. Non diventate monaci per la salvezza vostra o degli altri, né del corpo o della mente. La rinuncia diventa la Via del Dharma

di tutti i Buddha, solo quando questi dualismi sono trascesi. Per questo la rinuncia è al di là dei limiti imposti da soggettività e oggettività, da corpo e mente, e dai tre mondi illusori.

Dunque la rinuncia è l'insegnamento fondamentale, ed entrare nel Samgha è necessario. È un'azione non racchiudibile in graduale o improvviso, permanente o impermanente, venire o andare, attivo o inattivo, largo o stretto, piccolo o grande, e nemmeno ha alcun rapporto con funzione e non-funzione. Non è mai esistito un Buddha o un Patriarca, maestro del Dharma, che non sia stato monaco. Per questo Dhītika si prostrò davanti a Ubakikuta, chiese di poter ricevere i precetti, entrò nel Samgha e continuò ad addestrarsi sotto di lui. Egli divenne in seguito il quinto Patriarca indiano.

Il diciassettesimo Patriarca, il Venerabile Sōgya Nandai,[30] era figlio del re di Śrāvasti, Hoshogon. Quando nacque già sapeva parlare e, fin dai primi anni, manifestò grande devozione per gli oggetti che avevano a che fare col Dharma del Buddha. A sette anni perse ogni interesse per le questioni mondane. Desiderando farsi monaco, recitò ai genitori questa strofa:

Padre mio rispettosissimo,
Madre che mi donasti un corpo fisico,
Vi chiedo di lasciarmi rinunciare al mondo.
Vi prego, abbiate compassione, ed acconsentite.

I genitori, tuttavia, rifiutarono categoricamente il loro permesso. Allora il ragazzo cominciò a digiunare e non smise finché questi non cedettero; essi posero però la condizione che studiasse la Via restando a palazzo. Gli fu impartito il nome buddhistico di Sōgya Nandai, e un monaco chiamato Zenrita fu scelto quale suo insegnante. Per diciannove anni studiò assiduamente, stando nel palazzo, sotto la guida di Zenrita. Tuttavia era insoddisfatto di questa soluzione e, pur restando tra le mura di casa, continuamente poneva domande sul merito derivante dalla rinuncia al mondo. Una sera, mentre era affacciato alla finestra, vide una lunga strada pianeggiante illuminata dal sole al tramonto. Senza un attimo di esitazione lasciò il palazzo e cominciò a seguirla. Dopo che ebbe percorso circa quaranta chilometri, s'imbatté in una grande grotta; entrò, si sedette a gambe incrociate e cominciò lo zazen. Quando il padre venne a sapere che il figlio era scomparso andò su tutte le furie. Convocò Zenrita, lo interrogò su dove potesse essere il giovane e diede ordine di cercarlo. Le ricerche non diedero però alcun frutto ed egli, infine, fu costretto a desistere. Sōgya Nandai continuò ad addestrarsi con energia e diligenza, e nel giro di dieci anni si risvegliò all'illuminazione. La genuinità del risveglio fu attestata da Rāhula; in seguito Sōgya Nandai si recò in pellegrinaggio a Madhi.

Si dice che le espressioni "Restare a casa" e "Abbandonare la casa" siano nate con Sōgya Nandai. Egli aveva percepito la Via e, con l'aiuto del merito accumulato nel corso delle precedenti esistenze, era riuscito a vedere la strada illuminata dal sole, lasciare il palazzo e trovare la grotta in cui poter iniziare il vero addestramento. È un grande esempio per il mondo. Dedicarsi agli affari profani e aggrapparsi ai cinque desideri[31] non è la via del risvegliato, ma quella dell'ignorante.

Gli Imperatori Daishu e Shukushu della dinastia Tang, benché studiassero seriamente sotto l'Insegnante Nazionale Echu[32] e spesso incontrassero altri monaci, erano troppo attaccati alla loro posizione per rinunciare al mondo. Il laico Ro lasciò la madre, rinunciò al mondo e divenne infine il sesto Patriarca. Questo è il merito inerente la condizione di monaco. Il laico Ho[33] era un diligente studente della Via, ma era troppo attaccato al mondo illusorio per affidarsi al Samgha. Che sciocco! La grande determinazione di Ro e il suo completo successo nella Via non sono paragonabili all'impegno soltanto apparente di Ho. Un vero ricercatore inevitabilmente rinuncia al mondo, invece colui che è attaccato al mondo illusorio resta un laico immerso nell'oscurità.

Una volta il Maestro Zen Nangaku[34] disse: "La rinuncia è la Via assoluta; trascende il dualismo di vita e morte ed è impareggiabile tanto nel mondo celestiale che in quello terrestre." La rinuncia è conforme al Dharma dei Buddha ed è perciò ineguagliabile sia nel mondo celestiale che in quello terrestre. Il mondo celestiale è diviso in tre parti: il mondo del desiderio che comprende sei cieli, il mondo della forma che include diciotto cieli, e il mondo del senza-forma con quattro cieli. Nessuno di questi, tuttavia, comporta un merito paragonabile a quello inerente alla condizione di monaco.

Il Maestro Zen Hoshaku,[35] il primo allievo di Baso, disse ad un gruppo di monaci: "Virtuosi studenti, la Via del Buddha è come la terra che sostiene una montagna ma che non è in grado di conoscerne l'altezza, o come una roccia che ingloba una gemma ma che non può riconoscere la bellezza che ha in sé. Tali similitudini descrivono il vero monaco." Non è necessario comprendere la rinuncia – è il Dharma dei Buddha e dei Patriarchi, e non c'è altro da dire.

Il Maestro Zen Gigen,[36] del Rinzaiin nel distretto di Chinchu, disse: "Un monaco dovrebbe essere certo di saper distinguere il Dharma del Buddha dal male, il vero dal falso, il sacro dal profano. Se lo sa fare, è un vero monaco. Se non lo sa fare, è ancora profondamente radicato nel mondo profano e non è degno di questo nome."

Un monaco intelligente ha fiducia nella legge del karma e nei Tre Tesori. Comprendere il Buddha significa essere consapevoli della legge karmica e capaci di discernere il sacro dal profano. Se non si è in grado di distinguere il bene dal male lo studio della Via è destinato a vacillare e regredire; l'addestramento è forte e irremovibile se, invece, si possiede questa capacità. Senza dubbio questa è la via del vero monaco. Oggi molte persone non sono in grado di distinguere il male dal Dharma del Buddha; questo rende inutile il loro addestra-mento. Un tal genere di errore, molto grave, è caratteristico dei nostri tempi. Gli studenti dovrebbero imparare al più presto a distinguere il bene dal male; di conseguenza, il loro studio fiorirà ed essi conseguiranno il risveglio.

Quando il Tathāgata stava per entrare nel *Mahāparinirvāna*, il Bodhisattva Mahākāśyapa gli chiese: "Tu possiedi il potere di percepire le radici del bene. Senza dubbio sapevi che Zensho,[37] che nega la legge del karma, avrebbe continuato a commettere il male. Perché lo hai accolto nel Samgha?"

Il Tathāgata rispose: "Ho rinunciato al mondo a ventinove anni; il mio fratellastro Nanda, i miei cugini Ānanda e Devadatta e mio figlio Rāhula, tre anni dopo il mio risveglio, mi raggiunsero a Kapila per seguire il mio esempio. Il loro ingresso nel Samgha rendeva probabile l'ascesa al trono di Zensho; in tal caso, egli avrebbe senz'altro usato la sua autorità per distruggere il Dharma del Buddha. Per questo gli ho permesso di entrare nel Samgha. Inoltre, egli aveva voltato le spalle all'esercizio del bene e non aveva accumulato alcun merito; avrebbe perciò continuato inevitabilmente a commettere il male per innumerevoli esistenze. In qualità di monaco, invece, egli osserva i precetti, onora chi manifesta alta virtù, ed ha conseguito i primi quattro stadi del *samādhi*. Tutte queste cose apportano grande merito. Buoni pensieri e buone azioni producono buona legge e questa permette di trovare il vero sentiero e di risvegliarsi infine alla suprema illuminazione. Perciò, Kāśyapa, ho accettato Zensho nel Samgha. Se non lo avessi fatto, non sarei degno di essere chiamato il Tathāgata dai dieci poteri straordinari[38]."

È chiaro che il Buddha sapeva che gli uomini sono capaci di fare sia il bene che il male, eppure concesse di entrare nel Samgha anche a chi, come Zensho, tendeva solo a quest'ultimo. Egli agiva in questo modo per dare anche a costoro la possibilità di guadagnare merito e cominciare a produrre il bene. Una persona non è in grado di produrre il bene perché non frequenta buoni amici, non pensa con semplicità, e perché non vive in armonia con il Dharma del Buddha. Se volete iniziare a produrre il bene dovete frequentare buoni amici, cioè coloro che hanno fiducia nel Buddha e sono fermamente persuasi della legge del karma. Costoro, di fatto, sono più che buoni amici, sono per noi anche grandi insegnanti poiché nelle loro parole risuona il vero Dharma. Ascoltare ciò che essi dicono ed agire di conseguenza, promuove i buoni pensieri ed il retto agire.

Esortate gli altri – siano o meno vostri amici intimi – a rinunciare al mondo ed entrare nel Samgha senza giudicare se saranno, o no, capaci di perseverare nel corretto studio della Via. Questo è un Insegnamento del Buddha Śākyamuni.

Il Buddha insegnò ai monaci riuniti: "Il re Yama disse una volta: 'Il mio più grande desiderio è abbandonare questo mondo di sofferenza per rinascere nel mondo umano. Allora subito rinuncerei al mondo, mi taglierei capelli e barba, indosserei i tre tipi di kesa e seguirei come monaco la Via del Buddha. Sapendo che questa è la massima aspirazione del re Yama, voi – che sotto ogni profilo siete stati fortunati – dovreste aumentare di più la determinazione che guida il vostro addestramento di corpo, parola e mente. Dovreste distruggere le cinque illusioni[39] e coltivare, attraverso la corretta percezione dei cinque organi sensoriali, le cinque radici[40] del buon comportamento. Considerate con attenzione queste parole e agite di conseguenza." Quando il Buddha cessò di parlare, i monaci furono pervasi da una gioia profonda e accettarono le sue parole come vero sentiero.

Dunque ora sappiamo che perfino il re Yama vorrebbe rinascere nel mondo umano per entrare nel Samgha. Noi, che già abbiamo la fortuna di aver realizzato la prima condizione, dovremmo senza incertezze e senza sprecare altro tempo, rinunciare al mondo ed entrare nel Samgha. Il merito che deriva da tale decisione è maggiore di ogni altro merito in qualsiasi mondo. Eppure, molti sprecano il loro tempo prezioso e passano la vita inseguendo notorietà e ricchezza, o cercando di ottenere benefici da re e governanti. Essi non hanno fiducia nella possibilità di liberarsi da queste catene illusorie e, inconsapevolmente, si condannano da soli ad una vita di oscurità. Quanto sono sciocchi!

Nascere come esseri umani è l'occasione più fortunata che possa capitare, perché non è per nulla facile. Nascere come esseri umani e incontrare la Via del Buddha è ancora più raro. Noi che, sotto entrambi

gli aspetti, siamo stati fortunati, dovremmo senza esitare rinunciare al mondo, prendere i precetti, ed entrare nel Samgha. In qualsiasi momento possiamo incontrare ministri, re, mogli, figli e altri parenti. Imbattersi nella Via, invece, è tanto difficile quanto vedere un bocciolo di *udumbara*. Dove sarà l'aiuto di re, ministri, parenti, mogli, figli, tesori o servi, quando all'improvviso conosceremo la tempesta dell'impermanenza[41]? Per quanto strettamente ci si possa aggrappare al proprio corpo fisico, nulla può impedire questo naturale passaggio da una vita alla vita successiva, e con noi portiamo soltanto il nostro karma, buono o cattivo. Finché esiste per noi la possibilità di diventare monaci dovremmo, senza nessuna esitazione, decidere di farlo. Questa è la via del Dharma.

Quattro regole guidano l'addestramento del monaco: per tutta la vita sedere in zazen sotto un albero, per tutta la vita indossare un kesa fatto soltanto di stracci, per tutta la vita elemosinare il necessario, per tutta la vita usare, in caso di malattia, soltanto medicinali scartati da altri. Sono queste le norme che regolano la prassi e l'addestramento di un vero monaco. Chiunque riceva l'ordinazione e non le osservi, non può essere considerato un monaco.

Sia in India che in Cina, queste regole sono state trasmesse da Buddha e Patriarchi; in entrambi i Paesi esse sono state rigorosamente osservate da coloro che si dedicano completamente allo studio della Via. Qualcuno ha sostenuto che l'addestramento di un monaco comporta cinque regole; questo è un insegnamento errato, perché solo le quattro regole insegnate dai Buddha e dai Patriarchi esprimono la vera Legge. Coloro che vivono rispettando queste regole ottengono il massimo dei meriti.

I nipoti del re Simhahanu: Nanda, Ânando, Devadatta, Aniruddha, Mahānāma e Bhadrika, benché nobili principi della casta degli *ksatriya*, rinunciarono al loro titolo per entrare nel Samgha. Quali eccellenti modelli! Perché molti, pur non essendo di nobili natali, esitano rimanendo attaccati alla loro misera esistenza mondana? Essi non possono non sapere che chi rinuncia al mondo diventa il più nobile dei principi, e non solo in questo mondo ma nei tre mondi.

Molti insignificanti signorotti non riescono neppure ad immaginare di entrare nel Samgha. Essi sono orgogliosi di cose per cui c'è poco da essere fieri, e sono troppo attaccati al rango e alla ricchezza. Sono peggio che stupidi.

Il re Shuddhodana voleva abdicare a favore del nipote Rāhula, figlio di Śākyamuni. Questi, tuttavia, decise che suo figlio sarebbe entrato nel Samgha; da ciò si capisce l'importanza di essere monaco. In seguito Rāhula divenne noto per la sua rigorosa disciplina e perché sostenitore di una radicale osservanza di tutte le regole monastiche. Rinunciò all'ingresso nel nirvāna per condurre alla Via tutti gli esseri senzienti. In India, molti di coloro che rinunciavano al mondo erano di stirpe reale. Uno di essi fu il terzo figlio del re Kañcipura, che non esitò a rinunciare alla sua condizione, prendere i precetti ed entrare nel Samgha. In seguito, egli portò il Dharma in Cina e divenne il primo Patriarca di quel Paese. Questo è il valore della rinuncia.

É molto difficile capire coloro che, pur non essendo di nobile famiglia, esitano a rinunciare al mondo. Perché continuano a rimandare? Se fossero saggi, essi rinuncerebbero al mondo nell'arco di un respiro. La magnanimità di un maestro che ci concede l'iniziazione monacale è pari all'amore che ci donarono i nostri genitori. Dobbiamo comprendere questo a fondo.

Il primo capitolo dello Zen'en-shingi[42] afferma: "Di tutti i Buddha nei tre mondi, nessuno si è risvegliato all'illuminazione senza essere prima entrato nel Samgha. Il ventottesimo Patriarca in India, Bodhidharma, ed il sesto Patriarca in Cina, Eno, ne sono eccellenti esempi. Entrambi trasmisero il sigillo della mente-di-Buddha ed entrambi osservarono strettamente i precetti. Per difenderci dal male ed evitare di sbagliare, dobbiamo prendere i precetti."

Anche un monastero nel quale si studi una forma corrotta del Dharma del Buddha è, pur tuttavia, simile al giardino di Chambaka: ristoratore e puro. È come il latte diluito con acqua; se si ha sete e non c'è più latte, ci si può accontentare di questa miscela. Tutti i Buddha nei tre mondi sono stati monaci perché l'ingresso nel Samgha incarna l'essenza del Dharma, il risveglio e la saggezza, e tutti coloro che prendono questa decisione, sicuramente realizzano l'illuminazione. È questo il supremo insegnamento dei Buddha e dei Patriarchi.

(Compilato, nell'estate del 1255, da un allievo del Maestro Dōgen).

---

[1] Il Maestro Nāgārjuna era il quattordicesimo Patriarca in India. Fu il successore del Maestro Kapimala e insegnò al Maestro Kānadeva. Egli visse tra il 150 e il 250 d.C.

[2] Ma-ō, uno spirito demoniaco considerato il Signore del più alto dei sei cieli, nel mondo dei desideri. Con le sue schiere egli ostacola l'addestramento dei novizi.

[3] La monaca Utpalavarnā.
[4] Dal sanscrito *abhijñā*. Le sei conoscenze sovranormali sono: i poteri psichici (vedi nota 3, pag. 15), l'udito devico, la conoscenza della psiche altrui, la conoscenza ed il ricordo delle esistenze anteriori, la conoscenza della sparizione e della rinascita degli esseri o vista devica, la conoscenza della dissoluzione delle purulenze.
[5] Lett. "Luogo di dimora", indica un luogo di ritiro utilizzato dai monaci.
[6] Dal sanscrito *panñca-shīlāni*: non uccidere, non rubare, non commettere adulterio, non men-tire, non assumere bevande alcoliche.
[7] Tenrinnō, dal sanscrito *cakravarti-rāja*, "Re dalla ruota che gira". Nell'antica mitologia Indiana vi sono quattro di questi re che governano sui quattro continenti che circondano il Monte Sumeru. Ciascuno di essi possiede una preziosa ruota o *cakra*.
[8] Si riferisce all'Universo. Si veda il Sūtra del Loto, pag. 144.
[9] Il Giappone.
[10] Si riferisce al Jambudvīpa. Vi sono quattro continenti che circondano il Monte Sumeru: Jambudvīpa (a sud), Pūrva-videha (a est), Para-godāna (a ovest), e Uttara-kuru (a nord). Il monte Sumeru è circondato da otto grandi montagne e da quattro oceani.
[11] I quattro elementi, dal sanscrito *catvā mahābhūtāni.* Essi sono: terra (peso e leggerezza), acqua (coesione e fluidità), fuoco (caldo e freddo), vento (impulso e movimento).
[12] I cinque *skanda* o aggregati sono: *rūpa* (il corpo-forma), *vedanā* (la sensazione), *samjñā* (la percezione, la nozione), *samskarā* (le impressioni risultanti, gli elementi della coscienza, lett. "I formati e i formanti"), e *vijñāna* (la coscienza individuale, la conoscenza discriminante).
[13] La risultante della legge di causa ed effetto.
[14] Candra-sūrya-pradipa-buddha (il Buddha dallo splendore del sole e della luna), citato nel Sūtra del Loto.
[15] Mahābhijñājñānā-bhibhū-buddha (il Buddha dall'Universale Saggezza Superiore), anch'egli citato nel Sūtra del Loto.
[16] Il figlio del Buddha.
[17] Ānanda, cugino e discepolo del Buddha, fu il successore del Maestro Mahākāśyapa e divenne il secondo Patriarca dell'India.
[18] Si tratta dei cinque asceti che Śākyamuni frequentò all'inizio della sua ricerca. Si dice che quando li lasciò per perseguire la verità da solo, essi ritennero che egli avesse rinunciato. Ma quando il Buddha tornò, dopo aver realizzato la verità, essi furono così colpiti dal suo contegno dignitoso che tutti si prostrarono a lui, rivolgendosi a nord. Allora egli proclamò le quattro nobili verità ed essi divennero i primi membri del Samgha. I cinque sono: Ājñāta Kaundinya, Aśvajit, Mahānāman, Bhadrika e Vāspa.
[19] Abhidharma-mahāvibhāsa-śāstra, il testo principale della scuola Hīnayāna dei Sarvāstivādin; scritto nel 2° secolo, descrive la vita nella fase di esistenza intermedia.
[20] Il re degli inferi che decide il destino dei morti, in base alla loro virtù.
[21] Vi erano, nell'India antica, quattro caste: *brāhmana* (i sacerdoti); *ksatriya* (la nobiltà, i guerrieri); *vaiśya* (i mercanti, i lavoratori in generale), e *śūdra* (i servi, i mendicanti, i deformi).
[22] Le cinque azioni scellerate sono: il parricidio, il matricidio, uccidere un *arhat*, spargere il sangue del Buddha e distruggere la comunità del Buddha.
[23] Lett. "Da cui non si regredisce".
[24] Il perfezionamento della conoscenza trascendente.
[25] Si tratta di una biografia del Buddha in sessanta fascicoli (il *Fo Pen-hsing Chi Ching*), tradotta in cinese da Jñānagupta (523-600).
[26] Jugo Ten: il cielo della Pura Dimora nel mondo della forma. Si dice sia il luogo in cui rinascono gli *anāgāmin*, coloro che non sono soggetti al ritorno.
[27] Lett. "Così arrivato".
[28] Il Patriarca Upagupta, successore del Patriarca Śanavāsa. Si veda il cap. 52, Busso.
[29] La natura-di-Buddha è la 'Natura propria', o 'Vera natura', o 'Volto originario' (comunque la si voglia chiamare) di ogni essere, anche se questi lo ignora.
[30] Il Patriarca Samghanandi, successore del Patriarca Rahulabhadra.
[31] I desideri corrispondenti ai cinque sensi.
[32] Il Maestro Nan'yō Echū (?-775), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. Daishō Kokushi è il suo titolo postumo. [Nan-yang Hui-chung]
[33] Ho-on (?-808). Era in origine un allievo del Maestro Sekitō Kisen e, pur non essendo mai divenuto monaco, ricevette il Dharma dal Maestro Baso Dōitsu.
[34] Il Maestro Nangaku Ejō (677-744), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. [Nan-yüeh Huai-jang]
[35] Il Maestro Banzan Hōshaku (?), nella linea di trasmissione del Maestro Baso Dōitsu (709-788) [P'an-shan Pao-chi]
[36] Il Maestro Rinzai Gigen (?-867), uno dei successori del Maestro Ōbaku Kiun. Eshō Zenji è il suo titolo postumo. [Lin-chi I-hsüan]
[37] In sanscrito Sunaksatra. Si dice servisse il Buddha come attendente ma che, più tardi, abbandonata la Via, diffamasse il Dharma.

[38] I dieci poteri di un Tathāgata sono: distinguere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato; sapere quali effetti karmici nascono da quali cause; conoscere le varie condizioni della mente equilibrata; conoscere la grandezza o la piccolezza degli altri; conoscere i desideri degli altri; conoscere le condizioni degli altri; conoscere la destinazione karmica degli altri; conoscere il passato; cono-scere vita e morte; sapere come porre fine alle contaminazioni.
[39] Le cinque illusioni: avidità, collera, presunzione, invidia e meschinità.
[40] Le cinque buone radici. Esse sono: retto pensiero, retta determinazione, retto sforzo, retta concentrazione e retta saggezza.
[41] Cioè, la morte.
[42] Si tratta del *Ch'anyüan Ch'ing kuei* (Criteri per monasteri Zen), un testo scritto nel 1103 dal Maestro Chōro Sōsaku (?) [Ch'ang-lu Tsung-tse]

(77)
JUKAI
Prendere i Precetti

È questo il modo tradizionale di entrare nella comunità del Buddha. Si tratta in altre parole di rimarcare la propria volontà e determinazione attraverso un atto formale tradizionale. In questo capitolo il Maestro Dōgen espone il significato di questa cerimonia, ed illustra nel dettaglio le relative formule ed il loro significato.

Nello Zen'en-shingi è scritto: "Tutti i Buddha nei tre mondi sono stati monaci, senza eccezione alcuna.[1] I ventotto Patriarchi indiani e i sei Patriarchi cinesi che trasmisero il Sigillo della Mente di Buddha furono tutti monaci." Se non si prendono i precetti per proteggersi dalle contaminazioni, è impensabile che si possa diventare un Buddha o un Patriarca. Di fatto un monaco esercita una funzione importante; egli è un esempio eccellente per i tre mondi.

I precetti si prendono in questo modo. Si preparano innanzitutto tre diversi kesa, una ciotola per le elemosine, un cuscino e un kimono bianco, immacolato. Tutto il necessario deve essere nuovo; se ciò non è possibile ci si può servire di oggetti già utilizzati, purché siano stati purificati lavandoli. Non è consentito farsi prestare i kesa né la ciotola. Ricevere i precetti è il più sacro degli avvenimenti; non prendetelo alla leggera. Bisognerebbe essere pienamente coscienti in ogni momento della cerimonia, e ricevere i precetti come una cosa propria.

Chiunque riceva i precetti utilizzando la ciotola o il kesa di un altro, invalida la sua ordinazione. In tal caso, è come se non avesse mai ricevuto i precetti ed il suo assiduo addestramento sarà inutile; un puro spreco dei doni fatti dai laici. E ancora, chi non conosca i precetti pur essendo stato ordinato monaco né abbia un buon maestro, rischia di trovarsi nella stessa condizione di chi non ha preso i precetti. Insegno questo, perché voglio che resti ben impresso nel cuore di tutti voi. Avendo preso i precetti dello *śrāvaka*[2] dovreste ora prendere quelli del Bodhisattva; questo è il modo corretto per realizzare la Buddhità. Tutti i Buddha e i Patriarchi hanno insegnato che ricevere i precetti è il primo passo della Via; prendere i precetti ci preserva dalla possibilità di commettere il male. Chi non è protetto in questo modo, come può essere discepolo del Buddha o allievo dei Patriarchi? Riflettete su queste parole e prendete i precetti senza esitare.

Le parole "Innanzitutto prendete i precetti" incarnano il significato dell'Occhio e Tesoro della Vera Legge. Tutti i Buddha e i Patriarchi hanno iniziato prendendo i precetti, ed hanno trasmesso questa prassi come vero Dharma. Qualcuno ha ricevuto i precetti dallo stesso Buddha, altri da un Patriarca, altri ancora da un loro vero discepolo; in ogni caso, tutti hanno ricevuto un'autentica trasmissione e tutti hanno realizzato il risveglio.

Questi precetti, trasmessi solo dai Buddha e dai Patriarchi, sono stati portati in Cina da Bodhidharma,[3] per giungere, attraverso i successivi quattro Patriarchi, fino ad Enō[4] sul monte Sōkei. Questa trasmissione è proseguita attraverso i suoi eredi Seigen e Nangaku,[5] e si è perpetuata fino ai giorni nostri. Oggi, tuttavia, non pochi monaci anziani non comprendono il valore di questi precetti. Che peccato!

Ricevere i precetti del Bodhisattva è il primo passo sulla Via; coloro che cercano veramente, dovrebbero saperlo. Il modo in cui prendere i precetti lo si insegna solo a coloro che si sono addestrati intensamente e senza interruzioni per un lungo periodo di tempo, e non ai pigri o agli indifferenti allo studio della Via.

Questo è il modo in cui si prendono i precetti.

Per prima cosa l'iniziando brucia dell'incenso, si prostra davanti al maestro che deve ordinarlo e chiede il permesso di ricevere i precetti. Se la richiesta è accolta, si lava da capo a piedi per purificarsi ed indossa un kesa nuovo e pulito. Non disponendo di un kesa nuovo, se ne può indossare uno usato, purché l'iniziando lo abbia purificato lavandolo, cospargendolo di fiori, bruciando incenso e prostrandosi davanti ad esso. Indossato il kesa, il futuro monaco si prostra davanti alle rappresentazioni del Buddha, davanti ai Tre Tesori, e ancora davanti al maestro; in tal modo mente e corpo sono liberati da tutti gli impedimenti. Questa cerimonia è stata trasmessa dai Buddha e dai Patriarchi e, dunque, manifesta la pura essenza della Via.

Nella sala delle cerimonie, il maestro e l'assistente invitano l'iniziando a prostrarsi tre volte. Successivamente, rimanendo in ginocchio,[6] questi unisce le mani in gasshō e recita la formula: "Prendo rifugio nel Buddha, prendo rifugio nel Dharma, prendo rifugio nel Samgha. Prendo rifugio nel Buddha, il più eccellente, prendo rifugio nel Dharma che calma il desiderio, prendo rifugio nel Samgha, la più onorevole comunità. Ho preso rifugio nel Buddha, ho preso rifugio nel Dharma, ho preso rifugio nel Samgha."

Questa formula è ripetuta per tre volte.
L'iniziando poi ripete per tre volte: "Il Tathagata ha realizzato la suprema illuminazione. Egli è il mio grande insegnante. Ho preso rifugio in lui e, grazie alla sua compassione, da questo momento non prenderò rifugio in alcun insegnamento erroneo o profano."
Il maestro dice quindi: "O buon discepolo, ti sei liberato dal male ed hai preso rifugio nel bene; hai adempiuto ai tre precetti. Ora devi prenderne altri tre. Il primo è quello di non commettere il male. Ti impegni a farlo, da oggi fino al tuo risveglio alla Buddhità?" L'iniziando risponde: "Sì, lo prometto sinceramente."
"Il secondo precetto è di produrre il bene. Ti impegni a farlo, da oggi fino al tuo risveglio alla Buddhità?" L'iniziando risponde: "Sì, lo prometto sinceramente."
"Il terzo è quello di diffondere il bene tra tutti gli esseri senzienti. Ti impegni a farlo, da oggi fino al tuo risveglio alla Buddhità?" L'iniziando risponde: "Sì, lo prometto sinceramente." Il maestro prosegue: "Non devi infrangere questi precetti, da questo momento fino al tuo risveglio alla Buddhità. Ti impegni a farlo?" L'iniziando risponde: "Sì, lo prometto sinceramente." Il maestro replica: "Impegnati a farlo, così come hai promesso." L'iniziando si prostra allora per tre volte, si inginocchia, e giunge le mani in gasshō.
Il maestro prosegue: "O buon discepolo, hai già ricevuto i tre puri precetti. Devi ora ricevere le dieci regole della prassi, cioè i grandi precetti dei Buddha e dei Bodhisattva." Il maestro inizia:

"Non uccidere. Ti impegni a farlo, da oggi fino al tuo risveglio alla Buddhità?" L'iniziando risponde: "Sì, lo prometto sinceramente."

"Non rubare. Ti impegni a farlo, da oggi fino al tuo risveglio alla Buddhità?" L'iniziando risponde: "Sì, lo prometto sinceramente."

"Non avere rapporti sessuali sconvenienti. Ti impegni a farlo, da oggi fino al tuo risveglio alla Buddhità?" L'iniziando risponde: "Sì, lo prometto sinceramente."

"Non mentire. Ti impegni a farlo, da oggi fino al tuo risveglio alla Buddhità?" L'iniziando risponde: "Sì, lo prometto sinceramente."

"Non assumere bevande intossicanti. Ti impegni a farlo, da oggi fino al tuo risveglio alla Buddhità?" L'iniziando risponde: "Sì, lo prometto sinceramente."

"Non criticare un Bodhisattva. Ti impegni a farlo, da oggi fino al tuo risveglio alla Buddhità?" L'iniziando risponde: "Sì, lo prometto sinceramente."

"Non lodare te stesso e non parlare male di altri. Ti impegni a farlo, da oggi fino al tuo risveglio alla Buddhità?" L'iniziando risponde: "Sì, lo prometto sinceramente."

"Non ambire al benessere materiale e nemmeno a quello spirituale. Ti impegni a farlo, da oggi fino al tuo risveglio alla Buddhità?" L'iniziando risponde: "Sì, lo prometto sinceramente."

"Non soggiacere alla collera. Ti impegni a farlo, da oggi fino al tuo risveglio alla Buddhità?" L'iniziando risponde: "Sì, lo prometto sinceramente."

"Non denigrare i Tre Tesori. Ti impegni a farlo, da oggi fino al tuo risveglio alla Buddhità?" L'iniziando risponde: "Sì, lo prometto sinceramente."

"Non devi infrangere queste dieci regole. Ti impegni a farlo, da oggi fino al tuo completo risveglio alla Buddhità?" L'iniziando risponde: "Sì, lo prometto sinceramente."

Tutte le domande e le relative risposte sono ripetute per tre volte. Infine il maestro dice: "Impegnati a farlo, così come hai promesso" e l'iniziando si prostra tre volte.
Il maestro prosegue: "Tutti i Buddha hanno ricevuto e rispettato i tre rifugi, i tre precetti e le dieci regole della prassi. O buon allievo saprai rispettare questi sedici precetti da oggi fino al tuo risveglio alla Buddhità?" L'iniziando risponde: "Sì, lo prometto sinceramente." La domanda e la risposta vengono ripetute per tre volte.
Il maestro poi dice: "Impegnati a farlo, così come hai promesso." L'iniziando si prostra per tre volte.
Infine il maestro recita: "Il mondo attorno a noi è grande come il cielo, puro come un loto cresciuto nell'acqua torbida. La mia mente pura, trascende il mondo ordinario. Prendiamo rifugio nel Buddha, prendiamo rifugio nel Dharma, prendiamo rifugio nel Samgha."
Gli iniziati escono dallo Zendō.[7]
Le modalità con cui si prendono i precetti sono un grande insegnamento dei Buddha e dei Patriarchi. Sia Ko di Yakusan[8] che Tennen,[9] ricevettero ed osservarono questi sedici precetti. Alcuni Patriarchi non presero mai i precetti degli *śrāvaka*, eppure tutti ricevettero e rispettarono questi sedici precetti del Bodhisattva.

(La data di compilazione è ignota).

[1] Questo è per sottolineare che tutti i Buddha, per realizzare la verità, hanno abbandonato la vita familiare.
[2] Si riferisce ai precetti dell'Hīnayāna.
[3] Il Maestro Bodhidharma (?-528), ventottesimo Patriarca in India e primo Patriarca in Cina. Visse nel tempio di Shaolin, uno dei vari monasteri buddhistici che già esistevano tra i monti Sung-shan, nel nord-ovest della Cina, introducendo la prassi dello zazen.
[4] Il Maestro Daikan Enō (638-713), successore del Maestro Daiman Kōnin. Spesso è chiamato semplicemente Sesto Patriarca o Sōkei, dal monte su cui dimorava. [Ta-chien Hui-neng]
[5] Il Maestro Seigen Gyōshi (660?-740) e il Maestro Nangaku Ejō (677-744) erano due dei diversi successori del sesto Patriarca. La linea di discendenza dei maestri delle scuole Sōtō, Ummon, e Hōgen risalgono al Maestro Seigen, mentre le linee di discendenza dei maestri delle scuole Igyō e Rinzai risalgono al Maestro Nangaku Ejō.
[6] Stando eretti e non seduti sui talloni.
[7] La Sala del Dharma.
[8] Si tratta di un discepolo del Maestro Yakusan Igen (745-828). Dopo aver lasciato la comunità del Maestro egli visse in una capanna ai margini della strada, insegnando alla gente di passaggio.
[9] Il Maestro Tanka Tennen (738-824), uno dei successori del Maestro Sekitō Kisen. [Tan-hsia T'ien-jan]

(78)
KESA KUDOKU
Il Merito dell'Indossare il Kesa[1]

L'insegnamento del Maestro Dōgen è qui interamente volto alla condotta di un monaco o di un laico, e più specificamente nell'indossare gli abiti e nel consumare i pasti, azioni che sono fondamentali nella prassi dello studio. Non a caso, il kasāya e la pātra o ciotola, sono i più noti simboli della vita buddhistica e sono i due oggetti che tradizionalmente fanno parte della trasmissione da maestro a maestro, da Buddha a Buddha. Il testo ci fornisce anche una precisa descrizione dei vari tipi di kesa e del loro relativo utilizzo.

Il kesa del Buddha che, a partire da Śākyamuni, è stato correttamente tramandato attraverso l'ininterrotta linea dei Buddha, fu portato in Cina soltanto da Bodhidharma del monte Su, il ventottesimo Patriarca.

In India il kesa è stato trasmesso ventotto volte. Il ventottesimo Patriarca Bodhidharma, dopo il suo arrivo in Cina, divenne primo Patriarca di quel Paese. In seguito, il kesa è stato trasmesso altre cinque volte fino a Sōkei Enō,[2] il trentatreesimo Patriarca nella stirpe di Śākyamuni, ovvero il sesto Patriarca in Cina. A mezzanotte, sul monte Ōbai, egli ricevette il kesa da Kōnin,[3] e lo custodì con rispetto per tutta la vita. Questo kesa è conservato ancora oggi nel tempio di Hōrinji sul monte Sōkei. Più tardi, l'imperatore conferì a Sōkei il titolo di Daikan Enō.

Nei tempi a seguire, numerosi imperatori fecero portare questo kesa nel palazzo imperiale per poter tributare offerte in suo onore. È noto che gli imperatori della dinastia Tang, e in particolare il quarto, Chusho, il settimo, Sukusho, e l'ottavo, Daishu, ne avevano una grandissima considerazione. Lo facevano trasportare spesso a palazzo ordinando che fosse accompagnato da messi imperiali sia all'andata che al ritorno. Una volta l'Imperatore Daishu, restituendolo ad Hōrinji,[4] affidò al suo messaggero questo editto: "Con effetto immediato nomino il generale Ryusakei protettore e guardiano di questo kesa, che è degno di rispetto più di ogni altro. Il generale è attualmente incaricato di mantenere la pace nel nostro Paese. Inoltre proclamo questo kesa tesoro nazionale. Custoditelo nel vostro tempio ed assicuratevi che tutti i monaci siano consapevoli del suo profondo significato e che venga presa ogni precauzione per impedire che esso vada perduto."

Gli imperatori di questo piccolo Paese, che possono vedere un kesa del Buddha e rendergli omaggio, sono molto più fortunati e conducono una vita ben più eccellente degli imperatori il cui regno si estende su tremila miriadi di mondi. I kesa si trovano in tutti i Paesi in cui è diffuso il Dharma del Buddha.

L'antico Patriarca del monte Sugaku[5] fu l'unico che portò avanti l'autentica trasmissione del kesa del Buddha, avendo ricevuto la trasmissione diretta da un legittimo discendente. Un esempio di trasmissione incompleta è quella tra Hannyatara e il suo allievo Bodhisattva Buddhabadra, che ricevette il Dharma ma non il kesa. Buddhabadra trasmise poi il Dharma all'insegnante di Dharma Sōjō, dando così origine ad una linea collaterale. Il quarto Patriarca cinese Dai-i Dōshin[6] trasmise il Dharma ad Hōyū, sul monte Gozu, ma non gli trasmise il kesa che passò invece al quinto Patriarca, il Maestro Zen Kōnin.[7]

Ricevere anche solo il Dharma del Buddha, comporta già un merito inestimabile; figuratevi ottenere anche il kesa. Verificate che il kesa che ricevete appartenga alla linea di discendenza del Buddha Śākyamuni. Durante i due periodi successivi all'epoca di Śākya-muni,[8] quando la vera Legge era chiara a tutti, in India e in Cina anche i laici indossavano il kesa. In Giappone, invece, un paese sperduto e lontano dall'India, non lo indossano neppure coloro che si tagliano barba e capelli e che si considerano discepoli del Buddha. Che grande tragedia non riconoscere la sua trasmissione! Costoro non sanno che si deve indossare il kesa e ignorano tutti gli aspetti relativi alla sua forma e al modo di indossarlo.

Fin dai tempi antichi il kesa è stato chiamato "L'abito del non-attaccamento." Una persona che indossi il kesa è liberato dagli effetti del cattivo karma, dell'illusione e del desiderio. Un drago che ottenga anche soltanto un filo di un kesa può liberarsi dai tre generi di sofferenza, e un bue che solo sfiori un kesa con le corna sarà dispensato dagli effetti delle sue passate cattive azioni. Tutti i Buddha, al momento del loro risveglio, indossavano un kesa. Questo fatto mostra a sufficienza quanto sia inestimabile il merito dell'indossare il kesa.

Possiamo rammaricarci del fatto di essere nati in un Paese così lontano dall'India, ma quanto siamo stati fortunati ad aver incontrato il kesa e il Dharma dei Buddha! Quale altra religione o scuola

possiede e trasmette correttamente il sacro kesa del Buddha Śākyamuni? Chi, avendo incontrato il kesa e il Dharma, potrebbe evitare di venerarli? Lo si dovrebbe fare anche a costo della propria vita che, dopo tutto, ritorna tante volte quanti sono i granelli di sabbia del Gange.

Noi che viviamo in Giappone siamo lontani migliaia di miglia dal luogo in cui nacque il Buddha; inoltre per la maggior parte di noi viaggiare è impossibile. Tuttavia, grazie al bene compiuto in passato, né il fatto di essere separati dall'India da monti e oceani né quello di vivere in un'isola abitata da gente primitiva, ci hanno impedito di entrare in contatto con la Via. Ora siamo in grado di ricevere, indossare e rispettare il kesa e di studiare con ardore la Via, giorno e notte.

Non si percepisce la Via e non si riceve il kesa per puro caso, né si ottiene questo dopo essersi addestrati sotto uno o due Buddha; tutto ciò avviene quando si è studiata la Via sotto un numero di Buddha incalcolabile come i granelli di sabbia del Gange. E se anche avessimo incontrato il kesa soltanto grazie ai nostri sforzi personali, questo non dovrebbe sminuire il grande piacere che indubbiamente deriva da questo incontro. Rispettate e onorate il kesa, sempre. In verità, come ricercatori della Via, siamo per sempre in debito verso i Patriarchi che hanno trasmesso il Dharma.

Perfino gli animali sanno apprezzare la gentilezza manifestata nei loro confronti. Come si può giustificare che gli esseri umani ignorino la benevolenza loro elargita, specialmente quando questo riguarda il ricevere il Dharma e il kesa, che è il gesto di compassione più apprezzabile? Se non ne siamo consapevoli, di fatto siamo più sciocchi degli animali e meritiamo di essere considerati inferiori ad essi.

Soltanto i Patriarchi sono consapevoli del vero merito del Dharma e del kesa. Chi vuole ricalcare le loro orme dovrebbe prendere rifugio nella corretta trasmissione della Via e immergersi totalmente nella prassi. Il Buddha ci ha insegnato che la corretta trasmissione della Via include l'essenza della verità; neppure il trascorrere di mille anni può modificare questo fatto. La corretta trasmissione della Via non dovrebbe essere paragonata al latte diluito; è invece come un principe ereditario che sale al trono. Se avete sete e c'è solo del latte diluito con acqua, allora bevete questa miscela. Potete però farlo qualora sia stata aggiunta solo dell'acqua; non accettate latte che sia stato mescolato con altre sostanze quali olio, lacca o alcool. Un maestro che, pur avendo ricevuto la corretta trasmissione del Dharma, sia un mediocre insegnante, dovrebbe essere considerato come latte diluito; entrambi contengono l'essenza del tutto.

D'altro canto, un maestro che abbia ricevuto la corretta trasmissione del Dharma e sia un buon insegnante è paragonabile al principe ereditario che sale al trono. Un principe dice: "Avendo ereditato il trono, indosserò soltanto abiti che si addicono ad un re." Se i laici indossano abiti consoni alla loro condizione, come possono gli studenti del Dharma indossare qualcosa di diverso dal kesa?

A partire dal decimo anno del periodo Eihei,[9] durante il regno dell'Imperatore Komei della dinastia Han posteriore, un flusso continuo di viaggiatori, monaci e laici, si è mosso tra l'India e la Cina. Nessuno di questi, tuttavia, ha riferito di aver incontrato i Patriarchi che trasmettono il vero Dharma e il kesa. Tutti si sono limitati a studiare a memoria i vari sūtra che avevano udito dagli insegnanti dei sūtra e dell'*Abhidharma*.[10] È chiaro che nessuno di essi ha fatto qualcosa di più che scalfire la superficie del Dharma.

Assieme all'Occhio e al Tesoro della Vera Legge, il Buddha Śākyamuni trasmise a Mahākāśyapa anche il kesa tramandato a partire dal Buddha Kāśyapa.[11] Accompagnato dalle istruzioni riguardanti dimensioni e colore, questo kesa continuò ad essere trasmesso attraverso l'ininterrotta catena dei Patriarchi fino al Maestro Zen Daikan Enō[12] del monte Sōkei, il trentatreesimo Patriarca. Tutti i successivi discendenti, fino a Seigen e Nangaku,[13] ricevettero questo kesa. Soltanto coloro che ricevono la trasmissione diretta da un Patriarca vengono istruiti su come lavare e indossare un kesa.

Esistono tre tipi di kesa: *gojō-e*, *shichijo-e*, e *kūjō-e*, costituiti rispettivamente di cinque, sette e nove strisce di tessuto. Tutti i sinceri ricercatori che ricevono la corretta trasmissione indossano soltanto questi kesa; non ne servono altri, perché questi sono di per sé sufficienti. Si indossa il *gojō-e* per le incombenze quotidiane, per il samu[14] e quando si è soli nella propria stanza; si indossa lo *shichijo-e* quando si sta con altri monaci o si partecipa ad una cerimonia; il *kūjō-e* lo si indossa invece quando si insegna, tanto in un palazzo, quanto in un'umile abitazione. Quando fa caldo il kesa *gojō-e* è sufficiente; durante la stagione più fresca si indossa lo *shichijo-e* sopra il primo e nei periodi di freddo intenso si aggiunge ancora il *kūjō-e* come ulteriore protezione.

Come si indossa il kesa.

Il modo normale di indossare il kesa consiste nel drappeggiarlo sulla spalla sinistra lasciando scoperta quella destra; una possibile alternativa, usata da Śākyamuni e dai monaci anziani, è quella di coprire entrambe le spalle. In quest'ultimo caso si può scegliere se coprire o meno la parte superiore del torace. Nel

caso si intenda coprire entrambe le spalle, si indossa il grande kesa *rokūjō-e*. Per indossare il kesa, innanzitutto unite le due estremità sul braccio sinistro, vicino alla spalla. Tenete il braccio disteso davanti al corpo, piegato orizzontalmente. Il restante tessuto è poi drappeggiato sul braccio fino alla spalla sinistra. Quindi separate le estremità; il lato destro rimane nella sua posizione originale, mentre quello sinistro è disteso e agganciato, partendo dalla spalla sinistra, sulla schiena.

Nel caso del grande kesa, si tiene il braccio piegato nella posizione descritta prima e l'estremità sinistra del tessuto viene agganciata sulla schiena. Il resto del tessuto viene drappeggiato sulla spalla sinistra fino alla parte inferiore del braccio sinistro, là dove è stata posta l'estremità destra. Oltre a quelli descritti vi sono anche altri modi di indossare il kesa; dovremmo cercare di conoscerli ponendo domande in proposito.

Nel corso di diversi secoli, che comprendono le dinastie Ryo, Chin, Zui, To e So, molti sono gli eruditi delle scuole Hīnayāna e Mahāyāna che hanno compreso che lo studio esclusivamente accademico non è il vero Dharma del Buddha. Costoro hanno smesso di fare conferenze, ricevuto il kesa della corretta trasmissione e iniziato lo studio della Via; essi hanno cioè abbandonato il falso per ritornare alla verità.

Il vero Dharma del Buddha proviene dall'India. Sfortunatamente, molti maestri hanno diffuso insegnamenti basati sulle loro proprie opinioni, limitate ed errate. In origine, i concetti dualistici circa un mondo di Buddha contrapposto ad un mondo di non-Buddha e di limitato contrapposto ad illimitato, non esistevano. In verità gli insegnamenti delle scuole Mahāyāna ed Hīnayāna sono ben al di là della possibilità di comprensione della gente comune. Molti cinesi, a causa della loro comprensione limitata, non hanno saputo riconoscere il vero Dharma venuto dall'India. Costoro hanno distorto gli insegnamenti per adeguarli alle loro personali e fuorvianti interpretazioni, che essi sostenevano essere il vero Dharma del Buddha. Questa fu la peggiore disgrazia.

Coloro che aspirano all'illuminazione dovrebbero accertarsi che il kesa ricevuto sia quello della corretta trasmissione e non un kesa trasmesso di recente; il primo appartiene alla stirpe di Śākyamuni. Istituito dal Tathāgata,[15] il kesa fu trasmesso dai Patriarchi fino a Bodhidharma del monte Sū, poi a Enō sul monte Sōkei e, attraverso i loro discendenti, fino ai giorni nostri. Tutti i Patriarchi nella discendenza di Śākyamuni indossano il kesa, mentre quelli creati recentemente in Cina non appartengono a questa vera discendenza. Dobbiamo essere consapevoli di questo. I monaci che giunsero in Cina dall'India indossavano il vero kesa, non quelli inventati di recente dalle scuole *Vinaya* cinesi. Seguono l'insegnamento di queste scuole soltanto coloro che non sanno distinguere il vero kesa; chi lo conosce le respinge senza alcun dubbio.

Tutti Patriarchi hanno correttamente trasmesso il kesa, dal Buddha Śākyamuni fino ai giorni nostri; perciò la sua forma è rimasta riconoscibile e tutti sanno che esiste. Il kesa che passa correttamente da maestro a discepolo, agisce come sigillo di risveglio; il kesa che fabbrichiamo deve conformarsi a questo. I laici e i santi, gli esseri terreni e quelli celestiali, gli dèi draghi, tutti in modo innato, comprendono che questa è la vera trasmissione.

Siamo nati in un'epoca in cui il Dharma del Buddha è largamente diffuso, perciò abbiamo buone opportunità di incontrare il kesa. Dovremmo indossarlo subito; indossandolo anche soltanto per un momento ne trarremo protezione nella nostra ricerca della verità. Inoltre, se abbiamo piena fiducia anche in una sola parola o frase del Dharma, questa agirà come un faro che ci guida al risveglio.

Il nostro corpo è in uno stato di flusso continuo, soggetto all' incessante alternarsi di esistenza e non-esistenza. Nonostante ciò, il merito derivante dall'indossare il kesa e da una coerente prassi della Via si rivelerà infine utile per comprendere il vero significato del kesa stesso; saremo in grado di trascendere il ciclo di vita e morte e conseguiremo infine la Bodhi. Una persona che non sia stata capace di agire il bene in una vita precedente, non riuscirà a vedere e ricevere il kesa né a comprenderne il significato, per una, due, o addirittura innumerevoli esistenze.

Tanto in Cina che in Giappone vi sono persone che indossano il kesa e persone che non lo indossano. Farlo o non farlo non ha alcun rapporto con la posizione sociale o con il livello di intelligenza; dipende piuttosto dalle azioni compiute nelle esistenze precedenti. Chi è così fortunato da poter indossare un kesa dovrebbe esserne consapevole; non dovrebbe dubitare del merito conseguito quanto, piuttosto, rallegrarsi per il bene compiuto. Coloro che vorrebbero indossare il kesa, ma non l'hanno ancora fatto, dovrebbero immediatamente cominciare a coltivare il loro innato seme del bene; come risultato, il loro desiderio si realizzerà in futuro.

Una persona che incontra ostacoli nel realizzare la sua vera volontà di indossare il kesa dovrebbe offrire il suo pentimento ai Tre Tesori.[16] Egli dovrebbe farlo ripetendo: "Quante persone in quante altre contrade vorrebbero, come i miei compatrioti, che il kesa del Buddha fosse correttamente trasmesso nei loro Paesi, così da poterlo incontrare direttamente!" Quanto saremmo confusi e tristi se il kesa non fosse stato tra-

smesso nella nostra terra! Il fatto che il kesa sia stato trasmesso nel nostro Paese e che noi l'abbiamo incontrato dipende dal bene agito in passato.

In quest'epoca, nella quale il Dharma del Buddha è giunto allo stato finale di degrado, molti non si rammaricano neppure di non aver ricevuto la corretta trasmissione del kesa. Contemporaneamente, tuttavia, costoro provano invidia e risentimento nei confronti di coloro che l'hanno ricevuta. Di fatto non sono certo migliori dei dèmoni! Il valore della loro vita è semplicemente il risultato delle passate cattive azioni. Essi dovrebbero prendere rifugio nel Dharma e ritornare alla verità, senza perdere altro tempo,

Il kesa in cui tutti i Buddha hanno preso rifugio è conosciuto come il simbolo di mente e corpo del Buddha. È anche conosciuto come l'abito del non-attaccamento, della buona sorte, del senza-forma, della supremazia, della perseveranza; come l'abito del Tathāgata, della grande compassione, della clemenza, della trascendenza del male, e infine come l'abito della suprema illuminazione. È la personificazione del Dharma del Buddha. In ogni occasione, trattate il kesa con il massimo rispetto e devozione e non modificatene la forma in alcun modo.

Il kesa può essere sia di seta che di cotone. Non si dovrebbe pensare che il cotone è puro e la seta è impura, o che la seta è da preferirsi al cotone. È veramente ridicolo discriminare in questo modo. Secondo la regola, l'abito più adatto, chiamato *funzō-e*, è completamente fatto di stoffe gettate via da altri. Questi stracci possono essere suddivisi in dieci o in quattro tipi. Nella suddivisione in quattro tipi si hanno tessuti bruciacchiati, stoffe masticate da un bue, stoffe rosicchiate dai topi, e infine tessuti usati come sudario.

Nelle cinque regioni dell'India la gente getta questi panni nelle foreste e nei campi, come si fa con gli escrementi. Il nome *funzō-e*[17] deriva da tale analogia. I brahmāni raccolgono questi panni, li lavano, li cuciono insieme facendone un kesa, e li indossano. Questi stracci possono essere di seta o di cotone. Il genere di tessuto usato, tuttavia, non ha alcuna importanza e ragionarci sopra è pura perdita di tempo; piuttosto concentriamoci sul vero significato di *funzō-e*. Molto tempo fa, mentre uno Shana Shaya[18] stava lavando il suo kesa, il re dei Draghi,[19] in segno di profondo rispetto e lode, fece cadere una pioggia di fiori su di lui.

I seguaci dell'Hīnayāna ci tengono a precisare che la seta, derivando da un essere vivente, è il tessuto migliore. Gli adepti del Mahāyāna sorridono di questo, sapendo che si tratta di un'affermazione completamente priva di senso. Esiste forse qualche tessuto che non proviene da un essere vivente? Eppure gli studenti Hīnayāna sono dubbiosi e non riescono a riconoscere ciò che è evidente ai loro stessi occhi. I tessuti utilizzati in India sono numerosi come le usanze e le religioni che esistono in quel Paese; sarebbe impossibile distinguerli in categorie. Tra quelli che raccogliamo, per forza ve ne sono alcuni di seta e altri di cotone; non dovremmo perciò discettare su simili banalità, ma solo riferirci ad essi come *funzō-e*.

Gli escrementi fanno parte della vita degli esseri umani e di quelli celestiali. Non possiamo fare diversamente, è una cosa naturale. Dunque accettate gli escrementi come escrementi; non sono necessarie altre considerazioni. I pini e i crisantemi crescono tra gli escrementi; anche questo è al di fuori del loro controllo e deve essere accettato. Gli escrementi sono escrementi, nulla di più e nulla di meno. Allo stesso modo, il *funzō-e* è solo il *funzō-e*, non è seta, non è cotone, oro, argento o pietre preziose. Finché non comprendiamo questo principio e non smettiamo di discriminare tra seta e cotone, non possiamo sperare di comprendere il profondo significato del *funzō-e*.

Molto tempo fa un monaco chiese ad un vecchio Buddha: "Il kesa trasmesso dal quinto al sesto Patriarca, sul monte Ōbai, era di seta o di cotone?" Il vecchio Buddha rispose: "Né di seta né di cotone. Il kesa del Buddha non ha alcun rapporto con questi tessuti." Questo è il vero insegnamento del Dharma del Buddha.

Il Venerabile Shōnawashu,[20] venne al mondo con indosso un abito da laico; in seguito, quando rinunciò al mondo, esso si trasformò in un kesa. La monaca Senbyaku, una volta offrì un tappeto rosso al Buddha Śākyamuni e, grazie a questo gesto, nelle esistenze successive riuscì sempre ad indossare un kesa. Come il Venerabile Shōnawashu anche noi, entrando nell'ordine dei monaci, vedremo i nostri abiti da laici trasformarsi nel kesa del Buddha. È perciò chiaro che il kesa non è fatto di seta, di cotone o di qualsiasi altro tessuto; inoltre, il suo merito non è circoscritto solo a Shōnawashu e a Senbyaku ma si estende, in gradi diversi, a tutti gli esseri. Solo dopo che ci siamo addestrati ininterrottamente per lungo tempo, possiamo comprendere questo fino in fondo.

Si dice che Mahākāśyapa quando si presentò a Śākyamuni per ricevere i precetti, indossasse un kesa che non era fatto né di cotone né di seta. Il Dharma del Buddha è molto al di là della comprensione della gente comune e lo stesso vale per il merito inerente il kesa. Investigate attentamente le varie specie, colori e dimensioni del kesa, e così pure tutti gli aspetti connessi alla sua forma e non-forma, alla sua misurabilità e

incommensurabilità. Questo è un aspetto che i Patriarchi indiani e cinesi non hanno mai trascurato di investigare e trasmettere.

Molte persone, pur non contestando che il kesa sia stato correttamente trasmesso da Patriarca a Patriarca, non fanno alcuno sforzo per riceverlo. Questo modo di agire, risultato della loro stupidità e mancanza di fiducia, è imperdonabile. Essi non sanno distinguere il vero dal falso, i rami dell'albero dal tronco. In verità, queste persone disprezzano il Buddha. Coloro che hanno risvegliato la mente che cerca il Buddha, devono senza dubbio ricevere il kesa della corretta trasmissione. Ricevere il kesa non è meno importante che vedere real-mente il Buddha in persona, ascoltare i Suoi insegnamenti, ottenere la diretta percezione della sua stessa mente e realizzare la sua stessa pura essenza; siamo avvolti nel kesa elargitoci dal Buddha Śākyamuni stesso. È dunque chiaro che tutti i veri devoti accettano umilmente il kesa.

Il modo per lavare il kesa è questo: senza piegarlo, mettetelo in una tinozza di legno pulita. Riempite la tinozza di acqua bollente e profumata, e lasciate lì il kesa per un paio d'ore. In alternativa, si può mettere il kesa in una tinozza di acqua bollente, mescolata con cenere, e lasciarlo a bagno finché l'acqua si è raffreddata. Questo ultimo modo, chiamato *kunoyu*, è quello preferito ai giorni nostri. Quan-do l'acqua si è raffreddata e la cenere si è depositata, prendete il kesa con entrambe le mani e cominciate a lavarlo; continuate con la massima cura fino a che tutto l'unto e lo sporco sono stati completamente eliminati. Cercate di non stropicciarlo e non calpestarlo. Sciacquatelo poi in acqua contenente *jinko*, o estratto di sandalo, e per farlo asciugare appendetelo ad un palo. Quando il kesa è completamente asciutto, piegatelo e sistematelo su un supporto abbastanza alto. Bruciate incenso davanti ad esso, cospargetelo di fiori e girategli diverse volte attorno, in senso orario. Prostratevi davanti al kesa tre, sei, o nove volte e infine, stando in ginocchio con le mani giunte in gasshō, recitate questi versi:

> "*Magnifico è questo kesa che conduce a liberazione e felicità, di là da ogni forma. Dobbiamo concentrarci sull'insegnamento del Tathāgata e fare voto di salvare tutti gli esseri senzienti.*"

Conclusa la recitazione, alzatevi in piedi ed indossate il kesa nel modo prescritto.

Il Buddha Śākyamuni, rivolgendosi ad un gruppo di monaci, disse: "Quando studiavo sotto il Bodhisattva Hōzō,[21] ero conosciuto come il Bodhisattva Kannon. Formulai allora un voto a questo Bodhisattva: 'Onoratissimo Bodhisattva, poniamo il caso che dopo il mio risveglio una persona rinunci al mondo, riceva l'ordinazione e indossi il kesa del Buddha. Supponiamo inoltre che questi, sia esso laico[22] o monaco, per mancanza di fede rompa le dieci regole della prassi, coltivi pensieri impuri e schernisca i Tre Tesori ma che più tardi, comprendendo i suoi errori, si penta e torni a venerare i Tre Tesori ed il kesa, anche solo per un momento. Ebbene, se questa persona non può più avere predizione di Buddhità[23] ed il suo addestramento regredisce, allora vorrà dire che ho ingannato gli innumerevoli Buddha e la mia illuminazione è falsa.

Venerabile Buddha, poniamo il caso che dopo la mia illuminazione ci sia un drago celestiale, o un dèmone, o un essere umano, o non-umano, che venera il kesa del Buddha. Questo essere otterrà per ciò stesso una profonda comprensione intuitiva del significato del kesa e continuerà il suo studio nei Tre Veicoli, senza impedimenti. Se qualcuno, tra gli esseri senzienti affamati o assetati, tra i dèmoni di aspetto miserabile, tra gli esseri umani di umili origini, o tra gli spiriti affamati, ottiene anche solo dieci centimetri di kesa del Buddha, immediatamente costui sarà liberato da ogni sofferenza e potrà vedere realizzate tutte le sue aspirazioni.

Consideriamo un qualsiasi essere tra i draghi, i musicanti celestiali, i dèmoni combattenti, gli uccelli *garuda*,[24] i *kimnara*,[25] gli dèi dalla testa di serpente, i dèmoni terrestri che divorano gli esseri umani, i dèmoni celestiali che divorano gli esseri umani, o tra gli esseri umani e non-umani che sono ostili e pieni di risentimento per i conseguimenti altrui. Un tale essere, semplicemente pensando al kesa con rispetto, conseguirà una mente compassionevole, sensibile, priva di risentimento, contenta ed eternamente pacificata; in altre parole, sarà purificato.

Supponiamo che, a causa delle circostanze, una persona si trovi coinvolta in uno scontro tra uomini armati o disarmati. Essa deve soltanto portare rispettosamente con sé un piccolo pezzo di kesa per ottenere protezione da qualsiasi nocumento e superare tutte le difficoltà. Venerabile Buddha, se il mio kesa non possiede questi cinque sacri meriti, allora ho ingannato tutti i Buddha nelle dieci direzioni, la mia illuminazione è falsa, non ho la capacità di guidare gli esseri senzienti alla Via, il Dharma è perduto e ogni confutazione delle dottrine errate è impossibile'.

O buoni discepoli, in quel momento il Bodhisattva Hōzō alzò il suo dorato braccio destro, mi accarezzò la testa e mi elogiò dicendo: 'È veramente meraviglioso! Le tue parole sono un magnifico tesoro colmo di saggezza. Tu hai già conseguito il supremo risveglio; il tuo kesa possiede i cinque sacri meriti[26] ed è in grado di elargire innumerevoli benefici a tutti gli esseri'.

O buoni discepoli, le parole del Bodhisattva Hōzō mi commossero profondamente e fui colmo di una gioia profonda. Al tatto, la sua mano sembrava rivestita di pura seta delicata, le sue dita erano come un liscio abito celestiale. Quando mi toccò la testa, il mio corpo si sentì come quello di un giovane di vent'anni.

O buoni discepoli, in quel momento tutti gli esseri celestiali, i re dei draghi, gli dèi della musica, gli esseri umani e non-umani si prostrarono davanti a me e mi offrirono fiori esotici in segno di devozione. Gustammo molta allegria e molta musica, prima che finalmente tornassero la calma e la completa serenità."

I cinque sacri meriti descritti in precedenza costituiscono il nocciolo di tutti i meriti insiti nel kesa e sono elencati dettagliatamente nei sūtra e nei precetti dei Bodhisattva. Tutto questo è altrettanto vero oggi quanto ai tempi di Śākyamuni. Il kesa, l'abito dei Buddha nei tre mondi,[27] possiede veramente merito in quantità incalcolabile. Un kesa della linea del Buddha Śākyamuni è l'unico vero kesa e il suo merito è ben superiore a quello di qualsiasi altro kesa di una linea collaterale. Controllate, prima di accettare un kesa, che esso sia del primo genere. Il Buddha Śākyamuni, quando era il Bodhisattva Kannon[28] e studiava sotto il Bodhisattva Hōzō, formulò cinquecento grandi voti, dei quali una parte speciale fu riservata al merito del kesa. Indiscutibilmente, dunque, il suo merito è incommensurabile ed è ben al di là della comprensione razionale.

La pura essenza del Buddha Śākyamuni è concretizzata dal kesa; perciò i Patriarchi lo ricevono sempre insieme al Dharma. Il suo merito non può decrescere e chiunque lo indossi si risveglierà sicuramente all'illuminazione, entro le due o tre esistenze successive. Anche chi indossi il kesa per un breve periodo o solo manifesti l'intenzione di farlo, per questo realizzerà infine il risveglio. Il Patriarca Nāgārjuna[29] disse: "Anche un monaco che viola i precetti o commette un crimine, purché si penta, conseguirà il risveglio." Questo è il merito imperituro del kesa, come è illustrato anche nella seguente storia.[30]

Ai tempi del Buddha Śākyamuni viveva una monaca chiamata Utpalavarnā.[31] Questa monaca era un *arhat*[32] ed era dotata dei sei poteri straordinari.[33] Un giorno fece visita ad una signora di nobile stirpe ed in tale occasione elogiò l'atto di rinunciare al mondo; le donne a cui stava parlando dissero: "Noi siamo ancora giovani e belle, per noi sarebbe impossibile rispettare i precetti. Sicuramente finiremmo con l'infrangerli." La monaca replicò: "Non preoccupatevi per questo, perché è meglio per voi entrare nel Samgha anche se non siete in grado di rispettare i precetti, piuttosto che rimanere nella condizione laica." Le donne protestarono: "Come puoi affermare ciò, ben sapendo che se rompiamo i precetti finiremo all'inferno e soffriremo enormemente?"

In risposta, la monaca raccontò la sua esperienza: "In una vita precedente ero una prostituta. Indossavo abiti indecenti e mi divertivo a ridere e scherzare con i miei compari. Un giorno, tuttavia, indossai per scherzo il kesa di una monaca. Grazie a questo, incontrai il Buddha Kāshyāpa e nell'esistenza successiva percepii la Via ed entrai nel Samgha. Ero però nata in una nobile famiglia ed ero molto bella e orgogliosa. Infransi i precetti molte volte e tornai di nuovo negli inferi, dove soffrii molto. Tuttavia, grazie alla grande compassione del Buddha Śākyamuni, nacqui ancora nel mondo degli uomini, nuovamente percepii la Via, nuovamente ricevetti l'ordinazione. Mi addestrai duramente e diligentemente, realizzai infine la condizione di *arhat* e acquisii i sei poteri straordinari. Posso così assicurarvi che chiunque abbia ricevuto l'ordinazione, anche se infrange i precetti, realizzerà il risveglio. Un laico invece non può farlo. Io stessa ho sbagliato ripetutamente, finendo diverse volte all'inferno. In certi momenti la mia vita era così depravata che non potevo neppure sfiorare una briciola di risveglio. Ma ora sinceramente dico che chiunque infranga i precetti, se ha ricevuto l'ordinazione, alla fine giungerà al risveglio; questo è il merito del kesa."

Fu il merito derivante dall'indossare il kesa, fosse anche solo per scherzo, che consentì alla monaca Utpalavarnā di conseguire infine i sei poteri straordinari, le tre splendenti conoscenze, e di realizzare la condizione di grande *arhat*. Dapprima essa incontrò il Buddha Kāshyāpa, rinacque in questo mondo, percepì la Via ed entrò nel Samgha. Infine, dopo aver incontrato il Buddha Śākyamuni, conseguì la condizione di *arhat*, i sei poteri straordinari e le tre splendenti conoscenze. Queste tre sono: *tengentsu*, il potere della vista sovranormale, *shukumyotsu*, il potere di ricordare le vite precedenti e *rojintsu*, la liberazione dal ciclo di vita e morte. I sei poteri straordinari sono i tre precedenti più: *jinkyotsu*, il potere di assumere qualsiasi forma, *tennitsu*, il potere dell'udito sovranormale e *tashintsu*, il potere di percepire i pensieri altrui.

Coloro che indossano il kesa realizzano certamente il risveglio. La monaca Utpalavarnā, che infranse diverse volte i precetti presi con l'ordinazione e che la prima volta aveva indossato il kesa per scherzo, ci riuscì in tre sole esistenze. Come può dunque non riuscire a fare altrettanto una persona che riceva il kesa sinceramente e con cuore puro? Coloro che sono riusciti a percepire la Via, dovrebbero subito ricevere il kesa. Lasciarsi sfuggire una simile occasione di piantare il seme del risveglio, sarebbe più che tragico. Sarebbe veramente da pazzi essere nati come esseri umani, aver conosciuto gli insegnamenti del Buddha Śākyamuni e ricevuto il kesa della trasmissione, per poi non riconoscere la nostra buona sorte e sprecare senza significato la nostra vita.

Soltanto coloro che ricevono il kesa da un Patriarca, entrano a far parte della stirpe del Buddha Śākyamuni. Chi non ha ricevuto un kesa in questo modo, non è in alcun modo simile a loro. Ricevere un kesa qualsiasi comporta, in ogni caso, grande merito; quanto maggiore è il merito se riceviamo il kesa direttamente da un Patriarca! Un kesa della corretta trasmissione incarna la vera essenza del Buddha Shākyamuni e coloro che lo ricevono sono Suoi figli e Sue figlie. I Buddha, i Bodhisattva e gli *śrāvaka*[34] nei tre mondi e nelle dieci direzioni, non cessano mai di proteggere un kesa della corretta trasmissione.

Il kesa deve essere fabbricato secondo la modalità stabilita da Śākyamuni. Si dovrebbe usare cotone grezzo; in mancanza di cotone si può utilizzare della seta comune e, mancando pure questa, è permesso usare un tessuto leggermente decorato. In regioni dove non si riesca a reperire alcuno di questi tessuti, si può usare in alternativa la pelle di un animale. Un kesa può essere tinto di blu, di giallo, di rosso, di nero, di porpora, oppure con una miscela di questi colori. Il Tathāgata indossava sempre un kesa color carne. Il primo kesa trasmesso in Cina era fatto con un filato tratto dal centro di una balla di cotone, e tinto di nero con riflessi bluastri. Questo kesa, trasmesso correttamente dalla successione intera dei ventotto Patriarchi indiani e dei primi cinque Patriarchi cinesi, è ora custodito sul monte Sōkei. Tutti i discepoli del Sesto Patriarca trasmisero il kesa, preservandone così la discendenza. Non c'è confronto possibile tra questo kesa e quelli di altre linee o scuole.

Vi sono tre generi di kesa: quelli composti da stoffe gettate via da altri, quelli fatti con pelliccia di animale o piume d'uccello, e quelli costituiti da tessuti logori e rattoppati. Non si dovrebbero usare stoffe lussuose o che il mondo predilige.

Una volta, il Venerabile Upāli[35] chiese a Śākyamuni: "Venerabile Buddha, per un kesa *sōgyari* quante strisce di tessuto sono necessarie?" Śākyamuni rispose: "Questo kesa è costituito da nove, oppure undici, tredici, quindici, diciassette, diciannove, ventuno, ventitré o venticinque strisce di stoffa. Nei primi tre tipi, ogni striscia è formata da tre pezzi di stoffa, due lunghi e uno corto. Nei tre tipi successivi, ogni striscia è formata da tre pezzi lunghi e uno corto. Negli ultimi tre tipi, da quattro pezzi lunghi e quattro pezzi corti. Non è consentito usare kesa diversi da questi."[36]

Upāli chiese ancora: "Venerabile Buddha, di quali dimensioni può essere un kesa *sōgyari*?" Il Buddha rispose: "Può essere di tre dimensioni: grande, media e piccola. Il kesa grande è largo tre *chu*[37] e lungo cinque *chu*, il kesa piccolo è largo due *chu* e mezzo e lungo quattro *chu* e mezzo, quello medio sta esattamente tra i due." Upāli continuò: "Venerabile Buddha, quante strisce di tessuto servono per il kesa *uttarasō*?" Il Buddha rispose: "Sette strisce, ognuna delle quali è composta da due pezzi lunghi e uno corto."

Upāli chiese poi: "Venerabile Buddha, di quali dimensioni può essere un kesa di sette strisce?" Il Buddha rispose: "Può essere di tre dimensioni: grande, media e piccola. Il kesa grande è largo tre *chu* e lungo cinque *chu*; il kesa piccolo è mezzo *chu* più stretto e più corto, e quello medio sta esattamente tra i due." Upāli continuò: "Quali dimensioni può avere un kesa *gojo-e*?" Il Buddha rispose: "Può avere tre diverse dimensioni: grande, media e piccola. Il kesa grande è largo tre *chu* e lungo cinque *chu*; quello medio e quello piccolo hanno dimensioni analoghe a quelli già descritti." Vi sono poi due altri generi di kesa *gojo-e*. Le loro dimensioni sono rispettivamente di due *chu* per cinque, e di due *chu* per quattro."

Questi kesa hanno anche altri nomi: il kesa *sōgyari*, il kesa *uttarasō* e il kesa *gojō-e* sono conosciuti rispettivamente come "Grande kesa", "Kesa che si indossa sopra" e "Kesa che si indossa sotto." Il primo, il *sōgyari*, è anche chiamato doppio kesa, e si indossa quando ci si reca a Palazzo e quando si insegna il Dharma. Il kesa *uttarasō*, chiamato anche abito di sette strisce o kesa medio, è indossato durante il lavoro quotidiano e per l'addestramento. Questi kesa, così come quello formato da sessanta strisce, devono essere eternamente rispettati e conservati. Ricordatevi di questo.

Si ritiene comunemente che in passato gli uomini vivessero circa ottomila anni. Oggi si può arrivare a vivere cent'anni. Alcuni sostengono che questo mutamento nella durata della vita abbia prodotto un cambiamento nelle dimensioni del corpo umano, mentre altri negano questa ipotesi. Quest'ultima opinione è conforme alla corretta trasmissione.

C'è una grande differenza tra l'altezza di un Buddha e quella di un uomo comune: l'altezza di un uomo è misurabile, quella del Buddha, no. Il kesa del Buddha Kāshyāpa non è troppo lungo né troppo largo per il Buddha Śākyamuni. Analogamente, il kesa del Buddha Śākyamuni non è troppo corto né troppo stretto per il Buddha Maitreya. Il corpo di un Buddha è al di là di ogni limitazione, quindi anche della misura. Brahmā, pure se è il sovrano del paradiso *Trāya-strimśa,*[38] non è in grado di scorgere la sommità del capo del Buddha. Una volta Mokkenren, volendo valutare la portata della voce del Buddha ed essendo esperto nei poteri mistici, si recò nel mondo dello Stendardo Brillante, dove ancora riuscì a sentire il Buddha. Comprendiamo perciò che il Buddha è al di là dei limiti propri della comprensione razionale, e che il Suo vero potere è manifesto.

Secondo il modo di realizzazione, si distinguono quattro tipi di kesa: *katsu-e, chyo-e, shoyo-e* e *man-e*. Il primo è formato unendo piccoli pezzi di stoffa, il secondo è formato da pezzi più grandi, il terzo da pochi grandi pezzi, e il quarto da un unico grande pezzo. Tutti questi sono kesa della corretta trasmissione e tutti dovrebbero perciò essere venerati.

Śākyamuni disse: "Il kesa indossato dai Buddha dei tre mondi è fatto con stoffa pura e pulita ed è cucito a punto indietro." Il *funzō-e*, considerato il tessuto più puro e pulito, è il più adatto. Si possono anche usare abiti acquistati con le donazioni dei laici. In passato, il tempo necessario per fabbricare un kesa era disciplinato da regole severe.[39] Oggi, tuttavia, vivendo in un'epoca in cui il Dharma del Buddha è degenerato, dovremmo semplicemente accettare un kesa cucito da laici sinceri, senza considerare il tempo impiegato.

Il fatto che il kesa possa essere ricevuto sia dai laici sia dagli esseri celestiali, è un grande segreto del Mahāyāna. Questo vale anche per i Re Brahmā e Indra, che sono esempi eccellenti per il mondo terreno. Nel mondo degli uomini, come è dimostrato da numerosi casi, i Bodhisattva laici indossano il kesa. In Cina gli Imperatori Bu[40] della dinastia Liang, e Yang[41] della dinastia Sui, indossavano il kesa, e così pure gli Imperatori Tai-tsung e Su-tsung; questi ultimi ricevettero anche istruzioni da sacerdoti buddhisti, e presero i precetti del Bodhisattva. In Giappone, il principe Shōtoku[42] indossava il kesa del Buddha e teneva lezioni sul Sūtra del Loto e sullo Shōman Sūtra; si dice che, insegnando, avesse la sensazione che una pioggia di fiori cadesse su di lui. A partire da quel periodo, il Dharma cominciò ad essere largamente diffuso in Giappone. Shōtoku era il principe reggente del Giappone ma fu anche insegnante di tutti gli esseri umani e celestiali. Fu un messaggero dei Buddha, padre e madre di tutti gli esseri senzienti.

Anche se i kesa che si trovano in Giappone spesso sono diversi da quelli prescritti per forma e colore, è merito del principe Shōtoku perfino il fatto che la parola kesa sia conosciuta. Sarebbe stato veramente terribile se egli non avesse ricusato le false dottrine e affermato la verità. In seguito, anche l'Imperatore Shōmu[43] indossò il kesa e ricevette i precetti. Tutti quanti, siano essi imperatori o sudditi, dovrebbero al più presto ricevere i precetti ed indossare il kesa. Il mondo degli esseri umani non può offrire una gioia maggiore di questa.

Il kesa dei laici è chiamato *ampo*, o abito a cucitura singola, o ancora abito ordinario. È chiamato così perché nel fabbricarlo non si usano cuciture doppie. Un laico che entra nella vita monastica dovrebbe possedere tre tipi di kesa, un bastoncino per la pulizia dei denti, l'acqua per sciacquare la bocca, gli utensili per mangiare, ed uno *zagu*.[44] Dovrebbe quindi cominciare ad addestrarsi secondo le regole della vita monastica. Questo è il modo insegnato da molti saggi del passato. Gli originari insegnamenti del Buddha, tuttavia, non concordano con questo. Essi affermano che il kesa trasmesso a re, ministri, soldati, ed in generale ai laici, deve essere cucito a punto indietro. Il Maestro Sōkei Enō trasmise il vero kesa; egli costituisce dunque un eccellente esempio.

Il kesa è il simbolo del discepolo del Buddha, e coloro che lo ricevono dovrebbero rendergli onore, giorno e notte. Prima di indossare il kesa dobbiamo poggiarlo sulla nostra testa, giungere le mani in gasshō e recitare questi versi:

"*Magnifico è questo abito di liberazione,*
simile ad un campo che dispensa grande gioia e felicità.
Onorando gli insegnamenti del Tathāgata
facciamo voto di salvare tutti gli esseri senzienti."

Questo kesa è degno del più alto onore. Rispettatelo come fareste con il vostro Maestro o con uno *stūpa*. I versi prima citati sono recitati anche rendendo onore ad un kesa appena lavato.

Il Buddha disse una volta: "Un uomo che si rade il capo e indossa un kesa, ottiene la protezione di tutti i Buddha; perfino i parenti di chi riceve l'ordinazione saranno onorati da tutti gli esseri celestiali." È dunque chiaro che tagliandoci i capelli ed indossando il kesa otterremo la protezione di tutti i Buddha, il nostro addestramento sarà sgombro da ogni ostacolo, ed infine realizzeremo l'illuminazione; inoltre, saremo rispettati e onorati da tutti gli esseri celestiali e terrestri.

Il Buddha Śākyamuni disse una volta al monaco Chiko: "Il kesa possiede dieci meriti meravigliosi:

1. Copre il corpo, evita ogni imbarazzo, induce a pentirsi, genera un buon addestramento.
2. Protegge il corpo dalle temperature estreme, dalle zanzare, dagli insetti venefici, dai serpenti velenosi e dagli animali pericolosi; consente perciò un addestramento continuo e senza ostacoli.
3. Permette di riconoscere immediatamente un monaco, e procura, a chi lo vede una grande gioia e la liberazione dall'illusione.
4. È il simbolo più stimato tra gli esseri umani e celestiali, e la sua rispettosa venerazione garantisce la rinascita in qualità di re Brahmā.
5. Elimina ogni colpa e procura illimitata felicità; indossandolo, comprendiamo che esso è il vero simbolo della Via del Buddha.
6. Elimina i cinque desideri erronei[45] e ogni forma di avidità, a causa del colore spento con cui viene tinto al momento della fabbricazione.
7. Trasforma l'illusione in gioia eterna perché reca in sé la pura essenza del Buddha.
8. Libera la mente dal male e spinge coloro che lo indossano ad agire il bene nelle sue dieci forme.[46]
9. Fa germogliare l'innato seme del Bodhisattva, come come il riso in una fertile risaia.
10. Protegge tutti coloro che lo indossano dalle velenose frecce dell'illusione.

Chiko, a causa di questi meriti tutti i Buddha nei tre mondi, i *pratyekabuddha*,[47] gli *śrāvaka* e tutti i monaci sinceri, quando indossano il kesa siedono insieme sullo stesso seggio del non-attaccamento, impugnano la stessa spada di saggezza, domano il desiderio ed entrano nello stesso nirvāna."

Il Buddha Śākyamuni recitò poi questi versi:

"*Chiko, ascolta attentamente:*
Il kesa del Buddha ha dieci meriti meravigliosi. I vestiti di un laico accrescono il desiderio, l'abito del Tathāgata, no.
Gli abiti buddhistici ci proteggono dall'imbarazzo e procurano gioia illimitata.
Ci proteggono dalle temperature estreme e dagli insetti velenosi, e permettono la crescita della mente che cerca il Buddha; alla fine realizzeremo l'illuminazione.
Permettono di riconoscere immediatamente un autentico monaco e ci liberano da ogni forma di avidità.
Inoltre distruggono le cinque opinioni errate[48] *e favoriscono un addestramento efficace.*
Ricevete e venerate il kesa, il simbolo dell'illuminazione, perché questo allieta il Re Brahmā.
Miei discepoli, considerate il kesa come uno stūpa perché questo genera grande gioia, libera la mente dal male e conduce al risveglio sia gli esseri umani sia quelli celestiali.
Un vero monaco è diligente e rispettoso, agisce secondo la sua condizione e non è contaminato né da illusione né da azioni malvagie.
Tutti i Buddha elogiano il kesa, come farebbero con una fertile risaia, perché esso è il grande dispensatore di pace tra gli esseri celestiali e umani.
Il kesa è dotato di poteri straordinari perché può piantare il seme dell'illuminazione.
Aiuta il novello germoglio della mente che cerca il Buddha a fiorire come una pianta primaverile, in una fertile risaia.
I risultati dell'addestramento buddhistico sono come il raccolto mietuto in autunno.
Il potere del risveglio protegge come un'armatura di diamante che ci salva dalla velenosa freccia dell'illusione.
Ho elencato in breve i dieci meravigliosi poteri del kesa, anche se tutte le parole sono insufficienti, e potrei continuare per l'eternità. Se un drago riesce a portare con sé anche solo un filo del kesa, sarà protetto e non potrà essere divorato dall'uccello garuda.[49]

Coloro che attraversano i grandi oceani, se indossano anche solo un pezzo di kesa, saranno protetti dai pericoli costituiti dai draghi, dai pesci e dai dèmoni.
Quando i grandi temporali scuotono i cieli, coloro che indossano il kesa non devono avere paura.
Un laico che indossa il kesa terrà lontano ogni male e, avendo percepito la Via, ricevuto l'ordinazione e lasciato il mondo, farà vacillare le dimore dei dèmoni.
Questa persona apparirà presto nel corpo della vera forma."

Questi dieci vantaggi del kesa possiedono i diversi meriti che si attribuiscono alla Via del Buddha. Investigateli a lungo, parola per parola; una semplice impressione generale non è per nulla adeguata. Questi meriti derivano soltanto dal kesa e non dipendono dalla diligenza con cui un monaco si addestra. Śākyamuni affermò: "I meriti del kesa sono incomprensibili." Questo è vero, indipendentemente dalla persona che lo indossa, sia essa un uomo comune, un religioso o un saggio. Solo coloro che indossano il kesa possono realizzare il risveglio. Questo è un dato di fatto incontestabile, vero oggi come ai tempi antichi.

Il *funzō-e* è il tessuto più puro e pulito con cui realizzare un kesa. I sūtra, il *vinaya* e l'*abhidharma* delle scuole Mahāyāna e Hīnayāna lo affermano chiaramente. Se vogliamo conoscere maggiori dettagli su questo argomento e sui tessuti permessi, dobbiamo chiedere ad un vero maestro. Soltanto i Buddha e i Patriarchi possono completamente spiegare e correttamente trasmettere il kesa del Buddha.

Nel Mādhyam-āgama-sūtra[50] è scritto: "O uomini onorati, supponiamo che un uomo agisca con purezza, ma parli e pensi in modo impuro. Se un saggio si adira vedendo questa persona, deve immediatamente estinguere la sua ira. Supponiamo che un uomo agisca in modo impuro ma parli e pensi con purezza. Se un saggio si adira vedendo questa persona, deve immediatamente estinguere la sua ira. Come può fare questo? Può farlo seguendo l'esempio di un monaco solitario che raccoglie stracci abbandonati per cucire un *funzō-e*. Quando trova abiti logori e sporchi di escrementi, di urina o di muco, li prende con la mano sinistra e con la destra strappa le parti meno sporche e consumate. Una persona che si adira vedendo qualcuno che pensa o parla in modo impuro ma che agisce con purezza, dovrebbe investigare questo, e rimuovere la sua rabbia nello stesso identico modo."

Questo è il modo corretto di raccogliere stracci per realizzare un *funzō-e*. La stoffa usata può essere di quattro o dieci tipi. I dieci tipi sono: stoffe masticate da un bue, stoffe rosicchiate dai topi, tessuti bruciacchiati, stoffe sporche di sangue mestruale, stoffe sporche di sangue di puerpera, stoffa che è stata gettata in un reliquiario, tessuto usato come sudario, tessuto offerto in dono, abiti dismessi da ufficiali di corte, stoffa usata per coprire un morto.

Questi dieci generi di tessuto, essendo privi di valore per la gente comune, sono abbandonati in gran quantità. Una volta lavati, tuttavia, essi costituiscono il materiale più puro e adatto per cucire un kesa. Tutti i Buddha nei tre mondi elogiano questi tessuti che, sotto forma di kesa, sono rispettati e protetti dagli esseri umani e celestiali, e dai draghi. È senza dubbio con questi stracci, dunque, che dobbiamo preparare il nostro kesa.

Purtroppo in Giappone, un paese piccolo e remoto, non è facile trovare questo genere di stracci. Anche se volessimo cercarli, non riusciremmo a trovare un luogo in cui rifornirci. In alternativa, si dovrebbero usare tessuti donati da laici sinceri o da esseri celestiali. È adatta anche la stoffa acquistata con denaro ottenuto attraverso una vita onesta. Il materiale che si usa per il kesa non è cotone né seta, e neppure oro, argento, seta tessuta, seta pregiata, broccato o stoffa ricamata. È semplicemente stoffa che nessuno vuole più ed è gettata via, e non ha alcuna importanza se è in buono stato o consumata. Queste istruzioni per realizzare il kesa sono l'insegnamento del Dharma; abbiate buona cura di preparare il kesa secondo le regole. Se volete altre informazioni circa il suo merito, dovete rivolgervi soltanto ai Buddha e ai Patriarchi e non ai comuni esseri umani, o agli esseri celestiali.

All'epoca in cui studiavo in un tempio cinese notai che, al termine di ogni sessione mattutina di zazen, il monaco seduto vicino a me poneva il kesa sulla testa e, tenendo le mani giunte in gasshō, recitava questi versi:

"*Magnifico è questo abito di liberazione,*
simile ad un campo che dispensa grande gioia e felicità.
Onorando gli insegnamenti del Tathāgata
facciamo voto di salvare tutti gli esseri senzienti."

Vedere questo mi commosse profondamente. Il bavero del mio abito si inzuppò di lacrime di gioia. Avevo letto l'Āgama Sūtra[51] molte volte ed i versetti da recitare ponendo il kesa sul capo mi erano familiari,

ma non conoscevo il modo di farlo. Purtroppo in Giappone nessuno era stato in grado di istruirmi su questo e rimpiango il tempo perso a causa di questa ignoranza. Ora, tuttavia, grazie al bene compiuto in passato, sono riuscito a vedere questo di persona. Se fossi rimasto in Giappone certamente non avrei avuto questa opportunità e il vero significato dell'Āgama Sūtra mi sarebbe rimasto sconosciuto. Assalito da contrastanti sentimenti di tristezza e gioia, piansi e le lacrime bagnarono il mio kesa. Allora promisi a me stesso: "Indegno quale sono, mosso però da profonda compassione, faccio voto di ricevere la corretta trasmissione del Dharma del Buddha cosicché i miei connazionali abbiano l'opportunità di sperimentare la vera Legge che è stata correttamente trasmessa con il kesa."

Questo desiderio si è realizzato, e molti laici e persone comuni ora indossano il kesa. Costoro dovrebbero rispettarlo e venerarlo sempre, perché il suo merito è supremo tra tutte le cose. Con una mente corretta non è difficile sperimentare il vero mondo, ed anche alberi e pietre sono nostri insegnanti. Verificare il merito del kesa della corretta trasmissione, anche solo per un giorno o una notte, è l'avvenimento più prezioso della nostra vita.

Nell'ottobre del 1224 due monaci coreani, Chi-gin e Kei-un, giunsero a Keigen-fu.[52] Entrambi insegnavano i Sūtra basandosi solo sulle loro interpretazioni erudite. Non erano differenti dai laici. Essi non indossavano l'abito del monaco e non possedevano la ciotola per mendicare. È veramente amaro essere un monaco soltanto di nome. Suppongo che ciò dipenda dal fatto che quei due monaci venivano da un piccolo, remoto paese. Temo che i monaci giapponesi producano la stessa impressione quando si recano in paesi stranieri.

Il Buddha Śākyamuni venerò e preservò il kesa incessantemente. Essendo Suoi discepoli, dovremmo smettere di adorare sovrani, ministri, divinità e paradisi, e di cercare notorietà e ricchezza, per seguire invece il suo esempio. Questo mondo non può offrire gioia maggiore di quella che deriva dal venerare e rispettare il kesa.

Questo venne insegnato all'assemblea dei monaci nel Kannondōri, del Kōshō-hōrinji, il 1° ottobre 1240.

Fu ricopiato da Gien, durante l'addestramento estivo del 1255, e trascritto il 5 luglio dello stesso anno. Fu ancora ricopiato nel 1275, e il lavoro terminò il 25 maggio.

---

[1] Kesa, in sanscrito *kāsāya*, rappresenta il tradizionale abito del Buddha.
[2] Il Maestro Daikan Enō (638-713), successore del Maestro Daiman Kōnin. Spesso è chiamato semplicemente Sesto Patriarca o Sōkei, dal monte su cui dimorava. [Ta-chien Hui-neng]
[3] Il Maestro Daiman Kōnin (688-761), successore del Maestro Dai-i Dōshin e quinto Patriarca in Cina. Noto anche come Ōbai. Saishō Dōsha è il suo titolo postumo. [Ta-man Hung-jen]
[4] Il tempio sul monte Sōkei, in cui aveva insegnato il Maestro Daikan Enō.
[5] Il Maestro Bodhidharma (?-538), ventottesimo Patriarca in India e primo Patriarca in Cina.
[6] Il Maestro Dai-i Dōshin (580-651), successore del Maestro Kanchi Sōsan. [Ta-i Tao-hsin]
[7] Il Maestro Daiman Kōnin (688-761). [Ta-man Hung-jen]
[8] Si riferisce al periodo della "vera Legge" o "Retto Dharma" ovvero i primi cinquecento anni successivi alla morte del Buddha, nei quali il Dharma è fiorito, e al periodo del "Dharma Imitativo" ovvero i mille anni successivi, durante i quali la Legge inizia a sbiadire. Vi è poi un ulteriore periodo detto del "Dharma Recente" o "Ultima Legge" che sono gli ultimi diecimila anni di decadenza, durante i quali il Dharma degenera.
[9] 67 d. C.
[10] L'*Abhidharma*, è il canestro dei commentari che assieme ai *Sūtra* (i discorsi), e al *Vinaya* (i precetti), forma il *Tripitaka*, ossia i tre canestri dell'insegnamento.
[11] Il sesto dei sette antichi Buddha, il settimo essendo Śākyamuni Buddha.
[12] Il Maestro Daikan Enō (638-713). [Ta-chien Hui-neng]
[13] Il Maestro Seigen Gyōshi (660?-740) e il Maestro Nangaku Ejō (677-744).
[14] Il periodo di lavoro manuale che, durante i ritiri, è intercalato allo zazen.
[15] Lett. "Così arrivato".
[16] Buddha, Dharma e Samgha.
[17] Lett. "Straccio per pulirsi dagli escrementi".
[18] Lett. "Piccolo Monaco", sta ad indicare un novizio.
[19] Il Re dei Draghi, è un essere mitologico dalle sembianze di serpente che protegge il Dharma.
[20] Śānavāsa, il terzo Patriarca indiano.
[21] Il Buddha Ratnagarbha, un leggendario Buddha del passato.

[22] Contraddice la frase precedente.
[23] Si veda il cap. 21, Juki.
[24] Uccelli mitologici, mangiatori di draghi.
[25] Esseri mezzo-uomo, mezzo-cavallo.
[26] I cinque sacri meriti sono: la capacità di ricevere la predizione, la non regressione, la capacità di soddisfare la fame, la sete, e altri bisogni, la capacità di restare pacifici in mezzo alle ostilità, la protezione nel pericolo.
[27] Il *Dhammapada* riporta la divisione in *kāma-loka* (il mondo retto dal desiderio dei sensi), *rūpa-loka* (il mondo della forma sottile), ed *ārūpa-loka* (il mondo privo di forma).
[28] Bodhisattva della compassione.
[29] Il Maestro Nāgārjuna era il quattordicesimo Patriarca in India. Fu il successore del Maestro Kapimala e insegnò al Maestro Kānadeva. Egli visse tra il 150 e il 250 d.C.
[30] Questa storia è tratta dal *Mahā-prajñā-pāramitā-śāstra,* un trattato attribuito a Nāgārjuna.
[31] In giapponese, *Renge-shiki*.
[32] *Arhat*, lett. "Colui che ha valore". Nel Buddhismo Hīnayāna, si dice che lo *śrāvaka* (uditore della voce) passi attraverso quattro stadi. Il primo è *srotāpanna* (l'entrata nella corrente), il secondo è *sakrdāgāmin* (chi è soggetto a tornare una volta sola), il terzo è *anāgāmin* (chi non è soggetto al ritorno), e il quarto ed ultimo è *arhat*.
[33] La spiegazione di questi poteri è data più avanti nel testo.
[34] Lett. "Colui che ascolta", in origine si riferiva a tutti coloro che avevano udito direttamente l'insegnamento dalla voce del Buddha. Più tardi, la parola *śrāvaka* fu utilizzata più genericamente per distinguere gli studenti Hīnayāna da quelli Mahā-yāna.
[35] Uno dei dieci grandi discepoli del Buddha, cioè: Śāriputra, Maudgalyāyana, Mahākāśyapa, Aniruddha, Subhūti, Pūrna, Kātyāyana, Upāli, Rāhula, e Ānanda.
[36] Questa lunga citazione è tratta dal testo "Le 101 regole della scuola Mūla-sarvāstivādin", una scuola molto apprezzata dal Maestro Dōgen.
[37] Tradizionalmente è la distanza tra il gomito e l'estremità del pugno (cubito). Le dimensioni del kesa sono rapportate a quelle della persona che lo indossa.
[38] Il cielo dei trentatre dèi. Si trova sopra la cima del Monte Sumeru.
[39] Le regole prescrivevano per esempio un tempo da due a cinque giorni.
[40] L'Imperatore Wu (464-549), famoso per il suo incontro con Bodhidharma.
[41] L'Imperatore Yang (569-618), famoso per i suoi studi in letteratura.
[42] Il Principe Shotoku (573-620), promosse il Buddhismo a religione di stato.
[43] L'Imperatore Shōmu (701-756), che dopo 25 anni di regno si fece monaco.
[44] Il tappetino per le prostrazioni.
[45] I cinque desideri erronei sono quelli legati a vista, udito, odorato, gusto, tatto.
[46] Agire il bene nelle sue dieci forme significa astenersi dal male nelle sue dieci forme. Queste sono: uccidere, rubare, essere adulteri, mentire, usare parole persuasive, un linguaggio scurrile, un linguaggio ambiguo, avidità, ira, e visioni errate.
[47] Il *pratyekabuddha* o "Buddha solitario", è il veicolo che si basa sulla teoria dell'originazione interdipendente (i dodici anelli della catena di causa ed effetto). Gli altri due veicoli sono: il veicolo dello *śrāvaka* o "Uditore", basato sulla teoria dei quattro stadi, e il veicolo del *bodhisattva* o "Essere di verità", basato sulle sei *pāramitā* (le sei perfezioni, o perfezionamenti).
[48] Visioni legate alla personalità: l'estremismo, l'impugnare una falsa visione, il dogmatismo, l'attaccamento ai precetti e alle regole.
[49] Un mitologico uccello mangiatore di draghi.
[50] Uno dei quattro *Āgama*. Si tratta di traduzioni cinesi dei Sūtra raccolti dalla scuola Hīnayāna degli Sarvāstivādin. Non differiscono molto dai testi del *Sutta Pitaka* (il Canestro dei Sūtra) contenuti nel Canone Theravāda.
[51] Si tratta di traduzioni cinesi dei Sūtra raccolti dalla scuola Hīnayāna degli Sarvāstivādin. Non sono molto differenti dai testi del *Sutta Pitaka* (il Canestro dei Sūtra) che sono contenuti nel Canone Theravāda.
[52] Chingyuan-fu, l'attuale Ningpo-fu, nel Chekiang.

(79)
HOTSU BODAI-SHIN
Risvegliare la Mente che Cerca il Buddha

Questo capitolo rappresenta in pratica un elogio della mente che ricerca il risveglio e, pur espresso in modo differente, è molto simile al cap. 63, Hotsumujōshin, tanto da portare la stessa data di predicazione. Qui, l'insegnamento del Maestro Dōgen si sviluppa attraverso il commento di una poesia del Buddha Kāśyapa, di due citazioni dal Sūtra del Loto, e della famosa domanda al Buddha sulla velocità del sorgere e svanire del corso dell'esistenza. Il capitolo termina esaminando alcuni degli impedimenti che possono ostacolare, o comunque contaminare il sorgere di questa mente.

Si afferma, generalmente, che esistono tre tipi di mente: *citta*, la mente discriminante, *hridaya*, la mente di erbe e alberi, e *vriddha*, la mente di verità.[1] Tra queste tre, la mente discriminante è quella che fa risvegliare in noi la mente che cerca il Buddha.[2] *Bodhi* e *citta* sono parole sanscrite. La prima, *bodhi* è tradotto con 'Via'; la seconda, *citta* con 'Mente discriminante'. Benché privi di una mente discriminante non si possa risvegliare la mente che cerca il Buddha, queste due menti non sono la stessa cosa né dovrebbero essere confuse. La prima è solo un mezzo per conseguire la seconda. Considerare il risveglio degli altri più importante del proprio è la via di coloro che hanno risvegliato la mente che cerca il Buddha. Pur apparendo insignificanti, costoro sono già la guida di tutti gli esseri senzienti.
Questa mente non è innata né è prodotta da una specifica esperienza, non è singola né molteplice, definibile o indefinibile, non è dentro di noi né universale. Essa non ha rapporto col futuro, né col passato, non possiamo affermare che è o che non-è, non è la nostra essenza, né quella degli altri, né entrambe e nemmeno si manifesta improvvisamente ma sorge gradualmente come conseguenza di un legame spirituale esistente tra noi e il Buddha. Questa mente non può essere trasmessa dai Buddha o dai Bodhisattva né può essere evocata attraverso i nostri sforzi. Solo un legame spirituale tra noi e il Buddha può risvegliare la mente che cerca il Buddha.
Di regola, soltanto gli esseri umani possono risvegliare la mente che cerca il Buddha; è noto tuttavia che un piccolo numero di esseri negli otto mondi difficili[3] è riuscito in questo. Coloro che hanno risvegliato la mente che cerca il Buddha, continuano talvolta a studiare la Via per innumerevoli *kalpa* prima di decidere, infine, se conseguire la condizione di Buddha o restare per aiutare gli altri a trovare la Via.
Utilizzare la giusta parola, azione, e pensiero come mezzi per destare negli altri la mente che cerca il Buddha è la Via di tutti coloro che hanno risvegliato essi stessi questa mente, ed agire in questo modo è conforme ai voti dei Bodhisattva. Limitarsi a soddisfare i desideri mondani degli altri non è la vera Via.
Il Bodhisattva Kāśyapa lodò Śākyamuni con questi versi:

> "*Anche se la mente che cerca il Buddha ed il risveglio sono una cosa sola, tra queste due condizioni è più difficile risvegliare la prima, poiché essa è la mente che promuove il risveglio degli altri prima del nostro. Venero e rispetto questa mente al di sopra di tutte le altre. Coloro che hanno risvegliato la mente che cerca il Buddha sono già insegnanti di tutti gli esseri senzienti e celestiali, e superano śrāvaka e pratyekabuddha.*[4]
> *Nei tre mondi questa mente è rispettata e lodata sopra ogni altra, e il suo merito è impareggiabile."*

Risvegliare la mente che cerca il Buddha significa aiutare tutti gli esseri senzienti a conseguire il risveglio prima di interessarsi del proprio. Nell'entrare in contatto con gli insegnamenti di innumerevoli Buddha, la nostra mente che cerca il Buddha comincia a crescere come brina sulla neve. Il rapporto che intercorre tra risveglio della mente che cerca il Buddha e l'illuminazione, potrebbe essere paragonato, in prima battuta, al rapporto tra la luce generata da una lucciola e quella sprigionata da un furioso incendio. Questa immensa differenza, tuttavia, immediatamente scompare quando chi ha risvegliato la mente che cerca il Buddha fa anche il voto di promuovere il risveglio degli altri, prima del proprio.
Nel Sūtra del Loto si afferma che il Buddha Śākyamuni è continuamente intento a valutare in quali modi condurre tutti gli esseri senzienti alla suprema illuminazione. Questa è la vita eterna di Śākyamuni. Una volta conseguito merito sufficiente allo scopo, la via di tutti coloro che hanno risvegliato in sé la mente che cerca il

Buddha è la rinuncia al proprio risveglio ed all'ingresso nella Buddhità, al fine di guidare altri, per compassione, verso la salvezza. Questa mente, come ho già detto, non è il prodotto di uno sforzo cosciente né nostro né di altri. Quando questa mente si risveglia, il nostro punto di vista sulle cose si modifica completamente. La terra diventa oro, gli oceani nettare. Anche terra, pietre e sabbia manifestano la mente che cerca il Buddha, così come le onde e la schiuma dell'oceano.
Nel Sūtra del Loto si afferma ancora che dovremmo offrire la casa, la moglie, la famiglia, i sette tesori, i servitori, e ancora testa, carne, cervello e membra, al servizio del risveglio altrui. Quando prendiamo la decisione di guidare il prossimo all'altra sponda, prima di interessarci della nostra individuale salvezza, la mente discriminante – che non è né vicina né lontana, né in noi né in altri – diviene equivalente alla mente che cerca il Buddha. Il risveglio della mente che cerca il Buddha, non è il risultato di uno sforzo nostro o di altri. Fin dal momento in cui questa mente si risveglia, fosse anche per un solo istante, tutte le cose cominciano a contribuire al suo sviluppo. Il risveglio della mente che cerca il Buddha e l'esperienza dell'illuminazione, possono verificarsi e svanire in un istante. Se non fosse così fugace, gli errori commessi in passato non potrebbero scomparire, né potrebbe manifestarsi il successivo bene. Solo il Tathāgata[5] comprende questo fino in fondo, perché egli soltanto può esprimere un mondo intero in un istante.
Istante dopo istante, subiamo l'incessante azione di esistente e non-esistente. Nel tempo che un comune uomo di mezz'età impiega per uno schioccar di dita,[6] passano sessantacinque istanti di questo genere e, nell'arco delle ventiquattro ore, ne trascorrono sei miliardi quattrocento milioni novantanovemila novecentottanta.
La persona comune, del tutto inconsapevole di questi accadimenti, non è in grado di risvegliare la mente che cerca il Buddha. Chi non ha una profonda fiducia nel Dharma del Buddha giudica inaccettabile il principio del susseguirsi di esistente e non-esistente. Se c'è invece questa fiducia, il principio appare ovvio ed evidente. Quando si entra in contatto con gli insegnamenti del Tathāgata si tende a pensare di averli compresi pienamente. Questo è un errore. In realtà si è compreso soltanto un periodo di tempo leggermente più lungo di centoventi istanti. La nostra difficoltà nel capire gli insegnamenti del Tathāgata nella loro completezza è analoga alla nostra ignoranza a proposito dell'istante. Coloro che si addestrano sulla Via non dovrebbero essere fieri della loro comprensione se non sono ancora riusciti a capire i punti estremi del tempo.
Il potere del risveglio di Śākyamuni consente a tutti gli esseri senzienti di percepire le tremila migliaia di mondi.[7] Nessuno è al di fuori del ciclo continuo di esistente e non-esistente. Questo è vero sia per quanto riguarda la morte fisica e la rinascita, sia per i mutamenti istante dopo istante. Essendo una conseguenza del karma, questa azione è totalmente al di fuori del nostro controllo e persiste indipendentemente dai nostri desideri. Di fatto, non esiste per l'uomo altra possibilità che risvegliare al più presto la mente che cerca il Buddha e far voto di aiutare tutti gli altri a conseguire il risveglio. Coloro che si aggrappano tanto disperatamente alla loro esistenza fisica, se solo smettessero di pensare a nascita, vecchiaia, malattia e morte, comprenderebbero che tutti questi eventi sono al di fuori del loro controllo, e che il loro corpo in realtà non appartiene a loro.
Il seguente episodio è contenuto nel Daibibasha-ron:[8] "Un monaco si recò da Śākyamuni e, dopo essersi prostrato, gli chiese: 'Perché la vita passa così velocemente?' Il Buddha rispose: 'Anche se te lo spiegassi non potresti capirlo'. Il monaco replicò: 'Non si potrebbe esprimere con una similitudine?' Il Buddha rispose affermativamente e disse: 'Immagina che quattro abili arcieri, dispostisi schiena contro schiena, si apprestino a lanciare le loro frecce nelle quattro direzioni. Immagina poi che un veloce corridore si faccia avanti annunciando che, se gli arcieri scaglieranno le loro frecce contemporaneamente, egli saprà afferrarle tutte e quattro prima che tocchino terra. Secondo te una simile persona sarebbe un veloce corridore?' 'Certo, Śākyamuni' rispose il monaco. Il Buddha proseguì: 'Nessuno potrebbe negarlo. Eppure la sua velocità non sarebbe paragonabile a quella di un dèmone *yaksa* che vada di corsa; a sua volta uno *yaksa* che corre a terra non ha speranza di eguagliare la velocità di uno *yaksa* che vola nell'aria e questo non sarebbe in grado di superare la velocità degli Shitteno.[9] Questi Shitteno, a loro volta, non potrebbero competere con i carri del sole e della luna e anche questi ultimi non possono raggiungere la velocità degli esseri celestiali che trainano i loro carri. Tutti questi esseri sono, è ovvio, estremamente veloci ma nessuno di essi può essere considerato tale se paragonato alla velocità con cui la vita scorre, costantemente soggetta a esistenza e non-esistenza. I *bhiksu*[10] dovrebbero sempre essere consapevoli di ciò e cercare assiduamente di aiutare gli altri a passare sull'altra sponda, prima di farlo essi stessi. Agisci di conseguenza perché questo garantisce la virtù della vita eterna'."
Non si può diventare un Patriarca se non si risveglia la mente che cerca il Buddha. Tutti i Buddha nei tre mondi e nelle dieci direzioni, i sette Buddha che hanno preceduto Śākyamuni, i ventotto Patriarchi indiani, i sei Patriarchi cinesi e tutti gli altri Patriarchi che hanno trasmesso l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge, lo

hanno fatto. Il centoventesimo kōan dello Zen'en-shingi[11] chiede: "Il risveglio che conduce all'illuminazione e il sorgere della mente che cerca il Buddha, sono la stessa cosa?"
Dovremmo sapere che il risveglio della mente che cerca il Buddha comprende le fasi iniziali dell'addestramento nella Via dei Buddha e dei Patriarchi, e che esso è conforme ai loro insegnamenti. Risvegliare la mente che cerca il Buddha è comprendere appieno la Via; in altre parole è illuminazione. Non si tratta tuttavia della medesima illuminazione dei Buddha. Pure realizzando i dieci passi verso il risveglio, non saremmo altro che Bodhisattva. I ventotto Patriarchi indiani, i sei Patriarchi cinesi e tutti gli altri grandi Patriarchi sono stati dei Bodhisattva e non dei Buddha, degli *śrāvaka*, o dei *pratyekabuddha*.
Ai nostri tempi non vi sono studenti della Via che sappiano comprendere di essere Bodhisattva e non *śrāvaka*. È una vergogna che la Via dei Patriarchi abbia perso ogni significato. Proprio per questo motivo, senza considerare se siamo laici, monaci, o esseri celestiali, né se siamo immersi nella gioia o nel dolore, dobbiamo subito cominciare ad aiutare gli altri a giungere sull'altra sponda. Anche se il mondo senziente non è né limitato né illimitato, prima di occuparci della nostra individuale salvezza dobbiamo far sorgere il proposito di salvare gli esseri senzienti. Questo è il risveglio della mente che cerca il Buddha.
Si dice che, prima di manifestarsi nel mondo, il Bodhisattva Issho Fusho[12] abbia detto queste parole agli abitanti del Cielo Tusita:[13] "La mente che cerca il Buddha è l'accesso alla verità, perché riunisce in sé i Tre Tesori." Se ne deduce che i Tre Tesori sono protetti dal potere della mente che cerca il Buddha. Questa mente, una volte risvegliata, al fine di evitare una regressione dovrebbe essere attentamente custodita.
Il Buddha Śākyamuni disse una volta: "Un Bodhisattva non deve mai trascurare di proteggere la propria mente che cerca il Buddha. Dovrebbe fare questo con un fervore non minore di quello con cui la gente comune protegge i propri figli, un uomo con un occhio solo custodisce l'occhio sano, un viaggiatore che attraversa una terra selvaggia difende la sua guida, perché è la mente che cerca il Buddha che alla fin fine consente ad una persona di risvegliarsi alla suprema illuminazione." Per questo motivo un Bodhisattva protegge con tanta cura questa mente, e per questo motivo Śākyamuni impartì il precedente insegnamento.
La necessità di proteggere la mente che cerca il Buddha, può essere illustrata con un esempio. Ci sono tre cose che spesso non giungono a maturazione: le uova di pesce, i frutti dell'*āmra*,[14] e la mente che cerca il Buddha. Dovremmo perciò offrire la massima protezione alla nostra mente che cerca il Buddha, quando questa sia stata risvegliata, e fare in modo che essa si sviluppi. Molte persone che hanno risvegliato questa mente, non riescono a conservarla solo perché non hanno avuto l'opportunità di trovare un buon maestro e di studiare sotto di lui durante la fase iniziale dell'addestramento, non riuscendo perciò ad incontrare la vera Legge. Costoro, allora, negano la causalità, il risveglio, i Tre Tesori e i tre mondi. Essi restano aggrappati ai cinque desideri[15] e perdono la possibilità di conseguire il risveglio in futuro.
Si sa che talvolta i dèmoni prendono le sembianze di persone nelle quali crediamo, per interrompere l'addestramento di un monaco. Manifestando la forma di Buddha, di genitori, insegnanti, parenti o di esseri celestiali, essi argomentano in modo ingannevole: "La Via del Buddha è lunga e difficile, e coloro che seguono questo sentiero devono assoggettarsi a grandi disagi e sofferenze; certamente è più utile garantirsi il proprio risveglio prima di aiutare altri a raggiungere l'altra sponda." I Bodhisattva devono intendere queste parole per ciò che sono: insegnamenti falsi e dannosi. Un monaco che dia ascolto a queste parole sarà indifferente all'addestramento e la sua mente che cerca il Buddha regredirà fino a perdersi del tutto.
Vi sono quattro tipi di dèmoni: i dèmoni dell'impedimento, i dèmoni dei cinque aggregati, i dèmoni della morte, ed i dèmoni che assumono la forma di esseri celestiali.
I dèmoni dell'impedimento[16] – di quelli che sono detti i cento e otto impedimenti – discriminano su ottantaquattromila impedimenti di varia natura. I dèmoni dei cinque aggregati[17] sono le cause primarie e concomitanti degli impedimenti; essi si fondano sui quattro elementi[18] e sui sei organi sensoriali, e formano il *rūpa-skandha*. La sorgente dei cento e otto impedimenti è conosciuta come *vedanā-skandha*. Il processo mentale del discriminare tra diversi pensieri è chiamato *samjñā-skandha*. Il *samskāra-skandha*, il processo mentale associato ai pregiudizi e all'ossessione per le simpatie e le antipatie, o per la bruttezza e la bellezza, è l'istigatore dell'avidità, della collera e della stupidità. Esso è il responsabile della nostra visione distorta di tutte le forme. Le sei coscienze che sorgono dall'azione dei sei organi sensoriali, e che conducono ad una mente priva di limiti, costituiscono il *vijñāna-skandha*.
Il male della morte interrompe la continuità dei cinque aggregati e toglie al corpo consapevolezza, calore e vita. Un dèmone dalla forma celestiale, aggrappato al mondo del desiderio, trabocca di gelosia e di risentimento per la saggezza altrui. *Māra* è un termine sanscrito che si può rendere in cinese con: "Colui che priva gli altri della vita." Tra i quattro generi di dèmoni, solo quello della morte può direttamente far cessare

la vita; gli altri impediscono solo di acquisire conoscenza e saggezza. Perciò questo dèmone è chiamato "Il distruttore."
È stata posta questa domanda: "Dal momento che i tre mali sono compresi in quello dei cinque aggregati, perché si è ritenuto necessario suddividerli in quattro categorie?" La risposta è questa: "In realtà esiste un solo male fondamentale; la suddivisione in quattro si ha solo per chiarezza." Questo argomento fu sviluppato dal Patriarca Nāgārjuna. Gli studenti della Via dovrebbero analizzarlo dettagliatamente e operare in modo da preservare la propria mente che cerca il Buddha e mantenerla libera da contaminazioni. Questo è il significato di: "Proteggere la mente che cerca il Buddha."

Trasmesso il 14 febbraio 1244 ad un'assemblea di monaci nello Yoshimine-Shōja, Yoshida-gun, Echizen,.
Ricopiato da Ejō il 9 aprile 1256.

---

[1] *Citta*: rappresenta la coscienza mentale, intellettuale. Il sanscrito *citta* significa pensiero, intenzione, intelligenza. *Hridaya*: è la mente inconscia o subconscia. Il sanscrito *hridaya* significa cuore, spirito. *Vriddha*: è la mente sperimentata e concentrata. Il sanscrito *vriddha* significa cresciuto, saggio, sperimentato.
[2] *Bodhi-citta* o "Mente di verità", è la perfetta conoscenza dell'intelletto risvegliato.
[3] Dal sanscrito *astāksanāh.* Questi luoghi o condizioni sono: *naraka*, inferno; *tiryañc*, animali; *preta*, spiriti affamati; *dīrghāyur-deva*, dèi celesti dotati di esistenze infinitamente lunghe; *pratyantajanapada*, paesi lontani o barbari; *indryavaikalya*, condizione priva del potere dei sensi; *mithyādarśana*, vanità; e *tathāgatānām-anutpāda*, assenza del Buddha.
[4] Il *pratyekabuddha* o "Buddha solitario", è il veicolo che si basa sulla teoria dell'originazione interdipendente (i dodici anelli della catena di causa ed effetto). Gli altri due veicoli sono: il veicolo dello *śrāvaka* o "Uditore", che è basato sulla teoria dei quattro stadi, ed il veicolo del *bodhisattva* o "Essere di verità", basato sulle sei *pāramitā* (le sei perfezioni, o perfezionamenti).
[5] Lett. "Così arrivato".
[6] Un'unità di misura temporale chiamata, in sanscrito, *ksāna.*
[7] Si riferisce all'Universo. Si veda il Sūtra del Loto, pag. 144.
[8] Abhidharma-mahāvibhāsa-śāstra. È il testo principale della scuola Hīnayāna dei Sarvāstivādin; scritto nel 2° secolo, descrive la vita nella fase di esistenza intermedia
[9] *Shitteno*, dal sanscrito *catvāro mahā-rājikāh*. Sono i re delle quattro direzioni, che dimorano nel primo e più basso cielo dei sei cieli nel mondo dei desideri. Ognuno di essi fronteggia un direzione attorno al monte Sumeru.
[10] I monaci della comunità del Buddha.
[11] Si tratta del *Ch'anyüan Ch'ing kuei* (Criteri per monasteri Zen), un testo scritto nel 1103 dal Maestro Chōro Sōsaku (?) [Ch'ang-lu Tsung-tse].
[12] Il futuro Buddha Śākyamuni. Si dice che i Bodhisattva vivano nel cielo Tusita la loro ultima esistenza prima di scendere nel mondo e divenire dei Buddha.
[13] Il Cielo Tusita è normalmente considerato come il quarto dei "Sei cieli del mondo dei desideri" (dal sanscrito *kāmavacara*). Il primo cielo è abitato dai *caturmahārāja-kāyikā*, divinità al servizio dei Re dei Quattro Quadranti; il secondo, dai *trāyastrimśā*, trentatré dèi che vivono sulla cima del monte Sumeru, otto in ogni quadrante attorno ad Indra nel centro; il terzo, dagli *yāmā*, divinità sotto Yama, che governa gli spiriti della morte; il quarto, dai *tusitā*, esseri celestiali indeterminati; il quinto, dai *nirmāna-rataya*, "Dèi che gioiscono di piaceri indotti da essi stessi"; il sesto, dai *paranirmita-vaśa-vartina*, "Dèi che costantemente gioiscono di piaceri forniti da altri". Il cielo Tusita è il luogo in cui si addestra il Bodhisattva Maitreya, il futuro Buddha.
[14] Si tratta di una varietà di mango che produce molti fiori ma pochi frutti.
[15] I cinque desideri sono: il desiderio del piacere attraverso vista, suono, odorato, sapore e tatto. Secondo un'altra classificazione essi sono: il desiderio per la proprietà, per l'amore sessuale, per il cibo e le bevande, per la fama, per il sonno.
[16] Dal sanscrito *kleśa*. I *kleśa* sono impedimenti emozionali che ostacolano l'armonizzarsi con la realtà. Esempi tradizionali sono l'avidità, l'ira, l'ignoranza, il dubbio, l'arroganza, e le false visioni.
[17] I cinque *skanda* o aggregati sono: *rūpa* (il corpo-forma), *vedanā* (la sensazione), *samjñā* (la percezione, la nozione), *samskarā*(le impressioni risultanti, gli elementi della coscienza, lett. "I formati e i formanti"), e *vijñāna* (la coscienza individuale, la conoscenza discriminante).
[18] I quattro elementi, dal sanscrito *catvā mahābhūtāni*, sono: terra (peso e leggerezza), acqua (coesione e fluidità), fuoco (caldo e freddo), vento (impulso e movimento).

(80)
KUYŌSHOBUTSU
Venerare i Buddha

Questo capitolo è incentrato sull'effettuare offerte ai Buddha, con un cuore puro e cioè senza nulla desiderare o, tantomeno, pretendere in cambio. Il Maestro Dōgen sottolinea l'importanza dell'azione concreta dell'offrire, piuttosto che di una generica religiosità di tipo intellettuale che non si esprima, alla fine, in un gesto tangibile. Naturalmen-te, all'interno delle offerte ai Buddha, è compresa anche l'offerta dei propri servigi, del proprio studio e delle proprie acquisizioni.

Il Buddha Śākyamuni compose questi versi:

Se non c'è passato,
non ci sono i Buddha del passato.
Se non ci sono i Buddha del passato,
ora non ci sono monaci.

È dunque chiaro che i Buddha sono esistiti nel passato, esistono nel presente ed esisteranno nel futuro. Per i Buddha del passato non si può dire che ci sia stato o non ci sia stato un inizio. Già discutere di questo argomento è sbagliato e contrario al Dharma. Una persona consegue la Buddhità perché è entrata nel Samgha, ha osservato il Dharma e ha venerato i diversi Buddha. Venerare i Buddha è un aspetto da cui non si può prescindere se si vuole conseguire la Buddhità: nessuno è mai diventato un Buddha trascurando questo.

Nel Butsu-hongyō-kyō[1] è detto: "Il Buddha Śākyamuni disse al Venerabile Mokuren:[2] 'Poiché desideravo realizzare la suprema illuminazione, in passato ho piantato buoni semi addestrandomi sotto un numero incalcolabile di Buddha. Una volta, quando ero il Re Terinnō,[3] incontrai tre miliardi di Buddha e tutti si chiamavano Śākyamuni. A tutti questi, dai Tathāgata[4] fino agli *śrāvaka*,[5] manifestai la mia venerazione. A tutti feci le quattro offerte rituali: abiti, cibo e bevande, coperte, medicinali, eppure, nessuno di questi Buddha predisse che avrei infine realizzato la suprema illuminazione e nemmeno che sarei stato chiamato "Colui che comprende il mondo", "Colui che insegna agli uomini e agli dèi"[6] né che sarei diventato un Buddha o un *Bhagavat*.[7]

Mokuren, in passato, quando ero il Re Tenrinnō, incontrai ottocento milioni di Buddha e tutti si chiamavano Dīpamkara. Dai Tathāgata sino agli *śrāvaka*, venerai ciascuno di essi; offrii loro abiti, cibo e bevande, coperte, medicinali, stendardi, baldacchini, fiori e incenso. Eppure, nessuno di questi Buddha predisse che avrei infine realizzato la suprema illuminazione, che sarei stato chiamato "Colui che comprende il mondo", "Colui che insegna agli uomini e agli dèi", né che sarei diventato un Buddha o un *Bhagavat*.

Mokuren, in passato, quando ero il Re Tenrinnō, incontrai trecento milioni di Buddha e tutti si chiamavano Pusya Buddha. Dai Tathāgata fino agli *śrāvaka*, feci loro offerte per soddisfare pienamente i bisogni di ciascuno. Eppure, nessuno di questi Buddha predisse che avrei infine conseguito la Buddhità."

Il Buddha Śākyamuni, quando era il Re Tenrinnō, non venerò soltanto tutti questi Buddha ma anche innumerevoli altri Buddha. Il Re Tenrinnō, sovrano del mondo intero e di altre tremila migliaia di mondi,[8] aveva una possibilità immensa di fare offerte. Il numero dei doni da lui fatti è inconcepibile per una persona comune; sarebbe inutile anche solo tentare di spiegarlo.

L'ottava sezione del Buddhagarbha Sūtra,[9] intitolata "Pura conoscenza", racconta che il Buddha Śākyamuni disse a Śāriputra: "In passato, ricercando il supremo risveglio, incontrai tre miliardi di Buddha chiamati Śākyamuni. Allora ero il Re Tenrinnō e per tutta la vita offrii a ciascuno di essi e ai loro discepoli, abiti, cibo e bevande, coperte e medicinali. Avendo però fatto tutto questo allo scopo di conseguire il risveglio, nessuno di questi Buddha predisse che avrei realizzato il mio obiettivo.

O Śāriputra, in passato, ricercando la suprema illuminazione, incontrai ottomila Buddha chiamati Dīpamkara. Allora ero il Re Tenrinnō e offrii a ciascuno di essi ed ai loro discepoli abiti, cibo e bevande, coperte e medicinali. Avendo però fatto tutto questo allo scopo di conseguire l'illuminazione, nessuno di questi Buddha predisse che avrei realizzato il mio obiettivo.

O Śāriputra, in passato, ricercando la suprema illuminazione, incontrai sessanta mila Buddha chiamati Kuang-ming. Allora ero il Re Tenrinnō e offrii a ciascuno di essi ed ai loro discepoli abiti, cibo e bevande, coperte e medicinali. Avendo però fatto tutto questo allo scopo di conseguire l'illuminazione, nessuno di questi Buddha mai predisse che avrei realizzato il mio obiettivo.

O Śāriputra, in passato, ricercando il supremo risveglio, incontrai trecento milioni di Buddha chiamati Pusya. Allora ero il Re Tenrinnō e offrii a ciascuno di questi Buddha abiti, cibo e bevande, coperte e medicinali. Avendo però fatto tutto questo allo scopo di conseguire il risveglio, nessuno di questi Buddha predisse che avrei realizzato il mio obiettivo.

O Śāriputra, in passato, durante gli otto *kalpa* più antichi, quando ricercavo la suprema illuminazione, incontrai diciottomila Buddha chiamati Shan-wang. Mi rasai il capo, indossai l'abito dei monaci e mi addestrai sotto ciascuno di questi Buddha, eppure nessuno di essi predisse che sarei diventato un Buddha, perché facevo tutto questo aggrappandomi all'idea di conseguire l'illuminazione.

O Śāriputra, in passato incontrai cinquecento Buddha chiamati Hua-shang. Allora ero il Re Tenrinnō e feci offerte a ciascuno di essi. Avendo però fatto questo allo scopo di conseguire il risveglio, nessuno di essi predisse che avrei realizzato il mio obiettivo.

O Śāriputra, in passato incontrai cinquecento Buddha chiamati Wei-te. Allora ero il Re Tenrinnō e rispettosamente elargii loro delle offerte per soddisfare pienamente le necessità di ciascuno. Avendo però fatto questo allo scopo di conseguire il risveglio, nessuno di essi predisse che avrei realizzato il mio obiettivo.

O Śāriputra, in passato incontrai duemila Buddha chiamati Kaundinya. Allora ero il Re Tenrinnō e rispettosamente elargii loro delle offerte al fine di soddisfare pienamente le necessità di ciascuno. Avendo però fatto questo allo scopo di conseguire il risveglio, nessuno di essi predisse che avrei realizzato il mio obiettivo.

O Śāriputra, in passato incontrai novemila Buddha chiamati Kāśyapa. A questi Buddha donai rispettosamente le quattro offerte rituali: abiti, cibo e bevande, coperte e medicinali. Avendo però fatto questo allo scopo di conseguire l'illuminazione, nessuno di loro predisse che avrei realizzato il mio obiettivo.

O Śāriputra, in passato vi fu un periodo di diecimila *kalpa* nel corso dei quali non si manifestò alcun Buddha. Durante i primi mille *kalpa* comparvero solo i *pratyekabuddha*:[10] essi furono novecentomila nei primi cinquecento *kalpa*, e ottomilaquattrocento miliardi nei cinquecento *kalpa* successivi. Di tutto cuore e con rispetto donai a ciascuno di essi le quattro offerte rituali.

O Śāriputra, trascorsi questi mille *kalpa* non si manifestarono più *pratyekabuddha*. Il periodo che dovevo trascorrere nel mondo umano ebbe termine e rinacqui come Re Brahmā nel Paradiso di Brahmā. Continuai a nascere come Re Brahmā per cinquecento *kalpa*; in seguito nacqui come re del mondo umano, poi nel paradiso dei Quattro Re Guardiani, e infine come Re Śakrendra nel Trāyastrimśa.[11] Dei mille *kalpa* successivi, trascorsi i primi cinquecento *kalpa* continuando a rinascere, ed i successivi cinquecento *kalpa* come essere umano, prima di rinascere come Re Brahmā nel Paradiso di Brahmā.

O Śāriputra, trascorsi i successivi novemila *kalpa* in diversi paradisi, tranne un periodo nel mondo umano. Al termine di questo ciclo nacqui nell'Âbhāsvara,[12] per poi tornare nel Paradiso di Brahmā. Śāriputra, durante questi novemila *kalpa* innumerevoli esseri precipitarono nei tre mondi della sofferenza[13] perché non si manifestarono né Buddha né *pratyekabuddha*.

O Śāriputra, al termine di questi diecimila *kalpa* si manifestò un solo Buddha, chiamato Pu-shou. I suoi dieci titoli erano: Colui che è venuto dal mondo della verità, Colui che è degno di ricevere doni, Colui che è onnisciente, Colui che vede la verità e che segue fino in fondo il sentiero, Colui che è entrato nel mondo del risveglio, Colui che capisce il mondo, Colui che è supremo, Colui che guida gli uomini, Colui che insegna agli uomini e agli dèi, Colui che è venerato dagli uomini. Una volta lasciato il mondo di Brahmā, diventai il Re Tenrinnō. Entrai poi nel mondo umano dove fui conosciuto come Kung-tien. Nel corso di questo ciclo, che durò novantamila *kalpa*, non cessai mai di fare offerte al Buddha Pu-shou e a nove miliardi di altri monaci. Eppure, questo Buddha non predisse il mio futuro conseguimento dell'illuminazione perché non avevo ancora ben compreso la vera natura dell'Universo, e perché cercavo l'illuminazione basandomi su aspettative egocentriche.

O Śāriputra, nel settecentesimo *asamkhya-kalpa*[14] incontrai mille Buddha che erano chiamati Jambūnada-suvarna. Per tutta la vita, venerai ardentemente ciascuno di essi. Avendolo però fatto allo scopo di conseguire il risveglio, nessuno di questi Buddha predisse che avrei realizzato l'illuminazione in futuro.

O Śāriputra, nell'arco dello stesso *kalpa* incontrai seicentoventi miriadi di Buddha chiamati Chien-i-chieh-i. Allora ero il Re Tenrinnō e di cuore elargii offerte a ciascuno di essi, per tutta la vita. Avendolo

però fatto allo scopo di conseguire l'illuminazione, nessuno di questi Buddha predisse che avrei realizzato il mio obiettivo.

O Śāriputra, nello stesso *kalpa* incontrai ottantaquattro Buddha chiamati Ti-hsiang. Allora ero il Re Tenrinnō e di cuore elargii offerte a ciascuno di essi, per tutta la vita. Avendolo però fatto allo scopo di conseguire l'illuminazione, nessuno di questi Buddha predisse che avrei realizzato il mio obiettivo.

O Śāriputra, nelo stesso *kalpa* incontrai quindici Buddha chiamati Canda. Allora ero il Re Tenrinnō e di cuore elargii offerte a ciascuno di essi, per tutta la vita. Avendolo però fatto allo scopo di conseguire l'illuminazione, nessuno predisse che avrei realizzato il mio obiettivo.

O Śāriputra, nello stesso *kalpa* incontrai sessantadue Buddha chiamati Shan-chi. Allora ero il Re Tenrinnō e di cuore elargii offerte a ciascuno di essi, per tutta la vita. Avendolo però fatto allo scopo di conseguire l'illuminazione, nessuno predisse che avrei realizzato il mio obiettivo.

Continuai a rinascere molte volte finché incontrai il Buddha Dīpamkara e realizzai *mushōbōnin*.[15] Questo Buddha predisse che, do-po innumerevoli *kalpa*, avrei conseguito la Buddhità. Sarei stato conosciuto come il Buddha Śākyamuni, con i seguenti titoli: Colui che è venuto dal mondo della verità, Colui che è degno di ricevere doni, Colui che è onnisciente, Colui che vede la verità e che segue fino in fondo il sentiero, Colui che è entrato nel mondo del risveglio, Colui che capisce il mondo, Colui che è supremo, Colui che guida gli uomini, Colui che insegna agli uomini e agli dèi, Colui che è venerato dagli uomini."

Il Re Tenrinnō, che visse più di ottomila anni, con tutto il cuore elargì offerte a ciascuno dei Buddha da lui incontrati fin dalla prima volta, a partire dai tre miliardi di Buddha chiamati Śākyamuni sino all'incontro finale con il Buddha Dīpamkara. Il Buddha Dīpamkara è chiamato anche Ting-Kuang. Il Butsu-hongyō-kyō e il Buddhagarbha Sūtra concordano sul fatto che il Buddha Śākyamuni abbia incontrato tutti i Buddha prima elencati.

Durante il trascorrere del primo *asamkhya-kalpa*, il Bodhisattva Śākyamuni venerò rispettosamente settantacinquemila Buddha, il primo dei quali era chiamato Śākyamuni, l'ultimo Ratnashikhin. Nel secondo *kalpa* venerò rispettosamente settantaseimila Buddha, il primo dei quali fu Ratnashikhin, l'ultimo Dīpamkara. Nel terzo *kalpa* venerò rispettosamente settantasettemila Buddha, il primo dei quali fu Dīpamkara, l'ultimo Vipaśyin. Nell'arco dei successivi novantuno *kalpa*, Śākyamuni comprese il principio di causa ed effetto e venerò rispettosamente sei Buddha, il primo dei quali era chiamato Vipaśyin e l'ultimo Kāśyapa.

Nei tre precedenti *asamkhya-kalpa* egli aveva rispettosamente venerato Buddha di ogni genere. Con un atteggiamento che è inconcepibile per la gente comune, senza esitare aveva offerto a ciascuno di essi la propria vita, i terreni, la casa, la moglie, i figli, le sette gemme preziose, ministri e servitori. In alcune occasioni donò ciotole d'argento traboccanti di miglio dorato, altre volte donò ciotole d'oro e d'argento colme di miglio simile ai sette tesori. Offrì poi fagioli rossi *azuki*, fiori che crescono nell'acqua e sulla terra, e incenso tratto dalle piante aromatiche di sandalo e di aloe. Una volta, egli donò al Buddha Dīpamkara un fiore di loto blu con cinque steli, che aveva acquistato per cinquecento monete d'oro; un'altra volta gli offrì una pelle di daino.

Dovremmo dunque cominciare subito ad elargire offerte ai Buddha. Fatelo senza preoccuparvi del valore venale dei doni, perché questo non ha alcuna importanza. In ogni caso, i Buddha non hanno certo bisogno d'oro e argento e nemmeno, per altri versi, di fiori e incenso. Semplicemente i Buddha accettano questi doni per compassione, perché cercano di accrescere il merito di tutti gli esseri.

Nel ventiduesimo capitolo del Mahāparinirvāna Sūtra[16] è riportato quanto segue. "Il Buddha disse: 'Innumerevoli *kalpa* or sono, Śākyamuni visse nel mondo in cui ci troviamo ora. A quell'epoca i Suoi dieci titoli erano: Colui che è venuto dal mondo della verità, Colui che è degno di ricevere doni, Colui che è onnisciente, Colui che vede la verità e che segue fino in fondo il sentiero, Colui che è entrato nel mondo del risveglio, Colui che capisce il mondo, Colui che è supremo, Colui che guida gli uomini, Colui che insegna agli uomini e agli dèi, Colui che è venerato dagli uomini. In quel tempo, il Buddha spesso esponeva il Mahāparinirvāna Sūtra a beneficio di tutti gli esseri, ed un amico di buon consiglio[17] mi suggerì di andarlo ad ascoltare, e così feci. Ciò che udii mi riempì di gioia e subito desiderai donargli qualcosa. Essendo però poverissimo e senza particolari capacità, non avevo nulla da offrigli. Anche il tentativo di procurarmi denaro, vendendo me stesso, non ebbe successo. Me ne andai e durante il viaggio di ritorno incontrai un uomo con il quale iniziai a parlare. Gli narrai del mio tentativo di vendermi e gli chiesi se per caso fosse interessato. Rispose che lo era, ma dubitava che qualcuno potesse soddisfare le sue necessità. Gli chiesi: "Di che cosa hai bisogno?" Rispose: "Soffro di una malattia molto grave e il medico mi ha ordinato di mangiare ogni giorno tre *liang*[18] di carne umana. Se sei in grado di fornirmela ti pagherò cinque monete d'oro." Colmo di contentezza, gli dissi: "Dammi il denaro e concedimi sette giorni per sistemare i miei affari." "Sette giorni

sono troppi, posso concedertene uno" rispose. Uomini stimati! Ricevuto il denaro tornai immediatamente dal Buddha e, prostratomi davanti a lui, gli offrii tutto quello che avevo. Mi sedetti ai Suoi piedi e ascoltai con attenzione l'esposizione del Mahāparinirvāna Sūtra. Sfortunatamente, a causa della mia stupidità, riuscii a trattenere nella memoria soltanto questi versi:

Risvegliandosi alla verità
il Tathāgata ha frantumato il ciclo di vita e morte.
Ascoltatelo a cuore aperto
perché questo dischiude una gioia infinita.

Raggiunsi quindi la casa dell'uomo malato e cominciai ad onorare il patto stipulato. Tenevo sempre a mente i versetti uditi e, pur dando ogni giorno all'uomo tre *liang* della mia carne, non sentivo alcun dolore. Dopo un mese, l'uomo era completamente guarito e il mio corpo non aveva segni di cicatrici. Quando vidi che il mio corpo era illeso, si risvegliò in me la suprema mente che cerca il Buddha. Se il merito di un solo versetto di questo sūtra era così efficace, diventava difficile perfino immaginare il merito che sarebbe derivato dal ricordarlo e recitarlo tutto intero. Conscio dell'immenso potere di questo sūtra, ecco che la mente che cerca il Buddha ed il desiderio di diventare il Buddha Śākyamuni si accrebbero in me. O uomini stimati! Questo sūtra contiene i più grandi segreti dell'Insegnamento del Buddha, è davvero profondo in maniera inconcepibile e il suo merito è incalcolabile. Ricordarne a memoria una sola breve strofa mi ha reso capace di predicare infine questo sūtra a tutti gli esseri celestiali e terrestri**."**

Il Bodhisattva che vendette se stesso divenne poi l'attuale Buddha Śākyamuni. Altri sūtra narrano che questo Bodhisattva venerò il precedente Buddha Śākyamuni all'inizio del primo *asamkhya-kalpa*. A quell'epoca egli era un fabbricante di tegole chiamato Ta-kuang-ming. Recò a questo Buddha e ai suoi discepoli tre offerte: un cuscino per lo zazen imbottito di paglia, dell'acqua addolcita con miele, e delle candele. Formulò inoltre questo voto: "Mi auguro che, nel momento in cui conseguirò la Buddhità, il mio nome, il mio paese, e i miei discepoli siano come quelli del Buddha Śākyamuni."

L'auspicio si realizzò e da questo possiamo capire che la nostra ricchezza personale e quella della nostra famiglia non hanno alcun peso quando facciamo un'offerta ai Buddha. Il Buddha Śākyamuni una volta offerse se stesso pur di poter offrire qualcosa; dovremmo essere pronti a fare altrettanto. Elargire doni è un'azione virtuosa che fa sbocciare la più grande gioia. Donare ogni giorno tre *liang* della propria carne ad un malato è un'azione difficile anche per l'uomo più virtuoso, figuriamoci per la gente comune. Il Bodhisattva Śākyamuni ci riuscì in base alla sua sincera determinazione nel donare. L'insegnamento di Śākyamuni esiste oggi grazie al fatto che egli vendette la sua carne in quel modo.

Il potere dei versetti ricordati dal Bodhisattva in nessun modo può essere valutato nei termini di cinque monete d'oro. I Buddha hanno correttamente trasmesso questa strofa per innumerevoli *kalpa*, dunque il suo merito è eccelso. Noi che ci addestriamo nello studio della Via, dovremmo continuamente venerare e preservare queste parole. Il Buddha ha mostrato che ricordare anche una sola strofa produce un merito incalcolabile. Dobbiamo riflettere su quanto maggiore sarebbe il merito derivante dal memorizzare questo sūtra dall'inizio alla fine.

Nel Sūtra del Loto è scritto: "Se veneriamo il Buddha edificando *stūpa*, o offrendo fiori, incenso o baldacchini ad un'immagine del Buddha, o se offriamo musica, percuotendo tamburi e gong, suonando strumenti a fiato di canna e di bambù, o pizzicando strumenti a corda, realizzeremo infine la Via.[19] Conseguiremo la Via se cantiamo allegramente, in onore del Buddha, o riflettiamo in silenzio. Anche un uomo che, trovandosi in una condizione mentale confusa, offra ad una immagine del Buddha fosse anche un solo fiore, questi incontrerà innumerevoli Buddha. Una persona che, pure in una simile condizione, si prostri davanti ad una riproduzione del Buddha, faccia gasshō[20] con una o due mani, o chini soltanto il capo in segno di rispetto, realizzerà infine la suprema illuminazione e aiuterà poi tutti gli esseri senzienti a trovare la Via."

Fare offerte in segno di rispetto è la funzione essenziale di tutti i Buddha nei tre mondi.[21] Fondandoci su queste profonde azioni, dovremmo sforzarci di conseguire la Via del Buddha e, come disse il Maestro Zen Shih-tou Wu-chi,[22] non sprecare inutilmente le nostre vite. Coloro che elargiscono offerte, alla fine, diventano dei Buddha; la Via è una sola, non due o tre.

Il Patriarca Nāgārjuna disse: "Coloro che cercano la suprema illuminazione dovrebbero fare offerte, in segno di venerazione. Bruciare un pizzico d'incenso, offrire un fiore, prostrarsi davanti ad una immagine del Buddha sono azioni che conducono alla Buddhità."

Anche se queste parole sono state pronunciate da Nāgārjuna, esprimono senza dubbio l'essenza dell'insegnamento di Śākyamuni; dovremmo perciò rendere loro onore. Quale grande fortuna aver scalato la

montagna del tesoro ed essersi immersi nel mare del tesoro della Via del Buddha! Dovremmo essere felici di aver venerato i Buddha per innumerevoli *kalpa*, perché è grazie a ciò che ora possiamo tenere tra le mani questo tesoro. Alla fine, realizzeremo la Buddhità. Non dovremmo nutrire dubbi a questo proposito, anzi dovremmo condurre il nostro addestramento con una determinazione ancora maggiore. Questo è l'Insegnamento del Buddha Śākyamuni.

Nāgārjuna proseguì: "Una piccola causa può produrre un grande effetto. Così una piccola azione benefica può generare una grande ricompensa. Chi recita la frase 'Prendo rifugio nel Buddha', o brucia un pizzico d'incenso in onore del Buddha, senza dubbio realizzerà la Buddhità. Come potrebbe dunque fallire nell'impresa chi ha compreso l'essenza di tutte le cose?"

Questa trasmissione del Patriarca Nāgārjuna è un Insegnamento del Buddha. Gli insegnamenti di Nāgārjuna sono di gran lunga superiori a quelli degli altri Maestri del Dharma. Se soltanto fossimo consapevoli di quanto è grande la nostra buona sorte, davvero saremmo pervasi dalla gioia più intensa. Questi profondi insegnamenti non sono neppure paragonabili alle errate dottrine dei cosiddetti sacerdoti cinesi.

Nāgārjuna proseguì: "Tutti i Buddha contemporaneamente rispettano e venerano il Dharma. Inoltre, avendo compreso l'essenza di tutte le cose, lo riconoscono come loro possesso. Un giorno fu posta questa domanda: 'Perché i Buddha nei tre mondi venerano gli insegnamenti di un altro, quando essi stessi hanno realizzato la verità ultima?' La risposta fu: 'Questa è l'usanza. Un monaco non dovrebbe venerare il Dharma che è in lui ma, piuttosto, deve venerare coloro che comprendono e preservano il Dharma'. Fu posta un'altra domanda: 'I Buddha possiedono il merito ultimo eppure onorano altri. Perché lo fanno?' La risposta fu: 'Nel corso di innumerevoli *kalpa* i Buddha hanno accumulato grande quantità di merito. In segno di rispetto per questo merito derivante dalle azioni benefiche, essi venerano il merito degli altri'. All'epoca del Buddha Śākyamuni viveva un monaco cieco. Un giorno, mentre stava cucendo il suo abito, il filo uscì dall'ago; allora il monaco gridò: 'Se c'è qualcuno tra voi che cerca la gioia eterna e la virtù, per favore rimetta il filo nel mio ago'. Udendo questo, il Buddha Śākyamuni rispose: 'Io sono questa persona, e rimetterò il filo nel tuo ago'. Il monaco cieco, riconoscendo immediatamente la voce del Buddha, subito balzò in piedi e, prostrandosi davanti a lui, gli disse: 'Il tuo merito è completo, che cosa cerchi ancora?' Il Buddha rispose: 'Mi sono risvegliato alla suprema illuminazione grazie al merito, sono perciò più che consapevole del suo potere. È perché nutro un profondo rispetto per questo merito che continuo ad agire il bene'. Il Buddha continuò poi a parlare del Dharma. Grazie a questo, il cieco riuscì a vedere la vera natura di tutte le cose molto più chiaramente che se avesse recuperato il senso della vista."

Udii per la prima volta questa storia una sera, mentre stavo prendendo il tè nella stanza del mio defunto Maestro. In seguito, scoprii che essa è contenuta nel Trattato sulla Mahāprajñāpāramitā,[23] al capitolo decimo. Appresi anche che i Patriarchi trasmettono il Dharma scevro da ogni errore, che i Buddha accettano il Dharma quale loro maestro, e che Śākyamuni insegnava che considerare come proprio maestro il Dharma, significa venerare con rispetto i Tre Tesori. Senza attendersi una ricompensa, tutti questi Buddha hanno piantato buone radici nel corso di innumerevoli *kalpa* e hanno, di conseguenza, accumulato un grande merito. Il Buddha Śākyamuni, che pure si era già risvegliato alla suprema illuminazione, rimise il filo nell'ago del monaco cieco per rispettare anche solo un piccolo merito. Questo è il vero merito della Buddhità.

Le persone dei nostri giorni non comprendono né il merito dell'illuminazione né lo spirito del Dharma. Pensano che anche una cattiva azione faccia parte della Verità e non vedono nulla di sbagliato nell'addestrarsi allo scopo di conseguire il risveglio, o per ottenere qualche genere di ricompensa. Neppure ottomila *kalpa* vissuti nella piena comprensione sarebbero sufficienti a correggere simili opinioni. Essi sostengono addirittura che una cattiva azione non ha riflessi sugli avvenimenti successivi. Perché costoro non riescono ad afferrare il significato del Dharma? Forse perché, a differenza dei Buddha, non sono riusciti a comprendere che tutte le cose manifestano la verità?

Vi sono dieci modi di venerare un Buddha: fare offerte al corpo del Buddha, fare offerte ad un *caitya*,[24] fare offerte ad uno *stūpa*, fare offerte al Buddha in assenza di qualsiasi costruzione religiosa, fare le offerte personalmente, incoraggiare gli altri a fare offerte, fare offerte di beni materiali, fare offerte con sincerità, fare offerte senza compiacersi di quello che si sta facendo, fare offerta della propria prassi.

Il primo modo di venerare il Buddha è quello di presentare un'offerta al corpo vero e proprio di un Buddha.

Il secondo modo implica fare un'offerta ad un *caitya,* secondo quanto esposto nel Mahāsamghikā Vinaya.[25] Questo trattato afferma che uno *stūpa* è così chiamato perché ospita le reliquie[26] del Buddha,

mentre un *caitya* ne è privo. Per comodità, tuttavia, a volte si usa il termine *caitya* in entrambi i casi. *Stūpa* è una parola sanscrita che significa tomba o mausoleo e l'equivalente cinese è *chih-cheng*. Anche gli Āgama Sūtra[27] usano il termine *caitya*. Anche se *stūpa* e *caitya* sono simili, e spesso si usa per entrambi quest'ultimo termine, nel Fa-hua chan-fa il Maestro Zen Eshi di Nangaku,[28] ha scritto: "Con rispetto ci prostriamo alle reliquie e alle immagini del Buddha, ai *caitya*, agli *stūpa*, al Prabhūtaratna-Tathāgata,[29] e alle pagode, nelle dieci direzioni." Questa frase mostra chiaramente che *stūpa*, *caitya*, reliquie e immagini del Buddha sono cose diverse.

Nella trentatreesima sezione del Mahāsamghikā Vinaya è scritto: "La storia che segue narra di come fu costruito uno *stūpa*. Un giorno, mentre viveva e insegnava il Dharma nel Kośala, il Buddha Śākyamuni incontrò un brahmāno che arava il suo campo. Costui, ve-dendo il Buddha, posò il suo bastone e si prostrò. Il Buddha sorrise. Notando questa reazione, i discepoli gli chiesero: 'Perché hai sorriso?' Il Buddha rispose: 'Quando il brahmāno si è prostrato, lo ha fatto davanti a due Buddha'. Stupefatti, i monaci dissero: 'Due Buddha?' 'Sì', rispose Śākyamuni 'il brahmāno, posando il bastone per prostrarsi lo ha appoggiato su uno *stūpa* sepolto, dedicato al Buddha Kāśyapa'. I monaci chiesero: 'Possiamo vedere questo *stūpa*?' Il Buddha rispose: 'Certo che potete. Andate dal brahmāno e chiedete il permesso di scavare attorno a questa zona.' I monaci chiesero allora il permesso, ed il brahmāno lo accordò.

Proprio mentre il lavoro stava per iniziare, il Buddha palesò lo *stūpa* dedicato al Buddha Kāśyapa, alto uno *yojana* e largo venti *ri*.[30] Vedendolo, il brahmāno esclamò: 'Venerabile Buddha, il mio nome è quello del Buddha cui è dedicato questo *stūpa*, mi chiamo Kāśyapa, infatti.' Udendo questo, il Buddha diede ordine di costruire un secondo *stūpa*, sempre dedicato al Buddha Kāśyapa, vicino alla casa del brahmāno. Prima di iniziare il lavoro alcuni monaci si chiesero se il fango fosse un materiale adatto per lo *stūpa* e posero la domanda al Buddha. Egli rispose affermativamente e compose questi versi:

Una manciata di fango,
offerta sinceramente,
è più preziosa
di grandi quantità d'oro
donate in vista di una ricompensa.

Il nuovo *stūpa* era formato da una base quadrata sulla quale poggiava una torre circolare a due piani. Attorno alla base correva un parapetto e ai lati della torre erano fissate quattro aste ricurve, per agganciare stendardi e baldacchini. In cima all'intera struttura fu installata un'asta verticale attorno alla quale erano fissati numerosi anelli. Il Buddha disse: 'Questo è il modo in cui si devono costruire tutti gli *stūpa*.' Quando la costruzione fu terminata, il Buddha si prostrò davanti ad essa, in segno di profondo rispetto per questo Buddha del passato. I monaci, vedendolo prostrarsi, chiesero di poter fare altrettanto. Il Buddha acconsentì e recitò questi versi:

Fiori e incenso offerti con sincerità
sono molto più preziosi
di grandi quantità d'oro
donate in vista di una ricompensa.

Ben presto molti monaci si raccolsero in quel luogo, e il Buddha chiese a Śāriputra di esporre loro il Dharma. Compose poi questi versi:

Predicare il Dharma
a beneficio dell'addestramento altrui
vale molto di più
di grandi quantità d'oro
donate in vista di una ricompensa.

Udendo queste parole, uno dei monaci si risvegliò alla verità, e il Buddha compose questi ulteriori versi:

Predicare il Dharma
a beneficio del risveglio altrui

vale molto di più
di grandi quantità d'oro
donate in vista di una ricompensa.

Il brahmāno, la cui fede era stata rafforzata da queste parole, offrì cibo al Buddha e ai Suoi discepoli. Avendo saputo che era stato edificato un nuovo *stūpa* dedicato a Kāśyapa, il re Prasenajit[31] giunse sul posto con settecento carri carichi di mattoni. Si prostrò davanti al Buddha e disse: 'O venerabile Buddha, vorrei costruire *stūpa* simili a questo in tutto il paese. Posso farlo?' Il Buddha rispose: 'Sì, puoi farlo' e raccontò poi la seguente storia:

"Quando il Buddha Kāśyapa entrò nel *parinirvāna*, un re di nome Kitsuri[32] voleva far edificare uno *stūpa* con i sette tesori. Un ministro, tuttavia, osservò che una simile costruzione avrebbe attirato i ladri; lo *stūpa* sarebbe stato distrutto e gli autori del misfatto avrebbero subito un castigo inenarrabile. Il ministro suggerì, in alternativa, di edificare uno *stūpa* fatto di mattoni, limitandosi e rivestirlo con oro e argento. In tal modo, anche in caso di furto, lo *stūpa* sarebbe rimasto sostanzialmente intatto. Il re approvò la proposta e lo *stūpa* fu edificato secondo queste indicazioni. Era alto uno *yojana* e largo venti *ri*, e per costruirlo furono necessari sette anni, sette mesi e sette giorni di lavoro. Terminata la costruzione, il re Kitsuri elargì offerte al Buddha cui era dedicato lo *stūpa*, ed ai Suoi monaci."

Il re Prasenajit disse: "Il re Kitsuri era un monarca molto ricco. Temo che lo *stūpa* che edificherò sarà ben povera cosa in confronto al suo." Lo *stūpa* venne terminato dopo sette mesi e sette giorni di lavoro. Allora il re Prasenajit, come il suo predecessore, il re Kitsuri, elargì offerte al Buddha ed ai Suoi monaci.

Uno *stūpa* deve essere edificato in questo modo: costruite innanzitutto una base quadrata, circondata da un parapetto. Su questa base innalzate una torre circolare a due piani; ai suoi lati fissate quattro aste ricurve a cui agganciare baldacchini e stendardi. Installate infine in cima alla costruzione un'asta verticale, attorno alla quale fissate un certo numero di anelli. Se qualcuno insinua che il Buddha, che quale ha trasceso desiderio, odio e ignoranza, ha insegnato a costruire *stūpa* solo per glorificare il suo nome, costui sta diffamando il Buddha e la sua punizione sarà grande.

Un complesso monastico deve essere progettato in questo modo: scelto il luogo adatto, la prima cosa da considerare è lo *stūpa* che non deve essere collocato nella zona meridionale, né in quella occidentale, ma a nord, o a est. Gli alloggi in cui vivono i monaci non devono essere troppo vicini allo *stūpa* e alle immagini buddhistiche. Se lo *stūpa* è posto vicino al cimitero, è necessario che sia costruito uno steccato attorno a quest'ultimo, così che i cani non possano portare i resti dei cadaveri sul monumento. È necessario anche considerare i problemi di scolo delle acque: queste non devono defluire dalla zona in cui sono ubicati gli alloggi dei monaci, siano essi a sud o a ovest, verso l'area dove si trova lo *stūpa*; il contrario è invece permesso.

Lo *stūpa* dovrebbe essere innalzato su un terreno elevato, perché possa essere visto da lontano. All'interno dell'area delimitata dal parapetto che circonda lo *stūpa* non è permesso lavare, tingere o appendere abiti, calzare scarpe o sandali, coprirsi il capo o le spalle, contaminare il terreno sputando muco o saliva. Se qualcuno insinua che il Buddha, che ha trasceso desiderio, odio e ignoranza, ha insegnato a costruire *stūpa* solo per glorificare il suo nome, costui sta diffamando il Buddha e la sua punizione sarà grande. Questo è il modo di edificare un complesso monastico.

La storia seguente narra di un'edicola votiva realizzata in uno *stūpa*. Una volta il re Prasenajit si presentò al Buddha, si prostrò davanti a lui e disse: "Lo *stūpa* dedicato a Kāśyapa è pronto. Posso ora completarlo con un'edicola votiva in cui ospitare le immagini del Buddha?' Il Buddha rispose: "Sì, lo puoi fare" e narrò la seguente storia:

"Quando il Buddha Kāśyapa entrò nel *parinirvāna*, un re di nome Kitsuri edificò uno *stūpa* dedicato a questo Buddha. Su ognuno dei quattro lati fu realizzata un'edicola votiva. Sopra le edicole fu collocato un certo numero di leoni scolpiti nel legno; numerosi dipinti erano disposti sulle pareti laterali e sul fondo. All'esterno furono sparsi fiori e all'interno furono esposti stendardi e baldacchini. Attorno alla struttura fu quindi installato un parapetto di protezione. Se qualcuno insinua che il Buddha, che ha trasceso desiderio, odio e ignoranza, ha insegnato a costruire e decorare le edicole votive solo per suo compiacimento, costui sta diffamando il Buddha e la sua punizione sarà grande. Nel realizzare un'edicola collocata in uno *stūpa*, queste sono le regole da rispettare."

Ora dunque sappiamo che tutti i Buddha illuminati sono soliti innalzare *stūpa* in segno di venerazione per i Buddha del passato. Si potrebbero citare in proposito molti altri esempi, ma quelli riferiti finora sono sufficienti.

Gli insegnamenti della scuola Ubu[33] sono tra i più elevati del Dharma del Buddha. Il Mahāsamghikā-Vinaya, dal quale questa scuola deriva, fu introdotto in Cina da Hokken,[34] dopo un difficile viaggio nel corso del quale scalò anche il Picco dell'Avvoltoio. Gli insegnamenti di questa scuola corrispondono a quelli della trasmissione da patriarca a patriarca.

Il terzo modo di venerare il Buddha è fare offerte davanti a uno *stūpa*, ad un *caitya*, o al corpo di un Buddha.

Il quarto modo è elargire doni anche in assenza di qualsiasi costruzione religiosa. Semplicemente offrite qualcosa; non importa se vi trovate o meno di fronte ad un manufatto religioso, perché questo è di scarsa importanza. Di fatto, per quanto entrambe le azioni siano virtuose e apportatrici di grande merito, fare un'offerta in assenza di un monumento religioso è fonte di merito maggiore perché questo modo è libero da qualsiasi limitazione. Si tratta comunque di un dettaglio, l'importante è fare offerte.

Il quinto modo è fare offerte, di persona, ad un Buddha o ad un *caitya*.

Il sesto modo è esortare gli altri a fare liberamente offerte al Buddha o ad un *caitya*. Fare offerte al Buddha in prima persona e incoraggiare gli altri a farlo, sono entrambe azioni meritevoli, è tuttavia quest'ultima che produce il merito più grande.

Il settimo modo è offrire beni materiali al Buddha, alle sue reliquie, ad un *caitya*, o ad uno *stūpa*. Queste offerte possono essere suddivise in tre categorie: 1) abiti, cibo e quant'altro necessario alla vita, 2) incenso e fiori, 3) decorazioni per abbellire il tempio.

L'ottavo modo è fare offerte sinceramente. Vi sono in questo caso tre possibilità: fare offerte con cuore sincero, avere una fede incontaminata nel potere del Buddha, aspirare alla Buddhità.

Il nono modo è fare offerte senza compiacersi di ciò che si sta facendo. Questo modo può essere diviso in due categorie: 1) elargire doni senza attendersi ricompense non materiali, 2) elargire doni senza attendersi ricompense materiali.

Il decimo modo è fare un'offerta della propria prassi religiosa. Le offerte di questo genere, note come "Venerazione della condizione di verità", immancabilmente conducono al risveglio. Queste offerte si dividono in tre categorie: 1) offerte di beni materiali, 2) offerte fatte con gioia, 3) offerte della propria prassi religiosa.

Questi sono i dieci modi di venerare il Buddha; allo stesso modo veneriamo il Dharma e il Samgha. Venerare il Dharma significa venerare i principi che stanno alla base degli insegnamenti e della prassi del Buddha, così come sono esposti nei *Sūtra*. Venerare il Samgha significa venerare i Tre Veicoli, le loro immagini, gli *stūpa* e i *caitya*, e venerare i monaci comuni.

I Buddha sono venerati da sei tipi di mente: 1) la mente che conduce alla suprema felicità, 2) la mente che conduce alla suprema benevolenza, che sorge grazie alla venerazione dei Tre Tesori, 3) la mente eccellente tra tutti gli esseri senzienti, 4) la mente che si incontra raramente come il fiore di *udumbara*, 5) la mente senza uguali tra tutti gli esseri nelle tremila migliaia di grandi mondi, 6) la mente libera da discriminazione che accetta sia il sacro sia il profano. Una piccola offerta fatta con uno di questi sei atteggiamenti della mente produce molto merito; ancora maggiore merito è prodotto da una grande offerta.

Tutti i Buddha elargiscono offerte con cuore sincero; noi dovremmo fare altrettanto. Le regole che sovrintendono alla elargizione delle offerte fanno parte della trasmissione e dunque devono essere rintracciate nei diversi sūtra. Le cerimonie religiose dedicate al Buddha sono di per sé un'offerta. Trattandosi di una trasmissione da Patriarca a Patriarca, soltanto i Patriarchi conoscono le regole per costruire uno *stūpa*, o un *caitya*, e per fare offerte davanti ad essi. Modificare tali regole è in contrasto con il Dharma e le offerte fatte in tal modo producono poco, o nessun merito. Dovremmo perciò offrire doni nel modo prescritto e, quando viene il momento, trasmettere fedelmente queste modalità.

Il Maestro Zen Ling-tao[35] passò molti anni accudendo devotamente alla tomba del suo defunto Maestro Enō. Quando era un novizio al servizio dei suoi compagni monaci, Enō pestò il riso giorno e notte, senza mai fermarsi. Quali eccellenti esempi di venerazione esercitata nel vero spirito degli insegnamenti! Oltre a questi due, si potrebbero citare altri numerosi casi.

Questi, dunque, sono i corretti modi di elargire offerte ai Buddha; studiateli ed agite di conseguenza.

Scritto da un discepolo di Dōgen, durante il ritiro estivo del 1255.[36]
Ricopiato a Eiheiji, il 23 giugno 1279.

[1] Si tratta di una biografia del Buddha in sessanta fascicoli (il *Fo Pen-hsing Chi Ching*), tradotta in cinese da Jñānagupta (523-600).
[2] Maudgalyāyana, uno dei dieci discepoli principali del Buddha, eccellente nei poteri mistici.
[3] Tenrinnō, dal sanscrito *cakravarti-rāja*, "Re dalla ruota che gira". Nell'antica mitologia indiana, vi sono quattro di questi re che governano sui quattro continenti che circondano il Monte Sumeru. Ciascuno di essi possiede una preziosa ruota o *cakra*.
[4] Lett. "Così arrivato".
[5] Lett. "Colui che ascolta", in origine si riferiva a tutti coloro che avevano udito direttamente l'insegnamento dalla voce del Buddha. Più tardi, la parola *śrāvaka* fu utilizzata più genericamente per distinguere gli studenti Hīnayāna da quelli Mahā-yāna.
[6] Due dei dieci titoli attribuiti al Buddha.
[7] *Bhagavat*, lett. "Il Santo Signore" o "Il Beato".
[8] Si riferisce all'Universo. Si veda il Sūtra del Loto, pag. 144.
[9] Un testo tradotto in cinese da Kumārajiva, allo scopo di dimostrare che i Bodhisattva non devono addestrarsi assieme agli *śrāvaka*.
[10] Il *pratyekabuddha* o "Buddha solitario", è il veicolo che si basa sulla teoria dell'originazione interdipendente (i dodici anelli della catena di causa ed effetto). Gli altri due veicoli sono: il veicolo dello *śrāvaka* o "Uditore", che si basa sulla teoria dei quattro stadi, ed il veicolo del *bodhisattva* o "Essere di verità", basato sulle sei *pāramitā* (le sei perfezioni, o perfezionamenti).
[11] Il paradiso delle trentatre divinità, ubicato in cima al monte Sumeru, dove si trova il palazzo di Śakrendra.
[12] Uno dei paradisi del *dhyāna* nel mondo della forma.
[13] Detti anche i tre mondi miserabili, sono: il mondo degli inferi, il mondo degli spiriti affamati, il mondo degli animali.
[14] Il sanscrito *asamkhya* significa "Non calcolabile".
[15] Lo stadio in cui il Bodhisattva percepisce la *dharmatā*, o natura-dharma, cioè la reale natura del mondo fenomenico.
[16] Si ritiene che questo sia l'ultimo sermone del Buddha di cui esiste solo la versione cinese, essendo andato perduto l'originale sanscrito.
[17] Dal sanscrito *kalyāna-mitra*, lett. "Amico di buon consiglio".
[18] Il *liang* è un'unità di peso cinese, equivalente a circa 15 grammi.
[19] Si veda il Sūtra del Loto, pag. 304.
[20] Lett. "Con il palmo delle mani unito". Si tratta di un saluto tradizionale, nei monasteri. Le mani giunte sono tenute all'altezza del petto, con la punta delle dita grossomodo allineata con le narici.
[21] Il *Dhammapada* riporta la divisione in *kāma-loka* (il mondo retto dal desiderio dei sensi), *rūpa-loka* (il mondo della forma sottile), ed *ārūpa-loka* (il mondo privo di forma).
[22] Il Maestro Sekitō Kisen (700-790), nella linea di trasmissione del Maestro Daikan Enō. [Shih-t'ou Hsi-ch'ien]
[23] Un commentario in cento capitoli al *Mahāprajñāpāramitā Sūtra*, scritto da Nāgārjuna e tradotto in cinese da Kumarajiva.
[24] Un tumulo.
[25] Le regole monastiche (*vinaya*) dei Mahāsamghika, o scuola del Grande Samgha, una delle due principali scuole Hīnayāna. Noto anche come Makasogi.
[26] Dal sanscrito *sharīra*, "Ossa, reliquie".
[27] Si tratta di traduzioni cinesi dei Sūtra raccolti dalla scuola Hīnayāna degli Sarvāstivādin. Non differiscono molto dai testi del *Sutta Pitaka* (il Canestro dei Sūtra) che sono contenuti nel Canone Theravāda.
[28] Il Maestro Nangaku Eshi (515-577), il secondo Patriarca della scuola Tendai, in Cina.
[29] Si veda il Sūtra del Loto, pag. 230.
[30] Un *ri* equivale a 3,75 km, mentre uno *yojana* equivale al percorso che un bue riesce a coprire in una volta, tirando un carro – circa quindici chilometri.
[31] Re del Kośala, contemporaneo del Buddha Śākyamuni e suo discepolo laico.
[32] Non è stato rintracciato il nome originale sanscrito.
[33] Una delle venti scuole Hīnayāna, sorta circa trecento anni dopo la morte di Śākyamuni.
[34] Un monaco cinese che partì per l'India nel 399 dove giunse dopo un viaggio di sei anni. Dopo aver studiato il sanscrito e aver raccolto i testi del *Tripitaka* (*Sūtra*, *Vinaya*, e *Abhidharma*), ritornò in Cina, passando per Sri Lanka, e tradusse nella sua lingua tutti i testi riportati.
[35] Il Maestro Sōkei Reito (645-760), discepolo del Maestro Daikan Enō. Maestro Daigyō è il suo titolo postumo.
[36] Due anni dopo la morte del Maestro Dōgen.

(81)
KIE BUPPOSO-BO[1]
Prendere Rifugio nei Tre Tesori

In questo capitolo il Maestro Dōgen sottolinea l'importanza del votare se stessi ai Tre Tesori. "Prendo rifugio nel Buddha, prendo rifugio nel Dharma, prendo rifugio nel Samgha" è la formula tradizionale che apre la porta ai Tre Tesori. 'Buddha' è Gautama Buddha ma denota anche tutti coloro che hanno acquisito la condizione di Buddhità; 'Dharma' significa la realtà così com'è, 'Samgha' significa la comunità dei monaci, delle monache, dei laici e delle laiche. Il Maestro Dōgen sostiene che la quint'essenza dell'insegnamento è proprio la devozione ai Tre Tesori.

La domanda 120 dello Zen'en-shingi[2] è: "Veneri i Tre Tesori o no?" Questa domanda dimostra chiaramente che laddove i Patriarchi trasmisero la vera Legge, la gente venerava i Tre Tesori. Se non li veneriamo, non possiamo prendere rifugio in essi; se non prendiamo rifugio in essi, non possiamo venerarli. Il merito insito nell'aver preso rifugio nei Tre Tesori si manifesta quando esiste un legame spirituale tra noi e il Buddha. Che voi siate un essere celestiale o terrestre, un dèmone, uno spirito affamato, o un animale, non ha alcuna importanza; il merito derivante dal prendere rifugio nei Tre Tesori è lo stesso. Dopo aver preso rifugio il nostro merito continua a crescere, e infine realizzeremo il risveglio.

Influenzati da cattivi amici o da dèmoni, alcuni possono perdere l'aggancio con la Via e smettere di produrre il bene. Anche in questo caso, però, il merito per aver preso rifugio nei Tre Tesori, in passato, continua a crescere ed alla fine costoro di nuovo ricominceranno a produrre il bene.

Quando prendiamo rifugio nei Tre Tesori, realizziamo la pura essenza della fede e siamo protetti dalle false opinioni. Sia quando il Tathāgata[3] è manifesto sia quando non è manifesto, la gente dovrebbe prendere rifugio nei Tre Tesori, nel seguente modo. Dopo aver giunto le mani in gasshō e chinato il capo, si recita: "Da questo momento e fino a quando conseguirò la Bodhi, prendo rifugio nel Buddha, prendo rifugio nel Dharma, prendo rifugio nel Samgha. Prendo rifugio nel Buddha, il Sublime. Prendo rifugio nel Dharma, che libera da ogni desiderio. Prendo rifugio nel Samgha, la comunità più onorevole. Ho preso rifugio nel Buddha, ho preso rifugio nel Dharma, ho preso rifugio nel Samgha." È così che i sinceri ricercatori della Via dovrebbero prendere rifugio nei Tre Tesori. Dovremmo farlo anche se il nostro corpo è soggetto a nascita, a morte e ad incessante mutamento, perché questo garantisce il continuo sviluppo della nostra natura di Buddha, così che alla fine ci risveglieremo all'illuminazione.

Il termine giapponese *kie*, 'Prendere rifugio', è un composto: *ki-e*. La prima parte significa "Gettarsi senza riserve in qualcosa"; la seconda, significa "Fare assegnamento su." Dovremmo gettarci nei Tre Tesori così come un bambino si getta nelle braccia del padre. Dovremmo affidarci ai Tre Tesori nel modo in cui una nazione si affida al re per la sua prosperità. Prendiamo rifugio nel Buddha perché è il nostro grande insegnante. Prendiamo rifugio nel Dharma perché è una medicina efficace. Prendiamo rifugio nel Samgha perché è costituito da molti buoni amici. È stato chiesto: "Perché prendiamo rifugio soltanto nei Tre Tesori?" La risposta è stata: "Perché sono il nocciolo della Via del Buddha; prendere rifugio nei Tre Tesori libera gli esseri senzienti dal ciclo di vita e morte e conduce, infine, al risveglio." Il merito associato ai Tre Tesori è incommensurabile, è al di là della nostra possibilità di concepirlo.

Śākyamuni, in giapponese, indiano e cinese, è rispettivamente Butsu, Buddha e Chueh. Il suo significato è: "Colui che ha risvegliato la perfetta, suprema illuminazione." L'Insegnamento del Buddha, o Legge, è chiamato *Ho* in Giappone, Dharma o *Dhamma* in India, e *Fa* in Cina. Normalmente con la parola 'Legge' si intende un giudizio sulla natura buona, cattiva o neutra delle azioni. La 'Legge' dei Tre Tesori, tuttavia, implica una norma universale. In Giappone la comunità buddhistica è conosciuta come *So*, in India come Samgha e in Cina come *Hoho-chung*. Tutti questi termini significano "Comunità armoniosa."

I Tre Tesori possono essere considerati secondo quattro categorie. La prima categoria è riferita alla continuità dei Tre Tesori dopo l'ingresso del Buddha Śākyamuni nel *parinirvāna*. Nell'ambito di questa categoria gli *stūpa* e le immagini del Buddha sono il tesoro-Buddha, i sūtra sono il tesoro-Dharma, coloro che si sono rasati il capo sono il tesoro-Samgha. La seconda categoria è l'efficacia degli insegnamenti del Buddha Śākyamuni, al presente. Qui i cinque tipi di *dharma-kāya*[4] sono il tesoro-Buddha, la piena comprensione delle Quattro Nobili Verità è il tesoro-Dharma, e coloro che sono *arhat*,[5] o che lo saranno in futuro, sono il tesoro-Samgha.

[La terza categoria è il corpo della teoria. Qui i cinque aggregati[6] sono il tesoro-Buddha, la verità della cessazione[7] è il tesoro-Dharma, e l'acquisizione dei meriti attraverso lo sforzo dello studio è il tesoro-Samgha.][8] La quarta e ultima categoria è l'assoluta unità dei Tre Tesori. Qui la stessa illuminazione[9] rappresenta il tesoro-Buddha, la incontaminata e quieta natura del risveglio rappresenta il tesoro-Dharma, e la perfetta unità senza discriminazioni nel Samgha è il tesoro-Samgha. Ora conosciamo la virtù insita nel prendere rifugio nei Tre Tesori. Dovremmo dunque farlo immediatamente. Sfortunatamente, la mancanza di merito rende impossibile, per alcuni, anche il solo udire il nome dei Tre Tesori e, a maggior ragione, il prendere rifugio in essi.

Il Sūtra del Loto afferma: "Coloro che producono il male, come risultato della retribuzione karmica non riusciranno ad udire l'espressione 'Tre Tesori' nemmeno dopo il trascorrere di innumerevoli kalpa."[10] Il Sūtra del Loto è il re dei sūtra: accettatelo come vostro grande insegnante. Tutti gli altri sūtra, in confronto, sono soltanto suoi sudditi, perché solo questo esprime la verità ultima. Gli altri contengono solo insegnamenti provvisori, non la vera intenzione del Buddha. Non utilizzate gli altri sūtra come metro per giudicare il valore del Sūtra del Loto; sarebbe un errore perché quest'ultimo, quando sia spogliato del merito dei primi, è inutile. La precedente citazione tratta dal Sūtra del Loto mostra chiaramente che il merito dei Tre Tesori è veramente insuperato.

Il Buddha Śākyamuni ha detto: "La gente comune, per paura, spesso prende rifugio nelle divinità delle montagne, dei giardini, delle foreste, dei singoli alberi, ed in quelle delle antiche tombe. È una completa perdita di tempo. Si è mai sentito di qualcuno che, in questo modo, sia stato liberato dal dolore e dalla sofferenza? Quando prendiamo rifugio nei Tre Tesori otteniamo una chiara percezione di tutti i fenomeni attraverso la saggezza delle Quattro Nobili Verità. Questo significa che comprendiamo che la vita è in sé sofferenza, che le cause di questa sofferenza sono l'illusione e il desiderio, che il nirvāna è libertà dalla sofferenza, e che la prassi del Nobile Ottuplice Sentiero[11] conduce al nirvāna. Indiscutibilmente prendere rifugio nei Tre Tesori lenisce la sofferenza, ed è perciò la cosa più degna da farsi."

Il Buddha Śākyamuni ha insegnato questo a beneficio degli esseri senzienti che, per paura, ritengono utile prendere rifugio nelle divinità montane, nei dèmoni o in certe tombe. Dovremmo essere consapevoli che simili rituali non mettono al riparo dalla sofferenza. I seguaci di altre religioni hanno proposto molti modi diversi per liberarsi dalla sofferenza e vedere esauditi i propri desideri. Essi raccomandano ad esempio di mimare i movimenti delle mucche, mangiare il cibo dei daini, imitare gli atteggiamenti dei dèmoni, degli spiriti affamati, dei sordomuti, dei cani, dei polli o dei fagiani. Affermano poi che si può raggiungere lo scopo cospargendo il corpo di cenere, lasciando crescere i capelli, recitando formule magiche e sacrificando poi una pecora, adorando il dio del fuoco per quattro mesi, digiunando per sette giorni, oppure offrendo centomila fiori agli esseri celestiali. Che sciocchezze prive di fondamento e di significato! Nessuna persona assennata può condividere simili idee senza senso, ben sapendo che non si può acquisire alcun merito da questi rituali e che, anzi, coloro che li eseguono soffrono inutilmente. È dunque chiaro che non dobbiamo prendere rifugio in religioni diverse dal Dharma del Buddha, né eseguire rituali diversi. I riti elencati prima valgono soltanto come esempio, perché in realtà ne esistono molti altri. Dovremmo comunque evitare qualsiasi rito che si traduca essenzialmente nell'adorazione di divinità, alberi o tombe. Nascere come essere umano è molto difficile, più difficile ancora è incontrare il Dharma del Buddha. Siamo stati fortunati sotto entrambi i profili; sarebbe allora una vera tragedia trascorrere la vita al servizio di divinità da bambini, a causa delle nostre opinioni errate. Dovremmo invece prendere subito rifugio nei Tre Tesori, perché soltanto questo conduce alla realizzazione del risveglio.

Nel Sūtra Hsi-yu è scritto: "Pur conducendo alla condizione di *arhat* tutti gli abitanti dei quattro continenti[12] e dei sei paradisi inferiori,[13] il merito non sarebbe paragonabile a quello che deriva dal condurre un solo essere senziente a prendere rifugio nei Tre Tesori."

I quattro continenti di cui si parla sono quelli che circondano il monte Sumeru; i loro nomi derivano dalla collocazione geografica. Poiché il Dharma del Buddha non esiste nel continente settentrionale, unico tra i quattro, è assai raro che uno dei suoi abitanti pervenga alla condizione di *arhat*. Anche se ci riuscissimo, il merito non sarebbe paragonabile a quello che deriva dal condurre una solo essere a prendere rifugio nei Tre Tesori. Si dice anche che pochi, tra coloro che vivono del paradiso inferiore, hanno mai percepito la Via. Tuttavia, anche se riuscissimo a condurre i suoi abitanti alla condizione di *arhat*, il merito non sarebbe uguale a quello che deriva dal condurre un solo essere a prendere rifugio nei Tre Tesori.

Nello Zō-ichi-agon-gyō[14] si narra questa storia:

"Un abitante del Cielo Trāyastrimśa[15] si accorse che improvvisamente erano comparsi sul suo corpo i cinque segni di morte imminente.[16] Egli intuì che sarebbe probabilmente rinato come cinghiale, ma

non sapeva assolutamente cosa fare. Cominciò a gridare disperatamente. Śakrendra, udendo il suo grido carico di angoscia, gli suggerì di prendere immediatamente rifugio nei Tre Tesori. Egli seguì il consiglio e grazie a questo evitò di rinascere come cinghiale. A questo proposito il Buddha Śākyamuni recitò questi versi:

> '*Coloro che prendono rifugio nel Buddha sono certi di non rinascere nei tre mondi della sofferenza.*[17] *Le loro menti sono libere da illusione ed essi ottengono la protezione di tutti gli esseri celestiali e terrestri; infine, entrano nel nirvāna'.*

Avendo preso rifugio nei Tre Tesori, l'essere celestiale rinacque in seno ad una ricca famiglia, divenne monaco, e realizzò infine la condizione di *arhat*." Il merito che deriva dal prendere rifugio nei Tre Tesori è veramente incommensurabile ed illimitato è il suo potere.

Molto tempo fa, all'epoca di Śākyamuni, si presentarono davanti a Lui duemila seicento milioni di draghi affamati. Piangendo amaramente, essi dissero: "O venerabile Buddha t'imploriamo, mostra la tua compassione e salvaci. Un tempo tutti noi eravamo monaci ma abbiamo poi commesso cattive azioni soffrendo così per centomila kalpa nei tre mondi del male. Continuando a produrre cattivo karma, diventammo draghi sottoposti a inconcepibili sofferenze." Il Buddha disse: "Dovreste subito prendere rifugio nei Tre Tesori e ricominciare a promuovere il bene. Questo vi consentirà, nella vostra prossima rinascita, di vedere l'ultimo Buddha. Nell'istante in cui questo Buddha si manifesterà nel mondo, il vostro cattivo karma scomparirà." I draghi diedero retta a queste parole e presero immediatamente rifugio nei Tre Tesori.

Il Buddha non aveva altra possibilità di salvare questi draghi se non quella di suggerire loro di prendere rifugio nei Tre Tesori. Tutti questi esseri erano stati monaci e avevano preso rifugio nei Tre Tesori ma, a causa di continue cattive azioni, erano diventati draghi affamati. La loro unica possibilità di salvezza consisteva nel prendere rifugio nei Tre Tesori, non c'era altro modo. Senza dubbio, l'atto di prendere rifugio nei Tre Tesori è molto profondo e genera merito insuperabile. L'Insegnamento del Buddha è questo. Non abbiate dubbi in proposito, anzi prendete subito rifugio nei Tre Tesori. Per liberare i draghi dalla sofferenza il Buddha insegnò loro a prendere rifugio nei Tre Tesori, non a recitare i nomi dei diversi Buddha. In verità, la profondità della comprensione del Buddha è per noi inconcepibile. La gente d'oggi dovrebbe prendere rifugio nei Tre Tesori, non salmodiare i nomi dei vari Buddha senza nemmeno sapere ciò che fa. Cercate di non perdere l'opportunità di acquisire il merito dei Tre Tesori.

Un sūtra narra la seguente storia: "Nella comunità dei draghi viveva una femmina cieca, in condizioni miserevoli. La sua bocca era una massa gonfia di ulcere in suppurazione, infestata da una moltitudine di vermi. Sembrava un mucchio di escrementi e puzzava come le parti intime di una donna o un pesce marcio. Era uno spettacolo davvero spaventoso. I parassiti le avevano ulcerato la bocca in più punti, e da lì colavano sangue e pus. Zanzare, tafani e mosche velenose la pungevano succhiando sangue e pus. Essa aveva un aspetto veramente repellente.

Quando la vide, il Buddha le chiese: 'Che cosa hai fatto per ottenere una simile retribuzione karmica?' Essa rispose: 'O venerabile Buddha, il dolore che provo è incessante e perfino parlare mi è difficile. Degli ultimi tremila seicento milioni di anni, centomila li ho trascorsi come drago. Sono afflitta da un dolore ininterrotto che non mi abbandona mai, neppure per un istante. La causa di questa sofferenza risale a novantun *kalpa* or sono, all'epoca del Buddha Vipaśyin.[18] Allora ero una monaca ma fui presa da un desiderio sessuale più impellente di quello di un ubriaco. Spesso violavo i precetti e cominciai anche a rubare. Per soddisfare la mia lussuria collocai un letto addirittura nella zona del tempio. A causa di questo comportamento sono nata più e più volte come drago, preda di un dolore paragonabile a quello che si prova immersi nel fuoco. Non sono riuscita a rinascere come essere umano neppure una volta in tutto questo tempo'.

Il Buddha le chiese: 'Se quello che hai detto è vero, dove pensi di rinascere quando questo *kalpa* finirà?' Ella rispose: 'Il male che ho commesso in passato è stato grande. Neppure nel prossimo *kalpa*, e nemmeno in quello successivo, potrò rinascere come essere celestiale o terrestre e tornerò ancora a essere un drago. O compassionevole Buddha, ti supplico di salvarmi'.

Il Buddha, prendendo un poco d'acqua nella mano, disse: 'Questa è conosciuta come l'acqua che esaudisce. Un tempo, senza esitare, ho sacrificato la mia vita per salvare un piccione. Se ciò che mi hai narrato è vero, sarai purificata'. Il Buddha si versò un poco d'acqua in bocca e la spruzzò su di lei che, immediatamente, fu liberata da tutti i mali. Così purificata chiese di prendere rifugio nei Tre Tesori, ed il Buddha acconsentì."

Questa femmina di drago era stata una monaca all'epoca di Vipaśyin, ma aveva infranto i precetti. Fu solo perché aveva già preso una volta rifugio nei Tre Tesori che poté farlo nuovamente, incontrando il Buddha Śākyamuni. Noi non siamo femmine cieche di drago né animali, eppure non siamo capaci di vedere il Buddha, o di prendere rifugio nei Tre Tesori. Dovremmo davvero vergognarci di noi stessi. Dobbiamo capire che prendere rifugio nei Tre Tesori è la scelta più degna e che, quando lo facciamo, riceviamo il merito che trae origine dallo stesso Buddha, inestimabile tanto in quantità che in profondità. Proprio per questo merito, il re Śakrendra si prostrò davanti ad una volpe selvatica e prese rifugio nei Tre Tesori.

Una volta il Buddha soggiornava in una foresta di alberi *nyagrodha*[19] presso Kapilavastu; venne Makanama[20] che, ritto davanti a lui, gli chiese: "Che cosa si intende per laico[21] seguace del Dharma del Buddha?" Il Buddha rispose: "Qualsiasi persona, uomo o donna, che, sano di mente e di corpo, prenda rifugio nei Tre Tesori." Makanama chiese ancora: "Chi allora è conosciuto come laico 'grado per grado'?" Il Buddha disse: "Qualsiasi persona che, avendo preso rifugio nei Tre Tesori, prosegue prendendo i precetti a uno a uno. Prima di poter prendere i precetti, un discepolo del Buddha deve prendere rifugio nei Tre Tesori."

Narra il Dhammapada: "Poco prima di morire, re Śakrendra intuì che sarebbe rinato come asino. Fu assalito dall'angoscia e pensò: 'Solo il Buddha può salvarmi da questa sorte'. Si affrettò a raggiungere il luogo in cui soggiornava il Beato ma morì proprio mentre si stava prostrando davanti a Lui. Pertanto rinacque nel grembo di un'asina. Qualche tempo dopo, l'asina divenne irrequieta, ruppe le briglie ed il morso che aveva in bocca e andò a fracassare alcuni vasi di coccio, davanti ad un negozio lì vicino. Il proprietario era furioso. Prese un bastone e cominciò a picchiarla fino a farla abortire; Śakrendra si ritrovò così nella precedente condizione regale. Tornò dal Buddha e questi gli disse: 'Prendere rifugio nei Tre Tesori, così come hai fatto, distrugge il cattivo karma passato'. Nell'udire queste parole, Śakrendra si risvegliò al primo stadio[22] della condizione di *arhat*."

Chi prende rifugio nei Tre Tesori è libero sia dalle sofferenze di questo mondo, sia dalla possibilità di cadere nei tre mondi del male; questo è l'insegnamento della storia testé narrata. Il re Śakrendra prese rifugio nei Tre Tesori, grazie a ciò non solo fu salvato dalla possibilità di cadere nei tre mondi del male, liberato dal cattivo karma passato e reintegrato nella sua condizione precedente, ma realizzò anche il primo stadio della condizione di *arhat*. Il merito derivante dal prendere rifugio nei Tre Tesori è veramente illimitato. Episodi simili a quello narrato, erano molto comuni all'epoca di Śākyamuni. Oggi, invece, la gente non sa neppure come prendere rifugio nei Tre Tesori. Le reliquie e le immagini del Buddha esistono tutt'ora e noi dovremmo venerarle perché il loro merito è identico a quello del passato.

Nel Sūtra Wen-tseng-yu si riporta che il Buddha narrò questa storia: "Ricordo che un tempo, innumerevoli kalpa or sono, una volpe selvatica viveva sul monte Shita nel regno di Vima.[23] Un giorno, inseguita da un leone affamato, la volpe cadde in un pozzo profondo. Dopo due giorni, era ancora prigioniera. Consapevole del fatto che sarebbe morta entro poco tempo, compose questi versi:

> "*La vita è impermanente e non m'importa di morire. Mi dispiace solo che ciò avvenga in questo pozzo mentre avrei preferito essere cibo per il leone. O voi Buddha, guardate la mia natura pura e disinteressata.*"

Il re (celestiale) Śakrendra fu molto sorpreso nell'udire la volpe recitare i nomi dei diversi Buddha. Ne fu profondamente commosso e cominciò anch'egli a recitarli più volte, mentalmente. Quindi pensò: 'Vivendo in un luogo lontano dal Buddha e senza un maestro che mi guidi, sono condizionato dai cinque desideri'. Curioso di sapere perché mai la volpe avesse recitato i nomi dei Buddha, scese (dal cielo) fino al pozzo, assieme ad ottantamila esseri celestiali.

Lì, vide la volpe che penosamente graffiava le pareti del pozzo nel vano tentativo di uscirne. Śakrendra la osservò per un po' e poi pensò: 'Sono certo che questa volpe è davvero un Bodhisattva. Eppure, se così fosse, certamente si sarebbe salvata'. Chiamò dunque la volpe dall'alto: 'I tuoi versi non erano una comune composizione poetica. Ti prego, esponi la natura del Dharma a noi esseri celestiali'. La volpe guardò in su e rispose: 'Śakrendra, tu sei un re celestiale eppure non hai un insegnamento da offrire. Mi chiedi di esporre la Legge mentre stai in alto sopra di me, una violazione delle più elementari norme di comportamento. Non sai forse che la salvezza del Dharma, così pura, si estende a tutti gli esseri? Perché sei così presuntuoso?'

Śakrendra fu sorpreso da queste osservazioni e si vergognò profondamente. I suoi servitori, invece, pensarono che la discesa dal paradiso era stata inutile e scoppiarono a ridere. Voltandosi verso di loro Śakrendra disse: 'Non siate sorpresi. Considerando la mia ostinazione e mancanza di virtù, le parole della volpe sono giuste. Davvero ho bisogno di ascoltare al più presto l'esposizione del Dharma'. Calò la sua veste

nel pozzo ed aiutò la volpe ad arrampicarsi. Gli esseri celestiali, da parte loro, prepararono un grande banchetto per la volpe. Essa mangiò abbondantemente e, recuperato il buon umore, espose gioiosamente la Legge del Dharma."

Il re Śakrendra ebbe fiducia nella volpe quale suo maestro e si prostrò davanti a lei. È estremamente difficile anche solo udire le parole Buddha, Dharma e Samgha, e il prostrarsi del re Śakrendra lo dimostra. Il buon karma passato ci ha consentito di incontrare i Tre Tesori, dobbiamo perciò serbarne consapevolezza perché ciò è di sostegno alla nostra mente che cerca il Buddha. Questa è l'essenza del Dharma. Il merito che deriva dal prendere rifugio nei Tre Tesori è veramente incommensurabile e libera dalla sofferenza perfino i dèmoni e gli esseri celestiali, per non parlare degli esseri umani.

Prendere rifugio nei Tre Tesori è il primo passo della Via. Noi veri cercatori dovremmo farlo prostrandoci nelle dieci direzioni; quindi, chiedendo di entrare in contatto con i Tre Tesori, dobbiamo bruciare incenso e spargere fiori su di essi. Così hanno sempre fatto tutti i maestri del passato e questo è il modo insegnato dai Buddha e dai Patriarchi. È possibile prendere rifugio nei Tre Tesori soltanto all'interno del Dharma del Buddha, cosa che lo distingue dalle altre religioni nelle quali si venerano dèmoni o esseri celestiali. Questa cerimonia ci è stata tramandata così come venne insegnata dai Patriarchi.

Scritto durante il periodo dell'addestramento estivo del 1255.[24] Il Maestro Dōgen intendeva rivederlo ma ne fu impedito dalle cattive condizioni di salute.

Trascritto da Gien,[25] il 21 maggio 1279 allo Zenko-ji, nell'Echizen.

---

[1] Questo capitolo in alcune edizioni è titolato "Kie Sanbo".

[2] Si tratta del *Ch'anyüan Ch'ing kuei* (Criteri per monasteri Zen), un testo scritto nel 1103 dal Maestro Chōro Sōsaku (?) [Ch'ang-lu Tsung-tse]

[3] Lett. "Così arrivato".

[4] *Dharma-kāya*, il corpo della Legge, o corpo della realtà ultima, priva di forma e onnipervadente. La natura assoluta della mente-di-Buddha. È uno dei tre corpi di un Buddha, assieme al *sambhoga-kāya*, il corpo di ricompensa, la manifestazione sottile risultante dalla prassi, ed al *nirmāna-kāya*, il corpo manifestato per il bene degli esseri senzienti.

[5] *Arhat*, lett. "Colui che ha valore". Nel Buddhismo Hīnayāna, si dice che lo *śrāvaka* (uditore della voce) passi attraverso quattro stadi. Il primo è *srotāpanna* (l'entrata nella corrente), il secondo è *sakrdāgāmin* (chi è soggetto a tornare una volta sola), il terzo è *anāgāmin* (chi non è soggetto al ritorno), e il quarto ed ultimo è *arhat*.

[6] I cinque *skanda* o aggregati sono: *rūpa* (il corpo-forma), *vedanā* (la sensazione), *samjñā* (la percezione, la nozione), *samskarā* (le impressioni risultanti, gli elementi della coscienza, lett. "I formati e i formanti"), e *vijñāna* (la coscienza individuale, la conoscenza discriminante).

[7] La terza delle Quattro Nobili Affermazioni.

[8] Questa terza categoria non è citata nel testo inglese di riferimento.

[9] Intesa come esperienza e comprensione della condizione di verità.

[10] Si veda il Sūtra del Loto, pag.333.

[11] Retta visione, retta intenzione/pensiero, retta parola, retta azione, retto sostentamento, retto sforzo, retta attenzione, retta concentrazione o condizione di equilibrio. Il Nobile Ottuplice Sentiero lo si può considerare composto di tre parti: Disciplina/Precetti (retta parola, retta azione, retto modo di sostentamento); Purificazione/Zazen (retta attenzione, retta concentrazione) ed infine, Controllo/Prajñā (retta visione, retta intenzione, retto sforzo).

[12] I quattro continenti, dal sanscrito *catvāro-dvīpāh*, che circondano il Monte Sumeru sono: Jambudvīpa (a sud), Pūrva-videha (a est), Apara-godāna (a ovest), e Uttara-kuru (a nord).

[13] I sei cieli del mondo dei desideri.

[14] L'Ekottarāgama Sūtra, tradotto in cinese dal monaco indiano Dharmanandi, nel 384.

[15] Uno dei sei cieli del mondo dei desideri, sulla cima del monte Sumeru.

[16] I cinque segni sono: gli abiti diventano sporchi, i fiori sui capelli appassiscono, il corpo inizia a puzzare, le ascelle sono sudate, si è scontenti della propria condizione originaria.

[17] I tre mondi miserabili sono: il mondo degli inferi, degli spiriti affamati, degli animali.

[18] Il primo dei sette Buddha. Si veda il cap. 52, Busso.

[19] Una specie di *Ficus*.

[20] Un membro della famiglia Śākya, che entrò nella comunità come laico.

[21] Dal sanscrito *upāsaka*.

[22] Indica la condizione di *srotāpanna*, colui che è entrato nella corrente.

[23] Si tratta di luoghi leggendari nel *Jambudvīpa*, il continente a sud del monte Sumeru, dove vivono gli esseri umani.

[24] Due anni dopo la morte del Maestro Dōgen.

[25] Il Maestro Ko-un Ejō, successore del Maestro Dōgen.

(82)
JINSHIN INGA
Profonda Fiducia nella Causalità

In questo capitolo il Maestro Dōgen sottolinea l'importanza del chiarimento e della comprensione della legge di causa ed effetto. Anche in questo capitolo l'insegnamento inizia, così come nel cap. 68 Daishugyō, con la famosa storia del maestro che, per aver dato una risposta sbagliata, era rinato sotto forma di volpe selvatica. Il Maestro Dōgen prosegue poi commentando le parole espresse da diversi maestri, sul principio di causalità.

Ogni qual volta il Maestro Zen Daichi Ekai, del monte Hyakujō, teneva ai monaci un discorso sul Dharma, tra gli uditori compariva vecchio compariva; quando alla fine i monaci se ne andavano, anche il vecchio lasciava la sala. Una volta, tuttavia, non se ne andò e Hyakujō gli chiese chi fosse. Il vecchio rispose: "In realtà non sono un essere umano. All'epoca del Buddha Kāśyapa ero l'abate di questo tempio; in tale veste mi fu chiesto da un allievo se una persona risvegliata fosse ancora soggetta alla causalità. Risposi di no e, per effetto di questa risposta sbagliata, per cinquecento volte sono rinato come volpe selvatica. Ti supplico, venerabile monaco, insegnami il significato della causalità, così che io possa essere liberato da questa sofferenza." Subito chiese: "Un risvegliato è soggetto alla causalità?" Hyakujō rispose: "Sì, nessuno è al di sopra degli effetti della causalità." A queste parole il vecchio si risvegliò alla grande illuminazione e, prostratosi a Hyakujō, disse: "Ora sono liberato dall'esistenza come volpe. Il suo cadavere giacerà ai piedi di questa montagna, sul versante opposto; per favore cercalo e fallo cremare con i riti che competono ad un sacerdote defunto."
Hyakujō acconsentì e diede ordine al capo dei monaci di informare tutti che dopo il pasto si sarebbe tenuta una cerimonia funebre per un sacerdote defunto. Poiché tutti erano in buona salute e l'infermeria era vuota, i monaci furono sorpresi da tale annuncio. Consumato il pasto, Hyakujō condusse i monaci sul versante opposto della montagna e qui, utilizzando il suo bastone, riportò alla luce il corpo della volpe. Fu quindi celebrata la cerimonia della cremazione.
Quella sera, nella Sala del Dharma, Hyakujō spiegò gli insoliti avvenimenti della giornata. Non appena terminato il racconto, il monaco Ōbaku[1] chiese: "Se la risposta del vecchio fosse stata corretta, quale sarebbe stata la conseguenza?" Hyakujō disse: "Vieni più vicino te lo spiegherò." Ōbaku si alzò, si avvicinò al Maestro e gli appioppò uno schiaffo in pieno viso. Hyakujō, battendo le mani e ridendo di cuore, esclamò: "Pensavo che gli stranieri avessero la barba rossa, ma ora so che gli uomini con la barba rossa sono stranieri."
Questa storia è contenuta nel Tensho-koto-roku.[2] Nutrire dei dubbi riguardo alla legge di causalità, come fanno oggi molti monaci, è già una chiara negazione dell'effettiva esistenza di questa legge. È davvero triste che la Via dei Buddha e dei Patriarchi abbia subito questo declino. Coloro che ritengono che i risvegliati siano al di sopra degli effetti della causalità, negano volontariamente la legge di causa ed effetto; costoro finiranno senza dubbio nei tre mondi infernali. Al contrario, coloro che nutrono fiducia nella legge di causalità comprendono che nessuno è al di sopra dei suoi effetti ed ottengono la liberazione da tutte le sofferenze. Non dovremmo dubitare di questo. Molti dei cosiddetti studenti Zen negano il principio di causalità semplicemente perché condividono un'errata opinione.
Il diciannovesimo Patriarca, il venerabile Kumāralabdha, affermò: "L'effetto delle nostre azioni passate, buone o cattive, si manifesta in tre diversi momenti. La gente che vede il compassionevole morire giovane mentre l'aggressivo ha lunga vita, e che vede il malevolo felice mentre il virtuoso è disperato, pensa che felicità ed infelicità non siano correlate a tali condizioni. Si tratta però di un fraintendimento totale che nasce dall'ignorare che il karma, così come l'ombra sempre segue la forma, non si attenua neppure dopo centomila kalpa."
È del tutto evidente che i Patriarchi non hanno mai negato la catena della causalità. Al contrario, oggi gli studenti della Via – negligenti nell'addestramento – non sono in grado di riconoscere la compassione dei Patriarchi né di chiarire i loro insegnamenti; eppure essi, malgrado tutto, si sentono ancora autorizzati a proclamarsi guida degli uomini. In verità, però, sono il peggior nemico dell'uomo. Non insegnate che la causalità non esiste. Questo è falso e contrasta con la legge trasmessa dai Buddha e dai Patriarchi. Tali opinioni possono essere sostenute soltanto da chi ignora i veri insegnamenti.
Certi monaci cinesi hanno affermato: "Anche se siamo esseri umani e abbiamo incontrato il Dharma, non riusciamo neppure a conoscere la vita presente, per non parlare delle esistenze future. Il vecchio monaco capo del monte Hyakujō, che era rinato come volpe, era in grado di ricordare le sue precedenti cinquecento

esistenze. Ne deduciamo che il suo rinascere come volpe non fu conseguenza della causalità ma che, come essere risvegliato, entrò nel mondo animale per adempiere al voto di salvare tutti gli esseri."
C'è ben poco da aggiungere sugli insegnamenti delle cosiddette guide spirituali! Il Buddha ha insegnato che tutti coloro che sono in grado di ricordare le loro passate esistenze, siano essi uomini, volpi, lupi o altri animali, riescono a farlo per effetto del loro cattivo karma passato, non grazie al risveglio. Chi è negligente nella prassi non può comprendere queste cose. Ricordare le proprie vite passate, siano esse mille o diecimila, non ha nulla a che fare col Dharma del Buddha. Alcune persone non iniziate al Dharma del Buddha, hanno affermato di ricordare periodi di tempo fino a ottantamila kalpa ma questo, così come il ricordare cinquecento vite passate, è totalmente privo di ogni importanza.
La negligenza nell'addestramento e la conseguente ignoranza della vera Legge, inducono molti monaci a condividere la falsa idea che i risvegliati siano al di sopra degli effetti della causalità. Che situazione incresciosa e imperdonabile! Gli insegnamenti del Tathāgata[3] sono stati conservati dai Patriarchi e sono ampiamente conosciuti; non pochi eretici, tuttavia, insistono nel negare il principio di causalità. Essi dovrebbero invece senza indugio correggere il loro errore, ed accettare il principio di causa ed effetto insegnato dai Buddha e dai Patriarchi.
L'affermazione del Maestro Hyakujō secondo cui nessuno può sottrarsi agli effetti della causalità, dimostra la sua profonda comprensione di causa ed effetto. Il principio di causalità significa che chi si addestra correttamente, realizza il risveglio; è una cosa semplice e diretta come questa. Dovrebbe dunque essere chiaro che chi non si è impadronito del Dharma, non deve insegnarlo.
Il Patriarca Nāgārjuna[4] disse: "Negare il principio di causalità come fa chi ignora il Dharma del Buddha, significa negare non solo l'esistenza dei mondi presenti e futuri, ma anche l'esistenza dei Tre Tesori, delle Quattro Nobili Verità e dei diversi stadi della condizione di *arhat*.[5] Senza dubbio coloro che sostengono simili opinioni non sono seguaci della Via. Ritenendo che corpo e mente dell'uomo siano due entità indipendenti, essi ne deducono che sebbene il corpo fisico dell'uomo si manifesti nel mondo, la sua natura interiore permane nella sfera dell'illuminazione. Inoltre, credendo che al momento della morte ci si riunisca spontaneamente alla propria natura originaria e non vi sia rinascita, essi ne deducono che lo studio della Via non è necessario. Questi di certo non sono insegnamenti buddhistici. Anche se si riceve l'ordinazione e s'indossa l'abito del monaco, condividendo tale errata opinione non si è discepoli del Buddha perché, come abbiamo detto, questa dottrina non è il Dharma del Buddha. Negare la catena della causalità è negare l'esistenza sia di questo mondo sia di tutti i mondi futuri. Chi sostiene simili insegnamenti ovviamente non ha mai incontrato un vero e buon maestro, e nemmeno ne ha ricevuto gli insegnamenti; diversamente infatti, avrebbe abbandonato tali dottrine col disprezzo che meritano." Questi sono i compassionevoli insegnamenti del Patriarca Nāgārjuna. Dovremmo accettare le sue parole con gratitudine e prestarvi attenzione.
Il Maestro Zen Gengaku[6] fu uno dei principali allievi di Sōkei Eno.[7] Egli aveva cominciato a studiare la Via approfondendo il Sūtra del Loto della scuola Tendai. Un giorno, tuttavia, mentre stava leggendo il Nirvana Sūtra, una luce dorata pervase la sua stanza ed egli si risvegliò all'illuminazione. Questo avvenimento fu attestato da Sokei stesso. In seguito egli scrisse il "Canto del Risveglio",[8] dove si dice: "Negare la causalità mentre ci si trova nel mondo dell'illusione, significa tirarsi addosso inconcepibili sofferenze."
Gli antichi saggi monaci possedevano una profonda comprensione del principio della catena di causalità,[9] mentre ai giorni nostri se ne sa poco o nulla. Dovremmo studiare il Dharma con la mente che cerca il Buddha solo per amore del Dharma e, come gli antichi saggi monaci, chiarire la catena della causalità. Comportarsi in modo diverso è negare il principio di causa ed effetto e, come è stato chiarito prima, questa non è la Via del Buddha.
Il vecchio Buddha Wanshi[10] 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."*

Questi versi dimostrano che Wanshi non aveva compreso causa ed effetto, perché considera equivalenti l'essere liberi dalla causalità e l'esserne soggetti. Egli non fa neppure un racconto completo degli

avvenimenti perché non parla della sorte dell'abate, limitandosi ad affermare che si liberò dal continuo rinascere come volpe. Questo è davvero molto strano perché il principio di causalità impone che egli debba comunque rinascere da qualche parte: nel mondo celestiale, in quello umano o in uno dei quattro mondi infausti.[11] Questo fatto è indiscutibile. Credere che con la morte inevitabilmente ci si ricongiunga al grande oceano del nirvāna è un'opinione errata e fuorviante, sostenuta soltanto da chi non segue la Via del Buddha.
Il Maestro Zen Engo Kokugon[12] del monte Kassan, compose questi versi sulla storia di Hyakujō:

"*Il movimento di un pesce fa intorbidare l'acqua;*
un uccello in volo perde le penne.
Come uno specchio limpido la causalità riflette tutto
poiché è grande come l'infinito, universale cielo.
Un monaco deve trascorrere cinquecento vite come volpe:
questo è l'effetto della causalità.
Forte come un tuono che schianta un monte
o come una tempesta che scuote l'oceano,
permane vera e immutabile come oro puro e raffinato."

Ma anche questi versi sono contraddittori: negano il principio di causalità in un passo, per poi affermarne l'eternità in un altro. Anche il Maestro Zen Dai-e Shōkō,[13] del monte Kinzan nella provincia di Shuoxing, scrisse un commento sul dialogo tra Hyakujō e il vecchio:

"*Essere liberi dalla causalità ed esserne soggetti, sono simili*
tra loro come lo è la pietra alla terra.
Le cinquecento rinascite del monaco come volpe, sono come
una montagna d'argento ridotta a pietrisco.
Quando Hotei sentì narrare questa storia, batté le mani e
rise fragorosamente."

Oggi i monaci ritengono che questi maestri siano eminenti Patriarchi. Tuttavia, anche il commento di Dai-e è abbastanza inaccettabile come spiegazione del Dharma, perché è molto vicina a negare completamente il principio di causalità. Nessuno dei circa trenta com-menti scritti sul dialogo di Hyakujō, avanza il dubbio che l'eventuale libertà dalla causalità implichi la negazione di questa. È deplorevole che costoro, non essendo riusciti a chiarire il principio di causa ed effetto, sprechino così le loro esistenze in futili discussioni.
È assolutamente necessario, per chi si addestra sulla Via, chiarire innanzitutto il principio di causalità; in caso contrario si resta influenzati dalle false opinioni, si trascura l'addestramento, ed infine si abbandona del tutto il retto comportamento. Il principio di causalità è chiaro. Tutti coloro che producono il male cadono nella dannazione, tutti coloro che producono il bene conseguono il risveglio. Questa è la ragione per cui i Buddha e i Patriarchi sono comparsi nel mondo, Bodhidharma è venuto dall'India, e gli esseri senzienti possono vedere il Buddha ed ascoltare i Suoi insegnamenti.
Solo i Buddha e i Patriarchi possiedono e trasmettono la vera comprensione della causalità; neppure Confucio o Lao-tzu furono capaci di farlo. Nel periodo di decadenza del Dharma, per carenza di meriti, gli allievi non sono in grado di trovare buoni maestri e di imparare da loro; non riescono ad incontrare il puro insegnamento e continuano ad ignorare la legge di causa ed effetto.
Anche se una persona non creasse altro cattivo karma oltre a quello derivante dal negare la causalità, questo stesso da solo provocherebbe comunque una smisurata sofferenza. Grati per la compassione mostrata dal Buddha e dai Patriarchi, utilizzando la mente che cerca il Buddha, gli studenti dovrebbero subito chiarire il principio di causa ed effetto.

Compilato da Ejō durante il ritiro estivo del 1255.

"Ho scritto e ricopiato questo testo che, tuttavia, è ancora incompleto. In futuro occorrerà scriverne una versione completa." (Nota aggiunta da Ejō)

[1] Il Maestro Ōbaku Kiun (?-855?), uno dei successori del Maestro Hyakujō Ekai. [Huang-po Hsi-yün]
[2] Lett. "Raccolta dell'Era Tensho, della Torcia Profondamente Estesa". Si tratta di una delle cinque raccolte indipendenti che formano il Goto-roku (Le Cinque Raccolte della Torcia), che sono state compilate durante l'era Sung (960-1279).
[3] Lett. "Così arrivato".
[4] Il Maestro Nāgārjuna era il quattordicesimo Patriarca in India. Fu il successore del Maestro Kapimala ed insegnò al Maestro Kānadeva. Egli visse tra il 150 e il 250 d.C.
[5] *Arhat*, lett. "Colui che ha valore". Nel Buddhismo Hīnayāna, si dice che lo *śrāvaka* (uditore della voce) passi attraverso quattro stadi. Il primo è *srotāpanna* (l'entrata nella corrente), il secondo è *sakrdāgāmin* (chi è soggetto a tornare una volta sola), il terzo è *anāgāmin* (chi non è soggetto al ritorno), e il quarto ed ultimo è *arhat*.
[6] Il Maestro Yōka Genkaku (675?-713), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. [Yung-chia Hsüan-chüeh]
[7] Il Maestro Daikan Enō (638-713), successore del Maestro Daiman Kōnin. Spesso è chiamato semplicemente Sesto Patriarca o Sōkei, dal monte su cui dimorava. [Ta-chien Hui-neng]
[8] Vedi: "Il Canto dell'Immediato Satori", ed. SE.
[9] Dal sanscrito *Pratītya-samutpāda*, la Catena della Originazione Interdipendente. I dodici legami sono: ignoranza, formazioni psichiche, conoscenza, nome e forma, i sei organi di senso, contatto, sensazioni, desiderio, attaccamento, esistenza (divenire), nascita e morte. Si veda il cap. 34, Bukkyō.
[10] Il Maestro Wanshi Shōgaku (1091-1157), nella linea di trasmissione del Maestro Tōzan Ryōkai [Hung-chih Cheng-chüeh]
[11] I quattro mondi infausti sono: gli inferi, il mondo dei *preta* o spiriti affamati, il mondo degli animali, e il mondo degli *aśura* o spiriti rabbiosi.
[12] Il Maestro Engo Kokugon (1063-1135), nella linea di trasmissione del Maestro Yōgi Hōe. Ha scritto la "Raccolta della Roccia Blu". [Yüan-wu K'o-ch'in]
[13] Il Maestro Daie Sōkō (1089-1163), nella linea di trasmissione del Maestro Engo Kokugon. Egli era uno dei principali sostenitori del *Kōan-zen* (basato sulla considerazione intenzionale di domande e risposte), contrapposto al *Mokusho-zen* (Zazen silenzioso, riflessivo), sostenuto dal contemporaneo Maestro Wanshi Shōkaku. [Ta-hui Tsung-kao]

(83)
SANJI GŌ
I Tre Momenti della Retribuzione Karmica

Questo capitolo è un ideale proseguimento di quanto espresso nel capitolo precedente, Jinshin Inga. Il Maestro Dōgen insiste nel sottolineare che ogni cosa nell'Universo è soggetta alla legge di causa ed effetto, senza alcuna eccezione, anche se i suoi effetti possono non essere immediatamente riscontrabili. Il Maestro Dōgen illustra quindi alcuni esempi in cui la retribuzione karmica avviene sia nel corso della stessa esistenza, sia nel corso di un arco di tempo più lungo.

Un uomo probo chiamato Gayata, mentre il Venerabile Kumāralabdha, il diciannovesimo Patriarca, si trovava a viaggiare per l'India centrale, gli chiese: "I miei genitori hanno preso rifugio nei Tre Tesori eppure sono sempre malati e poveri, pur lavorando duramente; il nostro vicino è un *śūdra*,[1] e tuttaavia scoppia di salute e si arricchisce. Perché?" Il Venerabile Kumāralabdha rispose: "Come molti altri, tu non sai che la retribuzione karmica si manifesta in tre diversi momenti. Quando vedi che il compassionevole muore giovane mentre invece l'aggressivo vive a lungo, e che il malvagio è felice mentre invece il virtuoso è infelice, tendi a dubitare della causalità e non riesci a vedere il suo rapporto con felicità e dolore. Questo è un errore. La causalità è retta da un principio simile a quello per il quale l'ombra accompagna l'oggetto e non perde di forza neppure col passare di centomila *kalpa*."[2] Udendo queste parole Gayata fu liberato da ogni dubbio.
Si dice che lo stesso Tathāgata[3] avesse predetto che il Venerabile Kumāralabdha sarebbe stato il diciannovesimo Patriarca. Questi non solo trasmise correttamente il Dharma, ma possedeva anche una profonda comprensione degli insegnamenti dei Buddha dei tre mondi. Gayata, che continuò a studiare sotto Kumāralabdha, divenne il ventesimo Patriarca e si dice che anche la sua successione fosse stata prevista dal Tathāgata. Una persona che nutra dei dubbi sul Dharma, dovrebbe subito cominciare a studiare gli insegnamenti dei Patriarchi ed evitare di frequentare coloro che non sanno nulla sulla causalità, sulla retribuzione karmica e sull'esistenza dei tre mondi; ciò perché chi ignora queste cose, incapace di distinguere il bene dal male, quasi sempre coltiva opinioni errate.
La retribuzione karmica si manifesta in tre diversi momenti: nel corso della vita presente, durante la vita successiva, oppure dopo due esistenze successive. Dobbiamo far chiarezza su questo tema al più presto,altrimenti corriamo il rischio di coltivare opinioni errate, di soffrire per lungo tempo nei tre mondi sventurati[4] e, cessando di agire il bene, di incorrere in un'incalcolabile perdita di merito; allora non saremo in grado di conseguire il risveglio per moltissimo tempo. Come ho detto prima, la retribuzione karmica si manifesta in tre diversi momenti. Il primo caso, cioè la retribuzione durante la vita presente, significa ricevere la retribuzione delle nostre buone e cattive azioni nell'ambito della stessa vita in cui queste sono state commesse. Il racconto che segue è tratto dal Daibibasha-ron.[5]
"C'era, molto tempo fa, un taglialegna. Un giorno, trovandosi sulle montagne a raccogliere legna, smarrì il sentiero a causa della neve. Venne la notte e la neve continuò a cadere sempre più fitta mentre il freddo aumentava. Sentendo che la morte si avvicinava, il taglialegna iniziò a girovagare disperatamente cercando di mantenersi caldo. Così facendo però, si addentrò ulteriormente tra i monti e si ritrovò più sperduto che mai. Improvvisamente finì quasi addosso ad un orso che stava accovacciato nella neve; la sua pelliccia era color blu scuro e gli occhi fiammeggiavano come due torce splendenti. Questa apparizione, unita al freddo intenso, provocò all'uomo quasi un collasso.
L'orso, che di fatto era l'incarnazione di un Bodhisattva, lo rassicurò dicendo: 'Non temere perché io, a differenza di certi genitori che odiano i loro stessi figli, non ti farò del male'. Sollevò delicatamente il taglialegna e lo portò nella sua tana; qui lo protesse dalle intemperie col suo stesso corpo e lo riscaldò con la propria pelliccia. Una volta che l'uomo si fu un po' ripreso, l'orso gli portò diverse qualità di radici e di bacche, e trascorse i sei giorni successivi accudendolo in tutte le sue necessità. Il settimo giorno il cielo si schiarì e nella neve che si scioglieva cominciò ad intravedersi un sentiero. Nel frattempo il taglialegna si era ripreso completamente e desiderava tornare a casa. L'orso, comprendendo il suo desiderio, lo rifornì di bacche e di radici per il viaggio e lo condusse al limitare della foresta.
Qui giunti, il taglialegna cadde in ginocchio e chiese: 'In che modo potrò mai ricambiare la tua gentilezza?' L'orso rispose: 'Non ho bisogno di nulla. Ti chiedo solo di rispettare la mia vita, così come io ho fatto con la tua'. L'uomo accettò senza esitare, salutò l'orso e si mise in cammino.

Percorso un breve tratto, incontrò per caso due cacciatori che gli chiesero se avesse visto nella foresta qualche animale selvatico. Egli rispose di aver visto solo un orso. Poiché i cacciatori insistevano perché li conducesse dall'animale, il taglialegna disse loro: 'Ve lo mostrerò a condizione di ricevere i due terzi della sua carne'. I cacciatori acconsentirono, ed i tre si avviarono. Ben presto trovarono l'orso, lo uccisero e divisero la carne come avevano convenuto. Ma quando il taglialegna si chinò per prendere la sua parte, a causa del cattivo karma, entrambe le braccia gli si staccarono dal tronco come una collana che si spezzi improvvisamente, o come un fiore di loto tagliato di netto alla radice.
I cacciatori rimasero attoniti e chiesero spiegazioni. Profondamente confuso e pieno di rimorso, il taglialegna raccontò tutta la storia. I cacciatori ne furono indignati e dissero: 'Visto che devi tanto a quest'orso, come hai potuto anche solo concepire un'azione così spregevole? È un miracolo che il tuo intero corpo non marcisca qui, di colpo'. Decisero di non cibarsi di quella carne e la offrirono ad un tempio lì vicino. Un monaco che in quel momento sedeva in zazen seppe tuttavia, per intuizione, quale fosse l'origine del dono; chiamò a raccolta gli altri monaci e disse loro che quella era in realtà la carne di un eminente Bodhisattva che aveva elargito grandi benefici nel mondo degli esseri senzienti. In segno di rispetto i monaci cremarono la carne su una pira di legno odoroso e costruirono uno *stūpa* per conservarvi le ossa."
Questo racconto illustra il caso in cui si commette il male e si riceve la conseguente retribuzione karmica all'interno della medesima esistenza. L'insegnamento è: ripaga coloro verso cui sei debitore e non cercare ricompensa per la gentilezza agita verso altri. Le azioni malvagie contro i propri benefattori subiranno, senza ombra di dubbio, la giusta punizione. In nessun caso dovremmo comportarci come il taglialegna che, in un primo momento desiderò sinceramente di ripagare la gentilezza dell'orso, per poi commettere una simile atrocità. Laici o monaci che siamo, non dovremmo dimenticare coloro che sono stati generosi con noi. Come il racconto mostra chiaramente, il potere della retribuzione karmica fu tale che le braccia del taglialegna caddero all'istante, più velocemente che se fossero state tagliate con un colpo di spada.
Il prossimo racconto narra di un uomo che fece il bene e ricevette la conseguente retribuzione all'interno della stessa esistenza. Anche questo episodio è tratto dal Daibibasha-ron.
"Molto tempo fa, nel paese dei Gandhāra, presso la corte del re Kaniska,[6] viveva un eunuco il cui compito era di vigilare sulle dame di palazzo. Un giorno, passeggiando al di fuori delle mura del castello, l'eunuco si imbatté in una mandria di cinquecento capi che si dirigeva verso le porte della città. Chiese allora al pastore: 'Perché stai portando queste bestie in città?' Il pastore rispose: 'Per farle castrare'. L'eunuco, che a causa del precedente cattivo karma, aveva l'aspetto ma non le complete capacità di un uomo, provò una profonda compassione per questi animali e pensò: 'Devo salvarli dal loro destino'. Allora raccolse tutti i suoi risparmi, acquistò la mandria e liberò gli animali. Grazie a questo gesto, immediatamente recuperò la sua capacità virile. Esultando per l'accaduto, corse al castello e ne informò il re, che si rallegrò moltissimo; colmò l'eunuco di doni preziosi e gli conferì l'importante carica di ministro degli esteri. Questa storia dimostra che, alla fin fine, dobbiamo rendere conto delle nostre azioni, buone o cattive che siano."
Benché le vacche di solito non corrano rischi di questo genere, il racconto dimostra chiaramente che perfino gli atti di gentilezza nei loro confronti non restano senza ricompensa. Sarebbe dunque difficile immaginare che la compassione agita nei confronti di genitori, insegnanti e saggi, nonché gli atti di venerazione indirizzati ai Buddha e ai Patriarchi, non ricevano una remunerazione ancora superiore.
Il secondo caso, cioè quando la retribuzione karmica si manifesta nell'esistenza che segue quella in cui il karma è stato prodotto, riguarda coloro che commettono una delle cinque azioni scellerate. Ci si può dannare, nell'esistenza successiva, anche per cattive azioni di altro genere; in questi casi è possibile che la retribuzione si manifesti più tardi. Le cinque azioni scellerate sono: uccidere il proprio padre, uccidere la propria madre, uccidere un *arhat*,[7] provocare divisioni all'interno del Samgha e ferire il corpo del Buddha. Chiunque commetta anche una sola di queste azioni, nella vita successiva, precipita nella dannazione. Kejō, un monaco vissuto all'epoca del Buddha Kāśyapa, le commise tutte e cinque; altri, come il re Ajase-ō[8] che assassinò suo padre Bimbisāra, soltanto una; altri ancora, come nel caso di Ajita che uccise entrambi i genitori ed un *arhat*, ne commisero tre. Ajita, in particolare, perpetrò i tre crimini mentre era ancora un laico ed in seguito divenne monaco. Il monaco Devadatta[9] è un altro che commise tre azioni scellerate: provocò divisioni nel Samgha, ferì il corpo del Buddha e uccise un *arhat*. Devadatta è anche conosciuto come Devadattao: Passione Celestiale. Ecco il racconto dei suoi tre crimini.
Il primo crimine, cioè il provocare divisioni nel Samgha, lo commise quando, con l'intenzione di allontanarli dalla verità, portò cinquecento monaci novizi sul monte Gaya. Quando Śāriputra se ne accorse, fece in modo di addormentare Devadatta per consentire a Maudgalyāyana di raggiungere i monaci e ristabilire l'unità del Samgha. Devadatta tuttavia, risvegliatosi troppo presto, vide Maudgalyāyana condurre via i monaci e giurò vendetta. L'opportunità di mettere in atto la minaccia si presentò qualche tempo dopo; allora sollevò un

grande macigno e lo scagliò contro il Buddha. L'intervento di una divinità della montagna ri-uscì ad evitare che il colpo raggiungesse direttamente il Buddha, il cui piede venne però ferito da una scheggia e prese a sanguinare.
Secondo questo racconto, Devadatta provocò una divisione nel Samgha prima di ferire il corpo del Buddha. Altri ritengono che la sequenza degli avvenimenti sia stata inversa, mentre altri ancora sostengono che egli avesse anche picchiato a morte la monaca Renge-shiki,[10] commettendo così una terza azione scellerata. Provocare divisioni nel Samgha significa creare una frattura tra i monaci e il Dharma, insegnando false dottrine.
Insegnamenti eterodossi sono diffusi in tutti i continenti, ad eccezione di quello settentrionale; dai tempi di Śākyamuni fino a quest'epoca di decadenza del Dharma è sempre stato così, e così sarà in futuro. Le false dottrine che esistevano al tempo di Śākyamuni, dopo la sua morte scomparvero totalmente in tutti i continenti, tranne che in quello meridionale. Diffondere insegnamenti non veritieri è un crimine molto grave.
Devadatta cadde nel'inferno Abi,[11] a causa delle sue tre azioni scellerate. Come ho detto, vi sono persone che commettono le cinque azioni scellerate, altre ne commettono una soltanto, altre ancora tre, come Devadatta. In ogni caso, tutte precipitano nell'inferno Abi e tutte ricevono la giusta retribuzione. Coloro che commettono una sola azione scellerata soffrono un solo genere di retribuzione per il periodo di un *kalpa*. In proporzione, coloro che commettono cinque azioni scellerate patiscono cinque specie di retribuzione, per la durata di cinque *kalpa*.
L'Āgama Sūtra ed il Nirvāna Sūtra insegnano che i periodi di permanenza negli inferi si possono misurare in *kalpa* e che, inoltre, vi sono vari tipi di fiamme più o meno ardenti. La quantità di sofferenza che si patisce nell'inferno Abi è proporzionale al numero dei propri crimini. Devadatta, che commise tre azioni scellerate, soffre in proporzione tripla rispetto a chi ne ha commessa una sola. Proprio in punto di morte Devadatta formulò l'intenzione di votarsi al servizio del Buddha; così, almeno in qualche misura, la sua mente malvagia fu purificata. Purtroppo non fece in tempo a prendere i precetti.
Devadatta, che pure si trovava ben lontano da Śākyamuni, continuò a risvegliare la sua mente anche nell'inferno e poté così ricominciare ad agire il bene. Nell'inferno Abi si trovavano altri quattro monaci che avevano un temperamento simile a quello di Devadatta. Uno di loro, il monaco Kukali, apparteneva al clan Śākya. Un giorno egli stava cavalcando insieme a Devadatta fuori città; entrambi i cavalli caddero, i cavalieri furono disarcionati e persero il loro copricapo protettivo. I testimoni del fatto commentarono: "Il loro studio del Dharma è stato inutile, nessuno dei due ne trarrà qualche merito." Kukali aveva calunniato Śāriputra e Maudgalyāyana,[12] diffondendo voci malevole ed infondate sul loro conto. Śākyamuni e Brahmā lo avevano redarguito per questo, ma inutilmente; perciò nell'esistenza successiva si ritrovò agli inferi. Ancora oggi egli non ha merito sufficiente per ricominciare ad agire il bene. Anche un monaco al quarto stadio del *samādhi* precipitò, nell'esistenza successiva, negli inferi. Poiché aveva calunniato il Buddha proprio in punto di morte, l'inferno Abi si spalancò davanti a lui ed egli cadde direttamente nell'abisso. In tutti questi episodi, la retribuzione karmica si manifesta nell'esistenza che segue quella in cui il karma è stato generato.
Le azioni scellerate sono anche chiamate "Le cinque azioni non mediate da tempo e spazio" e questo è per cinque ragioni: la prima, coloro che le commettono precipitano direttamente nell'inferno Abi, senza passare attraverso lo stadio intermedio;[13] la seconda, in questo inferno si soffre ininterrottamente, senza un attimo di pausa per ristorarsi, dunque il nome deriva dall'effetto della retribuzione e non dalla causa;[14] la terza, la durata nel tempo della retribuzione è indefinita ed illimitata; la quarta, la vita di chi si trova in questo inferno ha una durata infinita, non ha interruzioni, e chi rinasce in questo luogo deve restarvi per almeno un *kalpa*; la quinta, ogni abitante dell'inferno Abi ne occupa tutto il volume, che è di ottantaquattromila *yojana*[15] quadrati, completamente; eppure, esso è in grado di ospitare innumerevoli persone senza che queste interferiscano l'una con l'altra.
Il terzo tipo di retribuzione karmica è quello che si evidenzia dopo due esistenze successive e che può manifestarsi a tremila, quattromila o anche centomila anni di distanza dall'impulso karmico iniziale. I Bodhisattva ricevono la retribuzione del loro addestramento nel corso della terza vita. Molte persone ignorano tale aspetto, ed anche gli studenti della Via talvolta nutrono dubbi in proposito. Il Venerabile Gayata era uno di questi. Se, quando era ancora un laico, egli non avesse incontrato il venerabile Kumāralabdha, non avrebbe mai risolto il suo dubbio. Gli studenti che decidono di promuovere il bene determinano la scomparsa del male; coloro che decidono di produrre il male determinano la scomparsa del bene.
Nella città di Śrāvasti vivevano un tempo due uomini. Il primo aveva sempre fatto il bene, l'altro sempre il male; il primo non aveva mai fatto alcun male, il secondo mai alcun bene. Quando l'uomo che aveva sempre fatto il bene fu in punto di morte, si aprì davanti a lui lo stato intermedio associato agli inferi. Non sapendo che questa fosse la risultante del precedente cattivo karma ora giunto a maturazione, pensò: "Per tutta la vita

ho fatto il bene, neppure una volta ho commesso alcunché di male; sicuramente dovrei finire in un reame celestiale e non agli inferi." Molti pensieri attraversarono la sua mente e infine concluse: "Deve essere la conseguenza di azioni malvagie commesse in passato." Con questo pensiero in mente, riflettendo sulla sua recente vita trascorsa in modo puro, si sentì colmo di gioia profonda. Immediatamente lo stato intermedio associato agli inferi scomparve e si manifestò quello associato ai reami celestiali: egli era infatti rinato in quest'ultimo. L'uomo provò una profonda gioia; la sua fiducia nella retribuzione karmica era stata dimostrata, ed era rinato in uno dei cieli. Una persona ignorante, nella stessa situazione, avrebbe probabilmente pensato: "Ho sempre fatto il bene eppure sto per finire agli inferi. Com'è possibile ciò?" Una tale riflessione è chiaramente una negazione della legge di causalità ed è un oltraggio al Buddha; costui sarebbe precipitato negli inferi senza ombra di dubbio. L'uomo che seppe aver fiducia entrò in uno dei cieli, e questo dovremmo ricordarcelo.
Quando fu in punto di morte, al secondo uomo che aveva commesso soltanto del male, apparve lo stato intermedio associato ai reami celestiali. Non sapendo che questa era la conseguenza del karma generato dalle buone azioni passate ora giunto a maturazione, egli pensò: "In tutta la mia vita ho solo commesso il male perciò dovrei certamente rinascere negli inferi e invece mi si presenta uno dei cieli. Ciò dimostra chiaramente la falsità della legge di causalità e dei Tre Tesori." A causa di questo errato pensiero lo stato intermedio associato ai regni celestiali svanì lasciando posto a quello associato agli inferi, dove egli precipitò.
Quest'uomo, che non aveva mai prodotto alcun bene, ignorava la legge di causalità; è per questo che, quando al momento della morte lo stato intermedio associato ai cieli si spalancò davanti a lui, egli non seppe metterlo in relazione alle sue buone azioni passate. Ne dedusse che non si risponde delle proprie azioni e che perciò, nonostante la sua vita cattiva, sarebbe entrato in uno dei cieli: una chiara negazione della legge di causalità. Per questo lo stato intermedio che conduce ai regni celestiali scomparve, ed apparve quello associato agli inferi, che si aprirono davanti a lui. Questa fu la conseguenza delle sue false opinioni.
Gli studenti dovrebbero imparare da questo episodio. È assolutamente necessario essere in grado di distinguere il vero dal falso. Dubitare del principio di causalità e perciò negarlo, denigrando così i Tre Tesori, il risveglio e i tre mondi, vuol dire coltivare una falsa opinione. Questa vita ci mette a disposizione un solo corpo, non due o tre; sarebbe veramente increscioso utilizzarlo scorrettamente per generare del cattivo karma. Non fa alcuna differenza se il cattivo karma è prodotto intenzionalmente o meno; il cattivo karma è cattivo karma e la retribuzione è la medesima. La malvagità premeditata, tuttavia, produce l'ulteriore effetto di trasformare il nostro buon karma in cattivo karma. Le stesse cattive intenzioni sono di per sé azioni inique.
Kogetsu, un monaco consigliere dell'imperatore, chiese una volta a Chōsa:[16] "Un vecchio maestro ha detto che i risvegliati comprendono che il loro karma passato è essenzialmente vuoto, mentre chi non è risvegliato deve pagare il suo debito karmico. Se questo è vero, perché Shishibodai[17] ed Eka[18] hanno dovuto pagare il loro debito karmico?" Chōsa rispose: "Venerabile, voi non comprendete il significato di essenzialmente vuoto." Kogetsu chiese allora spiegazioni e Chōsa disse: "Significa il cattivo karma passato." Kogetsu continuò ad interrogare sul il significato di cattivo karma passato. "Significa essenzialmente vuoto" fu la risposta. Kogetsu restò in silenzio e Chōsa recitò questi versi:

> *"In realtà l'esistenza temporale non esiste,*
> *né esiste la non-esistenza temporale,*
> *perché illuminazione e retribuzione karmica*
> *hanno un'unica vera natura."*

Chōsa fu uno degli allievi principali di Nansen Fugan[19] e rimase con lui a lungo. Anche se la sua comprensione di molti aspetti del Dharma era senza dubbio profonda, la spiegazione data a Kogetsu dimostra che egli non aveva compreso il significato di cattivo karma. Inoltre, non riuscì a comprendere il significato delle parole del Maestro Zen Yōka[20] e del Venerabile Kumāralabdha, senza contare quelle del Buddha Śākyamuni. Come si può rispettare chi trasmette il Dharma in modo scorretto?
Oltre a questo karma nei tre tempi, vi è il karma indefinito[21] e vi sono gli otto tipi di karma.[22] Basandosi sulla comprensione del fatto che il karma non si può affievolire, Kogetsu chiese quale sarebbe stato il suo effetto sulle vite future. Chōsa sbagliò dicendo che "Essenzialmente vuoto" significa "Cattivo karma." Questo fu in effetti un grande errore; come può ciò che produciamo, e in questo includo il cattivo karma, essere essenzialmente vuoto? Generare karma e non generare karma sono definibili solo l'uno in rapporto all'altro. Soltanto chi non conosce il Dharma del Buddha può sostenere che il karma è essenzialmente vuoto. Se condividete questa opinione e contemporaneamente commettete il male, non riuscirete a conseguire il risve-

glio. Se non ci fosse il risveglio, i Buddha non sarebbero apparsi nel mondo, Bodhidharma non si sarebbe trasferito dall'India in Cina, e il Maestro Nansen non sarebbe esistito. E se quest'ultimo non fosse esistito chi avrebbe portato Chōsa alla Via del Buddha?
L'affermazione di Chōsa, per cui il cattivo karma è essenzialmente vuoto, è del tutto sbagliata. Questo errore può essere attribuito al fatto che egli si sia rivolto a Kogetsu, un allievo molto dotato e diligente, partendo dal proprio limitato punto di vista. Sbagliò poi ancora recitando dei versi in cui sosteneva che il risveglio e la retribuzione karmica possiedono la stessa natura.
Mi piacerebbe chiedergli che cosa intendesse per 'natura', e a quale delle tre nature si riferisse: buona, cattiva, o né buona né cattiva? Nel parlare di illuminazione e retribuzione karmica, cosa sta cercando di dire? Di quale illuminazione sta parlando: è quella degli *śrāvaka*,[23] dei *pratyekabuddha*,[24] oppure è quella dei Buddha? A qualunque di queste si riferisse, nessuna ha la minima relazione con la retribuzione karmica. Di certo le sue parole non riecheggiano quelle del Buddha. Gli suggerisco di comprarsi un paio di sandali di paglia e fare il monaco itinerante.
Il Venerabile Shishibodai ed il Patriarca Eka, senza dubbio furono vittime di un assassinio per mano di malvagi. Non c'è però motivo di ritenere che essi non riceveranno la retribuzione karmica nella loro esistenza successiva, dal momento che quella non era la loro ultima rinascita, né vi erano ostacoli al loro ingresso nello stato intermedio, non avendo essi commesso alcuna delle cinque azioni scellerate. Quando il karma generato dalle nostre azioni giunge a maturazione, nessuno può evitarne il risultato. Risulta chiaro che Chōsa aveva totalmente frainteso la questione della retribuzione karmica nei tre mondi. Il Venerabile Kumāralabdha ne aveva invece una comprensione piena e le sue parole riflettono quelle dei Patriarchi. Egli è veramente un punto di riferimento per gli studenti che desiderano chiarire tale principio. Nell'accingerci ad investigare la legge di causalità, dobbiamo essere certi di farlo fino in fondo. Esistono in tutto otto specie di karma, ognuna delle quali deve essere compresa pienamente prima di poter ricevere la trasmissione del Dharma dai Buddha e dai Patriarchi. Chi non ha fatto questo, non ha il diritto di essere considerato insegnante degli esseri senzienti.
Śākyamuni disse: "Il karma non perde di forza neppure col trascorrere di centomila *kalpa* e nessuno è immune dai suoi effetti. La legge è chiara: le cattive azioni producono cattivi risultati, le buone azioni producono buoni risultati, e una combinazione di buone e cattive azioni produce risultati misti. Nel vostro studio dovete scartare il primo e l'ultimo modo, concentrandovi solo sull'agire il bene." Quando il Buddha Śākyamuni ebbe concluso il discorso, i monaci presenti furono pervasi da una gioia profonda e fecero voto di seguire sinceramente queste parole.
L'insegnamento di Śākyamuni elimina ogni dubbio sul fatto che il karma non può affievolirsi e che tutte le nostre azioni riceveranno infine la giusta retribuzione. Dovremmo, da questo istante, smettere di produrre il male, pentirci, ed essere felici quando vediamo qualcuno agire il bene; entrambe queste cose aumentano il nostro buon karma. Questo è il significato dell'insegnamento: "Il karma non si attenua."

(La data di stesura è sconosciuta).
Ricopiato da Ejō nel 1253.

---

[1] I *śūdra* rappresentano la casta indiana più bassa. Tradizionalmente esistevano quattro caste: *brāhmana* (i sacerdoti), *ksatriya* (la nobiltà), *vaiśya* (i lavoratori) e *śūdra* (i servi).
[2] Un *kalpa* indica un tempo infinitamente lungo; rappresenta infatti un ciclo cosmico pari a circa trecentoventi milioni di anni. Si veda il Sūtra del Loto, pag. 60.
[3] Lett. "Così arrivato".
[4] Il mondo dei *preta* o spiriti affamati, il mondo degli animali, il mondo degli *aśura* o spiriti rabbiosi.
[5] Abhidharma-mahāvibhāsa-śāstra. È il testo principale della scuola Hīnayāna dei Sarvāstivādin; scritto nel 2° secolo, descrive la vita nella fase di esistenza intermedia.
[6] Uno dei più importanti re della dinastia Kusāna, dell'India settentrionale. Visse a cavallo tra il primo e il secondo secolo e fu un grande sostenitore del Dharma del Buddha.
[7] *Arhat*, lett. "Colui che ha valore". Nel Buddhismo Hīnayāna, si dice che lo *śrāvaka* (uditore della voce) passi attraverso quattro stadi. Il primo è *srotāpanna* (l'entrata nella corrente), il secondo è *sakrdāgāmin* (chi è soggetto a tornare una volta sola), il terzo è *anāgāmin* (chi non è soggetto al ritorno), e il quarto ed ultimo è *arhat*.
[8] Ajātaśatru, figlio del re Bimbisāra. Una volta incoronato principe uccise il padre e imprigionò la madre. Infine, tuttavia, divenne seguace del Buddha.
[9] Devadatta era cugino del Buddha e, divenuto monaco nella comunità del Buddha, gli si rivoltò contro e cercò, assieme al re Ajase, di distruggere l'ordine buddhistico.

[10] Utpalavarnā. Si veda il cap. 78, Kesa Kudoku.
[11] Abi, in sanscrito *Avīci*, significa senza interruzione. Si tratta del peggiore degli inferi.
[12] Due dei grandi discepoli del Buddha.
[13] In sanscrito, *antarā-bhava.* Si riferisce ad un concetto del Brahmānesimo che considera un'esistenza intermedia tra la morte e la successiva rinascita. Vedi anche il Bardo Todol o "Libro Tibetano dei Morti".
[14] Abi, in sanscrito *Avīci*, significa senza interruzione. Si tratta del peggiore degli inferi.
[15] Uno *yojana* equivale al percorso che un bue, tirando un carro, riesce a coprire senza cambio: circa quindici chilometri.
[16] Il Maestro Chōsa Keishin (?-868), nella linea di trasmissione del Maestro Nansen Fugan. [Chang-sha Ching-ts'en]
[17] In sanscrito *Simha*, fu il ventiquattresimo Patriarca e visse in India nel 6° secolo. Accusato ingiustamente, fu giustiziato dal re del Kashmīrā.
[18] Il Maestro Taiso Eka (487-593), il successore del Maestro Bodhidharma. Noto anche come Jinkō Eka. [Shen-kuang Hui-k'o]
[19] Il Maestro Nansen Fugan (748-834), uno dei successori del Maestro Baso Dōitsu. [Nan-ch'üan P'u-yüan]
[20] Il Maestro Yōka Genkaku (675?-713), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. [Yung-chia Hsüan-chüeh]
[21] Che opera su un periodo indefinito.
[22] Cioè il karma positivo nei tre tempi e nel tempo indefinito, e il karma negativo nei tre tempi e nel tempo indefinito.
[23] Lett. "Colui che ascolta", in origine si riferiva a coloro che avevano udito direttamente l'insegnamento dalla voce del Buddha. Più tardi, la parola *śrāvaka* fu utilizzata più genericamente per distinguere gli studenti Hīnayāna da quelli Mahāyāna.
[24] Il *pratyekabuddha* o "Buddha solitario", è il veicolo che si basa sulla teoria dell'originazione interdipendente (i dodici anelli della catena di causa ed effetto). Gli altri due veicoli sono: il veicolo dello *śrāvaka* o "Uditore", che si basa sulla teoria dei quattro stadi, ed il veicolo del *bodhisattva* o "Essere di verità", basato sulle sei *pāramitā* (le sei perfezioni, o perfezionamenti).

(84)
SHIME
I Quattro Cavalli

Questo breve capitolo è incentrato sulla famosa storia dei quattro tipi di cavallo e, attraverso questa similitudine, il Maestro Dōgen non fa altro che indicarci le varie tipologie legate al carattere-personalità e quindi alla capacità intuitiva di ogni allievo.

Un uomo si avvicinò un giorno a Śākyamuni e gli chiese: "Che cosa vuol dire 'domandare usando le parole' e 'domandare senza parole'?" Śākyamuni restò in silenzio. Dopo qualche momento, il visitatore si prostrò davanti al Buddha e disse: "Grazie al tuo grande e compassionevole insegnamento, ora sono libero da ogni illusione e vedo chiaramente la Via del Buddha davanti a me." Prostratosi nuovamente davanti a Śākyamuni, si alzò e se ne andò. Una volta che quest'uomo si fu allontanato, il Venerabile Ānanda chiese al Buddha: "Che cosa ha permesso a quell'uomo di percepire la Via e renderti omaggio?" Śākyamuni rispose: "Un buon cavallo incomincia a galoppare quando vede anche solo l'ombra del frustino."
Dall'epoca in cui Bodhidharma arrivò in Cina, molti maestri hanno usato questa analogia per condurre gli studenti alla Via. Alcuni impiegano molto a percepire la Via, altri hanno velocemente accesso all'illuminazione. Questo episodio è conosciuto come "Il dialogo tra il profano e il Buddha." È noto che Śākyamuni proclamò la Via utilizzando sia il silenzio sia le parole. Coloro i quali sanno sfruttare entrambi i modi per realizzare l'illuminazione sono simili ad un buon cavallo che inizia a galoppare vedendo l'ombra del frustino, così come sono simili ad un buon cavallo coloro che realizzano il risveglio senza bisogno di alcun insegnamento.
Il Patriarca Nāgārjuna[1] disse: "Coloro che si risvegliano alla Via dopo aver sentito proclamare la Legge, si possono paragonare ad un buon cavallo che prende la giusta strada solo vedendo l'ombra del frustino del cavaliere. Un buon maestro è in grado di far trovare la Via del Buddha anche a coloro che sono profondamente impegolati in opinioni errate. Quando ci addestriamo sotto un buon maestro o incontriamo un risvegliato, qualsiasi cosa è l'ombra del frustino che ci conduce alla Via. Alcuni vedono subito l'ombra, mentre altri debbono attendere per tre, o addirittura innumerevoli kalpa. Alla fine, comunque, tutti trovano la vera Via."
Il Samyuta Āgama Sūtra[2] racconta: "Il Buddha disse ai monaci riuniti: 'Vi sono quattro specie di cavalli. Il primo è un cavallo che, senza timore, obbedisce al suo cavaliere semplicemente vedendo l'ombra del frustino, il secondo fa altrettanto solo quando lo scudiscio tocca la criniera, il terzo quando sferza la carne, il quarto solo quando il colpo giunge fin nelle ossa. Il primo cavallo è come chi diviene consapevole dell'impermanenza nel momento in cui apprende che è morto qualcuno nel villaggio vicino; il secondo è come un uomo che risveglia questa consapevolezza quando il decesso si verifica nel suo medesimo villaggio; il terzo è come chi non se ne accorge finché un lutto non colpisce la sua stessa famiglia, il quarto è come colui che ne diventa consapevole solo quando la sua stessa morte è imminente'."
Questo racconto è noto come "I quattro cavalli dell'Āgama Sūtra." Gli studenti della Via dovrebbero studiarlo a fondo perché sono le parole dei veri maestri, dei Patriarchi. Non possiamo considerarci guide spirituali degli uomini se non abbiamo chiarito questo insegnamento. Coloro che hanno accumulato molto merito inevitabilmente si imbatteranno in questa allegoria, mentre chi è lontano dal Dharma del Buddha non riuscirà mai a leggerla o udirla. I maestri Zen dovrebbero spiegare al più presto queste parole ai loro allievi e questi dovrebbero farne oggetto di studio.
Il Buddha ha utilizzato una parola per descrivere coloro che diventano consapevoli dell'impermanenza ed ognuno la interpreta sulla base del proprio individuale livello di comprensione. Ascoltando questa parola vi è chi si impaurisce, chi si rallegra, alcuni che non la apprezzano, altri ancora che sono liberati da ogni dubbio sull'impermanenza.
Il Mahā Parinirvāna Sūtra narra: "Il Buddha disse una volta: 'Vi sono quattro modi per guidare un cavallo: percuotere la sua criniera, oppure la pelle, la carne o le ossa. Il cavallo comprende le intenzioni del cavaliere in base al colpo. Analogamente, il Buddha usa quattro espedienti per guidare sulla Via gli esseri senzienti. Il primo consiste nell'esporre la legge della nascita, e ciò equivale al cavallo che prende il giusto sentiero quando viene toccato sulla criniera. Il secondo modo consiste nello spiegare anche la legge della vecchiaia, e questo corrisponde al cavallo che obbedisce quando viene colpito sulla pelle. Nel terzo caso si aggiunge la

legge della malattia, il che equivale a battere il cavallo nella carne. Il quarto include nella spiegazione anche la morte, ed è come percuotere le ossa del cavallo'. Un cavaliere, tuttavia, non sempre riesce a condurre il cavallo sul sentiero prescelto, mentre Śākyamuni non sbaglia mai nel condurre gli esseri senzienti alla Via. É per questo che è chiamato: 'La grande guida degli uomini'."

Questo insegnamento è conosciuto come "I quattro cavalli del Māhā Parinirvāna Sūtra." Tutti coloro che si addestrano nella Via li studiano, e i Buddha non trascurano mai di trasmetterli. Quando gli studenti della Via li incontrano, il che è inevitabile, dovrebbero assicurarsi di averli compresi a fondo. Questa allegoria è sempre stata utilizzata dai Buddha per condurre gli esseri senzienti alla Via. Quando qualcuno consegue la Bodhi, dovrebbe proclamare questi quattro cavalli per la salvezza di tutti i Bodhisattva, degli *śrāvaka*, degli esseri umani e celestiali, come decise di fare quando risvegliò la mente che cerca il Buddha. Per questo motivo i Tre Tesori sono eterni e gli insegnamenti dei Buddha e dei Bodhisattva sono così diversi tra loro.

Ora sappiamo che esistono quattro modi per guidare un cavallo: percuoterne la criniera, la pelle, la carne e le ossa. Questi metodi sono stati spiegati in dettaglio, ma non ci è stato detto quale strumento venga utilizzato. I maestri della corretta trasmissione, tuttavia, ritengono si tratti di un frustino; in ogni caso, questo non è l'unico mezzo. Situazioni diverse richiedono strumenti diversi. Per esempio, il cavallo-drago e il cavallo-mille-*ri*[3] non si possono guidare col frustino. Il primo è alto circa due metri e mezzo, mentre il secondo ha fama di percorrere mille *ri* al giorno, sudando sangue per i primi cinquecento *ri* prima di rinfrescarsi e avere così un'andatura veloce e sciolta. Questo cavallo non esiste in Cina.[4] Pochissimi esseri umani sono riusciti a domare questi due cavalli e non ho mai letto, né sentito, che ciò sia stato fatto con un frustino. Gli antichi maestri, tuttavia, hanno affermato che per guidare un cavallo è necessario il frustino e che sarebbe inutile cercare di farlo senza. Come già detto, vi sono quattro modi specifici per guidare un cavallo: percuoterne la criniera, la pelle, la carne o le ossa. È ovvio che per far questo è necessario un frustino. Il fatto che il frustino non sia esplicitamente citato è di scarsa importanza; questo tipo di omissioni sono frequenti nei sūtra. Come ho ricordato, Śākyamuni, la grande guida degli uomini, non ha mai sbagliato nel condurre gli esseri senzienti alla Via.

Le persone più ricettive comprendono la Via semplicemente udendo l'insegnamento della legge della nascita, mentre altri sono in grado di farlo soltanto quando gli si spiega anche la legge della vecchiaia; per altri ancora è necessario aggiungere, uno dopo l'altro, gli insegnamenti relativi a malattia e morte. Così come gli ultimi tre metodi per guidare un cavallo si utilizzano solo dopo aver provato il primo, così gli ultimi tre insegnamenti di Śākyamuni, vecchia, malattia e morte, esistono in conseguenza del verificarsi del primo: la nascita.

È stato lo stesso Buddha Śākyamuni a proclamare per primo la legge di nascita, vecchiaia, malattia e morte. Non lo fece per separarle dall'esperienza umana e nemmeno per fissarle come parametro della Via; piuttosto, le utilizzò come mezzo per condurre gli esseri senzienti alla Via, un compito nel quale non ha mai fallito. Di qui il suo titolo: "La grande guida degli uomini."

Annotato e trascritto da Ejō nell'estate del 1255.

---

[1] Nāgārjuna era il quattordicesimo Patriarca in India. Fu il successore del Maestro Kapimala e insegnò al Maestro Kānadeva. Visse tra il 150 e il 250 d.C.

[2] Uno dei quattro *Āgama*. Si tratta di traduzioni cinesi dei Sūtra raccolti dalla scuola Hīnayāna degli Sarvāstivādin. Non differiscono molto dai testi del *Sutta Pitaka* (il Canestro dei Sūtra) contenuti nel Canone Theravāda.

[3] Un *ri* equivale a circa 3,75 km.

[4] Si riferisce al fatto che un generale cinese di nome Chang Ch'ien si recò, nel 138 a.C., nell'attuale Uzbekistan per comperare dei cavalli che si diceva corressero così forte da sudare sangue. Il generale verificò che il loro sanguinare era dovuto alla presenza di parassiti della pelle.

(85)
SHIZENBIKU
Un Monaco al Quarto Dhyāna

L'insegnamento del Maestro Dōgen evidenzia quanto sia facile e pericoloso coltivare idee erronee circa l'insegnamento e i diversi livelli di acquisizione ad esso eventualmente legati. Viene poi sottolineato come il radicare un'errata visione, conduca inevitabilmente ad errori grossolani e a false credenze come quella che vorrebbe equiparare al Dharma del Buddha gli insegnamenti di Lao-tzu e di Confucio.

Nel settimo volume del Daichido Ron[1] si trova questo discorso del Patriarca Nāgārjuna:

"Uno dei discepoli del Buddha si inorgoglì quando raggiunse il quarto *dhyāna*,[2] perché ritenne erroneamente di aver conseguito il quarto Frutto del Sentiero.[3] Egli aveva commesso lo stesso errore anche quando aveva realizzato ognuno dei tre precedenti *dhyāna*, scambiandoli per i primi tre Frutti del Sentiero. Alla fine, conseguito il quarto *dhyāna*, egli divenne così presuntuoso che cessò qualsiasi prassi e addestramento. Quando giunse in punto di morte, gli si manifestò lo stato intermedio[4] associato al quarto *dhyāna*. Il discepolo restò in un primo tempo confuso, poi pensò: "Non riesco ad entrare nel nirvāna. Il Buddha mi ha ingannato." A causa di questo pensiero errato lo stato intermedio associato al quarto *dhyāna* scomparve, sostituito da quello che conduce all'inferno Abi[5] dove appunto rinacque.

I monaci domandarono al Buddha: "Dove rinacque il monaco?" Il Buddha rispose: "Nell'inferno Abi." Sorpresi, i monaci dissero: "Quel monaco si era diligentemente seduto in zazen ed aveva osservato i precetti. Perché rinacque nell'inferno?" Il Buddha rispose: "Il monaco credeva di aver raggiunto la condizione di *arhat*, mentre aveva soltanto realizzato il quarto *dhyāna*. Egli era orgoglioso del suo conseguimento e così, quando in punto di morte apparve lo stato intermedio associato al quarto *dhyāna*, pensò: 'Sono un *arhat*, eppure devo rinascere come essere umano; il Buddha mi ha ingannato.' È a causa di questo pensiero errato che il monaco cadde negli inferi." Il Buddha recitò quindi questi versi:

"*Lo studio del Dharma, l'osservanza dei precetti e la prassi dello zazen non possono, di per sé, estinguere i desideri mondani. C'è grande merito in questi tre, eppure ci è difficile avere fede in essi.*
Il monaco denigrò il Buddha e per questo finì negli inferi."

Questo monaco è conosciuto come "Il monaco al quarto *dhyāna*" o "Il monaco autodidatta". L'insegnamento è questo: non scambiate il quarto *dhyāna* con la condizione di *arhat*. Tutti i seguaci del Dharma del Buddha, siano essi umani o celestiali, conoscono questo episodio perché fin dai tempi di Śākyamuni i maestri indiani e cinesi lo hanno utilizzato per irridere coloro che erroneamente scambiano il falso col vero. Il monaco commise tre errori. In primo luogo, egli non era in grado di distinguere tra i quattro *dhyāna* e i Quattro Frutti del Sentiero perché era un monaco autodidatta e non si era mai addestrato sotto un maestro, né aveva cercato la sua guida; non aveva dunque mai udito la vera Legge. Egli aveva la fortuna di vivere all'epoca di Śākyamuni, eppure non gli aveva mai fatto visita, né aveva mai ascoltato gli insegnamenti di uno dei grandi *arhat*. Continuando il suo addestramento tutto solo, cadde vittima dell'orgoglio.

Il secondo errore fu di credere di avere man mano ottenuto i Quattro Frutti del Sentiero, mentre si trattava dei quattro *dhyāna*. Questo fu veramente un errore grave perché la successione dei *dhyāna* è su un piano molto inferiore a quello dei Frutti del Sentiero, e le due cose non devono essere confuse. Anche questo errore derivò dal fatto che il monaco era un autodidatta e non aveva mai incontrato la vera Legge.

Anche un discepolo del quarto Patriarca indiano Ubakikuta,[6] che era entrato nel Samgha per la sua profonda fede nel Dharma del Buddha, scambiò il quarto *dhyāna* con la condizione di *arhat*. Questo monaco, un giorno, fu inviato in un altro distretto e Ubakikuta fece sì che egli incontrasse sul suo cammino diverse occasioni per comprendere l'equivoco in cui era caduto.

Dopo aver viaggiato per un certo tratto, il monaco attraversò una zona disseminata di cadaveri di mercanti, evidentemente massacrati dai ladri, e fu assalito dal terrore. Ne dedusse che non poteva aver raggiunto la condizione di *arhat* ma soltanto il terzo Frutto del Sentiero. Proprio in quel momento, la figlia di uno dei mercanti trucidati si avvicinò e gli disse: "Ti prego, portami via di qui." Il monaco rispose: "È impossibile. Il Buddha ci ha proibito di viaggiare in compagnia di donne." "Allora precedimi e io ti seguirò",

suggerì la giovane donna. Il monaco ebbe compassione della ragazza e accettò. Ben presto i due incontrarono sul loro cammino un fiume molto ampio e impetuoso. La donna disse: "Per favore, attraversiamo insieme." Il monaco acconsentì, e cominciò ad attraversare a valle, mentre la ragazza attraversava più a monte. Improvvisamente la donna scivolò e cadde in acqua, gridando e chiedendo aiuto. Il monaco la raggiunse e la trasse dalla corrente. Nel prenderla in braccio, sentì la sua pelle morbida e delicata, il corpo giovane e snello, e fu sopraffatto dal desiderio sessuale. Comprese perciò di non aver raggiunto neppure il terzo Frutto del Sentiero; la passione però aumentava ed egli condusse la giovane in un luogo appartato, dove poter avere un rapporto sessuale.

La giovane donna era in realtà Ubakikuta sotto altra forma. Il monaco, quando se ne accorse, si vergognò profondamente; cadde in ginocchio e si prostrò davanti al suo Maestro. Ubakikuta disse: "Se sei un *arhat*, come spieghi la tua azione?" Detto questo, lo riportò alla sua comunità e gli insegnò la cerimonia del pentimento. Il monaco continuò a studiare sotto Ubakikuta e conseguì infine la condizione di *arhat*. Per due volte questo monaco fu costretto a mettere in discussione le sue convinzioni, ma non denigrò neppure una volta il Buddha o il Dharma. Da questo punto di vista si dimostrò superiore al monaco protagonista del primo episodio. Il monaco del secondo racconto era ben istruito negli insegnamenti del Buddha e fu perciò in grado di riconoscere di non aver raggiunto né il quarto né il terzo Frutto del Sentiero. Se un monaco non studia gli insegnamenti del Buddha, come può comprendere la natura degli *arhat*, per non parlare di quella dei Buddha? Un simile monaco inoltre, benché non sia né un Buddha né un *arhat*, rischia di credere di esserlo. Che grande errore! Sinceri ricercatori, non dimenticate di chiarire che cosa sia la Buddhità: questo è un punto essenziale.

Un antico Maestro disse: "In linea generale, coloro che studiano gli insegnamenti del Buddha conoscono il loro livello di realizzazione e, anche se hanno ancora false opinioni, conseguiranno alla fine il risveglio." Come sono vere queste parole! Conoscere gli insegnamenti del Buddha protegge chi nutre false opinioni sia dall'auto-inganno, sia dall'essere ingannato da altri.

Si racconta di un monaco che, illudendosi di aver conseguito la Buddhità, si aspettava di vedere la stella del mattino, così come era avvenuto per Śākyamuni. Attese molto a lungo, ma la stella non comparve, e allora pensò che un qualche dèmone l'avesse arrestata. Quando infine la stella comparve, il re Brahmā non gli chiese di esporre la Legge come aveva invece fatto con Śākyamuni. Il monaco comprese allora il proprio errore, ma non del tutto, perché continuò a pensare di aver almeno raggiunto la condizione di *arhat*. Qualcuno, più tardi, lo criticò facendolo arrabbiare; capì perciò di non aver raggiunto neppure questo livello. Ancora una volta, tuttavia, non riuscì a comprendere l'ampiezza del suo errore e si convinse di aver raggiunto il terzo Frutto del Sentiero. Un giorno però, vedendo una giovane donna, fu assalito dal desiderio sessuale e comprese così di non aver conseguito neppure questo stadio. Quel monaco riuscì a riconoscere il suo errore perché conosceva gli insegnamenti del Buddha.

Chi, come quest'ultimo monaco, sia ben istruito nel Dharma del Buddha, può riconoscere i suoi errori e porvi prontamente rimedio; chi non conosce gli insegnamenti, non è in grado di farlo e resta immerso nella nebbia, soggetto al ciclo senza fine delle rinascite. Anche il discepolo di Ubakikuta era un monaco ben istruito nel Dharma; pertanto, pur avendo sinceramente creduto di essere un *arhat*, riuscì in seguito a modificare questa opinione errata. Se solo il monaco autodidatta avesse passato un po' di tempo a studiare il Dharma, non avrebbe certo oltraggiato il Buddha quando, al momento della morte, gli apparve lo stato intermedio associato al quarto *dhyāna*. Questo monaco aveva realizzato da molto tempo il quarto *dhyāna*, ma non sapeva distinguere questo conseguimento dalla condizione di *arhat*. Quando non riuscì a riconoscere il suo errore, tutto il suo addestramento perse di utilità ed egli ne patì le conseguenze.

Il monaco commise un errore cruciale: calunniò il Buddha. Quando, al momento della morte, comparve lo stato intermedio associato al quarto *dhyāna*, egli avrebbe dovuto accorgersi del suo errore e pentirsi, riconfermando così la sua fede nel Buddha. Essendo però un monaco autodidatta, non conosceva il Dharma e non fu capace di farlo; egli cadde perciò nell'inferno Abi. Anche se questo monaco avesse raggiunto la condizione di *arhat*, egli non sarebbe comunque stato paragonabile al Tathāgata.[7]

Śāriputra, un venerabile monaco che raggiunse la condizione di *arhat*, era famoso per la sua grande saggezza. Neppure tutta la saggezza degli abitanti del mondo intero, esclusa quella del Tathāgata, valeva un sedicesimo della sua. Egli, grazie a questa grande saggezza, nemmeno una volta dubitò del Buddha, neppure quando il Beato esponeva insegnamenti che non gli erano familiari e che non riusciva a comprendere pienamente. Al contrario, in queste occasioni egli ribadiva la sua fede affermando che un dèmone celestiale non sarebbe stato in grado di trasmettere insegnamenti così inconsueti.

Il Tathāgata salvò Punyavadharma, un vecchio monaco iniziato all'età di centoventi anni, mentre Śāriputra non ci era riuscito; questa è la differenza tra la condizione di Buddha e quella di *arhat*. Pur

ammettendo che tutti gli abitanti della terra siano saggi come Śāriputra, ancora la somma delle loro saggezze non sarebbe paragonabile a quella del Tathāgata.

Gli insegnamenti di Confucio[8] e di Lao-tzu[9] non possiedono il merito della saggezza del Buddha. Mentre gli studenti del Dharma del Buddha non hanno difficoltà a comprendere gli insegnamenti di Lao-tzu e Confucio, nessuno dei seguaci di questi due ha mai afferrato l'essenza del Dharma. Oggi molti ritengono che Confucianesimo, Taoismo e Dharma del Buddha si equivalgano; è ovvio che costoro non conoscono gli insegnamenti del Buddha.

Con un'ostinata fiducia nella sua errata opinione, il monaco al quarto *dhyāna* ritenne che il Tathāgata lo avesse ingannato e ripudiò completamente il Dharma. Di fatto egli si comportò stupidamente, non certo meglio dei sei filosofi delle errate dottrine.[10]

Un antico Maestro disse: "Anche durante la vita del Tathāgata esistevano persone che nutrivano false opinioni, e non c'è da stupirsi se il loro numero è molto aumentato dopo la morte del Beato. Senza un grande maestro che insegni loro, essi sono destinati a conservare queste idee." Perfino alcuni monaci, vissuti all'epoca del Buddha Śākyamuni, nutrivano false opinioni non avendo studiato a fondo i Suoi insegnamenti. Col passare del tempo, il loro numero è aumentato, specie nelle zone di campagna più isolate dove l'insegnamento stenta ad arrivare. Come abbiamo visto, perfino certi monaci che hanno raggiunto il quarto *dhyāna* talvolta nutrono false opinioni. Non ci si può certo aspettare che avvenga diversamente per coloro che, invece di aspirare a questo livello, preferiscono notorietà, ricchezza e successo come funzionari. Non conoscendo gli insegnamenti del Buddha, molti monaci cinesi contemporanei parlano a casaccio, affermando ad esempio che non c'è alcuna differenza tra Taoismo, Confucianesimo e Dharma del Buddha. Costoro sono proprio degli sciocchi.

Durante l'epoca Chia-tai della dinastia Sung,[11] un monaco chiamato Cheng-shou[12] scrisse il Pu-teng-lu[13] in trenta sezioni e lo sottopose all'Imperatore. In questo testo si legge: "Una volta udii il monaco Chih-yuan affermare: 'La mia Via è simile ad un tripode, le cui gambe sono il Confucianesimo, il Taoismo e il Dharma del Buddha. Se manca una gamba, il tripode cade. Poiché ho rispetto di questo mo-naco, ho scavato più a fondo nel significato di questa frase. Alla fine, ho concluso che l'essenza del Taoismo è la non-discriminazione, l'essenza del Confucianesimo è la sincerità, e l'essenza del Dharma del Buddha è l'auto-realizzazione. Anche se queste tre Vie hanno nomi diversi, essenzialmente sono la stessa cosa."

Questa falsa opinione non riguarda soltanto Chih-yuan e Cheng-shou: molti altri la pensano allo stesso modo. Di fatto costoro commettono un grande errore, ancora peggiore di quello di confondere il quarto *dhyāna* con la condizione di *arhat*. Essi non solo oltraggiano il Buddha e i Tre Tesori, ma negano anche il nirvāna, i tre mondi e il principio di causa ed effetto. Le loro credenze danneggiano il Dharma, così come un'inondazione danneggia un villaggio. Essi non sono certamente migliori di coloro che negano i Tre Tesori, le Quattro Nobili Verità e i Quattro Frutti del Sentiero. Di per sé, l'auto-realizzazione non è il punto fondamentale del Dharma del Buddha. Nessuno, tra i sette Buddha del passato e i ventotto Patriarchi, ha insegnato questo. Il Sūtra della Piattaforma[14] del Patriarca Enō ne parla, ma questo testo non è attendibile perché è stato manipolato; gli studenti dovrebbero saperlo. Cheng-shou e Chih-yuan consideravano il Dharma del Buddha come una delle gambe di un tripode. Tali sciocchezze dimostrano che essi non conoscevano il Dharma, neppure in minima parte.

Un antico Maestro disse: "I seguaci dell'Hīnayāna affermano che non dovremmo aggrapparci né al sé né agli oggetti esterni. Lao-tzu e Chuang-tzu erano attaccati ad entrambi. Se già la dottrina Hīnayāna non è alla loro portata, come possono sperare di afferrare l'insegnamento Mahāyāna secondo il quale il sé e gli altri sono essenzialmente vuoti? Le dottrine di Lao-tzu e Chuang-tzu sono molto diverse da quelle del Buddha. Gli sciocchi, basandosi su una comprensione superficiale degli insegnamenti e attaccandosi all'aspetto formale dello zazen, ritengono che l'insegnamento di Lao-tzu sulla non-discriminazione equivalga all'insegnamento del Dharma sul non-attaccamento. Costoro, fondandosi sopra una comprensione così limitata, non possono certo sperare di capire la Via del Buddha." Già molto tempo fa, coloro che avevano una conoscenza solo superficiale del Dharma ritenevano che gli insegnamenti di Lao-tzu e Chuang-tzu fossero nella sostanza identici a quelli del Buddha; al contrario, chi era ben istruito, immancabilmente respingeva queste due dottrine.

Il Ching-ching-pen-hsing Sūtra dice: "Yen-hui[15] è la rinascita del Bodhisattva Candraprabha, Confucio è la rinascita del Bodhisattva Kuang-ching, Lao-tzu è la rinascita del Bodhisattva Kāśyapa." È a causa di questo sūtra che, fin dai tempi antichi, molti hanno creduto che Lao-tzu e Confucio fossero dei Bodhisattva, messaggeri del Buddha. Costoro sono però stati indotti in errore, perché un vecchio maestro ci ha detto che quel sūtra è un falso. Questa ulteriore prova dimostra che gli insegnamenti di Lao-tzu e

Confucio sono diversi da quelli del Buddha. Se anche avessero realizzato la condizione di Bodhisattva, ancora, essi non sarebbero uguali al Buddha.

I Buddha si manifestano in forma umana per salvare le persone comuni. Queste ultime, compresi Lao-tzu e Confucio, sono nate come esseri umani a causa del cattivo *karma* e non sono in grado di salvare alcuno. Lao-tzu e Confucio non conoscevano la legge di causalità nei tre mondi, ed impartirono soltanto insegnamenti su argomenti mondani quali la lealtà nei confronti dell'Imperatore e la devozione filiale. I loro insegnamenti non affrontano argomenti che vanno al di là della vita presente. Non sono diversi da qualsiasi altro profano che neghi il principio di causa ed effetto.

Confucio e Lao-tzu non erano in grado di comprendere neppure gli insegnamenti dell'Hīnayāna, per non parlare del Mahāyāna. Le personalità del passato hanno dedicato loro ben poca attenzione. Soltanto Cheng-shou, Chih-yuan e altri sciocchi hanno sostenuto che i Tre Insegnamenti sono in realtà uno solo. Sulla base di quale autorità hanno affermato questo? La loro conoscenza del Dharma del Buddha è nulla. Suggerisco loro di interrompere queste discussioni prive di significato, di cercare un buon maestro e di cominciare ad addestrarsi nella Via. Costoro sono meno istruiti di quei monaci che confondono il quarto *dhyāna* con la condizione di *arhat*. Queste opinioni sono però caratteristiche del nostro tempo, e ciò è veramente deplorevole.

Un antico Maestro disse: "Confucio, assieme all'Imperatore Chou-kung-tan,[16] ai tre Imperatori fondatori ed ai loro cinque successori[17] pensavano che la prosperità della nazione e il benessere degli individui fossero lo scopo fondamentale; per questo i loro insegnamenti si basano sulla devozione filiale e la lealtà alla nazione. Diversamente dagli insegnamenti buddhistici che si estendono ai tre periodi di tempo, le dottrine di questi filosofi riguardano solo l'attuale esistenza. Come potrebbero essere vere?" Questo Maestro conosce bene sia il Dharma, sia le questioni profane. Gli insegnamenti di Śākyamuni sono insuperati e il merito offerto ai Suoi monaci è grande. Gli insegnamenti dei re Tenrinnō,[18] Brahmā e Śakrendra sono di ampia portata, e anche questi producono molto merito, seppure più limitato. Sotto ogni punto di vista, costoro sono ben superiori ai tre Imperatori ed ai loro cinque successori. Le opere di Lao-tzu e Confucio valgono poco e sono inferiori anche ai quattro Veda e alle diciotto scritture del Brahmānesimo, per non parlare degli insegnamenti Hīnayāna; non si possono certo paragonare agli insegnamenti del Buddha. Molti cinesi ritengono che Confucianesimo, Taoismo e Dharma del Buddha siano in realtà una sola dottrina. È una vera sfortuna che un piccolo, remoto Paese[19] sia diventato terreno fertile per simili opinioni errate.

Il quattordicesimo Patriarca Nāgārjuna disse: "I grandi *arhat* e i *pratyekabuddha* sono consapevoli di periodi di tempo della durata di ottantamila *kalpa*.[20] I Buddha e i Bodhisattva sono consapevoli di periodi di durata illimitata." Confucio e Lao-tzu, invece, non conoscevano nulla che andasse al di là dell'attuale esistenza. Non erano neppure consapevoli di un periodo lungo un *kalpa*, per non parlare di periodi di cento, mille o ottantamila *kalpa*. Come possiamo paragonarli ai Buddha e ai Bodhisattva, che conoscono un numero illimitato di *kalpa* come il dorso della loro mano? Confucio e Lao-tzu sarebbero pari al Buddha: che sciocchezza! Dovremmo coprirci le orecchie quando sentiamo discorsi sull'unicità dei Tre Insegnamenti, perché davvero questa è la più becera tra tutte le false opinioni.

Chuang-tzu disse: "Nella vita tutto avviene casualmente: nascere in una condizione nobile o umile, gioia e dolore, positivo e negativo, guadagno e perdita." Questa tesi è identica a quella di certi indiani delle dottrine errate, i quali sostengono che tutto avviene in modo casuale. Ovviamente costoro non hanno compreso che la nostra condizione sociale, il grado di appagamento e così via, sono determinati dal *karma*, buono o cattivo, generato nel passato. Inoltre, essi non sanno che questo *karma* si divide in due categorie.[21] Giacché ignorano sia il passato sia il futuro, la loro capacità di comprendere il presente è molto dubbia. Chi, dunque, può sinceramente sostenere che i loro insegnamenti sono identici a quelli del Buddha?

Molti pensano questo: "L'illuminazione del Buddha coinvolge il mondo intero, dunque è manifesta anche in un granello di polvere. Questa illuminazione include soggettività e oggettività ed è perciò svelata da montagne, fiumi, terra, sole, luna e stelle, dalle quattro illusioni e dai tre veleni.[22] Le quattro illusioni e i tre veleni, dunque, sono parte del Dharma e si può vedere il Tathāgata nelle montagne e nei fiumi. Un granello di polvere incorpora l'intera verità, ed ogni azione spontanea è la manifestazione del supremo risveglio. Questo è l'insegnamento trasmesso dai Patriarchi." Oggi, in Cina, coloro che sostengono queste opinioni sono numerosi come le piante di riso e di canapa, come i bambù e i giunchi. Non si sa a quale linea di trasmissione appartengano, ma è chiaro che il Dharma del Buddha non è loro familiare.

Affermare che "L'illuminazione del Buddha coinvolge il mondo" è affermare il vero, ma il modo in cui la gente comune osserva fiumi, montagne e terra è completamente diverso dal modo in cui li osserva il Buddha. Quando vediamo un granello di polvere, vediamo il mondo intero; se così fosse, allora la gente

comune sarebbe uguale ai loro re. Perché non capovolgono la frase, dicendo: "Quando vediamo il mondo intero vediamo un granello di polvere?" Se queste parole appartenessero al Dharma, né i Buddha né i Patriarchi sarebbero apparsi al mondo e né voi né io potremmo mai conseguire il risveglio. Anche quando gli esseri senzienti capiscono che la vita è non-vita, la loro comprensione è comunque diversa da quella dei Buddha e dei Patriarchi.

Il Venerabile Paramārtha[23] disse: "La Cina è fortunata per due motivi: non ci sono dèmoni né errate dottrine." È chiaro che queste parole provengono da un brahmāno. L'affermazione è vera se intende dire che in Cina non ci sono profani dotati di poteri straordinari e non ci sono dèmoni. Ma in quel Paese ci sono certamente profani dalla mente di dèmone. La Cina è un piccolo, remoto Paese, molto diverso dall'India centrale; non vi è dunque da stupirsi che, malgrado alcuni dei suoi abitanti siano studenti della Via, nessuno di essi abbia conseguito un risveglio paragonabile a quello di coloro che si addestrano in India.

Un antico Maestro disse: "Poiché (solo) i laici sono reclutabili come funzionari al servizio dell'Imperatore, molti monaci Buddhisti rinunciano all'addestramento e cominciano a studiare gli insegnamenti di altre dottrine. Essi cercano di migliorare gli insegnamenti di Lao-tzu e Chuang-tzu iniettando loro un po' di saggezza buddhistica; il risultato è un inutile intruglio che confonde quei novizi che non riescono ancora a distinguere il vero dal falso. La situazione peggiora ulteriormente quando si cominciano ad inserire anche gli insegnamenti dei Veda."

I veri insegnamenti sono a disposizione di tutti. Solo dei principianti disinformati come Chih-yuan e Sheng-shou non riescono a riconoscerli. Nessuno dei due aveva la minima comprensione del Dharma del Buddha. Davvero, sono soltanto degli stupidi. Oggi in Cina nessuno comprende che gli insegnamenti del Buddha sono insegnamenti supremi. Non una, e neppure mezza persona, riconosce che essi sono l'unico puro e vero insegnamento, eppure coloro che affermano di essere i discendenti del Buddha sono numerosi come le piante di riso e di canapa, come i bambù e i giunchi. Solo il mio defunto Maestro Nyojō aveva capito che il Dharma del Buddha è l'insegna-mento fondamentale, e lo predicò giorno e notte. Nessuno dei cosiddetti insegnanti di sūtra e *shāstra*[24] ha mai avuto la più pallida idea di questo. Durante gli ultimi cento anni, costoro si sono limitati a studiare i metodi di addestramento dei monaci Zen. Credono veramente di poter comprendere la verità in questo modo? Come sono sciocchi!

Confucio disse: "La verità è compresa in modo innato." Benché una tale capacità sia attribuita alle reliquie del Buddha,[25] questa asserzione non è poi convalidata dagli insegnamenti del Buddha. Né Lao-tzu né Confucio esposero insegnamenti simili al Dharma. È impossibile unire queste tre dottrine, per quanto si cerchi di farlo. Studiatele a fondo e lo capirete da soli.

Nei Discorsi di Confucio è scritto: "Esistono diversi livelli di comprensione della Verità. Gli uomini che la conoscono in modo innato sono i migliori, seguono coloro che la comprendono attraverso lo studio, poi coloro che la comprendono dopo un difficile studio. Vengono infine coloro che non la comprendono neppure dopo uno studio difficoltoso." La comprensione innata della Verità è impossibile perché contraddirebbe la legge di causa ed effetto. Una volta pervenuto al quarto *dhyāna*, quando il monaco dubitò del Buddha cadde negli inferi. Coloro che approvano le opinioni di Confucio faranno la stessa fine, anche se può darsi non debbano attendere la loro esistenza successiva. Questa sarà anche la nostra sorte se non abbandoneremo simili errate opinioni.

Né Lao-tzu né Confucio sapevano qualcosa dei tre periodi di tempo o del principio di causalità, e nemmeno conoscevano uno qualsiasi dei continenti, per non parlare di tutti e quattro.[26] Non c'è dunque da stupirsi che non conoscessero i sei paradisi inferiori, i tre mondi, le migliaia, i milioni ed i miliardi di mondi. Mentre il Tathāgata ha governato migliaia di miliardi di mondi, Lao-tzu e Confucio furono soltanto sudditi nella loro stessa terra. Come potrebbero essere simili al Tathāgata?

Il Tathāgata era rispettosamente protetto, giorno e notte, dai re Brahmā, Śakrendra e Tenrinnō. Questi re chiedevano continuamente che il Buddha predicasse il Dharma a loro beneficio. Lao-tzu e Confucio non avevano questo potere. Poiché non conoscevano la Via ed erano soggetti alla rinascita, non furono diversi da qualsiasi altra persona non iniziata al Dharma del Buddha. Di sicuro non avevano chiarito la Via. Come si può anche solo pensare che simili persone siano uguali al Buddha?

Poiché non erano risvegliati, Lao-tzu e Confucio non erano in grado di risvegliare altri. Sono chiaramente inferiori al Buddha sotto tutti gli aspetti, e anche pensare che i Tre Insegnamenti si equivalgano è ridicolo. A differenza del Buddha, che era in grado di penetrare la più piccola particella e di misurare la minima unità di tempo, Lao-tzu e Confucio non conoscevano i punti estremi del tempo e dello spazio. Essi non erano affatto diversi dalla gente comune e furono certo inferiori a coloro che hanno conseguito il primo Frutto del Sentiero, per non parlare del secondo, terzo e quarto. C'è qualcuno che può seriamente affermare che essi sono alla pari con il Buddha?

Soltanto uno studente inesperto potrebbe paragonare questi insegnanti al Buddha. Poiché non sapevano nulla dei tre mondi e dei limiti estremi del tempo, e non essendo riusciti ad andare al di là del concetto di dualismo, Lao-tzu e Confucio furono inferiori anche alle divinità della Luna, del Sole e dei Paradisi, ai quattro Re Guardiani e a tutti gli altri dèi celestiali. Coloro che paragonano questi insegnanti al Buddha mostrano semplicemente la loro incapacità di distinguere il sacro dal profano.

Il Lieh-chuan[27] afferma: "Kuan-ling Yin-hsi era un alto funzionario governativo della dinastia cinese Chou,[28] nonché esperto astrologo. Un giorno, mentre era in viaggio verso le regioni orientali per indagare su un inconsueto mutamento atmosferico, incontrò Lao-tzu. I due cominciarono a conversare. Yin-hsi chiese a Lao-tzu di scrivere un libro che contenesse non più di cinquemila parole,[29] mentre egli scrisse un'appendice in nove sezioni al primo testo, il Hua-hu-ching,[30] contenente un'esposizione completa del pensiero taoista. In seguito, Lao-tzu decise di recarsi nel distretto di Kuan-hsi, e Yin-hsi gli chiese di poterlo accompagnare. Lao-tzu rispose: 'Dimostrami che la tua richiesta è sincera; portami le teste di sette persone, e tra esse quelle dei tuoi genitori'. Yin-shi obbedì ma, presentatosi con le teste richieste, scoprì che si erano trasformate in teste di cinghiale."

Un antico Maestro ha detto: "I libri secolari del Confucianesimo raccomandano il culto degli antenati attraverso la venerazione di statue scolpite a loro somiglianza. Gli insegnamenti del Tathāgata si fondano su una profonda compassione. Lao-tzu, al contrario, chiese a Yin-hsi di uccidere i propri genitori. L'origine dei suoi insegnamenti è veramente un mistero."

Ancora ai giorni nostri, molti pensano che Lao-tzu sia pari a Śākyamuni. Che sciocchezza! Sono davvero addolorato per queste persone. Né Confucio né Lao-tzu equivalgono al Re Tenrinnō, che esercita le dieci buone azioni[31] per condurre alla Via la gente comune, e neppure sono superiori ai tre Imperatori fondatori né ai cinque successori, i quali a loro volta sono inferiori al Re Tenrinnō, il sovrano di un miliardo di mondi, il padre di mille bambini, il proprietario dei sette tesori e dei quattro generi di ruota.[32]

Tutti i Buddha e i Patriarchi hanno fondato i loro insegnamenti sulla venerazione e il rispetto dei propri genitori, del maestro e dei Tre Tesori, ed hanno poi insegnato ad esercitare la compassione verso i malati e i poveri. Uccidere i propri genitori non è mai stato alla base di qualche loro insegnamento. In che senso, dunque, gli insegnamenti di Lao-tzu sarebbero identici a quelli del Buddha? Chi uccide i propri genitori precipita agli inferi, nell'esistenza successiva; questa è la legge del *karma*. Non ha alcuna importanza ciò che Lao-tzu può aver detto sulla non-discriminazione; chi uccide i propri genitori cade negli inferi, è evidente.

Nel Keitoku-dentō-roku[33] è scritto: "Eka, il secondo Patriarca, disse una volta: 'Lao-tzu e Confucio non hanno fatto altro che fissare regole per la moralità pubblica ed il decoro. È un vero peccato. Né Lao-tzu né Chuang-tzu hanno parlato della vera Via. So che Bodhidharma si trova ora nel tempio di Shōrinji, che non è molto lontano da qui. Mi recherò lì immediatamente per iniziare a studiare sotto di lui'."

Oggi il Dharma è presente in Cina per merito del secondo Patriarca. Anche se fu Bodhidharma, il primo Patriarca, a trasmettere il Dharma dall'India alla Cina, la stirpe non sarebbe proseguita se Eka non fosse diventato suo discepolo e non avesse ricevuto e poi trasmesso il Dharma. Dunque il secondo Patriarca occupa una posizione particolare, rispetto a tutti gli altri.

Il Keitoku-dentō-roku riferisce ancora: "Eka visse per diversi anni nel distretto di Loyang. Egli era saggio, compassionevole e di vasta cultura; un maestro che conosceva profondamente la verità. Non c'è confronto possibile tra questo dotto Patriarca e gli uomini d'oggi. Dopo aver realizzato il risveglio e ricevuto la trasmissione del Dharma, egli ribadì la sua opinione sugli insegnamenti di Lao-tzu e Confucio." Il secondo Patriarca negò sempre che questi insegnamenti fossero simili a quelli del Buddha; ciononostante, molti suoi discendenti affermano il contrario. I veri discepoli, tuttavia, sanno riconoscere quale sia il valore delle dottrine e respingono con disprezzo questa falsa opinione.

"Un certo Lun-li, un contemporaneo del Tathāgata che non seguiva il Dharma del Buddha, si credeva l'uomo più saggio del mondo. Una volta, spinto da cinquecento nobili, scelse cinquecento domande difficili da sottoporre al Buddha. Quando lo incontrò gli chiese: "La Via è unica o molteplice?" "Unica" rispose il Tathāgata. Lun-li proseguì: "Ciascuno dei numerosi insegnanti proclama che la sua è la vera Via, critica gli insegnamenti altrui e difende i meriti dei propri. Così la Via sembra essere molteplice." In quel momento giunse un discepolo del Buddha di nome Mrgaśirsa. Il Buddha chiese a Lun-li: "Tra tutti gli insegnanti, quale rispetti di più?" "Mrgaśirsa", rispose Lun-li. "Se i suoi insegnamenti sono i migliori" replicò il Buddha "perché egli li ha abbandonati per diventare mio allievo?" Riconoscendo Mrgaśirsa, Lun-li si vergognò molto. Si prostrò davanti al Buddha e chiese di entrare nel Samgha. Il Buddha rispose con questi versi:

"Ognuno, preso dalle proprie opinioni,
critica la via degli altri.
Nell'ignoranza, si disputano meriti e demeriti:
i vincitori hanno in premio l'arroganza,
i perdenti lo sconforto.
Un saggio non partecipa a questo gioco.
Lun-li! Dovresti sapere che la Via dei miei discepoli
trascende forma e non-forma.
Che cosa cerchi dunque?
Rifiutare il mio insegnamento è rifiutare la Verità.
È difficile conoscere la Verità,
e per farlo dobbiamo abbandonare noi stessi."

Queste sono le parole d'oro del Buddha Śākyamuni. Credendo che esistano altri insegnamenti simili a quelli del Buddha, gli sciocchi che vivono in oriente voltano le spalle al Dharma. Questo è un grande errore: è denigrare il Buddha e il Dharma.

Mrgaśirsa, Lun li e Mahākausthila[34] erano tutti uomini intelligenti, ben più saggi di chiunque altro in Cina, compresi Lao-tzu e Confucio. Essi rinunciarono alla propria comprensione personale della Via e divennero monaci del Buddha. È una colpa karmica anche il solo ascoltare chi ritiene che gli insegnamenti di Confucio, di Lao-tzu e del Buddha siano simili; lasciateli soli a sottoscrivere questa visione. Sia gli *arhat* sia gli *śrāvaka* alla fine diventano Buddha; nessuno è mai rimasto per sempre un *arhat*. Confucio e Lao-tzu sono lo stesso che il Buddha – come può essere così? Credere questo è davvero un grande errore.

Il Tathāgata è il supremo tra tutti. Tutti i Buddha e tutti i Patriarchi, i grandi Bodhisattva, i re Brahmā e Śakrendra, i ventotto Patriarchi dell'India e i sei della Cina, così come i loro numerosi discepoli, lo sanno e perciò lo venerano. Parla soltanto per ignoranza chi afferma che gli insegnamenti di Lao-tzu e Confucio sono identici a quelli del Buddha.

Testo compilato da Ejō durante il ritiro estivo del 1255.[35]

---

[1] "Discorso sulla Grande Saggezza", è il commento al Mahā Prājñāparamita Sūtra attribuito a Nāgārjuna.
[2] I *dhyāna,* o *jhāna,* sono otto stati o condizioni della psiche. I primi quattro sono relativi al mondo della forma sottile, gli ultimi quattro sono relativi al mondo privo di forma. "*Allora, abbandonata felicità e pena, così come gioie e tristezze passate, nel privo di pena, nel privo di felicità, nella totale purezza dell'animo equanime e vigile, egli consegue il quarto jhāna e vi dimora"*...(Sāmaññaphalasutta).
[3] Ovvero la condizione di *Arhat*, l'ultimo dei quattro stadi. Nel Buddhismo Hīnayāna, si dice che lo *śrāvaka* (uditore della voce) passi attraverso quattro stadi o risultati. Il primo è *srotāpanna* (l'entrata nella corrente), il secondo è *sakrdāgāmin* (chi è soggetto a tornare una volta sola), il terzo è *anāgāmin* (chi non è soggetto al ritorno), e il quarto è *arhat*.
[4] Dal sanscrito *antarā-bhava*, lo stato intermedio tra la morte e la successiva rinascita.
[5] Dal sanscrito *avīci-niraya.*
[6] Il Maestro Upagupta, quarto Patriarca dell'India. Si veda il cap. 52, Busso.
[7] Lett. "Così arrivato".
[8] Kung-tsu (555-479 a.C.), il fondatore del Confucianesimo.
[9] Lao-tzu (6° secolo a.C.), il fondatore del Taoismo.
[10] Pūrana-kassapa (che negava l'esistenza di dèi e dèmoni); Makkali-gosāla (un fatalista); Sañjaya-velatthiputta (uno scettico); Ajitakesakambarin (un materialista); Pakuda-kaccāyana (che spiegava l'Universo attraverso sette fattori elementari); e Nigantha-nātaputta (il fondatore del Jainismo).
[11] 1201-1204.
[12] Il Maestro Rui-an Shoju (1141-1208), successore del Maestro Getsudo Dōshō.
[13] La Raccolta della Torcia Universale. Una raccolta di biografie di illustri monaci e laici.
[14] Il Rokuso-dankyō. Questo testo contiene gli insegnamenti, i detti, le letture e le poesie del Sesto Patriarca.
[15] Yen-hui (521-490 a.C.), uno dei discepoli principali di Confucio.
[16] Il quarto figlio dell'Imperatore Wen della dinastia Chou. Confucio lo considera un sovrano ideale.

[17] Cinque figure leggendarie che, secondo la mitologia cinese, insegnarono alla popolazione i fondamenti della civiltà.
[18] Tenrinnō, dal sanscrito *cakravarti-rāja*, "Re dalla ruota che gira". Nella antica mitologia indiana, vi sono quattro di questi re che governano sui quattro continenti che circondano il Monte Sumeru. Ciascuno di essi possiede una preziosa ruota o *cakra*.
[19] Può sembrare strano che nel testo si definisca la Cina come "Un piccolo e remoto Paese"; come si vedrà più avanti in questo stesso capitolo, tale valutazione è espressa in rapporto all'India, percepita come Paese molto più civile e centro di irraggiamento del Dharma del Buddha.
[20] Un *kalpa* indica un tempo infinitamente lungo; rappresenta infatti un ciclo cosmico pari a circa trecentoventi milioni di anni. Si veda il Sūtra del Loto, pag. 60.
[21] Una, che produce differenze sul piano generale, per esempio il tipo di rinascita, e una che produce differenze sul piano individuale, per esempio il sesso.
[22] Le quattro illusioni sono: che il mondo fenomenico sia permanente, che l'esistenza mondana sia piacevole, che il mondo fenomenico sia puro, che esista una identità individuale. I tre veleni sono: desiderio, ira, e ignoranza.
[23] Paramārtha (449-569), nativo dell'India occidentale, giunse in Cina nel 546 d.C. su invito dell'Imperatore Wu della dinastia Liang. Fondò la scuola Shē-lung e tradusse numerosi testi buddhistici.
[24] Sono discorsi o analisi filosofiche dei contenuti di un Sūtra.
[25] Si veda il Sūtra del Loto, pag. 91.
[26] I quattro continenti, attorno al Monte Sumeru, sono: *Jambudvīpa* (a sud), *Pūrva-videha* (a est), *Apara-godāna* (ad ovest), e *Uttara-kuru* (a nord).
[27] Un'antologia di biografie riguardanti Lao-tzu e i suoi discepoli.
[28] La dinastia prevalente in Cina, dal 1122 a.C. al 222 a.C..
[29] Noto poi come Tao-te Ching.
[30] Un'opera che si dice scritta da Lao-tzu, il cui scopo era di dimostrare la superiorità dei suoi insegnamenti rispetto al Dharma del Buddha.
[31] Le dieci buone azioni sono l'astenersi dalle dieci cattive azioni, che sono: l'uccisione, il furto, l'adulterio, la menzogna, un linguaggio ambiguo, l'uso di parole inutili, l'avidità, l'ira, il coltivare errate visioni.
[32] D'oro, d'argento, di rame, e di ferro.
[33] Una raccolta delle biografie di 1701 maestri indiani e cinesi, scritta nel 1004 dal monaco cinese Tao-hsuan.
[34] Lo zio di Śāriputra. Era uno dei dieci discepoli principali del Buddha.
[35] Due anni dopo la morte del Maestro Dōgen.

(86)
IPPYAKU-HACHI HŌMYŌ-MON
Le Cento e Otto Porte del Risveglio

Il Maestro Dōgen riporta in questo capitolo un racconto relativo ad una delle precedenti esistenze del Buddha Śākyamuni; nella storia, il Bodhisattva Protettore del Risveglio, sul punto di lasciare il Cielo Tusita, trasmette questi cento e otto insegnamenti.

Prima di scendere dal cielo Tusita, il Bodhisattva Hu-ming entrò nel *samādhi*, osservò la casa in cui stava per nascere, e invitò nel palazzo grande sessanta *yojana*[1] quadrati, tutti gli esseri celestiali per esporre loro la Legge. Ben presto si radunò una grande folla ed egli iniziò dicendo: "Sto per nascere nel mondo degli esseri umani. Tuttavia, prima di andarmene, voglio esporvi gli splendenti insegnamenti del Dharma; sarà il mio ultimo insegnamento. Ricordate queste parole perché sono la chiave per accedere ad una gioia illimitata."

Nel frattempo il palazzo si era colmato all'inverosimile e, dei nuovi arrivati, molti non potevano entrare. Pur essendo impaziente di iniziare il suo discorso, il Bodhisattva vide che era necessario far accomodare tutti quelli che si erano presentati. Creò perciò un secondo palazzo sopra il primo. La bellezza e lo splendore di questo nuovo edificio, con le sue elaborate decorazioni in oro, argento, pietre rare, era incredibile; al confronto, i palazzi di questo mondo sono niente più che tombe. L'immenso potere e la ricchezza di Hu-ming erano la conseguenza del bene prodotto in passato.

Hu-ming entrò nella sala del trono e sedette sul seggio del leone, che era decorato di splendidi gioielli e drappeggiato con numerose stoffe celestiali. Sparsa ai suoi piedi, una profusione di fiori esotici saturava l'aria di delicati profumi, insieme al fumo dell'incenso. Tutto intorno al trono giaceva un'incalcolabile quantità di raffinati tesori che si aprivano a ventaglio nelle quattro direzioni; le facciate esterne del palazzo erano drappeggiate con una rete d'oro finissimo alla quale erano appese innumerevoli campanelle d'oro che risuonavano con un timbro delicato. L'edificio risplendeva di una calda e morbida luce, riflessa dalla moltitudine di bandiere e baldacchini appesi al soffitto.

Gli esseri celestiali lodavano Hu-ming con canti armoniosi mentre altri, recando i sette gioielli,[2] descrivevano il suo straordinario merito e la sua virtù. Il palazzo, oltre che sorvegliato dai re delle Quattro Regioni,[3] era anche vigilato da un incalcolabile numero di Buddha e di Bodhisattva, nonché dai re Sakrendra e Brahmā. Tutto questo costituiva la remunerazione per innumerevoli kalpa di addestramento corretto e diligente, ed anche in quel momento il buon karma di Hu-ming continuava ad accrescersi. Le condizioni di vita di questo Bodhisattva erano veramente al di là di ogni più sfrenata immaginazione. Finalmente, assiso sul Trono del Leone, iniziò il suo discorso:

"O esseri celestiali! Essendo il Bodhisattva che ha raggiunto il massimo livello di realizzazione nel cielo Tusita, ben presto nascerò nel mondo degli esseri umani. Prima di partire, tuttavia, voglio trasmettervi tutti i cento e otto splendenti insegnamenti del Dharma. Comprenderli e ricordarli vi consentirà, se lo vorrete, di rinascere nel mondo umano. Quali sono dunque i cento e otto splendenti insegnamenti del Dharma?

Il primo è la retta fiducia, che fortifica una mente risoluta.
Il secondo è una mente pura, che previene la contaminazione.
Il terzo è essere gioiosi, condizione che è frutto di una mente pacificata.
Il quarto è voler conoscere la verità, cosa che purifica la mente.
Il quinto è la retta azione, che è il concorso di retta azione fisica, retto discorso e retto pensiero.
Il sesto è il retto discorso, che protegge dalle quattro cattive azioni.[4]
Il settimo è il pensiero puro, che distrugge il desiderio, la collera e l'ignoranza.[5]
L'ottavo è la costante consapevolezza del Buddha, consapevolezza che è di per sé purezza.
Il nono è la costante consapevolezza del Dharma, consapevolezza che è di per sé purezza.
Il decimo è la costante consapevolezza del Samgha, che inevitabilmente conduce alla verità.
L'undicesimo è la costante consapevolezza del donare, cioè agire senza pensiero per la ricompensa.
Il dodicesimo è la costante consapevolezza dei precetti, da cui deriva la realizzazione delle nostre aspirazioni.

Il tredicesimo è la costante consapevolezza del cielo, che ispira la mente.
Il quattordicesimo è la compassione, che risveglia il bene negli altri.
Il quindicesimo è la benevolenza, che allevia il fardello degli altri e li protegge dal male.
Il sedicesimo è la gioia, che estirpa la tristezza e consente di partecipare della felicità altrui.
Il diciassettesimo è il non-attaccamento, che ci consente di trascendere i cinque desideri.
Il diciottesimo è la consapevolezza dell'impermanenza, che sconfigge i desideri dei tre mondi.
Il diciannovesimo è la comprensione della sofferenza, che estingue i desideri scorretti.
Il ventesimo è la realizzazione del non-io, che conduce alla libertà dall'io.
Il ventunesimo è il *samādhi*, che rende limpida la mente.
Il ventiduesimo è la vergogna, che pacifica la mente.
Il ventitreesimo è il rimorso, che inibisce la scorretta azione.
Il ventiquattresimo è la sincerità, che impedisce l'inganno.
Il venticinquesimo è l'onestà, che impedisce l'autoinganno.
Il ventiseiesimo è l'agire in conformità al Dharma, essendo questa la via del Dharma.
Il ventisettesimo è prendere rifugio nei Tre Tesori, perché ciò purifica i tre mondi infausti degli inferi, degli spiriti affamati e degli animali.
Il ventottesimo è la gratitudine, che coltiva il bene.
Il ventinovesimo è ripagare i nostri benefattori, così da non deludere gli altri.
Il trentesimo è non ingannare se stessi, così da evitare l'auto-gratificazione.
Il trentunesimo è elargire benefici, per prevenire la maldicenza.
Il trentaduesimo è la devozione al Dharma, che porta alla verità.
Il trentatreesimo è la consapevolezza istante dopo istante, che previene i discorsi superficiali.
Il trentaquattresimo è il dominio di sé, che perfeziona la saggezza.
Il trentacinquesimo è purgare la mente da ogni male, proteggendo così se stessi e gli altri.
Il trentaseiesimo è la distruzione degli ostacoli mentali, che guarisce dal dubbio.
Il trentasettesimo è la fiducia negli insegnamenti del Buddha, che consente di discernere la verità e realizzare il risveglio.
Il trentottesimo è la contemplazione dell'impurità, che libera la mente da desideri mondani.
Il trentanovesimo è il buon umore, che previene l'animosità.
Il quarantesimo è la chiara comprensione della verità, che inibisce l'uccisione degli esseri senzienti.
Il quarantunesimo è la ricerca del Dharma, che si traduce in un addestramento senza impedimenti.
Il quarantaduesimo è l'amore per il Dharma, che illumina il sentiero del risveglio.
Il quarantatreesimo è il desiderio di udire il Dharma, che manifesta la verità di tutte le cose.
Il quarantaquattresimo è la corretta prassi, che si trasforma in retta azione.
Il quarantacinquesimo è riconoscere che il corpo fisico esiste soltanto come risultante di una temporanea fusione dei quattro elementi e dei cinque *skandha*; questo libera la mente dal dubbio.
Il quarantaseiesimo è estirpare la causa dell'illusione; ciò conduce al risveglio.
Il quarantasettesimo è trascendere tutti i sentimenti, siano essi di animosità o di affetto, perché ciò consente un'osservazione non discriminante.
Il quarantottesimo è la consapevolezza dell'esistenza transitoria dei sei organi sensoriali, che consente di riconoscere la sofferenza.
Il quarantanovesimo è la consapevolezza che le cose sono tutte essenzialmente uguali, perché ciò ci consente di realizzare la loro temporanea fusione.
Il cinquantesimo è riconoscere la vera natura di tutte le cose, che favorisce un corretto addestramento.
Il cinquantunesimo è la realizzazione che non esiste né nascita né morte, perché questo è risveglio.
Il cinquantaduesimo è la contemplazione dell'impurità del corpo, che pacifica ogni cosa.
Il cinquantatreesimo è la comprensione che qualsiasi sensazione è sofferenza, da cui deriva la libertà dal sentimento illusorio.
Il cinquantaquattresimo è la consapevolezza dell'impermanenza della mente, che conduce alla percezione della mente è illusoria.
Il cinquantacinquesimo è la realizzazione della costante condizione di flusso di tutte le cose, che genera una saggezza incontaminata.

Il cinquantaseiesimo è l'esercizio dei quattro generi di giusto sforzo,[6] cosa che estingue il male e promuove il bene.

Il cinquantasettesimo è le quattro basi del *samādhi*,[7] che illuminano corpo e mente.

Il cinquantottesimo è la fiducia nei Tre Tesori, che ci impedisce di credere in insegnamenti diversi dal Dharma del Buddha.

Il cinquantanovesimo è la sincera devozione al Dharma, che incrementa la saggezza.

Il sessantesimo è la sostenuta consapevolezza degli insegnamenti del Buddha, che promuove il bene.

Il sessantunesimo è il *samādhi*, che purifica la mente.

Il sessantaduesimo è la saggezza, che consente la percezione veritiera di tutte le cose.

Il sessantatreesimo è il potere della fede, che permette di trascendere il male.

Il sessantaquattresimo è l'addestramento diligente, che impedisce la regressione della prassi.

Il sessantacinquesimo è il potere della consapevolezza, perché ciò promuove l'indipendenza della mente.

Il sessantaseiesimo è il potere del *samādhi*,[8] che estingue il pensiero non essenziale.

Il sessantasettesimo è il potere della *prajñā*,[9] che consente di trascendere le due opposte opinioni.[10]

Il sessantottesimo è l'armonizzazione di *prajñā* e *samādhi*, che manifesta la vera natura di tutte le cose.

Il sessantanovesimo è la saggezza insita nella verità, che illumina tutte le cose.

Il settantesimo è la diligenza nell'addestramento, che rivela la verità.

Il settantunesimo è la gioia, che genera stabilità spirituale.

Il settantaduesimo è la tranquillità di corpo e mente, che produce un corretto atteggiamento.

Il settantatreesimo è il retto *samādhi*, che si traduce in non discriminazione.

Il settantaquattresimo è il non-attaccamento, che consente di non aggrapparsi ai fenomeni.

Il settancinquesimo è la retta comprensione del Dharma, che si traduce poi in risveglio.

Il settantaseiesimo è il retto discernimento, che trascende tanto il pensiero discriminante, quanto quello non discriminante.

Il settantasettesimo è il retto parlare, che consente l'uso non discriminante di nomi, parole e suoni.

Il settantottesimo sono i retti mezzi di sostentamento, che estirpano le azioni malvagie.

Il settantanovesimo è la retta azione, che conduce al risveglio.

L'ottantesimo è la decisione frutto di attenzione, che conduce al pensiero non discriminante.

L'ottantunesimo è il retto *samādhi*, che riduce la confusione della mente.

L'ottantaduesimo è la mente che cerca il Buddha, perché questo protegge i Tre Tesori.

L'ottantatreesimo è la fiducia nell'insegnamento, che privilegia l'altrui salvezza così da non seguire gli insegnamenti dell'Hīnayāna.

L'ottantaquattresimo è la retta fede, che consente la realizzazione del Dharma supremo.

L'ottantacinquesimo è sostenere il bene, così che il bene possa realizzarsi.

L'ottantaseiesimo è il *Dharma Pāramitā*,[11] che, salvando le genti dall'avidità, progressivamente rivela il Buddha e diffonde il Dharma in tutte le terre.

L'ottantasettesimo è il *Śilā Pāramitā*,[12] che aiuta gli altri a non rompere i precetti e che elimina la sventura prodotta dal male.

L'ottantottesimo è lo *Ksānti Pāramitā*,[13] che rende liberi da collera, egoismo, adulazione e scherno, e che consente di salvare tutti gli esseri senzienti dal male.

L'ottantanovesimo è il *Vīrya Pāramitā*,[14] che conduce alla realizzazione del bene e aiuta gli altri a non trascurare l'addestramento.

Il novantesimo è il *Dhyāna Pāramitā*,[15] che consente di realizzare tutte le forme di *samādhi* e fornisce un appoggio a coloro che sono confusi.

Il novantunesimo è la *Prajñā Pāramitā*,[16] che porta alla liberazione dall'illusione nata dall'ignoranza della verità e dalle opinioni errate, generate dall'attaccamento.

Il novantaduesimo è l'abilità nell'insegnare, cosa che permette agli altri di comprendere il Dharma secondo la propria capacità.

Il novantatreesimo sono le Quattro Vie all'Emancipazione,[17] che assicurano il conseguimento del risveglio a sé e agli altri.

Il novantaquattresimo è aiutare il prossimo, perché questo impedisce che ci si occupi troppo di se stessi, interessandosi invece agli altri.

Il novantacinquesimo è l'accettazione della Legge, che distrugge l'illusione degli altri.

Il novantaseiesimo è accumulare merito a beneficio degli altri.

Il novantasettesimo è la prassi del *samādhi*, che consente di acquisire i dieci poteri.[18]

Il novantottesimo è la pace finale, che include il risveglio del Tathāgata.[19]

Il novantanovesimo è la saggezza del Buddha, che è onniscienza.

Il centesimo è l'esposizione del Dharma in modo schietto e franco, chiarendo così la verità.

Il centounesimo è il retto atteggiamento, che consente di ricordare tutti gli insegnamenti del Buddha nella loro interezza.

Il centoduesimo è il potere del Dharma, che consente di ritenere tutti gli insegnamenti del Buddha nella loro completezza.

Il centotreesimo è la capacità di insegnare la Legge generosamente, rendendo così felici tutti gli esseri senzienti.

Il centoquattresimo è la costanza nella prassi, in conformità al Dharma.

Il centocinquesimo è il conseguimento di *Anutputtika-dharma-ksānti*,[20] che è la realizzazione della Buddhità.

Il centoseiesimo è il conseguimento della condizione della prassi che non regredisce, incarnando così gli insegnamenti del Buddha.

Il centosettesimo è la saggezza, che ci consente di progredire attraverso i vari stadi e che porta verso l'iniziazione ad essa associata[21] e all'acquisizione della conoscenza.

Il centoottesimo è il conseguimento dell'iniziazione, che garantisce la futura suprema illuminazione."[22]

Concludendo il suo discorso, il Bodhisattva Hu-ming proseguì dicendo: "O esseri celestiali, dovete serbare un costante ricordo di questi cento e otto splendenti insegnamenti." Essi, infatti, sono i cento e otto insegnamenti del Dharma che tutti i Bodhisattva sempre trasmettono ai celestiali abitanti del cielo Tusita, prima di scendere nel mondo degli esseri umani. Colui che, in quel cielo, era il Bodhisattva Hu-ming, fu poi il Buddha Śākyamuni.

I cento e otto insegnamenti sono riportati nel T'ien-sheng Kuang-teng-lu.[23] Li Fu-ma scrisse questo testo proprio perché pochi studenti della Via conoscevano tali insegnamenti. Coloro che aspirano alla Buddhità e quindi a diventare insegnanti di esseri umani e celestiali, devono assimilarli completamente. Se non sono stati Bodhisattva nel cielo Tusita, gli studenti non dovrebbero essere orgogliosi dei loro limitati conseguimenti. I Bodhisattva del cielo Tusita entrano direttamente nel regno della Buddhità senza dover passare prima attraverso lo stato intermedio, o esistenza di mezzo.

(La data di redazione è sconosciuta).

---

[1] Uno *yojana* equivale al percorso che un bue, tirando un carro, riesce a coprire senza cambio: circa quindici chilometri.

[2] I sette tesori, dal sanscrito *sapta ratnāni*, sono: oro, argento, smeraldi, perle, corallo, ambra, e agata.

[3] I re delle quattro direzioni, dei quattro quarti, o dei quattro cieli; dal sanscrito *catvāro mahā-rājikāh*, sono quattro re divini, sotto il dio Indra, che dimorano nel primo e più basso dei sei cieli nel mondo del desiderio; ognuno di essi fronteggia una direzione della bussola, attorno al Monte Sumeru.

[4] Le quattro cattive azioni legate al parlare sono: mentire, sospendere il discorso, far uso di parole abusive, far uso di parole ambigue.

[5] I tre veleni.

[6] I quattro generi di giusto sforzo sono: prevenire il sorgere del male, abbandonarlo quando sia sorto, produrre il bene, incrementare il bene prodotto.

[7] Le quattro basi del *samādhi* sono: *chanda*, la determinazione; *citta*, la psiche; *vīrya*, l'energia; *mīmānsā*, l'investigazione profonda.

[8] Il *samādhi* è la condizione di equilibrio della mente pacificata nello zazen, in cui si trascende la discriminazione mente, soggetto, e oggetto. Ve ne sono diversi tipi, per esempio il *samādhi* del diamante (o *vajra-samādhi*) che è estremamente chiaro e penetrante ed è il *samādhi* come condizione di grande stabilità, e il *śūramgama samādhi*, detto "*Samādhi* della marcia eroica", che distrugge tutte le illusioni e porta ad un grande progredire.

[9] La saggezza trascendente, o la forma più alta e completa di conoscenza non-concettuale.

[10] Cioè, le opinioni relative all'esistenza, o alla non-esistenza di qualsiasi cosa.
[11] Il perfezionamento della Legge.
[12] Il perfezionamento dell'etica.
[13] Il perfezionamento della pazienza.
[14] Il perfezionamento dell'energia.
[15] Il perfezionamento della concentrazione nello zazen.
[16] Il perfezionamento della conoscenza trascendente.
[17] I quattro modi sono: elargire doni, sia spirituali che materiali; parlare in modo amichevole; giovare agli esseri senzienti per mezzo del retto contegno di corpo, parola e mente; identificarsi con gli esseri senzienti che si intendono aiutare. Si veda il cap. 89, Bodaisatta Shishōbō.
[18] I dieci poteri sono: il non-attaccamento e la dedizione all'Insegnamento del Buddha, l'aumento del proprio ardore, la giusta abilità nell'istruire e correggere la gente, comprendere il pensiero altrui, soddisfare i desideri altrui, lo sforzo incessante, tener conto degli altri veicoli senza abbandonare il Mahāyāna, la capacità di manifestare i Buddha di tutti i mondi in ciascun poro del corpo, il far sì che la gente si interessi agli insegnamenti del Buddha, il persuadere qualsiasi persona con una sola frase.
[19] Lett. "Così arrivato".
[20] Si tratta dello stadio in cui il Bodhisattva percepisce la *dharmatā*, o natura-dharma, cioè la reale natura del mondo fenomenico.
[21] In sanscrito, *abhiseka* (lett. "Aspersione"). La spruzzatura cerimoniale di acqua sulla testa di un Bodhisattva, che rappresenta la consacrazione o iniziazione.
[22] *L'Anuttara-samyak-sambodhi.*
[23] Il Tensho-Koto-Roku. Un testo cinese relativo alle storie e alle parole degli antichi maestri.

(87)
HACHIDAI-NINGAKU
Gli Otto Grandi Mezzi al Risveglio

Prima di entrare nel parinirvāna, il Buddha Śākyamuni trasmise un ultimo Insegnamento. Il Maestro Dōgen, sentendo avvicinarsi il momento della sua morte, ritenne di esporre questo insegnamento, quasi fosse un lascito particolare per i suoi discepoli. Di fatto fu il suo ultimo insegnamento pubblico.

Tutti i Buddha del passato sono stati esseri illuminati. Avendo saputo padroneggiare gli otto mezzi che dalla condizione di esseri umani conducono al nirvāna, essi hanno conseguito la grande illuminazione. Questi otto mezzi sono stati spiegati dal Buddha Śākyamuni stesso, nel suo insegnamento finale, prima di entrare nel *parinirvāna*.[1]

Il primo di tali mezzi è la mancanza di avidità, che conduce alla libertà dai cinque desideri.[2] Il Buddha disse: "Monaci! Colui che nutre desideri senza limiti e cerca solo la gratificazione della notorietà e della ricchezza, soffrirà molto. Al contrario, tutti coloro che si accontentano di poco sono liberi da ogni sofferenza ed accumulano grande merito e virtù. Dovremmo essere consapevoli di ciò. Questi ultimi, essendo liberi dall'avidità, non sono schiavi né dei desideri degli altri né dei loro propri cinque organi sensoriali. La loro mente diviene chiara e tranquilla, e senza dubbio essi conseguiranno il nirvāna."

Il secondo mezzo è la capacità di accontentarsi, di essere pienamente appagati da qualsiasi cosa si riceva. Il Buddha disse: "Monaci! Mantenete la consapevolezza del merito dell'appagamento, in quanto ciò conduce alla liberazione dalla sofferenza, ad una mente pacificata e alla buona sorte. Davvero una persona appagata è contenta anche quando deve dormire sul nudo suolo. Gli insoddisfatti, al contrario, sono scontenti anche se abitano in una casa lussuosa. Generalmente si pensa che questi ultimi siano ricchi e gli altri poveri. In realtà, invece, è vero il contrario. Una persona appagata compatisce chi è insoddisfatto perché questi è schiavo dei cinque desideri. Questo è il significato della capacità di accontentarsi."

Il terzo mezzo è saper gustare la tranquillità. Questo significa vivere in solitudine, lontano dalle sofferenze mondane. Il Buddha disse: "Monaci! Coloro che vivono in solitudine ottengono le virtù della pace eterna. Una persona tranquilla è rispettata da Indra e da tutti gli esseri celestiali. Essa si libera dall'attaccamento a se stesso, troncando così la radice della sofferenza. Coloro che vivono con gli altri, saranno da questi ostacolati, proprio come un albero che rinsecchisce quando molti uccelli vi si posano. Un uomo aggrappato ai desideri mondani è come un vecchio elefante sprofondato nel fango, entrambi non sono in grado di liberarsi ed entrambi alla fine periranno. Questo è il significato della vita solitaria."

Il quarto mezzo è la diligenza, vale a dire lo sforzo costante di fare bene. Il Buddha disse: "Monaci! Nell'addestramento siate diligenti perché questo affretta la comprensione della verità. Perciò dovete essere diligenti. Il gocciolio dell'acqua, se costante, scava la pietra; lo studio della Via, se costante, erode gli ostacoli che si frappongono al risveglio. Sfregare di tanto in tanto due bastoncini tra di loro, non produrrà mai il fuoco. Analogamente, ogni addestramento privo di continuità, non produrrà il risveglio. Questo è il vero significato della diligenza."

Il quinto mezzo è mantenere la consapevolezza del Dharma. Questo significa avere una corretta memoria del Dharma. Il Buddha disse: "Monaci! Coloro che ricercano un buon maestro, una guida alla verità, dovrebbero mantenere una corretta consapevolezza del Dharma, perché ciò conduce alla libertà dall'illusione. Date retta a queste parole. Perderete ogni merito associato al Dharma, trascurando questo aspetto. Al contrario, serbando la consapevolezza del Dharma, otterrete protezione dai cinque desideri e sarete come un soldato rivestito di un'impenetrabile armatura. Questo è il significato di mantenere la consapevolezza del Dharma."

Il sesto mezzo è l'esercizio del *samādhi*, vale a dire la stretta adesione al Dharma. Il Buddha disse: "Monaci! Imparate a controllare la mente, perché questo vi metterà in grado di esercitare il *samādhi* e di realizzare così la vera condizione di vita e morte; siate poi diligenti nell'esercizio delle diverse forme di *samādhi*, perché questo concentra la mente e previene la distrazione. Una diga impedisce la dispersione dell'acqua; allo stesso modo, l'esercizio del *samādhi* impedisce la dispersione della saggezza. Questo è il significato del *samādhi*."

Il settimo mezzo è l'esercizio della saggezza. La saggezza è il risultato di un addestramento conforme al Dharma che si è udito e meditato. Il Buddha disse: "Monaci! Un uomo di saggezza è libero da

ogni attaccamento al desiderio. Sforzatevi di guardare in voi stessi perché ciò impedisce la perdita della saggezza e conduce al risveglio. Se non agite così, non siete né monaci né laici. Un uomo veramente saggio è come una nave robusta che varca i mari della vecchiaia, della malattia e della morte, è come una luce splendente che rischiara il buio dell'ignoranza, è come una medicina efficace per il malato, ed è come un'ascia affilata che apre la strada nella selva dell'illusione. La saggezza che sorge grazie all'aver udito, meditato ed esercitato il Dharma, produce innumerevoli vantaggi che fanno progredire nella Via. La verità, quando sia illuminata dalla luce della saggezza, risulta evidente anche a occhio nudo. Questo è il significato della saggezza."

L'ottavo mezzo è astenersi dai discorsi frivoli. Questo significa trascendere il pensiero discriminante e cercare con ardore la conoscenza della vera natura di tutte le cose. Il Buddha disse: "Monaci! I discorsi frivoli annebbiano la mente ed impediscono perfino a voi che siete monaci, di realizzare il risveglio; smettete dunque immediatamente di perdervi in discorsi oziosi che confondono la mente. Soltanto così si ottengono le delizie del nirvāna. Questo è il significato di astenersi dai discorsi frivoli."

Questi sono dunque gli otto grandi mezzi che portano al risveglio. Poiché ciascuno di questi mezzi si articola in otto fattori, si arriva ad un totale di sessantaquattro. In un senso più ampio, il numero dei fattori è, tuttavia, illimitato. Questi sessantaquattro mezzi rappresentano l'insegnamento finale del Buddha Śākyamuni e costituiscono il nocciolo del Mahāyāna. Il Buddha li trasmise alla mezzanotte del 15 febbraio, e queste furono le sue ultime parole. Rimase quindi in silenzio fino al momento in cui entrò nel *parinirvāna*.

Il Buddha concluse il suo insegnamento dicendo: "Monaci! Sforzatevi di cercare la Via perché nulla in questo mondo è permanente. Rimanete in silenzio per un po' perché il tempo passa e sto per entrare nel *parinirvāna*. Queste sono le mie ultime parole."

Noi che ci addestriamo nella Via dobbiamo investigare questo insegnamento finale del Tathāgata.[3] Se non lo facciamo, non siamo veramente discepoli del Buddha. Nonostante ciò, ai giorni nostri molti non conoscono tale insegnamento; è una situazione dovuta al fatto che costoro hanno infranto i precetti o non hanno accumulato merito sufficiente.

In passato, sia all'epoca del vero Dharma del Buddha, sia ancora durante il suo declino, tutti gli studenti approfondivano questi mezzi e si addestravano secondo le loro indicazioni. Oggi, soltanto una o due persone su mille sanno della loro esistenza. È veramente deplorevole che il Dharma del Buddha abbia subìto un simile declino. Eppure l'essenza della Legge, intatta e non corrosa dal tempo, ancora esiste e può essere trovata in ogni angolo del mondo. Dovremmo perciò cominciare, subito, ad addestrarci secondo questi otto mezzi.

Non è impresa da poco incontrare il Dharma, così come ugualmente difficile è nascere nella condizione umana. È una grande fortuna aver realizzato queste due condizioni, oltre all'essere nati nel Jambudvīpa[4] – il migliore dei tre continenti – come è capitato a noi. Nel Jambudvīpa possiamo vedere il Buddha, studiare il Dharma ed entrare nel Samgha. Coloro che sono morti prima che il Tathāgata entrasse nel *parinirvāna*, non sono riusciti a conoscere questi otto mezzi che conducono all'illuminazione. Noi, invece, grazie al bene operato nelle esistenze precedenti, abbiamo potuto vederli, udirli e studiarli. Se nelle esistenze successive continueremo ad approfondirli, il nostro merito aumenterà e realizzeremo infine la suprema illuminazione; inoltre, insegnandoli ad altri, non siamo diversi dal Bud-dha Śākyamuni.

Scritto ad Eiheiji il 6 gennaio 1253.

Il mio Maestro[5] aveva iniziato a trascrivere l'intero Shōbōgenzō in *kana*,[6] completando dodici capitoli, con questo. Poiché le cattive condizioni di salute lo hanno infine condotto alla morte, questo capitolo è stato l'ultimo. Mi rincresce veramente che i restanti capitoli non possano essere completati. Coloro che hanno stima del mio defunto Maestro dovrebbero ricopiare questi dodici capitoli e custodirli.

Gli insegnamenti presentati in questo capitolo furono anche gli insegnamenti finali del Buddha Śākyamuni.

---

[1] Cioè, la completa estinzione.
[2] Si riferisce ai desideri di tipo sensuale: il desiderio del piacere attraverso vista, suono, odorato, sapore e tatto.
[3] Lett. "Così arrivato".
[4] Nella simbologia indiana, il monte Sumeru è circondato da quattro continenti: Jambudvīpa (a sud), Pūrva-videha (a est), Apara-godāna (a ovest), e Uttara-kuru (a nord). Il Maestro Dōgen parla qui di tre soli continenti perché gli abitanti dell'Uttara-kuru non conoscono il Dharma del Buddha.
[5] Si riferisce al Maestro Dōgen.
[6] Caratteri sillabici giapponesi, e quindi non ideogrammi.

(88)
BENDŌWA
Una Storia sulla Prassi

È questo il primo trattato, in ordine di tempo, direttamente scritto dal Maestro Dōgen e poi incluso nello Shōbōgenzō. È un capitolo particolarmente importante in cui sono trattati sinteticamente tutti i capisaldi dell'insegnamento ricevuto in Cina. Simulando domande e risposte, egli mette a fuoco i temi fondamentali rispetto alle perplessità diffuse tra i suoi ascoltatori di allora (e di ora): l'efficacia dello zazen, l'identità tra prassi e risveglio, l'utilità o meno dello studio dei Sūtra e degli aspetti rituali, la non distinzione tra monaci e laici, ecc. Questo capitolo, rinvenuto a Kyōto durante l'era Kambun,[1] apparve nell'edizione in novantacinque capitoli edita dal Maestro Hangyo Kozen, nell'era Genroku.[2]

Ogni Buddha ed ogni Tathāgata[3] possiede la meravigliosa capacità di raggiungere la suprema e perfetta illuminazione; essi si trasmettono questa illuminazione dall'uno all'altro, senza alterazione. Questa abilità trascende ogni espediente umano e non ne è limitata; essa è detta *samādhi* di fruizione,[4] il corretto metodo e modello di trasmissione da Buddha a Buddha.

Per raggiungere questo *samādhi* dovete varcare la vera porta dello zazen, il metodo migliore per manifestare il risveglio. Essa è presente in ognuno, ma senza prassi non può manifestarsi e senza realizzazione non può essere percepita. Uno o tanti, orizzontale e verticale, non possono limitarla o descriverla. Parlane e ha già riempito la tua bocca, lasciala andare ed essa riempie le tue mani. I Buddha esistono all'interno del *samādhi* di fruizione, senza attaccamento; pure gli esseri senzienti esistono nel suo ambito, è solo che non comprendono come funzionino le loro percezioni e la loro coscienza. È tramite questo *samādhi* che possiamo ritrovare la vera realtà e raggiungere una perfetta armonia, semplicemente abbandonando la discriminazione.

Subito dopo essermi messo alla ricerca della Via ho visitato molti maestri in ogni parte del Paese, cercando di trovare risposta alle mie domande. Ho incontrato l'Abate Myōzen[5] di Kenninji, e per nove anni ho studiato sotto di lui. Myōzen era il discepolo principale del Patriarca Eisai[6] ed è stato l'unico che abbia trasmesso correttamente il vero Dharma del suo Maestro. Nessuno degli altri discepoli può essere paragonato a lui.

Sono poi stato nella Cina della grande dinastia Sung, dove ho visitato molti luoghi, studiando i diversi metodi delle cinque scuole[7] e cercando di trovare il maestro giusto. Finalmente ho incontrato il Maestro Zen Nyojō,[8] del monte Daibyakuho, ed ho affrontato la prassi sotto di lui. Egli ha risolto ogni mio dubbio e ha chiarito la mia mente circa il vero significato della Via. Sono rientrato in patria nel 1228. Ritornato in Giappone, ho fatto voto di trasmettere il Dharma a beneficio di tutti gli esseri anche qualora mi fosse stato molto difficile farlo conoscere. A causa dello stato di confusione sociale, tuttavia, ho deciso di aspettare un po' prima di diffondere il Dharma del Buddha. Ho vagato di luogo in luogo, come le nuvole e le piante acquatiche, per guardare nel cuore di quei maestri che asserivano di trasmettere il Dharma. Eppure, dopo aver visto che molta gente devota che non pensava a fama o ricchezza e che diligentemente ricercava la Via, era portata fuori strada da maestri equivoci, mi sono preoccupato di come potesse germogliare in loro il vero seme della *prajnā*.[9] Essi si trovavano in uno stato di confusione e la loro comprensione era annullata; come potevano dunque conseguire la grande Via? Decisi così di interrompere la mia vita errabonda e di far conoscere il giusto Dharma, insegnando e trascrivendo per i posteri i precetti e gli esempi che avevo studiato e sentito nei monasteri Zen, nella Cina della dinastia Sung. Spero che ciò preservi il vero Dharma. Questo è essenziale, vero?

Durante l'assemblea sul Picco dell'Avvoltoio, Śākyamuni trasmise il vero Dharma a Mahākāśyapa; esso fu poi tramandato di Patriarca in Patriarca fino a Bodhidharma.[10] Bodhidharma si recò poi in Cina e lo trasmise ad Eka. La prima autentica trasmissione dell'insegnamento Zen all'oriente fu questa. Il Dharma fu poi trasmesso a tutti i Patriarchi che seguirono, fino al Maestro Daikan Enō,[11] il sesto Patriarca. In quel tempo il vero Dharma, libero da influenze settarie o razionalizzanti, era diffuso in tutta la Cina. I suoi due discepoli principali, Nangaku Ejō[12] e Seigen Gyōshi,[13] ereditarono il sigillo della mente-di-Buddha e divennero insegnanti di uomini e dèi. Le rispettive scuole si diffusero e pian piano si svilupparono nelle cinque scuole: Hōgen, Igyō, Sōtō, Ummon e Rinzai. Attualmente solo la scuola Rinzai è diffusa in

tutto il Paese. Sebbene ogni scuola abbia le sue proprie caratteristiche, tutte sono basate sul sigillo della mente-di-Buddha.

In Cina il Dharma del Buddha è molto influente e si è diffuso rapidamente dopo la sua introduzione durante la tarda dinastia Han;[14] tuttavia, in quei tempi circolavano molti altri insegnamenti e non si stabilì quale fosse il migliore fino a quando Bodhidharma confutò tutte le dottrine contraddittorie e fuorvianti, stabilendo la preminenza del giusto Dharma che si diffuse rapidamente. Spero che lo stesso possa accadere nel nostro Paese.

I Buddha e i Patriarchi che hanno preservato il Dharma del Buddha insistono sul fatto che sedere correttamente nel *samādhi* di fruizione è la via per raggiungere il risveglio. Sia in India che in Cina, tutti coloro che raggiunsero il risveglio seguirono questa prassi. La trasmissione da maestro ad allievo è basata sul ricevere e preservare questo *samādhi*. Secondo la tradizione autentica questa trasmissione è il fondamentale Dharma del Buddha. Fino dal momento in cui iniziate a studiare con un maestro e ricevete il suo insegnamento, non è necessario bruciare incenso, prostrarsi, recitare il *nembutsu*,[15] confessare le proprie manchevolezze, né studiare i sūtra. Semplicemente lasciate cadere mente e corpo! Anche se sedete per un solo istante nel *samādhi* di fruizione, il sigillo della mente-di-Buddha sarà impresso nel vostro corpo, mente e parole.

Simultaneamente, l'intero mondo fenomenico riceve l'impronta del sigillo della mente-di-Buddha e l'intero spazio è illuminazione. La gioia illuminata dei Tathāgata si accresce e i loro magnifici attributi si rafforzano. Inoltre, tutti gli esseri nelle dieci direzioni dell'Universo,[16] nei tre mondi,[17] e nei sei mondi[18] sono lucenti e puri in mente e corpo. Essi realizzano la perfetta liberazione e rivelano la propria forma originaria quale illuminazione del Buddha. In altri termini, è la varietà degli stessi oggetti fenomenici che rappresenta il risveglio del Buddha; il Suo corpo, il Suo restare seduto sotto l'albero della Bodhi, e il Suo girare la ruota della Legge, spiegano tutti la più profonda forma della *prajnā*.

Inoltre, poiché gli esseri risvegliati hanno il potere del trasferimento dei meriti,[19] coloro che si siedono in zazen partecipano della verità acquisita dal Buddha e lasciano quindi cadere corpo, mente e ogni attaccamento mondano. La loro penetrazione permea perfino il più piccolo granello di polvere e coltiva, perfezionando e sviluppando, la Buddhità ed ogni Dharma.

Nella condizione di risveglio si può percepire che la terra, gli alberi e le erbe, le palizzate, i muri e le tegole, vale a dire l'intero reame del *dharma-dhatu*,[20] compiono l'opera del Buddha. Tutti inconsapevolmente ricevono beneficio dal vento e dall'acqua; analogamente, a causa del trasferimento dei meriti, ogni uomo riceve gli impalpabili benefici del meraviglioso ed insondabile Insegnamento del Buddha ed è così in grado di manifestare la propria innata illuminazione.

Questa originaria e innata illuminazione si estende da un capo all'altro dell'Universo e si trasforma nel merito inesauribile che è inestricabilmente legato all'infinito, incessante, insondabile e indefinibile Dharma del Buddha. Tuttavia, non pensate che una simile percezione avvenga consciamente, seduti in zazen; il vero risveglio emerge attraverso l'assoluta quiescenza, al di là della coscienza.

Se pensate che prassi e risveglio siano differenti, come fa la gente comune, allora deve esistere una qualche specie di reciproca percezione tra chi siede in zazen e il suo risveglio. Ciò è falso, perché non vi può essere alcuna discriminazione all'interno del risveglio. Sebbene durante lo zazen le perturbazioni e le illusioni vadano e vengano, pure esse si manifestano all'interno del *samādhi* di fruizione e sono perciò trasformate in illuminazione, senza interferire né infrangere alcunché. Anch'esse sono l'estremamente profonda e infinitamente forte attività del Buddha. Il loro potere permea alberi, erbe e terra; tutte risplendono luminosamente della grande luce infinita e predicano il profondo, insondabile e incessante Dharma. Alberi, erbe, un muro, un recinto; ogni cosa proclama il Dharma per la salvezza di tutti, gente comune, spiriti eccelsi ed esseri senzienti. Anche il contrario è vero.

Il confine tra il proprio risveglio e quello degli altri è permeato di illuminazione; essi si influenzano a vicenda. Di conseguenza lo zazen, anche se effettuato per breve tempo da una persona sola, ravviva e unifica tutte le forme di esistenza. Esso copre un tempo infinito e pervade passato, presente e futuro mentre, simultaneamente, opera senza sosta per il risveglio di tutti gli esseri senzienti. Il Buddha, gli esseri senzienti e tutti i fenomeni, hanno un solo modo di agire nella prassi ed un'illuminazione indifferenziata. Questo non è limitato alla sola prassi del sedere in zazen.

Sentire l'eco della vacuità è come il meraviglioso suono di un martello prima e dopo che abbia colpito una campana.[21] Oltre a questo, ogni essere umano ha la sua propria natura e funzione originaria che è al di là della comprensione in termini razionali. Anche se tutti gli innumerevoli Buddha dell'intero Universo

unificassero la loro saggezza per tentare di misurare il merito dello zazen di una sola persona, non arriverebbero a sondarne la profondità. Potete dunque vedere quanto infinito sia il merito dello zazen.

Domande e risposte

D. Uno sciocco potrebbe chiedere: "Nel Dharma del Buddha vi sono molte sette e scuole. Perché dunque, sostenete solo la prassi dello zazen?"
R. Perché è la porta giusta per entrare nella Via del Buddha.
D. Ma perché?
R. Al di là di ogni dubbio Śākyamuni insegnò che lo zazen è il mezzo migliore per conseguire il risveglio. Attraverso lo zazen Egli trovò la Via e la trasmise ai Suoi discepoli. Tutti i Tathāgata del passato, del presente e del futuro hanno realizzato la Via attraverso lo zazen. Esso è stato trasmesso da Patriarca a Patriarca come la giusta porta. Ecco perché ritengo che lo zazen sia il modo migliore di accedere al Dharma del Buddha.
D. La gente comune lo trova difficile come mezzo per comprendere l'insuperato insegnamento del Tathāgata. Non sarebbe meglio per loro esercitare il *nembutsu*[22] o anche salmodiare i sūtra come aiuto per il conseguimento del risveglio? Sedere a gambe incrociate non facendo nulla non è per loro una perdita di tempo?
R. Questa domanda diffama il Mahāyāna. Una simile illusione è come essere in mezzo all'oceano e dire che non c'è acqua. Fortunatamente tutti i Buddha hanno confermato che lo zazen è il compimento della Via e siedono nel *samādhi* di fruizione. Il loro merito non è forse di beneficio a se stessi e agli altri? È un vero peccato che non riusciate a comprendere che il vostro occhio-di-Buddha non è aperto e che siete intossicati dalle cose del mondo.

È vero, la condizione del Tathāgata è totalmente incomprensibile e solo un uomo di grande talento e fede può accostarvisi. Per una persona indegna o diffidente l'avvicinarsi è estremamente difficile, quasi impossibile. Anche Śākyamuni, sul Picco dell'Avvoltoio, permise a qualcuno di andarsene.[23] Perciò, se aspirate rettamente, addestratevi e studiate lo zazen; se non aspirate alla Via dovreste sedervi e riflettere sul perché non abbiate ricevuto i benefici del Dharma trasmessi dalle passate generazioni. Credete veramente che si consegua qualche merito nel recitare i sūtra o il *nembutsu*? Pensare che muovere la lingua o alzare la voce abbia il medesimo merito che addestrarsi nello zazen, è un'idea errata. Dovete essere molto lontani dal vero Dharma se potete anche solo pensare di paragonare queste pratiche allo zazen. Inoltre, tutto ciò che leggete nei sūtra o nei commentari dovrebbe chiarirvi l'Insegnamento del Buddha sull'illuminazione improvvisa e graduale, e dovrebbe condurvi al risveglio.

Dovete comprendere che inutili speculazioni o espedienti non aumenteranno mai i vostri meriti. Se ritenete di poter raggiungere la Via attraverso la stupida ripetizione della parola Buddha, per migliaia di volte, siete proprio come chi dirige il carro a nord volendo andare a sud, o come chi cerca di infilare in un buco rotondo un piolo quadrato. E se recitate semplicemente le parole senza inserirle nella prassi, siete come chi ha la ricetta ma sbaglia nel comporre la medicina. Ripetere incessantemente la parola Buddha è come il continuo gracchiare delle rane nelle risaie: non ha assolutamente alcun significato. Coloro che sono inebriati da fama o ricchezza non possono rinunciare a queste pratiche; ve ne sono stati nel passato e ve ne sono oggi. Costoro sono da commiserare. Dovete comprendere che il sublime Dharma dei sette Buddha passati può essere ricevuto e preservato solo quando è trasmesso da un maestro illuminato ad un allievo serio e dal retto pensare. Coloro che si limitano allo studio dei sūtra o di altre opere, non potranno mai afferrarlo. Ecco perché è necessario abbandonare dubbi e sospetti, seguire un vero maestro, e giungere al *samādhi* di fruizione.

D. Gli insegnamenti delle scuole Hokke e Kegon, che si dice rappresentino il supremo insegnamento del Mahāyāna, sono giunti in Giappone. Inoltre è presente anche la scuola Shingon[24] i cui insegnamenti furono dati personalmente dal Buddha Vairocana[25] a Vajrasatva.[26] Questa scuola sottolinea che "La nostra mente è Buddha" e che "Questa stessa mente può raggiungere la Buddhità." Essa ci insegna che il risveglio può essere raggiunto in una sola esistenza, senza passare attraverso innumerevoli *kalpa*[27] di prassi. Da alcuni è considerata la più sublime forma del Dharma del Buddha. Alla luce di tutto ciò, perché continuare ad affermare che lo zazen è superiore a ogni altra prassi?

R. Il punto non sta nel discutere quale insegnamento sia superiore o inferiore, o quale sia il più profondo, ma nel trovare quale sia il più autentico. Alcuni sono portati al Dharma del Buddha dalla naturale

bellezza di erbe e fiori, o di montagne e fiumi; altri trovano i tesori del Dharma tenendo in mano della terra, una pietra, della sabbia o dei ciottoli. Anche se ogni cosa è contraddistinta da un nome o da una caratteristica, questi non esprimono la vera natura dell'Universo. La grande ruota della Legge gira anche in un granello di polvere. Di conseguenza, "La nostra mente è Buddha" è come la luna che si riflette nell'acqua e "Questa stessa mente può raggiungere la Buddhità" è come l'immagine riflessa nello specchio. Non giocate con le parole. Per realizzare il risveglio diretto dobbiamo seguire la splendida Via utilizzata dal Buddha per trasmettere il risveglio da maestro ad allievo, facendone così dei veri discepoli.

Dunque, per ricevere o trasmettere l'Insegnamento del Buddha è necessario avere un maestro che possegga il sigillo del risveglio. Un erudito che da importanza alla letteratura, è inutile come maestro – è come un cieco che guida un cieco. Tutti gli allievi che seguono la corretta trasmissione di un maestro illuminato tramandano il Dharma del Buddha, di generazione in generazione. Ecco perché, perfino gli spiriti che trasmigrano e gli *arhat*,[28] vanno da un vero maestro per trovare il loro sé reale. Un simile atteggiamento non si trova in altre forme d'insegnamento. Concentratevi sullo studio del Dharma del Buddha e cercate di comprendere che tutti possiedono l'insuperabile risveglio dei Buddha. Possediamo sempre il risveglio, ma spesso ciò non è compreso nel modo corretto; appaiono opinioni errate e così si perde la grande Via. Immaginiamo fiori nel cielo e subito sorgono pensieri e punti di vista: i dodici legami dell'originazione interdipendente,[29] le venticinque forme di esistenza, i tre veicoli,[30] l'esistenza o la non-esistenza del Buddha, e così via. Tutto ciò certamente non conduce alla corretta prassi del Dharma del Buddha.

Abbandonate ogni concetto e concentratevi sullo zazen con mente intera; andate al di là delle nozioni di illuminazione, illusione, emozione o ragione. Allora sarete capaci di camminare liberamente e di utilizzare la grande illuminazione. Tutti coloro che danno importanza alle parole e ai testi non hanno nulla da spartire con ciò.

D. Si ritiene che sia il *samādhi*,[31] sia il *dhyāna*,[32] siano la prassi di tutti i Bodhisattva, fin dall'inizio della loro vita religiosa, indipendentemente dalla loro intelligenza brillante o tarda. Probabilmente lo zazen può essere incluso tra questi esercizi e dunque, su cosa si basa l'affermazione che il vero Dharma del Tathāgata è fondato sullo zazen?

R. Questa domanda trae origine dal fatto che la denominazione 'scuola Zen' è stata applicata al supremo e insondabile grande Dharma del Tathāgata: l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge. Tuttavia bisogna sapere che l'appellativo 'scuola Zen' è nato Cina e che era sconosciuto in India. Nel monastero di Shorinji, sul Sūzan, vi erano monaci e laici che ignoravano il vero Dharma del Buddha e consideravano il Grande Maestro Bodhidharma, che aveva passato là nove anni in zazen, nulla più che un monaco indiano che aveva posto un accento particolare sulla prassi dello zazen. Tuttavia i suoi discendenti si dedicarono esclusivamente allo zazen e la loro trasmissione fu nota tra i laici come 'scuola zazen'. Dunque, la vera natura dello zazen sta nelle parole dei Patriarchi, ed è chiaro che è diversa dal *samādhi* o dal *dhyāna* prima citati.

Non siate in errore: il vero Dharma è stato trasmesso direttamente fin dal tempo di Mahākāśyapa. Molto tempo addietro, durante un'assemblea sul Picco dell'Avvoltoio, egli ricevette l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge, e la Serena Mente del Nirvāna. Innumerevoli esseri celestiali[33] furono testimoni di ciò. Senza dubbio essi incessantemente vegliano sul vero Dharma, senza mai riposare. Dunque possiamo affermare con precisione che lo zazen è l'incomparabile Via del vero Dharma.

D. Perché, per entrare nella Via del risveglio, la posizione seduta in forma di zazen dovrebbe essere preferita ad altre quali lo stare in piedi, il camminare o il giacere?

R. È impossibile classificare tutti gli innumerevoli metodi nei quali i Buddha si sono addestrati e hanno raggiunto il risveglio, ma tutti si sono addestrati nello zazen; è la Via utilizzata da tutti i Buddha e non è necessario cercare altro. Lo zazen è stato elogiato da tutti i Patriarchi come la suprema porta della pace e della gioia. È il modo più facile, tra le quattro posizioni,[34] e non è stato utilizzato solo da uno o due Buddha, ma da tutti i Buddha e da tutti i Patriarchi.

D. Lo zazen potrebbe essere un efficace modo di esercitarsi per chi non ha ancora raggiunto il risveglio; ma per coloro che sono già illuminati?

R. Si dice che non dovremmo raccontare i nostri sogni al cospetto degli stupidi, né dare remi ai boscaioli, ma cercherò di rispondere a questa domanda. È opinione della gente comune[35] che prassi e risveglio non siano una cosa sola. La prassi stessa è illuminazione e anche la decisione iniziale di cercare la Via contiene la totale e perfetta illuminazione. Non vi è un risveglio disgiunto dalla prassi. È molto importante comprendere ciò.

Poichè la prassi è risveglio, il risveglio è senza fine e la prassi è senza inizio. Così Śākyamuni e Mahākāśyapa, Bodhidharma e il sesto Patriarca Daikan Enō, e anche tutti i Buddha e i Patriarchi, sapevano che la prassi è risveglio.

Fin dall'inizio, prassi e risveglio sono inseparabili. Anche il nostro primo passo nella prassi della Via trasmette la meravigliosa prassi della realizzazione e contiene in sé l'originaria e innata illuminazione. I Buddha e i Patriarchi hanno sempre insegnato che la prassi è illuminazione e che non dobbiamo mai abbandonare la prassi. Se eliminiamo la consapevolezza dell'originario risveglio, la meravigliosa prassi pervade corpo e mente e diviene vera prassi.

Durante i miei vari viaggi nella Cina della grande dinastia Sung, ho visto molti monasteri Zen che ospitavano dai cinque o seicento monaci, fino a diverse migliaia, dove ci si sedeva in zazen, giorno e notte. Quando chiedevo agli abati di quei monasteri – erano tutti uomini che trasmettevano il sigillo della mente-di-Buddha – quale fossa l'essenza del Dharma del Buddha, mi dicevano che prassi e risveglio non sono due cose diverse.

Perciò ora esorto tutti i ricercatori del vero Dharma, non solo i discepoli di alta spiritualità ma ogni persona, dai principianti ai più esperti, risvegliati o meno, affinché aderiscano all'insegnamento dei Buddha e dei Patriarchi, e alla prassi dello zazen. Non avete forse sentito dire che: "Vi sono prassi e illuminazione, ma non contaminatele aggrappandovi ad esse"[36] e che: "Vedere la Via è praticare la Via."?[37] Così possiamo comprendere che la cosa più importante è l'addestramento nell'ambito stesso del risveglio.

D. Cosa dite dei grandi maestri del passato che andarono in Cina e trasmisero il Dharma, ma insegnarono solo la dottrina, ignorando lo zazen? [38]

R. I tempi non erano ancora maturi per la diffusione dello zazen.

D. Di fatto questi maestri compresero il merito dello zazen?

R. Se l'avessero compreso, l'avrebbero reso noto.

D. È stato detto: "Non ci si dovrebbe affliggere per il costante fluire di vita e morte. Vi è un modo semplice per essere liberi dal ciclo di vita e morte: conoscere l'immutabile, costante Mente. Ciò significa che sebbene il corpo muoia, la vera essenza della mente non perisce mai. Quando comprenderete che l'essenza della mente non è soggetta al ciclo di vita e morte, e che si trova solo temporaneamente nel corpo, allora vi accorgerete che essa continua a vivere in luoghi diversi, incessantemente. Essa è costante e immutabile, nel passato, nel presente e nel futuro. Allora si può dire che siete liberi dal ciclo di vita e morte. Questo ciclo viene interrotto e quando il corpo muore si entra nell'oceano della esistenza reale. Penetrando in questo oceano dell'essere, si possiedono le medesime virtù dei Buddha e dei Tathāgata. Anche se ottenete la comprensione di ciò nel corso della vostra vita attuale, siete comunque diversi da un essere perfettamente risvegliato, a causa dell'illusione accumulata nelle vite precedenti. Se non riuscirete a comprendere la costante ed immutabile natura della mente, non vi libererete mai dal ciclo di vita e morte. Senza ulteriore indugio dovremmo afferrare l'immutabilità della mente. Che senso ha passare tutta la vita, tranquillamente seduti, senza fare nulla?" Un simile punto di vista concorda con la giusta interpretazione della Via dei Buddha e dei Patriarchi?

R. Ciò che è appena stato detto certamente non è il Dharma del Buddha, ma è piuttosto il punto di vista di quell'ordinario di Senika.[39] La sua teoria afferma che nel corpo esiste un intelletto, o mente, che distingue le cose in buone o cattive, giuste o sbagliate, piacevoli o dolorose, dolci o amare. Quando il corpo muore, la mente si separa da esso e rinasce da qualche altra parte. Anche se il corpo muore la mente si trasferisce altrove. Ma questo è l'insegnamento di Senika.

Se pensate che una simile teoria costituisca l'Insegnamento del Buddha, siete anche più stupidi di colui che raccoglie una tegola pensando sia una moneta d'oro. Nulla può essere paragonato ad una tale idiozia. Nan'yō Echū[40] della dinastia Tang ci mise in guardia da una simile erronea visione. Non è forse estremamente stupido paragonare al vero Dharma del Buddha, l'idea che la mente permanga quando il corpo muore? In verità, una simile opinione genera proprio quel ciclo di vita e morte dal quale ci si sta cercando di liberare. Questa è la cosa più deplorevole. Riconoscete un simile fatto come falsa visione e non prestategli attenzione.

Per compassione, correggerò ora questi fraintendimenti. Fin dall'inizio, il Dharma del Buddha ha insegnato che corpo e mente sono una cosa sola, e che sostanza e forma non sono cose diverse. Siate certi che ciò è stato insegnato sia in India, sia in Cina. Inoltre, immortalità e mortalità non devono essere separate, così come corpo e mente o sostanza e forma. Dov'è che il corpo muore e che la mente permane? Nel Dharma del Buddha non c'è un *nirvāna*[41] disgiunto dal ciclo di vita e morte. Per di più, se pensate erroneamente che la mente sia eterna e la considerate essere la vera saggezza che è al di là di vita e morte,

dovreste riconoscere che proprio la mente che state usando è legata al ciclo di vita e morte – è una cosa del tutto vana.

Nel Dharma del Buddha mente e corpo sono una cosa sola, dunque come può essere che la mente permanga e il corpo muoia? Se in origine mente e corpo fossero una cosa sola e poi due cose diverse, allora l'Insegnamento del Buddha sarebbe falso. Inoltre non pensate che il ciclo di vita e morte debba essere sradicato; questo è un errore serio. Deve essere chiarito che la mente è la porta originaria al vero Dharma, e include l'intera essenza dei fenomeni che non può in alcun modo essere divisa in aspetti diversi quali corpo o mente, vita o morte, illuminazione o nirvāna. Tutti i fenomeni e tutte le miriadi di forme di esistenza sono solo quest'unica Mente, nulla è escluso. Questo è il vero modo in cui gli studenti del Dharma interpretano la mente. Perciò non discriminate tra corpo e mente, tra vita, morte, e nirvāna. Tutti siamo fondamentalmente discepoli del Buddha; rifuggite dall'ascoltare le sciocchezze della gente ordinaria.

D. Per coloro che esercitano lo zazen è assolutamente necessaria la stretta adesione ai precetti buddhistici?

R. Osservare i precetti e la purezza di vita sono la norma della scuola Zen ed è l'attributo dei Buddha e dei Patriarchi.

D. È permesso a coloro che si esercitano nello zazen di utilizzare i *mantra*[42] e la meditazione graduale?

R. In Cina interrogai su questo tema il mio Maestro. Egli disse di non aver mai sentito che qualcuno dei Patriarchi, in India o in Cina, facesse uso di tali strumenti. In verità, è necessario concentrarsi su un solo metodo altrimenti non si troverà mai la vera saggezza.

D. Lo zazen può essere esercitato da laici, uomini e donne, o è riservato ai monaci?

R. I Patriarchi insegnano che nel Dharma del Buddha non c'è distinzione tra uomini e donne, né tra le diverse condizioni sociali.

D. Quando qualcuno diviene monaco rinuncia ad ogni legame secolare e la sua prassi non ha ostacoli. Ma come possono i laici, che sono sottoposti a dure pressioni per poter vivere, sforzarsi di ricevere la Via del Buddha?

R. I Buddha e i Patriarchi con la propria grande compassione, hanno aperto le porte e misericordiosamente guidano tutti gli esseri senzienti al risveglio. Chiunque può attraversare quella porta. Storicamente vi sono molti casi; ad esempio gli Imperatori cinesi Daishū[43] e Junshū[44] che, sia pure pressati da gravi affari di stato, seguivano la Via del Buddha; così anche i primi ministri Ri e Bo,[45] che erano consiglieri dell'imperatore, studiavano la Via sedendo in zazen e conseguirono così la grande Via del Buddha. La cosa importante è la determinazione, ed essa non dipende dalla condizione di laico o monaco. Inoltre, non pensate che le azioni quotidiane siano un impedimento; non vi è alcun Dharma del Buddha al di fuori della vita di tutti i giorni.

Uno tra gli ultimi ministri della dinastia Sung, Hyō-Shō-Kō,[46] aveva una profonda comprensione del Dharma. Egli compose questo poema su se stesso:

> "*Sfuggendo per un po' dai doveri pubblici, siedo in zazen. Raramente mi sdraio per dormire; pare che io sia un ministro di stato, ma sono meglio conosciuto come il Vecchio Monaco.*"

Sebbene fosse estremamente affaccendato, egli raggiunse il risveglio grazie alla sua devozione alla Via. Analogamente, dovremmo riflettere sulla nostra vita e guardare agli esempi degli uomini dei tempi antichi.

Attualmente, nella Cina della grande dinastia Sung, vi sono imperatori, ministri, ufficiali e laici che studiano la Via del Buddha. Sia i militari, sia i civili si dedicano allo studio e alla prassi della Via e sicuramente molti di loro risveglieranno la mente. Possiamo così vedere chiaramente che né gli obblighi sociali né gli affari mondani sono di alcun impedimento al Dharma. Quando il vero Dharma si spanderà nel Paese, Buddha e *deva*[47] costantemente lo proteggeranno e la nostra terra godrà di tranquillità. Nel corso di un periodo di pace, l'influenza del Dharma aumenta e la nazione è governata armoniosamente. Inoltre, ai tempi del Buddha Śākyamuni, parecchi furfanti e criminali furono convertiti alla Via; da allora, anche cacciatori e boscaioli hanno raggiunto il risveglio sotto la guida dei Patriarchi. È poi inutile dire che chiunque può seguire questo sentiero, purché abbia un autentico maestro.

D. È possibile giungere al risveglio attraverso la prassi dello zazen anche in questi tempi degenerati?

R. Le scuole buddhistiche basate su parole e testi, fanno sì distinzione tra gli stadi corretto, imitativo e finale del Dharma ma, nell'autentico insegnamento Mahāyāna non esiste una simile distinzione: chiunque si addestri, alla fine raggiungerà la Via. Ma non solo. Se seguiamo la giusta trasmissione del Dharma possiamo utilizzare la cosa più preziosa che abbiamo, la nostra natura-di-Buddha,[48] e conseguire così la Via. Possiamo poi sapere molto chiaramente se abbiamo ottenuto o no il risveglio, così come possiamo dire se stiamo bevendo acqua calda o fredda.

D. Si dice che se comprendiamo completamente il significato di "La nostra mente è Buddha", non vi è bisogno di cantare i sūtra né di addestrarsi fisicamente poiché è sufficiente comprendere che il Dharma dimora originariamente in noi per conseguire la Via, nella sua totalità. Non dovremmo cercarla in altri. Dunque, è davvero necessario sedere in zazen?

R. Una simile visione è discutibile. Se ciò fosse corretto, allora quasi tutti potrebbero afferrare il Dharma. La Via del Buddha è addestrarsi, studiare e abbandonare la dicotomia tra sé e altri. Se ciò avvenisse solamente comprendendo che "La nostra mente è Buddha", il Buddha Śākyamuni non si sarebbe mai sottoposto a certe austerità, né avrebbe sofferto privazioni al fine di aiutare gli altri a raggiungere il risveglio. Considerate il seguente esempio. Il rettore di un tempio, di nome Sokkō Gensoku[49] era discepolo di Hōgen Mōn'eki.[50] Un giorno Hōgen gli chiese: "Da quanto tempo sei qui?" "Da tre anni" rispose Gensoku. "E perché non mi hai interrogato sul Dharma del Buddha?" Gensoku disse: "Non voglio ingannarti. Stando con il Maestro Zen Seihō ho sperimentato la condizione di pace e gioia nel Dharma del Buddha." "Per favore, dimmi come hai raggiunto quella condizione" volle sapere il Maestro. "Una volta chiesi a Seihō quale fosse il vero sé di un discepolo ed egli mi rispose: 'Il lampionaio chiede del fuoco'." "Una gran bella espressione" disse Hōgen "ma temo che tu non l'abbia capita." Gensoku disse: "Ebbene, ho ritenuto significasse che cercare il fuoco col fuoco fosse come il sé che cerca il sé." Hōgen disse: "Avevo ragione. Non hai capito. Se ciò che hai detto costituisse il Dharma del Buddha, questo non sarebbe mai stato trasmesso fino ai giorni nostri." Gensoku rimase perplesso e lasciò il monastero. Per strada, tuttavia, pensò alla grande reputazione di Hōgen e ai suoi cinquecento discepoli; doveva esserci qualcosa di giusto nella sua critica alla sua comprensione. Decise così di tornare da Hōgen e si prostrò davanti al Maestro. Quindi chiese: "Qual è il vero sé di un discepolo del Buddha?" "Il lampionaio chiede del fuoco" disse il Maestro. Udendo ciò, Gensoku fu illuminato. Possiamo così comprendere che non si può conseguire il Dharma semplicemente comprendendo che "La nostra mente è Buddha." Se ciò fosse vero, Hōgen non avrebbe mai usato simili parole per condurre Gensoku alla Via o per metterlo in guardia. Quando per la prima volta incontrate un buon maestro, semplicemente osservate le regole e dedicatevi alla prassi dello zazen; non aggrappatevi ad una comprensione superficiale. Allora emergerà la meravigliosa Via del Dharma del Buddha e ciò non sarà vano.

D. Leggendo le cronache dell'India e della Cina troviamo che vi fu chi si risvegliò nell'udire il suono di un pezzetto di tegola che colpiva un bambù,[51] e chi conseguì la Via vedendo i peschi in fiore.[52] Il Buddha Śākyamuni realizzò la Via quando vide la stella del mattino, ed Ānanda realizzò il Dharma quando gli fu detto di tirar giù l'asta di una bandiera. Invero, dai tempi del sesto Patriarca fino al nascere delle cinque scuole, molti sono stati risvegliati da una sola parola o frase. È certo che tutte queste persone si addestrassero nella Via dello zazen?

R. Siate certi che tutti costoro si addestrarono sulla Via dello zazen, abbandonando le discriminazioni di ogni tipo, e che andarono al di là della dualità.

D. In India e in Cina la gente è fondamentalmente retta e onesta e, possedendo un alto livello di cultura, può facilmente accettare il Dharma. Al contrario, benevolenza e saggezza mancano in Giappone cosicché il giusto seme del Dharma ha incontrato difficoltà nel crescere. Il nostro paese è molto incivile. È una triste situazione. I nostri monaci non valgono nemmeno quanto i laici in Cina. La gente è di mentalità limitata, insulsa e dedita a fama e ricchezza mondane. Addestrandosi nello zazen possono simili persone realmente raggiungere il risveglio del Buddha?

R. Ciò che avete detto è proprio vero. Benevolenza e saggezza mancano alla nostra gente che è assai poco intelligente. Anche se fosse dato loro il nettare del Dharma probabilmente si trasformerebbe in veleno Sono troppo attaccati a fama e ricchezza. Tuttavia, anche per loro è possibile raggiungere la Via. Ai tempi del Buddha, si raccontava di come una persona fosse passata attraverso gli stadi di un *arhat*, dopo essere stata colpita da una palla e di come una cortigiana fosse entrata nella Via, dopo aver indossato un kesa, per scherzo.[53] Entrambe queste persone erano poco più che stupidi animali. Eppure perfino loro, attraverso la retta fede, furono liberate dall'illusione. E ancora, una vecchia donna raggiunse il risveglio vedendo uno stupido vecchio monaco, quietamente seduto, mentre lei gli serviva il pasto. Ciò non dipendeva dalla conoscenza mondana né dai testi, dalle parole o dai sūtra, ma solo dalla giusta attitudine mentale. D'altra parte, l'Insegnamento del Buddha si è sparso per il mondo intero soli duecento anni. Ogni Paese ha

le sue caratteristiche regionali e culturali, non necessariamente compassione e comprensione sono diffuse, e non sempre la gente è intelligente o saggia. Nonostante ciò, il vero Dharma del Buddha possiede un insondabile potere, colmo di grande merito e virtù. Al momento adatto indipendentemente dall'intelligenza delle persone, il Dharma si diffonderà nel Paese, e con la giusta attitudine mentale esse conseguiranno la Via. Anche se la nostra terra manca di benevolenza e saggezza, e la gente ha una scarsa comprensione, ciò non significa che il vero Dharma non possa essere compreso, qui in Giappone. Ognuno possiede il seme della *prajnā*, per quanto raramente la nostra gente lo abbia manifestato.

Abbiamo esaminato a caso molte domande e risposte. Probabilmente abbiamo visto dei fiori dove non ce n'erano.[54] Ma, dopo tutto, la vera prassi della Via dello zazen non è ancora stata trasmessa al Giappone. Questa è una grande sfortuna per tutti quelli che vogliono trovare la vera Via. Di conseguenza, ho riunito ciò che ho imparato e sentito in Cina, ed ho trascritto gli insegnamenti dei miei Maestri dalla chiara mente, al fine di aiutare tutti i seri studenti. Non ho avuto la possibilità di spiegare in dettaglio tutte le pratiche, norme e regole dei monasteri cinesi, ma lo farò in un'altra occasione.

Il Giappone è molto lontano dal centro del Dharma ma, fin dai tempi degli Imperatori Kimmei[55] e Yōmei,[56] la Legge si è mossa verso oriente. Tuttavia, qui il Dharma del Buddha è intrappolato in dispute dottrinali e nei rituali, e la situazione è assai confusa. Dovete vivere in eremitaggio tra picchi e rocce, con le vesti rappezzate e una ciotola riparata, e dedicarvi allo zazen; realizzerete in tal modo l'insuperata saggezza del Buddha e penetrerete la grande questione di vita e morte. Questo è l'insegnamento di Ryūge Kodon[57] ed è il lascito di Mahākāśyapa. Il giusto modo di addestrarsi nello zazen è spiegato nel mio Fukan-Zazengi, scritto nel 1227, durante il periodo Karoku.[58]

Sebbene sia meglio avere la benedizione di un re per diffondere il Dharma in una nazione, se consideriamo il lascito del Picco dell'Avvoltoio possiamo vedere che tutti i re, signori, ministri e generali di tutti i vari paesi sono stati incaricati di preservare e diffondere il retto Dharma. Se questa influenza esiste allora è una terra di Buddha, non è vero? Dunque non bisogna aspettare circostanze favorevoli di tempo e luogo, per diffondere la Via dei Buddha e dei Patriarchi. E non pensate che la diffusione inizi da oggi.

In accordo a ciò, ho scritto questo trattato per tutti coloro che cercano la vera Via.

Scritto, a metà autunno dell'anno 1231, da colui che trasmette il Dharma: lo *śramana* Eihei Dōgen, che a suo tempo è andato in Cina.

---

[1] 1661-1673.
[2] 1688-1704.
[3] Lett. "Così arrivato".
[4] *Jijiyū samādhi*. É il *samādhi* della fruizione del proprio risveglio.
[5] Il Maestro Myōzen (1184?-1225), successore del Maestro Myōan Eisai.
[6] Il Maestro Myōan Eisai (1141-1215), nella linea di trasmissione del Maestro Ōryū Enan. Egli è il fondatore del Kenninji a Kamakura.
[7] Il Dharma trasmesso dal sesto Patriarca Daikan Enō (Ta-chien Hui-neng, 638-713), nel corso di alcune generazioni, diede vita a cinque diverse scuole *ch'an*, ciascuna come 'Linea di Trasmissione' e cioè:

. la scuola Sōtō Zen, dai nomi di Sōzan Honjaku [Ts'ao-shan Pen-chi, 840-901] e Tōzan Ryōkai [Tung-shan Liang-chieh, 807-869].
. la scuola Rinzai Zen, dal nome di Rinzai Gigen [Lin-chi I-shüan, 815?-867];
. la scuola Hōgen Zen, dal nome di Hōgen Mon'eki [Fa-yen Wen-i, 885-958];
. la scuola Igyō Zen, dai nomi di Isan Reyū [Kuei-shan Ling-yu, 771-853] e Kyōzan Ejaku [Yang-shan Hui-chi, 833-887];
. la scuola Unmon Zen, dal nome di Unmon Bun'en [Yün-men Wen-yen, 864-949].

[8] Il Maestro Tendō Nyojō (1162-1227), nella linea di trasmissione del Maestro Tōzan Ryōkai. [T'ien-t'ung Ju-ching]
[9] Una delle sei *pārāmita* o perfezioni. *Prajñā* è la conoscenza intuitiva profonda, trascendente; è la forma più alta e completa di conoscenza, e non ha nulla a che vedere con la conoscenza concettuale.
[10] Il Maestro Bodhidharma (?-528), ventottesimo Patriarca in India e primo Patriarca in Cina. Visse nel tempio di Shaolin, uno dei vari monasteri buddhistici che già esistevano tra i monti Sung-shan, nel nord-ovest della Cina, introducendo la prassi dello zazen.
[11] Il Maestro Daikan Enō (638-713), successore del Maestro Daiman Kōnin. Spesso è chiamato semplicemente Sesto Patriarca o Sōkei, dal monte su cui dimorava. [Ta-chien Hui-neng]
[12] Il Maestro Nangaku Ejō (677-744), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. [Nan-yüeh Huai-jang]
[13] Il Maestro Seigen Gyōshi (?-740), uno dei successori del Maestro Daikan Enō. Egli fu il settimo Patriarca in Cina. [Ch'ing-yüan Hsing-ssu]

[14] 67 d.C. circa.
[15] La recitazione rituale del nome del Buddha Amida. Questa recitazione è tipica della scuola della Pura Terra, fondata dal Maestro Shinran (1173-1262).
[16] Le dieci direzioni sono: i quattro punti cardinali, i quattro punti intermedi, l'alto e il basso.
[17] Il *Dhammapada* riporta la divisione in *kāma-loka* (il mondo retto dal desiderio dei sensi), *rūpa-loka* (il mondo della forma sottile), ed *ārūpa-loka* (il mondo privo di forma).
[18] I sei mondi, o regni dell'esistenza, sono i sei stadi che attraversiamo, in accordo alla legge di causa ed effetto: la condizione di esseri negli inferi, la condizione di spiriti affamati, la condizione di animali, la condizione di dèmoni collerici, la condizione di esseri umani, la condizione di dèi.
[19] Cioè, dedicare ad altri i meriti derivanti dalle proprie azioni.
[20] La radice dell'intero reame del mondo fenomenico.
[21] Qui il colpire la campana simboleggia l'atto pratico dello zazen. Tuttavia, dobbiamo saper percepire la *śūnyatā* in ogni momento, sia prima che dopo che la campana venga colpita.
[22] La recitazione rituale del nome del Buddha Amida. Questa recitazione è tipica della scuola della Pura Terra, fondata dal Maestro Shinran (1173-1262).
[23] Si veda il Sūtra del Loto, pag. 80.
[24] La scuola Hokke è la scuola Tendai, introdotta in Giappone da Denggyo Daishi (767-822). La scuola Kegon fu portata in Giappone da monaci coreani e cinesi, nel periodo di Nara (646-794), mentre invece la scuola Shingon fu fondata dal famoso Kobo Daishi (774-835).
[25] Il Buddha Vairocana, conosciuto anche come Buddha Sole. In Giappone è conosciuto come Daichi Nyorai.
[26] Vajrasattva, il Buddha Diamante, successore del Buddha Vairocana.
[27] Un *kalpa* indica un tempo infinitamente lungo; rappresenta infatti un ciclo cosmico pari a circa trecentoventi milioni di anni. Si veda il Sūtra del Loto, pag. 60.
[28] *Arhat*, lett. "Colui che ha valore". Nel Buddhismo Hīnayāna, si dice che lo *śrāvaka* (uditore della voce) attraversi quattro stadi. Il primo è *srotāpanna* (l'entrata nella corrente), il secondo è *sakrdāgāmin* (chi è soggetto a tornare una volta sola), il terzo è *anāgāmin* (chi non è soggetto al ritorno), e il quarto ed ultimo è *arhat*.
[29] I dodici legami dell'originazione interdipendente sono: ignoranza, azione, coscienza, nome e forma, i sei organi di senso, contatto, percezione, desiderio, attaccamento, esistenza, nascita e morte.
[30] I tre veicoli sono: *Śrāvaka-yāna*, *Pratyekabuddha-yāna* e *Bodhisattva-yāna*. Il veicolo dello *śrāvaka* o "Uditore", che si basa sulla teoria dei quattro stadi; il veicolo del *pratyekabuddha* o "Buddha solitario", che si basa sulla teoria della originazione interdipendente (i dodici anelli della catena di causa ed effetto); e infine il veicolo del *bodhisattva* o "Essere di verità", che si basa sulle sei *pāramitā* (le sei perfezioni, o perfezionamenti).
[31] Il *samādhi* è la condizione equilibrata della mente pacificata nello zazen; rappresenta una sintesi, una composizione in cui si trascende la discriminazione mente, soggetto, e oggetto. Il *samādhi* del Diamante (o *vajra-samādhi*) è estremamente chiaro e penetrante ed è il *samādhi* come condizione di grande stabilità; il *śūramgama-samādhi* detto "*Samādhi* della Marcia eroica", distrugge tutte le illusioni e porta ad un grande progredire.
[32] Una delle sei *pāramitā* o perfezioni: *dāna* (il libero donare), *śīla* (l'integrità morale, l'etica), *ksānti* (la pazienza), *vīrya* (il vigore), *dhyāna* (l'assorbimento, la concentrazione), e *prajñā* (la saggezza trascendente). Il sanscrito *pāramitā* significa ciò che è arrivato alla sponda opposta, opera ben compiuta.
[33] Significa gli spiriti più elevati.
[34] Camminare, stare eretti, sedere, sdraiarsi.
[35] Chi non si coltiva e non crede nello studio del Sé.
[36] Parole del Maestro Nangaku Ejō al Maestro Daikan Enō. Si veda il cap. 54, Senjō.
[37] Parole del Maestro Honjō di Shikūsan (667-761).
[38] Si riferisce al Maestro Dengyo Daishi e al Maestro Kobo Daishi.
[39] Si veda il cap. 5, Sokushinzebutsu.
[40] Il Maestro Nan'yō Echū (675?-775), successore del Maestro Daikan Enō. Maestro Nazionale era il suo titolo quale insegnante dell'imperatore. [Nan-yang Hui-chung]
[41] Lett. "Estinzione". Indica l'estinzione di una fiamma.
[42] Lett. *mantra* significa strumento di pensiero. È una breve formula dal potere mistico.
[43] Daiso, un Imperatore della dinastia Tang che regnò dal 763 al 779. Fu discepolo del Maestro Nan'yō Echū.
[44] Junso, anch'egli un imperatore della dinastia Tang. Regnò dall'805 all'806.
[45] Li e Tang, due ministri della dinastia Tang.
[46] Il Ministro Hyo Feng (?-1153).
[47] Divinità celestiali.
[48] La natura-di-Buddha è la 'Natura propria', o 'Vera natura', o 'Volto originario' (comunque si voglia chiamare) di ogni essere, anche se questi lo ignora.
[49] L'Abate Soku-ko(?).
[50] Il Maestro Hōgen Mōn'eki (885-958), nella linea di trasmissione del Maestro Seppō Gison e fondatore della scuola Hōgen. [Fa-yen Wen-i]
[51] Si veda il cap. 25, Keiseisanshoku.
[52] Ibidem.

[53] Si veda il cap. 78, Kesa Kudoku.
[54] Si riferisce ai “Fiori nello spazio” e cioè alle immagini astratte e illusorie, in opposizione alla realtà. Si veda il cap. 14, Kuge.
[55] L’Imperatore Kimmei regnò dal 539 al 571.
[56] L’Imperatore Yōmei regnò dal 585 al 587.
[57] Il Maestro Ryūge Kodon (835-923), uno dei successori del Maestro Tōzan Ryōkai. [Lung-ya Chü-tun]
[58] 1225-1231.

(89)
BODAISATTA SHISHŌBŌ
Le Quattro Azioni Benefiche del Bodhisattva

Il Dharma del Buddha attribuisce una grande importanza all'azione in generale, privilegiando l'aspetto concreto e fattivo rispetto ad un atteggiamento intellettivo. Questo è particolarmente valido rispetto all'agire in relazione ad altri. In questo capitolo il Maestro Dōgen analizza le quattro basilari modalità di comportamento nel quotidiano agire di un Bodhisattva.

Le quattro forme che un Bodhisattva manifesta al fine di condurre tutti gli esseri senzienti all'emancipazione sono: elargire doni, parlare in modo amichevole, prendersi cura degli altri, essere compassionevoli.[1]
'Elargire doni' significa anche non desiderare le cose degli altri, non essere avidi, non blandire, adulare, o elemosinare favori. Se vuole diffondere la retta via, perfino un re che governa il mondo intero deve elargire doni. Solo attraverso la virtù del *dāna*[2] si può costruire un mondo pacifico. La virtù del donare è come quella che attribuiamo ai gioielli e alla gente che non conosciamo; essa è priva di avidità o astio. È come offrire al Buddha un fiore sbocciato tra i monti lontani, come offrire ad un essere senziente dei preziosi gioielli o una vita anteriore. La nostra natura originaria possiede la capacità di elargire doni, spirituali e materiali, in ogni istante. Anche se in linea di principio il sé non possiede alcunché, ancora possiamo elargire doni. Non ha alcuna importanza che essi siano piccoli o grandi; il punto essenziale è se possono essere di beneficio agli altri. Lo stesso merito insito nell'elargire doni produce frutto. Affidandoci fiduciosi alla Via, saremo integri; in questo modo il tesoro genera il tesoro e diventa elargizione di doni. Se cominciamo a donare, anche gli altri doneranno di conseguenza. Il potere che induce a donare penetra gli esseri celestiali e umani, gli asceti e i saggi, e conduce al totale risveglio grazie alle cause e alle condizioni proprie dell'atto del donare.
Il Buddha disse che quando una persona generosa si presenta ad un'assemblea di monaci, questi la considerano con rispetto. Ciò significa che non si sta a guardare le intenzioni della persona che elargisce doni. Ci può essere contatto tra le menti anche senza parole, e dunque dovremmo donare. Si può regalare alla gente una singola parola o una frase d'insegnamento, una monetina e perfino solo un filo d'erba. Questi doni possono generare buone conseguenze in questo mondo e nel successivo. Il Dharma è un tesoro, un tesoro è il Dharma; questo è grazie alla compassione dei Bodhisattva. Le parole che seguono ne sono un esempio. Una volta, un re cercò di guarire un ministro ammalato somministrandogli un medicamento e bruciandogli la barba; la gente di quel paese aveva fiducia in lui. C'era anche un bambino che, giocando in una cava, offrì della sabbia come cibo per il Buddha ed in seguito, grazie al merito di questa azione, ascese al trono. In entrambi i casi queste persone fecero semplicemente ciò che potevano, senza attendersi un risultato. Rifornire un battello sul fiume, o costruire un ponte, è elargire doni. Comprendendo il reale significato del donare capiremo che anche avere responsabilità sociali e operare per il bene comune è elargire doni. Anche la politica e le attività lavorative sono di per sé un donare. Quando viene il momento, il vento fa cadere i fiori e l'uccello canta al ritmo delle stagioni.
Il grande re Aśoka,[3] che era profondamente devoto al Buddha e che, saldo, regnò fino alla morte, in età avanzata offrì mezzo mango[4] ad un gruppo di monaci. Era solo un piccolo mango eppure costituì per l'assemblea un grande merito. Coloro che intendono elargire doni dovrebbero chiarire questo principio e sforzarsi di non perdere alcuna occasione per donare. Di fatto, la nostra natura originaria possiede il grande merito di elargire doni e, anche se tutte le persone sono diverse tra loro, ognuna ha nondimeno l'opportunità di elargire doni.
Il Buddha disse che dovremmo far nostra questa capacità di donare e che poi dovremmo trasmetterla a genitori, mogli e figli. Anche se la usiamo come fosse nostra, essa ancora è *dāna*, così come è *dāna* ciò che ricevono genitori, mogli e figli. Possedendo anche solo una briciola di generosità, la nostra mente sarà ricolma di gioia perché questo donare diventa ciò che rettamente trasmettiamo agli altri e rappresenta un merito e uno degli aspetti del Buddha. D'altronde, vale la pena di compiere una delle azioni proprie del Bodhisattva.
Non possiamo modificare la mente di un essere senziente ma, nel momento in cui doniamo qualcosa di concreto abbiamo la possibilità di mostrare la nostra mente della Via e la possibilità di aiutare una persona a modificare se stessa e accedere alla Via del risveglio. Per raggiungere questo risultato dobbiamo certamente fare un primo passo, cominciando col donare. È in questo senso che l'elargire doni è la prima delle sei azioni

del Bodhisativa, o *pāramitā*.[5] Non possiamo valutare le dimensioni della mente, né dire se sia grande o piccola, né di fatto possiamo misurare la grandezza degli oggetti. C'è, tuttavia, un momento in cui la mente modifica gli oggetti e gli oggetti modificano la mente, e questo avviene quando entrambi possiedono la capacità di donare.

'Parole amichevoli' significa che la nostra compassione si desta naturalmente nel momento in cui incontriamo un essere senziente e gli parliamo in modo amichevole; non è neppure immaginabile che vengano utilizzate parole grossolane. È naturale informarsi sulle condizioni di una persona, nel salutarla. Nel Via del Buddha si usa l'espressione "Abbi cura di te stesso", mentre le persone anziane si salutano dicendo "Come state?" Quando ci si incontra e si discorre, dovremmo aver cura l'uno dell'altro come si farebbe con un bambino. Con una simile mente possiamo parlare sinceramente, cioè utilizzare parole amichevoli. Se qualcuno possiede una virtù dovremmo elogiarla, se non la possiede dovremmo averne compassione. Se amiamo il parlare amichevole e lo utilizziamo con gli altri, la sua efficacia aumenta; emergeranno allora le parole amorevoli che sono nascoste nella nostra vita quotidiana. Per tutta la durata di questa esistenza dovremmo perseguire la capacità di parlare affabilmente. Non dovremmo mai dimenticarla, né in questo mondo né nel successivo: essa è il fondamento della prossima esistenza.

Essere amico di chi ci è ostile e riconciliare governanti nemici dovrebbe essere la radice del parlare amichevole. Nel sentire pronunciare parole affabili dovremmo volgerci verso chi parla, questo lo renderà felice e lo farà sorridere di gioia. Ascoltare senza riserve chi parla amorevolmente, lascerà una traccia nel nostro cuore e mente. Bisogna sapere che il parlare amichevole deriva da una mente amorevole e che questa si fonda sulla compassione. Dovremmo imparare che il parlare amichevole ha il grande potere di mutare le situazioni, e che vale e significa ben di più di un semplice elogio.

'Prendersi cura degli altri' significa che ci prendiamo cura di ogni genere di persona, senza badare alla sua condizione sociale, perché questo apporta merito alla nostra vita. Dovremmo pensare al presente e al futuro degli altri, ed anche a come aiutarli perché possano sviluppare merito.

In Cina molto tempo fa, durante l'epoca Shin, visse un uomo chiamato Koyu che, avendo visto un pescatore catturare una tartaruga, la acquistò e la ributtò nel fiume. Nel periodo Gokan visse un uomo chiamato Yoho che da ragazzo aveva salvato un passero ferito, ai piedi del monte Kain. Vedendo la tartaruga e il passero, essi semplicemente ne furono rattristati; non si aspettavano alcun merito speciale. Non avrebbero potuto fare a meno di aiutarli. Fu la loro mente benevolente che li indusse ad agire così, direttamente. Gli sciocchi ritengono che se il merito dell'altra persona è maggiore, il loro andrà perduto. Questo non è vero. L'atto del prendersi cura di un altro è l'unico principio in cui non c'è opposizione tra soggettività e oggettività. É un'azione che produce merito per entrambi.

C'è una vecchia storia a proposito del re Shuko. Se si presentava un ospite mentre stava facendo il bagno o stava pranzando, il re si pettinava e lo riceveva. Faceva tutto il possibile per donare il suo merito agli altri, senza distinguere tra genti di paesi diversi; trattava tutti allo stesso modo. Egli si prendeva ugualmente cura di tutti, senza distinguere tra chi gli serbava rancore e chi gli era amico. Solo evitando qualsiasi discriminazione possiamo produrre merito per noi stessi e per gli altri. Coltivando una simile mente possiamo trovare merito anche nei fenomeni naturali: erba, alberi, vento o acqua. Questa mente, fermamente intenzionata, sempre produce merito; con naturalezza essa si occupa degli stolti e cerca di salvarli.

'Essere compassionevoli' significa non differenziarsi dagli altri, così come fece il Buddha Śākyamuni, che nacque e trascorse l'intera vita come essere umano. Egli visse in modo compassionevole anche in altri mondi, ad esempio quelli infernali e quello degli animali. Quando conosciamo l'arte di identificarci con gli altri, siamo in pace con noi stessi e con gli altri. C'è un'espressione giapponese che dice: essere amici del *koto*,[6] della poesia e del saké. Ciò significa che come esseri umani facciamo amicizia con la musica, con la poesia e con il saké, e che questi diventano nostri amici. Come esseri umani facciamo amicizia con i cieli, con gli dèi e con altri esseri ancora; i cieli fanno amicizia con i cieli, gli dèi con gli dèi. É così che impariamo circa l'essere compassionevoli. Nel nostro identificarci, la forma è contegno, stile e atteggiamento, e ognuno entra in armonia con se stesso e con gli altri. A volte armonizziamo prima con noi stessi, a volte prima con gli altri. Il rapporto tra noi e gli altri è infinito come il nostro rapporto col tempo.

Nel Kanshi[7] è detto: "I mari accolgono acqua senza limiti e così nascono i grandi oceani; le montagne ricevono terra senza limiti e così si creano le grandi catene montuose." In modo analogo un re eminente riceve persone d'ogni genere; per questo governerà su molte genti e paesi. È così che un simile eccellente re diverrà imperatore. Un imperatore non detesta il suo popolo ma questo non significa che eviterà d'impartire punizioni e, certamente, anche ricompense. Persino quando punisce, egli non odia mai il condannato. Molto tempo fa, quando la gente era semplice e onesta, non c'era alcun bisogno di punizioni e le cose andavano in

modo diverso. Eppure, ancora oggi, ci sono persone che cercano la Via senza sperare in ricompense, o temere punizioni. Gli sciocchi non possono neppure immaginarsi un simile atteggiamento.
Un re eccellente capisce con chiarezza la mente delle persone e non rifiuta, né discrimina alcuno. In questo modo, la gente si raccoglie intorno a lui e viene così a costituirsi un paese o una nazione. Essi mostrano il tipo di mente che ricerca un re eminente. Tuttavia, le persone comuni non conoscono né l'idea né il principio che regge la natura di un re eccellente; semplicemente, sono felici se il re non le detesta e non le respinge. Talvolta, addirittura, esse sostengono il re anche senza sapere che egli non le respingerà. In altre parole, un re intelligente e un popolo sciocco riescono a convivere in armonia. É così che la gente chiede aiuto al re, ed ecco perché identificarsi con gli esseri senzienti è la condotta e il voto del Bodhisattva.
In tutti i modi possibili, di fronte ad una qualsiasi richiesta, il Bodhisattva agisce per salvare gli esseri senzienti. L'unica qualità necessaria è affrontare ogni evento con una mente aperta e flessibile. Ognuna di queste quattro virtù benefiche possiede e racchiude tutte le altre,[8] formando così un totale di sedici virtù.

Scritto il 5 maggio 1243, dallo *śramana*[9] Dōgen che ha portato il Dharma dalla Cina.

---

[1] I quattro metodi di relazione sociale, dal sanscrito *catvāri-samgraha-vastūni*, sono: *dāna*, elargire doni sia spirituali che materiali; *prya-ākhyāna*, parlare in modo amichevole; *artha-caryā*, giovare agli esseri senzienti con un retto contegno di corpo, parola e mente; *samāna-arthatā*, identificarsi con gli esseri senzienti che si vogliono aiutare.
[2] È il primo dei sei *pāramitā*, o perfezionamenti. Gli altri sono: *śīla* (l'integrità morale, l'etica), *ksānti (la pazien*za), *vīrya* (il vigore), *dhyāna* (l'assorbimento, la concentrazione), e *prajñā* (la saggezza trascendente). Il sanscrito *pāramitā* significa ciò che è arrivato alla sponda opposta, opera ben compiuta.
[3] Aśoka (270-230 a.C.), il terzo re della dinastia Maurya. Egli patrocinò il Terzo Concilio, a Pātaliputra, eresse molti stūpa e colonne votive, ed inviò missioni all'estero per diffondere il Dharma del Buddha.
[4] Un frutto che, nei templi, era utilizzato per preparare delle zuppe.
[5] I *pāramitā*, o perfezionamenti sono sei: *dāna* (il libero donare), *śīla* (l'integrità morale, l'etica), *ksānti (la pazien*za), *vīrya* (il vigore), *dhyāna* (l'assorbimento, la concentrazione), e *prajñā* (la saggezza trascendente). Il sanscrito *pāramitā* significa ciò che è arrivato alla sponda opposta, opera ben compiuta.
[6] Uno strumento musicale giapponese, tradizionale.
[7] Un testo taostico attribuito a Guan-tzu.
[8] Cioè non sono indipendenti l'una dall'altra.
[9] *Śramana* (lett. "Colui che si sforza") originariamente descriveva un mendicante itinerante che non apparteneva alla casta dei brahmāni, diversamente da un *parivrājaka,* mendicante itinerante religioso di origine brahmānica. Il Buddha applicò ai monaci buddhisti il termine *śramana*.

(90)
HOKKE TEN HOKKE
Solo un Vero Fiore Mostra il Suo Vero Volto

Questo capitolo, scritto di pugno dal Maestro Dōgen, è interamente dedicato al Sūtra del Loto,[1] generalmente considerato il Sūtra più importante e profondo di tutti. Con esso, infatti, il Buddha Śākyamuni ha trasmesso l'Ekayāna, quell'"Unica Via" che trascende e che comprende in sé tutti i precedenti insegnamenti, parziali e provvisori.[2] Per il Maestro Dōgen, l'Hokke Kyō non è solo un Sūtra buddhistico, ma è lo stesso intero Universo, è la verità eterna, è la vita eterna dei Buddha. Così, il tema principale di questo capitolo è l'interrelazione tra questi elementi e noi, tra il Sūtra e lo studente della Via. L'argomento è sviluppato commentando un dialogo tra il sesto Patriarca cinese e uno studente, nonché alcuni dei passi più importanti del Sūtra stesso.

La terra del Buddha si estende nelle dieci direzioni e include il mondo intero. Ogni paese possiede il vero fiore: magnifica e pura verità. Tutti i Buddha nelle dieci direzioni e nei tre mondi e tutti i Bodhisattva che hanno conseguito il supremo risveglio mostrano il loro vero volto e il vero volto è manifesto in essi. Un Bodhisattva pervenuto allo stadio di non-regressione è colui che, avendo studiato il Sūtra del Loto, si addestra in conformità ad esso. La saggezza dei Buddha è veramente profonda. Questa saggezza è pervasa di pace e quiete, ma le persone comuni non possono comprenderla.

Il principio secondo cui una persona è illuminata dal Sūtra del Loto e nello stesso tempo lo illumina, è personificato dal Buddha Mañjuśrī.[3] Tutti conoscono il Bodhisattva Mañjuśrī, ma pochi conoscono il Buddha Mañjuśrī. Nelle fasi finali del suo addestramento, quando divenne consapevole che si è illuminati dal Sūtra del Loto e che contemporaneamente lo si illumina, visse nel tempio di un drago in fondo all'oceano.[4] Una volta, il Buddha Śākyamuni si manifestò come Buddha Mañjuśrī; in quell'occasione disse: "Soltanto i Buddha e io sappiamo che solo un vero fiore mostra il suo vero volto." Un Sūtra, poi, amplia questa affermazione: "Solo i Buddha nelle dieci direzioni e io, comprendiamo pienamente questo principio; per questo siamo in grado di condurre all'illuminazione tutti gli esseri senzienti."

Il principio secondo cui una persona illumina il Sūtra del Loto e nello stesso tempo ne viene illuminata, è personificato dal Bodhisattva Samantabhadra[5]. Da questo principio i Bodhisattva traggono un merito incalcolabile, che è utilizzato come espediente per guidare gli esseri senzienti che hanno differenti capacità, caratteristiche e modi di studiare la Via. Perfino gli studenti del Mahāyāna talvolta non riescono ad afferrare questo principio, per non parlare della gente comune e degli studenti Hīnayāna. Comprenderlo o meno, tuttavia, non ha molta importanza perché in definitiva è mediante questo principio che realizziamo l'illuminazione. La crescita di un albero dipende dalla pioggia; la crescita della nostra mente che cerca il Buddha dipende dal Sūtra del Loto.

Il Bodhisattva Samantabhadra stava spiegando il Sūtra del Loto; in quel momento, il Buddha Śākyamuni iniziò la grande predicazione sul Picco dell'Avvoltoio. Una luce trascendente promanò dal terzo occhio[6] di Śākyamuni illuminando diciottomila mondi verso oriente; Samantabhadra la percepì e si recò là. Fu durante questo incontro che Mañjuśrī predisse che il Buddha Maitreya[7] sarebbe stato il successore di Śākyamuni. Questo è un esempio dell'essere illuminati dal Sūtra del Loto e contemporaneamente illuminarlo.

Il discorso di Samantabhadra, la presenza di (questo) Buddha alla predicazione di Śākyamuni, la predizione di Mañjuśrī e la predicazione di Śākyamuni, avvennero in momenti diversi. Eppure, tutto questo riflette il principio che noi illuminiamo il Sūtra del Loto e che contemporaneamente ne siamo illuminati. Per questo motivo il Buddha si manifestò nel mondo per esporre l'insegnamento *Ekayāna*;[8] dovremmo essere consapevoli di questo. Gli insegnamenti *Ekayāna* sono davvero profondi, ben al di là della possibilità di comprensione degli studenti Hīnayāna e della gente comune.

Il Sūtra del Loto afferma: "L'insegnamento *Ekayāna* 'Ogni forma è la vera forma' è spiegato e trasmesso soltanto dai Buddha." I sette Buddha del passato lo hanno spiegato, Śākyamuni lo ha completato. Tutti possono conseguire l'illuminazione, ma soltanto gli abitanti dell'India e della Cina capiscono questo.

L'insegnamento *Ekayāna*, che è considerato uno degli insegnamenti più importanti, comparve nel mondo per la prima volta con Śākyamuni. Da Śākyamuni fu trasmesso, attraverso la successiva catena dei Patriarchi, fino a Enō,[9] il trentatreesimo Patriarca. Due discepoli di Enō, Ejō e Gyōshi, ricevettero la trasmissione, anche se solo la linea di insegnamento derivata da Gyōshi esiste ancora oggi. Questi

insegnamenti sono contenuti nel "Meraviglioso Sūtra del Vero Fiore di Loto", così chiamato perché è il Sūtra più meraviglioso. In questo Sūtra è contenuto l'insegnamento relativo ai Bodhisattva.

Che sia manifesto sul Picco dell'Avvoltoio, nei grandi oceani o sulla grande terra, qualsiasi fenomeno è di per sé verità. Proprio l'esserci è vera esistenza, e la vera esistenza è proprio l'esserci. Per questo motivo Śākyamuni comparve nel mondo. Un vero fiore manifesta la verità mentre, simultaneamente, la verità manifesta il vero fiore. Questo è l'ombrello sotto il quale sussistono vita eterna, onniscienza, impermanenza e *samādhi*. Questa verità è anche nota come l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge, la suprema mente del nirvāna, il salvare gli esseri senzienti mediante la realizzazione dei Buddha e dei Bodhisattva, ed è la predizione della futura comparsa di un Buddha.

Una volta in Cina, all'epoca della dinastia Tang, il Patriarca Enō stava tenendo un discorso. Tra gli astanti c'era un monaco di nome Hōtatsu, il quale disse a Enō: "Ho letto il Sūtra del Loto più di tremila volte." Il Patriarca rispose: "A che serve leggere soltanto? Se non ne comprendi il significato, non serve leggerlo neppure diecimila volte." Hōtatsu disse: "In effetti sono stato uno stupido. Ogni volta che l'ho letto, il Sūtra non è stato altro che parole. Ti prego, insegnami come posso fare per comprendere il Sūtra." Enō rispose: "Leggilo ancora una volta e te lo spiegherò." Quando il monaco ebbe terminato di leggere il primo capitolo, Enō disse: "Fermati. Il primo capitolo spiega perché Śākyamuni comparve nel mondo; non è necessario sapere altro."

Śākyamuni comparve nel mondo per esporre la saggezza del Buddha, affinché tutti gli esseri senzienti potessero realizzare il risveglio. Ognuno di noi possiede questa saggezza. Dunque, tutti noi siamo già Buddha. Questo Sūtra ha un profondo significato. Abbiate fede in esso. Il Sūtra afferma: "La saggezza del Buddha è la mente stessa." A questo proposito Enō compose poi questi versi:

"*L'illuso dovrebbe essere illuminato dal vero fiore di loto,*
l'illuminato dovrebbe illuminare il vero fiore di loto."

Quindi proseguì: "Vi sono due alternative: o realizziamo la nostra vera natura o distruggiamo noi stessi. Neppure l'ininterrotta recitazione di questa Sūtra per molto tempo, può mutare questo fatto. Quando leggi il Sūtra non aggrapparti al leggere, ma non aggrapparti nemmeno al fatto di non aggrapparti alla lettura: semplicemente, leggi. Quando in questo modo investighiamo l'insegnamento *Ekayāna*, è come una mucca bianca che traina un carro." Hōtatsu disse ancora a Enō: "Il Sūtra afferma: 'Dagli *śrāvaka* [10] sino ai Bodhisattva, tutti mantennero la consapevolezza che la saggezza del Buddha è incommensurabile'. Tu mi hai insegnato che la saggezza del Buddha è condurre gli esseri senzienti all'illuminazione. Capisco che una persona dotata realizzerà in questo modo l'illuminazione, ma che dire della persona comune? Come ci riuscirà? Nel Sūtra si fa riferimento a tre tipi di carro: il carro trainato da una pecora, che rappresenta gli *śrāvaka*; il carro trainato da un daino, che simboleggia i *pratyekabuddha*; il carro trainato da una mucca, che rappresenta i Bodhisattva. O venerabile Patriarca! Qual è la differenza tra questo carro trainato da una mucca e il carro trainato da una mucca bianca, di cui hai parlato?"

Il Patriarca rispose: "La saggezza contenuta in questo Sūtra è evidente, ma tu non sei in grado di coglierla. Ostacolati da una comprensione parziale, coloro che seguono uno dei Tre Veicoli[11] non possono immaginare l'ampiezza della saggezza del Buddha. Anche se cercassero di misurarla, non ci riuscirebbero. I Tre Veicoli sono utilizzati per insegnare alla gente comune, non per insegnare ai Buddha stessi. Se non abbiamo fede in questo principio, cercheremo un posto sul carro fuori dalla porta quando invece stiamo già viaggiando sul carro trainato dalla mucca bianca. Il Sūtra afferma: 'Esiste un solo Veicolo, non due o tre'. Perché non riesci a capire? L'espressione "Tre Veicoli" è solo un termine di comodo, utilizzato nei tempi antichi per insegnare alle persone immature. Solo l'insegnamento *Ekayāna* è vero, perché soltanto questo insegnamento è stato proclamato al momento giusto. Dovremmo perciò abbandonare subito gli insegnamenti che parlano dei Tre Veicoli per studiare l'insegnamento *Ekayāna*, il vero insegnamento. Così facendo, la parola verità diventa priva di significato perché tutte le cose sono verità. Questa verità non è influenzata dalle opinioni del proprio padre né da quelle di un bambino, e non ricade sotto il potere della nostra volontà. Cerca di usare questa verità. Tutto questo costituisce il nocciolo del Sūtra del Loto. Se i nostri pensieri sono in armonia con gli insegnamenti tanto nel passato quanto nel futuro, la distinzione tra giorno e notte scompare. È come tenere il Sūtra del Loto nelle nostre mani, o recitarlo senza interruzione."

Hōtatsu, assai impressionato da queste parole, recitò i seguenti versi:

"*Ho letto il Sūtra del Loto più di tremila volte,*
eppure una sola parola di Enō ha superato ogni merito.

Dobbiamo chiarire perché i Buddha si sono manifestati;
se non ci riusciamo, ci condanniamo ad innumerevoli
nascite nel regno della pazzia.
Carri trainati da pecore, daini e mucche sono solo l'inizio, la metà e la fine dell'imparare l'insegnamento Ekayāna .
Cercare questi carri di là e non di qua della porta, è un errore.
Così facendo, soffriremo come uno che vive in una
casa di fuoco.
Essenzialmente, esiste solo il carro trainato dalla
mucca bianca, il re degli insegnamenti."

Il sesto Patriarca rimase molto colpito da questi versi e disse: "Sarai ricordato come il monaco recitante." In questi versi possiamo percepire chiaramente lo spirito di Enō. Noi illuminiamo il vero fiore di loto, il vero fiore di loto illumina noi. Gli illusi sono illuminati dal vero fiore di loto e il vero fiore di loto è illuminato dagli illuminati.

Dopo l'incontro tra Hōtatsu e il sesto Patriarca, il Sūtra del Loto divenne famoso; prima di allora non se ne parlava. Capire la saggezza del Buddha è l'Occhio e il Tesoro della Vera Legge; detto in altri termini, è capire Buddha e Patriarchi. Per capire un Sūtra non basta leggerlo. Questo è l'insegnamento che si ricava dalla storia che ho narrato. Ricordatelo.

Se volete afferrare il significato del Sūtra del Loto, investigate le parole del sesto Patriarca: nessun altro insegnamento ha una simile penetrazione intuitiva. Gli insegnamenti che espongono il principio per cui "Il vero fiore di loto illumina noi", rivelano la vera natura di tutte le cose; forma, personalità, capacità, natura essenziale, causa ed effetto, riflettono tutti questa vera natura. Non si era mai udita una simile interpretazione, prima di Enō.

È stato detto che gli illusi sono illuminati dal vero fiore di loto. Questo è vero, eppure è un'illusione, perché la mente illusa e l'illuminazione prodotta dal vero fiore di loto sono la stessa cosa. La parola illuminare evoca idee di felicità in molte persone che hanno grandi aspettative in proposito; dovrebbero invece sapere che il risveglio trascende simili aspetti. Non è qualcosa che possiamo ottenere o di cui possiamo rintracciare la sorgente. La Via del Buddha è semplicemente la Via del Buddha, al singolare, e non due o tre vie come credono i seguaci dell'Hīnayāna; allo stesso modo, il vero fiore di loto è soltanto il vero fiore di loto. L'insegnamento *Ekayāna* è l'unico vero insegnamento. Se abbracciamo il principio per cui noi illuminiamo e contemporaneamente siamo illuminati dal vero fiore di loto, capiremo questo. Ovvero, comprenderemo che illuminiamo e siamo contemporaneamente illuminati da tutte le cose. Dunque, non dobbiamo rammaricarci per la condizione illusa in cui si trova la nostra mente.

Il Sūtra afferma: "Tutto quello che fa un uomo che ha risvegliato la mente che cerca il Buddha, si accorda con la via dei Bodhisattva. All'inizio,[12] seguiamo la via dei Bodhisattva." Vale a dire che prendiamo rifugio nel Buddha e di conseguenza entriamo nell'illuminazione; gli illusi sono illuminati dal vero fiore di loto.

Considerate questo: c'è la casa di un ricco uomo che sta bruciando.[13] La casa in fiamme[14] è la mente illusa. L'illusione esiste sulla porta,[15] l'illusione è al di là della porta,[16] in mezzo alla porta[17] e al di qua della porta.[18] Comprendiamo perciò che l'illusione esiste non solo nella casa, ma anche al di qua e al di là della porta. L'insegnamento *Ekayāna*, che si basa sulla mente illusa, è il varco verso l'illuminazione e l'ingresso in essa. Siamo invitati a salire sul carro trainato dalla mucca bianca.[19] Dovremmo farlo, ma non direttamente, quanto piuttosto da un vicolo laterale. Considerate questa domanda: si deve abbandonare la casa in fiamme sapendo che la porta è l'unica uscita e che esiste una casa in fiamme anche sul carro nel vicolo laterale? Qui, ovviamente, 'porta', 'vicolo laterale' e 'casa in fiamme' sono utilizzate in senso allegorico, e il loro significato è ben lontano dalla possibilità di comprensione della gente comune. Ognuno di questi è, in se stesso, il supremo fiore di loto.

Molti ritengono che, viaggiando sul carro trainato da una mucca bianca, si giunga in qualche mondo particolare. Questo è sbagliato, perché restiamo comunque all'interno dei tre mondi.[20] Il risveglio non è un'uscita attraverso la quale sfuggiamo al ciclo di vita e morte. La casa è in fiamme, e molti cercano di fuggire usando carri diversi. Costoro devono fermarsi e pensare: dove posso andare? Fuggire elimina davvero il pericolo rappresentato dalla casa in fiamme?

Se solo costoro si fermassero nel vicolo ed osservassero la casa che brucia, ne trarrebbero una profonda conoscenza della vita, ed il vicolo diventerebbe il Picco dell'Avvoltoio: un luogo in cui si impara e ci si addestra. La gente comune si gode i piaceri di questo mondo che sono però effimeri. Il Buddha dice:

“La mia Pura terra è indistruttibile. Io vivo lì, in eterno.” Riflettete a fondo su queste parole. Il Sūtra afferma: “Dobbiamo cercare il Buddha con sincerità.” Considerate queste domande: come percepisco il Buddha? Dentro di me o fuori di me? Come considero l’illuminazione? Nell’aspetto individuale o in quello globale? Quando vediamo il Buddha sul Picco dell’Avvoltoio è perché abbiamo una forte determinazione di dimenticare questa nostra vita e questo corpo.

Nel Sūtra, Śākyamuni afferma: “Io eternamente predico la Legge sul Picco dell’Avvoltoio.” Egli utilizzava i mezzi abili per condurre tutti al nirvāna; egli stesso entrò nel nirvāna utilizzando i mezzi abili. Il Buddha è vicino, eppure non possiamo vederlo perché non siamo illuminati. Vista con gli occhi del Buddha, la casa in fiamme è la Terra di Buddha, un luogo abitato da esseri celestiali. È la Terra di Śākyamuni e del Buddha Vairocana,[21] una Terra sempre quieta e luminosa, che perciò è chiamata “La Terra della luce eternamente quieta.”

In origine, tutti noi possedevamo quattro tipi di terre. Nella scuola Tendai queste sono: la terra dove vivono insieme esseri celestiali ed esseri terrestri, la terra i cui abitanti sono quasi tutti liberi da illusione, la terra in cui i Bodhisattva illuminano parte della Via di Mezzo, la terra della luce eternamente quieta. In altre parole, viviamo nella terra in cui vivono i Buddha, e perfino un granello di polvere manifesta il mondo del Dharma. Quando illuminiamo il mondo del Dharma, il granello di polvere ne è illuminato. Quando i Buddha illuminano il mondo del Dharma, noi siamo illuminati. Come conseguenza, ogni cosa è vista nella sua essenza. Vale a dire, illuminiamo il fiore di loto e simultaneamente ne siamo illuminati. Anche i dubbi a proposito del Dharma sono la vera forma. Chi possiede la saggezza del Buddha lo sa, perché sperimenta un’esistenza pacificata.

Molti pensano che il proprio livello di percezione dipenda dal luogo in cui esistono: nell’Universo o tra la polvere del mondo. Questo è sbagliato. L’esistenza pacificata[22] piuttosto, dipende dall’aver afferrato o meno la verità, e chi vi è riuscito non è condizionato né dall’Universo né dalla polvere del mondo. In questo stato egli vede tutte le cose nella loro essenza, così come esposto nel Sūtra del Loto. Considerate tutto questo e rispondete a questa domanda: sto indirizzando il mio addestramento verso l’ampio o il ristretto?[23] Non stupitevi per questa domanda, e non dubitate della sua importanza: afferrate piuttosto il principio “Il vero fiore di loto illumina noi”, e addestratevi alla luce di esso. Ampio e ristretto non possono essere definiti, e non dovremmo neppure cercare di farlo. Dobbiamo piuttosto cercare di chiarire il vero Sūtra del Loto.

Ci viene detto di “Dischiudere l’illuminazione ed entrare”. Il Sūtra afferma: “Gli esseri senzienti dischiudono ed entrano nel risveglio perché questo è il desiderio del Buddha.” Dischiudere ed entrare nell’illuminazione, cioè essere illuminati dal vero fiore di loto, significa che ci è stata mostrata la saggezza del Buddha. In altri termini, illuminiamo la saggezza del Buddha e ne siano illuminati. Un risvegliato comprende che le azioni di dischiudere, mostrare ed entrare nell’illuminazione sono interrelate. Śākyamuni e tutti gli altri Buddha realizzarono l’illuminazione grazie al principio che il vero fiore di loto ci illumina.

Quando il Buddha preannuncia a qualcuno la futura illuminazione, significa che costui dischiuderà la saggezza del Buddha che ha dentro di sé. Essere illuminati dal vero fiore di loto, dunque, avviene dall’interno e non come risultato della predizione di un altro. Il Sūtra afferma: “L’illuso sarà illuminato dal vero fiore di loto.”

Un altro versetto dice: “Quando siamo illuminati, il vero fiore di loto è illuminato.” In precedenza abbiamo detto: “Il vero fiore di loto illumina noi.” Cercate di chiarire tutto questo, pur impiegandoci un’eternità, e gradualmente vi risveglierete all’illuminazione. Questo è il significato di: “Il vero fiore di loto illumina noi.” ‘Noi illuminiamo il vero fiore di loto per quello che è’ significa che il vero fiore di loto ci illumina ininterrottamente. Queste cose avvengono come una catena di eventi che si sovrappongono. Possiamo paragonarle ad un cavallo e un asino che gareggiano; quando il cavallo avrà completato il percorso, l’asino starà ancora correndo e arriverà solo più tardi. I grandi insegnamenti di Śākyamuni spiegano tutto questo dettagliatamente.

Il Sūtra afferma: “Mentre il Buddha Śākyamuni predicava il Sūtra del Loto, innumerevoli Bodhisattva sorsero dalla terra in un continuo flusso ininterrotto.”[24] Tutti questi Bodhisattva erano da tempo seguaci di questo Sūtra. “I Bodhisattva sorsero dalla terra in un flusso ininterrotto”: esaminate questa frase perché è il significato della loro azione di illuminare il vero fiore di loto e dell’esserne illuminati. Prima di germogliare dal terreno, essi erano già germogliati dalla vacuità. Anche questo significa che essi illuminano il vero fiore di loto; inoltre, essi non sorsero solo dalla terra e dalla vacuità, ma anche dallo stesso vero fiore di loto.

Il Sūtra afferma: “Il padre è giovane e il figlio è vecchio. Eppure, il padre è il padre e il figlio è il figlio.”[25] Coloro che comprendono il vero fiore di loto, che sanno cioè che ogni cosa è la vera forma, non si stupiscono di questa frase né dubitano della sua veridicità. Anche se l’incredulità è di per sé vera forma,

dovremmo comunque illuminare il vero fiore di loto e chiarire di conseguenza l'esistenza eterna del Buddha. I Bodhisattva sorsero dal terreno per effetto della saggezza del Buddha nel dischiudere e penetrare il risveglio.

Quando illuminiamo il vero fiore di loto, la nostra mente è illuminata come il vero fiore di loto. Il vero fiore di loto è il risveglio della nostra mente. Si dice che i Bodhisattva vivono nella terra, cioè nella vacuità. Questa vacuità è l'illuminazione del vero fiore di loto ovvero, in altre parole, la vita eterna del Buddha. La vita eterna del Buddha, il vero fiore di loto, il mondo intero e l'unità della mente esistono tutti nella terra o nel cielo. La loro realizzazione nella terra o nel cielo è il significato di "Noi illuminiamo il vero fiore di loto." Quando illuminiamo il vero fiore di loto, abbiamo tre generi di erbe e due varietà di piante.[26]

Sul risveglio non nutrite dubbi e non coltivate aspettative. Quando illuminiamo il vero fiore di loto, siamo nel puro continente meridionale. Il Picco dell'Avvoltoio è il dōjō[27] nel quale illuminiamo il vero fiore di loto, ed è il luogo in cui Śākyamuni insegnò come questa illuminazione si manifesta. Quando predicò questo Sūtra, i Bodhisattva, radunatisi dalle dieci direzioni, riempirono completamente il cielo. Questi Bodhisattva sono un'estensione del Buddha stesso.[28] Tutta la Terra di Buddha, nelle dieci direzioni, e perfino un granello di polvere, illuminano il vero fiore di loto.

"Ogni forma è vacuità, ogni vacuità è forma" significa semplicemente che possiamo illuminare il vero fiore di loto. Comprendiamo perciò che discutere di vita e morte è inutile, e che non dovremmo pensare che la vita è soltanto vita e che la morte è soltanto morte.[29]

Considerate questo aspetto: l'amicizia è reciproca. Io sono amico suo, lui è amico mio. Un Sūtra spiega: "Donate una gemma al vostro amico e fategliela nascondere nella crocchia di capelli o dentro l'orlo."[30] Questo è un principio profondo, sforzatevi di chiarirlo.[31]

Mentre il Buddha predicava il Sūtra del Loto, comparve davanti a lui una torre ad un solo piano, alta cinquecento *yojana*[32] e decorata con innumerevoli pietre preziose.[33] Nello stesso momento apparve anche il Prabhūtaratna Tathāgata, [34] ed una torre alta 250 *yojana* spuntò dal terreno. Il Buddha si trovava in questa torre. Ognuno di questi eventi è l'illuminazione del vero fiore di loto, dunque possiamo capire che non ci sono ostacoli da parte di corpo e mente. Anche se la torre fosse penetrata nel terreno provenendo dal cielo, il risultato sarebbe stato lo stesso: l'illuminazione del vero fiore di loto. Quando la torre spuntò dal terreno, il Picco dell'Avvoltoio entrò in essa. Quando la torre penetrò nel terreno, entrò nel Picco dell'Avvoltoio. Vale a dire, la torre divenne vacuità, la vacuità divenne torre. L'antico Buddha nella torre sedette sullo stesso seggio del Buddha sul Picco dell'Avvoltoio. Il Buddha sul Picco dell'Avvoltoio espose il Sūtra del Loto. Il Buddha nella torre lo certificò come vero e aggiunse: "Il Picco dell'Avvoltoio è il Picco dell'Avvoltoio, e Śākyamuni è Śākyamuni."

Il Buddha della torre, che apparve sul Picco dell'Avvoltoio pur rimanendo nella torre, aveva raggiunto il nirvāna nell'eterno passato. Allo stesso modo, l'ingresso di Śākyamuni nella torre non ebbe alcun rapporto con il suo conseguimento spirituale o con la sua collocazione fisica. Non valutate tali affermazioni dal punto di vista degli *śrāvaka* o dei *pratyekabuddha*; comprendete piuttosto che possiamo illuminare il vero fiore di loto e chiarite tali affermazioni alla luce di questo.

Il Buddha Prabhūtaratna entrò nel *parinirvāna* in un lontano passato. Egli è l'eccellente esempio di una persona che ha seguito e realizzato la Via del Buddha. Il Picco dell'Avvoltoio fu il luogo in cui questo Buddha comparve, assieme ad una torre, davanti a Śākyamuni, anche se avrebbe potuto manifestarsi in qualsiasi luogo. Leggendo questo, ci si potrebbe chiedere se 'In qualsiasi luogo' significa il mondo intero o mezzo mondo? Dobbiamo sapere che un simile accadimento è al di là delle limitazioni costituite da spazio e tempo. Il Sūtra del Loto afferma: "Il Dharma può assumere la forma di un Buddha o di un essere senziente. Entrambi sono veri e il contatto con uno dei due produce l'illuminazione del vero e il fiore di loto." Si può dire la stessa cosa per il Dharma sotto forma di Devadatta.[35]

A causa delle loro idee egocentriche, una volta, cinquemila persone furono invitate ad abbandonare l'assemblea in cui veniva esposto il vero fiore di loto. Tuttavia, anche il doversi allontanare fu di per sé vera forma, e Śākyamuni disse loro di non disperare. Udito questo, tutti illuminarono il vero fiore di loto. I discepoli rimasti sedettero con le mani giunte in gasshō per un periodo che si dice sia stato di sessanta piccoli *kalpa*, in attesa di udire la predicazione di Śākyamuni. Questo era il loro rispetto per il Buddha. Sessanta piccoli *kalpa* possono sembrare una durata eccezionalmente lunga, ma se si sta veramente aspettando il tempo passa molto in fretta. Se riteniamo che tale arco di tempo sia lungo, lo confiniamo in una quantità determinabile, mentre la saggezza del Buddha non è determinabile.

Dobbiamo affrontare la domanda: abbiamo abbastanza vera mente per aspettare davvero? La misura di vera mente presente, è pari a quella della saggezza del Buddha. Noi illuminiamo il vero fiore di loto grazie al potere della vera mente, e non perché ci siamo addestrati come Bodhisattva per molto tempo.

Prima di predicare il Sūtra del Loto, Śākyamuni disse: “Mi accingo ad esporre la legge del Mahāyāna.” Il vero significato del fiore di loto è la conseguenza del merito di Śākyamuni. Questo significato è al di là della comprensione intellettuale, ed è perciò estremamente difficile da afferrare per le persone comuni. La realizzazione della natura del vero fiore di loto è cosa di un istante, anche se per noi è passata un’eternità di mesi e di anni. In altri termini, il volto originario e la vita eterna del Buddha sono manifestati in ogni istante.

Da quando il Sūtra del Loto è giunto in Cina, per cent’anni è stato oggetto di numerosi commentari e molti monaci che lo hanno studiato hanno ottenuto una profonda comprensione del Dharma. Tuttavia, soltanto il Patriarca Enō ha compreso che “Il vero fiore di loto ci illumina mentre contemporaneamente illuminiamo il vero fiore di loto.” Se riceviamo questo insegnamento siamo veramente in compagnia dei vecchi Buddha Enō e Śākyamuni, e viviamo nella terra dei vecchi Buddha. Ogni cosa, in ogni momento dell’eterno passato e dell’eterno futuro, è il vero fiore di loto. Dovremmo davvero essere riconoscenti per questo. Il vero fiore di loto è la verità eterna. Anche se il nostro corpo e la nostra mente non sono in armonia, non possiamo sfuggire alla legge del vero fiore di loto. Vedere le cose per quello che sono è il tesoro più mirabile. È come vedere una luce splendente o trovarsi in uno Zendō.[36] È l’immensa, eterna vita del Buddha.

L’illusione è fatta girare dal vero fiore di loto, il risveglio fa girare il vero fiore di loto. In definitiva, questo significa che il vero fiore di loto risveglia e illumina il vero fiore di loto. Se veneriamo con rispetto il vero fiore di loto nel modo prescritto, comprenderemo che non esiste altro che il vero fiore di loto, così come è.

Questo testo fu consegnato al discepolo Etatsu durante il periodo di addestramento estivo del 1241.

Dōgen aggiunse:

“Sono stato molto colpito dalla determinazione di Etatsu. Egli si è fatto radere il capo e ha indossato l’abito dei monaci; sono cose di per sé degne di merito. L’addestramento sincero è la via del vero monaco. Etatsu si è addestrato duramente, ha fatto girare il vero fiore di loto ed è stato ordinato formalmente. Il potere del vero fiore di loto mostra le cose per quello che sono. Il vero fiore di loto non è illuminato da Śākyamuni o da qualche altro Buddha, ma è illuminato dal vero fiore di loto. Far girare il vero fiore di loto è la Via del Buddha, la sua saggezza e la sua illuminazione.

Se riusciamo ad afferrare il principio del fiore di loto, diventano chiari sia il significato dell’affermazione di Bodhidharma che non c’è alcun merito nell’edificare templi, sia il significato del continuo pestare il riso, senza pensieri di ricompensa, da parte del sesto Patriarca. Far girare il vero fiore di loto trascende la nostra consapevolezza e raggiunge il più alto livello del vero fiore di loto.

L’inspirazione e l’espirazione di oggi, sono uguali a quelle del passato.

Questo è stato scritto da me, Dōgen, uno *śramana*[37] che, dopo essersi addestrato in Cina, è tornato in Giappone per trasmettere il Dharma.

---

[1] Hokke Kyō, in giapponese.
[2] Si riferisce, tra l’altro, all’Hīnayāna e al Mahāyāna.
[3] Monju-Bosatsu, in sanscrito Mañjuśrī. Rappresentato a cavallo di un leone, alla sinistra del Buddha Śākyamuni, è il Bodhisattva del *samādhi* o della suprema saggezza. È considerato la personificazione della saggezza del Buddha.
[4] La Terra del Buddha.
[5] Fugen-Bostasu. Solitamente rappresentato a cavallo di un elefante bianco alla destra del Buddha Śākyamuni, personifica l’insegnamento, il *samādhi* e l’addestramento del Buddha.
[6] Si veda il Sūtra del Loto, pag. 49.
[7] Si ritiene che Maitreya viva nel Paradiso di Tusita, in attesa di scendere in questo mondo per succedere al Buddha Śākyamuni. Si dice che questo avverrà cinque miliardi e 670 milioni di anni dopo il parinirvana di Śākyamuni.
[8] *Ekayāna* significa “Unico veicolo”, e cioè il veicolo che racchiude in sé, uniti, l’Hīnayāna e il Mahāyāna.
[9] Il Maestro Daikan Enō (638-713), successore del Maestro Daiman Kōnin. Spesso è chiamato semplicemente Sesto Patriarca o Sōkei, dal monte su cui dimorava. [Ta-chien Hui-neng]
[10] Lett. “Colui che ascolta”, in origine si riferiva a coloro che avevano udito direttamente l’insegnamento dalla voce del Buddha. Più tardi, la parola *śrāvaka* fu utilizzata più genericamente per distinguere gli studenti Hīnayāna da quelli Mahāyāna Nel Buddhismo Hīnayāna, si dice che lo *śrāvaka* passi attraverso quattro stadi o risultati. Il primo è *srotāpanna* (l'entrata nella corrente), il secondo è *sakrdāgāmin* (chi è soggetto a tornare una volta sola), il terzo è *anāgāmin* (chi non è soggetto al ritorno), e il quarto è *arhat*.

[11] I tre veicoli sono: *Śrāvaka-yāna*, *Pratyekabuddha-yāna* e *Bodhisattva-yāna*. Il veicolo dello *śrāvaka* o "Uditore", basato sulla teoria dei quattro stadi, che conduce alla condizione di *arhat*; il veicolo del *pratyekabuddha* o "Buddha solitario", che si basa sulla teoria dell'originazione interdipendente (i dodici anelli della catena di causa ed effetto); e infine il veicolo del *bodhisattva* o "Essere di verità", che si basa sulle sei *pāramitā* (le sei perfezioni, o perfezionamenti).
[12] A causa della nostra mente illusa.
[13] Si veda il Sūtra del Loto, pag. 109.
[14] La sofferenza legata a vita e morte.
[15] Il momento in cui si trascende l'illusione.
[16] Il nirvāna.
[17] Quando l'addestramento è completato.
[18] Durante l'addestramento.
[19] Cioè, seguire l'insegnamento *Ekayāna*.
[20] Triplice mondo, traduce il sanscrito *trayo-dhātavah.* I tre mondi sono: *kāma-dhātu*, il mondo del desiderio o della volizione (pensiero); *rūpa-dhātu*, il mondo della materia o della forma (sensazione); e *arūpa-dhātu*, il mondo della non-materia o del privo-di-forma (azione).
[21] Birushana-Butsu. Secondo il Sūtra della Ghirlanda (Avatamsaka Sūtra), egli vive nella terra della luce eternamente quieta.
[22] Che deriva da una percezione accresciuta.
[23] Cioè verso l'Universo o verso questo mondo.
[24] Si veda il Sūtra del Loto, pag. 271.
[25] Si veda il Sūtra del Loto, pag. 281.
[26] I tre generi di erbe sono: *pratyekabuddha*, *śrāvaka* e *bodhisattva*. Le due varietà di piante sono: Mahāyāna ed Hīnayāna.
[27] Lett. "Luogo della Via". Indica un luogo dedicato allo studio ed alla prassi.
[28] Il quale ha illuminato il vero fiore di loto.
[29] Si veda il cap. 91, Shōji.
[30] Si veda il Sūtra del Loto, pag. 209.
[31] Si riferisce al rapporto tra il Buddha, l'essere senziente e l'amico.
[32] Uno *yojana* equivale al percorso che un bue, tirando un carro, riesce a coprire senza cambio: circa quindici chilometri.
[33] Si veda il Sūtra del Loto, pag. 229.
[34] Si veda il Sūtra del Loto, pag. 230.
[35] Devadatta era un cugino del Buddha che era divenuto monaco ma che, più tardi, si ribellò al Buddha e cercò di dividere il Samgha.
[36] La Sala del Dharma.
[37] *Śramana* (lett. "Colui che si sforza") originariamente descriveva un mendicante itinerante che non apparteneva alla casta dei brahmāni, diversamente da un *parivrājaka,* mendicante itinerante religioso di origine brahmānica. Il Buddha applicò ai monaci buddhisti il termine *śramana*.

(91)
SHŌJI
Vita e Morte

In questo brevissimo capitolo il Maestro Dōgen affronta l'argomento di vita e morte, in particolare attraverso il commento a due kōan: uno del Maestro Kassan Zen-e, l'altro del Maestro Jōzan Shin-ei.

È stato detto: "Non ci sono vita e morte quando il Buddha risiede all'interno di vita e morte." Ed è stato detto, ancora: "Se non c'è alcun Buddha all'interno di vita e morte, non c'è alcuna illusione circa vita e morte."

Questo è ciò che affermarono i Maestri Zen Kassan[1] e Jōzan[2] in merito a vita e morte; essi erano uomini illuminati e perciò dovremmo studiare con cura il significato delle loro parole. Se volete il distacco da vita e morte, dovrete chiarire i loro detti. Vita e morte non sono che la realtà stessa. Non c'è altra vita e morte al di fuori di questa; poiché vita e morte sono la realtà, in esse non vi possono essere illusione o attaccamento.

Tentare di trovare il Buddha fuori del mondo di vita e morte è come puntare il carro verso nord per andare a sud, o cercare l'Orsa Maggiore nel cielo del nord, volgendosi a sud. Così facendo, smarrirete la via della liberazione.

Accettate vita e morte come nirvāna, non odiate né l'una né l'altra, e non cercate il nirvāna. Solo allora potete essere veramente distaccati da vita e morte. È un errore pensare che la vita si trasformi in morte. La vita è assoluta esistenza con un suo proprio tempo, e già possiede un passato e un futuro. Perciò, nella Legge del Buddha la vita è detta non-nata.[3] La cessazione della vita è, essa pure, assoluta esistenza, con un suo proprio tempo, e possiede un passato e un futuro. La distruzione è detta non-distruzione. Quando diciamo vita, non c'è altro che vita; quando c'è morte, non c'è altro che morte. Perciò, quando viene la vita accettatela com'è, e se viene la morte accettatela com'è. Non odiate o desiderate nessuna di esse, né la vita né la morte.

La stessa vita e morte è la vita del Buddha. Se la disprezzate e la rifiutate, smarrite la vita del Buddha. Perciò, quando siete attaccati a vita e morte, perdete pure la vita del Buddha e vi affidate solo alla sua forma esteriore. Solo non odiando vita e morte, né desiderando il nirvāna, penetrerete nella mente del Buddha. Non cercate di definirla con la vostra mente, né di descriverla a parole. Quando lasciate cadere corpo e mente ed entrate nel regno del Buddha, Egli vi guiderà; seguendo la Sua Via, realizzerete il distacco da vita e morte e, senza sforzo né utilizzo della vostra mente, verrete ad essere un Buddha. Se comprendete questo, non c'è più attaccamento.

Vi è un modo facile per essere un Buddha: non producete il male, non aggrappatevi a vita e morte, abbiate profonda comprensione per tutti gli esseri senzienti, siate rispettosi verso i superiori, gentili verso i sottoposti, e infine abbandonate avversione e desiderio, inquietudine e affanno. Ecco ciò che è chiamato Buddha.

Non cercate null'altro.

(Non vi sono indicazioni circa il luogo e l'anno della proclamazione di questo insegnamento.)

---

[1] Il Maestro Kassan Zenne (805-881), nella linea di trasmissione del Maestro Yakusan Igen. [Chia-shan Shan-hui]
[2] Il Maestro Jōzan Shin-ei (?), un successore del Maestro Isan Reiyū.
[3] Cioè, immutabile e completa esistenza.

(92)
YUIBUTSU YOBUTSU
Soltanto i Buddha, Assieme ai Buddha

Il titolo di questo ultimo capitolo riprende la famosa frase del Sūtra del Loto: "I Buddha da soli, assieme ai Buddha sono direttamente capaci di perfettamente realizzare che tutti i dharma sono forma reale." Il Maestro Dōgen qui enfatizza come non sia in alcun modo possibile comprendere il risveglio prima di averlo sperimentato. Ecco perché si dice che i Buddha insegnano ai Buddha.

Non si può capire il Dharma del Buddha attraverso l'analisi razionale e intellettuale. Nessuno tra coloro che hanno affrontato il Dharma in questo modo ha mai conseguito il risveglio. Né gli *śrāvaka*[1] né i seguaci dell'Hīnayāna possono chiarire il Dharma; solo i Buddha possono farlo. Il Sūtra del Loto afferma che "Solo un Buddha può insegnare ad un Buddha, e solo un Buddha comprende pienamente la verità."
È impossibile comprendere l'illuminazione prima di averla sperimentata; limitarsi a riflettere su questo argomento è pura perdita di tempo. Chi si risveglia all'illuminazione non sa che cosa l'abbia causata e comprende che tutti i precedenti tentativi di adeguare il suo addestramento ad un'idea preconcetta di illuminazione sono stati inutili. La constatazione che le nostre idee preconcette e la realtà del risveglio sono così profondamente diverse, non solo è una riflessione su quanto la nostra immaginazione sia sviata, ma è essa stessa illuminazione.
Chiunque ritenga che risvegliarsi all'illuminazione sia un evento tanto schiacciante ed immenso, quando questo si verificherà, scoprirà di essere stato del tutto fuori strada. Chiunque non nutre idee preconcette, invece, permette all'illuminazione di sorgere naturalmente. Dovremmo sapere che né l'illuminazione né l'illusione esistono. Tutti coloro che ne sono consapevoli hanno conseguito il risveglio all'assoluta verità e sono chiamati Buddha.
Chi non conosce la forma dell'illuminazione, di fatto non ha compreso nulla. Il termine 'forma', in questo contesto, significa lo stato di non-mente, la condizione mentale che è incontaminata e libera da discriminazione. Non ci si dovrebbe porre il traguardo del risveglio ma addestrarsi solo per amore della prassi. Guardando un uomo dovremmo vedere solo un uomo, non un apparato di valutazioni discriminative. Nel guardare la luna e i fiori dovremmo vedere solo luna e fiori, non un'immagine distorta, creata seguendo un'idea preconcetta. Vivete la primavera come primavera e l'autunno come autunno. Accettate sia la bellezza che la malinconia di entrambi. Anche se nelle stagioni e nella natura stessa il mutamento è inevitabile, alcuni non lo accettano e cercano con ogni mezzo di evitarlo. Chi ha la mente pura, tuttavia, non isola questi pensieri ma comprende che anch'essi fanno parte di sé. Una persona può falsamente credere di essere lei stessa ad udire gli uccelli che cantano in primavera, e vedere le foglie che cadono in autunno, ma non è così.
La condizione di non-mente, o mente non contaminata, non può essere suscitata da noi e non è innata. Questo significa che i quattro elementi[2] e i cinque *skandha*,[3] non sono costituenti né di noi stessi né degli altri. La gente comune ritiene che la mente mossa dalla luna e dai fiori sia la vera mente; in realtà ciò non è vero ed è contrario al Dharma. La decisione di riuscire a vedere tutte le cose come sono realmente, senza idee preconcette, risulta nell'emergere del vero addestramento. Un vecchio saggio ha detto: "Benché il mondo intero sia il nostro *dharma-kāya*,[4] non dovremmo lasciarcene ostacolare né dovremmo aggrapparci ad esso. L'attaccamento al *dharma-kāya* impedisce la percezione della verità. Perseverate nel superare questi ostacoli; in caso contrario cadrete senza dubbio nel mondo della sofferenza e ci resterete per un'eternità."
All'eventuale domanda: "Come è possibile far sorgere il *dharma-kāya* senza esserne ostacolati?" si può rispondere che: "Come ha detto un vecchio saggio, 'Il mondo intero è il nostro *dharma-kāya*'." Questa risposta può essere data solo da coloro che hanno fatto sorgere il *dharma-kāya* senza aggrapparsi ad esso. Coloro che non sono riusciti a farlo non possono dire altrettanto e dovrebbero starsene zitti.
Senza usare le parole, un Buddha disse una volta: "C'è vita nella morte e morte nella vita; c'è morte nella morte e vita nella vita." Questo è un fatto indiscutibile che non dipende dai desideri degli uomini. Questo è il Dharma. Il Buddha Śākyamuni, nel proclamare la Legge, disse che vita e morte sono una cosa sola, e che questa è la fondamentale verità del Dharma. Egli ne parlò apparendo come luce splendente e come voce di saggezza.

La comparsa del Buddha nel mondo fu caratterizzata da questa luce splendente e da questa voce di saggezza. Percepire questa luce e questa voce è realizzare il risveglio. La frase "Il Buddha comparve nel mondo per salvare gli esseri senzienti" non dovrebbe essere soltanto interpretata come "Comparve e li salvò." Salvare gli esseri senzienti coincide con il manifestarsi del Buddha. L'azione di salvare gli esseri senzienti fa sì che il *dharma-kāya* si manifesti come corpo storico del Buddha. Essere salvato significa passare sull'altra sponda.[5] È questo il culmine dell'addestramento ed è l'inevitabile conseguenza del vedere il Buddha. Dovremmo subito proclamare questa verità agli altri e cercare di raggiungere noi stessi l'altra sponda. Il manifestarsi del Buddha equivale ad essere salvati; questa è la conseguenza della comparsa del Buddha Śākyamuni nel mondo. Colui che si è risvegliato sa che anche se il Buddha Śākyamuni predicò molto nel periodo tra il risveglio e l'ingresso nel *parinirvāna*, in realtà non pronunciò una sola parola.

Un vecchio Buddha ha detto: "Il mondo intero è il vero corpo dell'uomo, la porta al non-attaccamento, l'occhio del Buddha Vairocana,[6] e il nostro proprio *dharma-kāya* ." Ciò significa che la verità è il vero corpo o, in altre parole, che il mondo intero non è parte del nostro corpo ma è il vero e proprio corpo stesso. Su questo argomento fu posta una domanda: "Perché non sono consapevole che il mondo intero è il vero corpo?" La risposta fu: "Perché l'ignoranza impedisce una vera comprensione di queste parole." Se non si riesce a capire il significato de "Il mondo intero è il vero corpo", non si dovrebbe ripetere questa frase a pappagallo. Il fatto che, in genere, la gente non sia consapevole del fatto che il mondo intero è il vero corpo dell'uomo, non ha alcuna importanza; le opinioni degli uomini non possono alterare i fatti; questo dovremmo saperlo.

La frase "Il mondo intero è la porta al non-attaccamento" ci fa comprendere che, giunti a questo stadio, siamo liberi dalla confusione e dall'attaccamento. Il mondo intero, si riferisce allo stretto rapporto esistente tra tempo, pensiero e parola; in sé invece, il mondo è al di là delle limitazioni di spazio e tempo. Una mente discriminante impedisce di varcare la porta del non-attaccamento. Riflettendo ulteriormente sulla frase "Il mondo intero è la porta al non attaccamento", capiremo che è inutile cercare questa porta fuori da se stessi.

Nella frase "Il mondo intero è l'occhio del Buddha Vairocana" la parola occhio non designa l'organo fisico. Gli occhi corporei generalmente sono due; quelli di cui si parla nell'espressione "L'occhio di un essere umano" non sono solo due o tre, così come nelle espressioni "L'occhio-di-Buddha", "L'occhio-del-Dharma" e "L'occhio soprannaturale"[7] non si intende l'organo fisico. È veramente un grande peccato che la nostra comprensione della parola occhio sia limitata all'organo fisico. Dovremmo comprendere che l'occhio buddhistico è il mondo intero; esso può essere formato da mille o diecimila occhi, e il mondo intero rappresenta uno di essi. In ogni caso, questo punto di vista è solo uno tra i tanti. Quest'ultima affermazione non contraddice la precedente, secondo cui il Buddha ha un occhio, perché quest'unico occhio non è di un solo genere ma può essere di tre, mille o ottantaquattromila generi. Non dovremmo sorprenderci nell'apprendere questo.

A proposito della frase "Il mondo intero è il nostro *dharma-kāya*", si può dire che è naturale per l'uomo voler conoscere il proprio vero sé; pochi tuttavia ci riescono perché solo i Buddha possono comprendere pienamente la loro vera natura. Coloro che non seguono la Via pensano, sbagliando, di essere una cosa diversa dalla loro vera esistenza. Il Buddha ha insegnato che noi stessi siamo il mondo intero. Non è importante comprendere questo proprio ora; lo si capisce quando lo si sperimenta direttamente.

Molto tempo fa un monaco chiese ad un alto sacerdote:[8] "O monaco eccellente, se all'improvviso e contemporaneamente sorgessero davanti a me centomila oggetti, cosa dovrei fare?" Il sacerdote rispose: "Non ti curare degli oggetti." Possiamo così capire che non dobbiamo né aggrapparci a quegli eventi imprevisti che inevitabilmente si presentano, né cercare di evitarli. Questo è il vero spirito del Dharma del Buddha. Non considerate gli oggetti come vostri nemici; simili pensieri sorgono quando siete impigliati nella situazione, una situazione che in realtà non esiste.

Un vecchio Buddha ha detto: "Le montagne, i fiumi e la grande terra sono apparsi contemporaneamente alla vita umana, e lo stesso vale per i Buddha dei tre mondi." Qualcuno sostiene che le montagne, i fiumi e la grande terra esistevano, in quella stessa forma, ancora prima di manifestarsi. Se questo fosse vero, allora di ogni cosa esisterebbero due copie. Anche se accettiamo questo punto di vista, non dovremmo considerare insensate le parole del Buddha, ma decidere piuttosto di esaminare la questione più a fondo. Questo è vero perché è stato insegnato da un vecchio Buddha. La prima domanda che dobbiamo porci è: "C'è qualcuno che può chiarire o definire nascita e morte?" La risposta, ovviamente, è no; eppure siamo nati. Analogamente nessuno può determinare i limiti delle montagne, dei fiumi e della grande terra; anche se viviamo su di essa, possiamo osservare solo alcune parti del tutto. Invece di lamentarci perché l'esistenza di montagne, fiumi e della grande terra è separata dalla nostra vita, dovremmo sforzarci di chiarire le parole del Buddha: "Le montagne, i fiumi e la grande terra esistono simultaneamente a noi."

Se siamo consapevoli che i Buddha realizzano la perfetta prassi e sono esseri pienamente risvegliati, è difficile capire il concetto che noi coesistiamo con loro. Per chiarire questo punto dobbiamo esaminare più a fondo le loro azioni. I Buddha agiscono simultaneamente con il mondo intero e con tutti gli esseri senzienti. Se non è in grado di soddisfare le necessità dell'addestramento, non è l'azione dei Buddha. Tutte le cose si risvegliano insieme ai Buddha. Non poche persone nutrono dubbi su questo punto; noi, invece, dovremmo accettare sia la nostra coesistenza con i Buddha, sia il fatto che tutte le cose si risvegliano contemporaneamente ai Buddha. Dubitare di ciò è denigrare i Buddha nei tre mondi. Questo è il Dharma del Buddha, e conforme al Dharma è quel principio secondo cui tutti gli esseri senzienti possono risvegliare la mente che cerca il Buddha, così come hanno fatto i Buddha stessi.
Se, alla luce della saggezza del Buddha, riflettiamo sulla nostra vita com'era prima e com'è dopo del risveglio della mente che cerca il Buddha, comprendiamo che ciò che cerchiamo non è né in noi stessi né negli altri. Quale forma di attaccamento, dunque, ha provocato la frattura tra i tre mondi? L'esigenza di affermare il nostro ego diventa, di conseguenza, inutile. Perché dubitare del fatto che i Buddha provengono dalla vera mente di tutti i Buddha nei tre mondi?
Una volta si diceva: "La Via trascende il pensiero discriminante e conduce ad un giudizio non contaminato." Le molte incombenze che ci capitano addosso e che ci assediano non sono altro che il re del Dharma.[9] Non sono necessarie altre considerazioni. Anche le montagne, i fiumi e la grande Terra non sono altro che manifestazioni del re del Dharma. I nostri contemporanei dovrebbero chiarire queste parole degli antichi.
Le cose che ci cascano addosso sono manifestazioni del re del Dharma, così come lo è l'innalzarsi delle montagne; la mente risvegliata e quella non risvegliata stanno in questo rapporto, cioè coesistono senza interferire. Sono come la primavera e l'autunno. Chi non è ricettivo non ricava nulla da queste parole, e tanto varrebbe predicare al vento. Chi è ricettivo, invece, si risveglia all'illuminazione e diventa una cosa sola con tutto il manifesto. Coloro che non si sono ancora risvegliati dovrebbero smettere di pensare che ciò dipenda dal fatto che la voce che insegna il Dharma è troppo debole, o troppo forte. I nostri sforzi personali non bastano a risvegliare l'illuminazione; essa si manifesta come effetto del re del Dharma. Re del Dharma indica l'unità di occhio, di mente e di risveglio con il corpo intero. Con il risveglio ogni differenziazione tra corpo e mente è soppressa e ci si rende conto che sono una cosa sola. Il Buddha, che fu illuminato dall'infinita luce della saggezza, proclama la Legge agli esseri senzienti sotto forma di re del Dharma.
Nei tempi passati si riconobbe che soltanto i pesci possono conoscere la mente dei pesci e solo gli uccelli sanno individuare il percorso delle migrazioni. Oggi, tuttavia, pochi possiedono questa co-noscenza. Gli esseri umani non possono conoscere la mente dei pesci o degli uccelli. Bisogna chiarire questo a fondo; una conoscenza superficiale non è sufficiente. Se la nostra comprensione è profonda, capiamo che i pesci conoscono la mente dei loro simili e che, in questo, sono diversi dagli esseri umani. C'è unità della mente quando i pesci nuotano controcorrente o superano un fiume che scorre rapido e tortuoso. Soltanto i pesci sanno coordinarsi in questo modo.
Gli uccelli in volo non possono essere inseguiti perché non lasciano impronte, né tracce. Per gli animali al suolo, uno stormo di centomila piccoli uccelli migratori appare come una fila ininterrotta di grandi uccelli che volano verso nord o verso sud. Un carro che scende lungo un sentiero fangoso, o un cavallo in un campo, sono facili da inseguire perché lasciano tracce chiare e riconoscibili. Un uccello, invece, non ha bisogno di tracce per seguire gli uccelli che lo hanno preceduto. In linea di principio è la stessa cosa per chi segue la Via. I Buddha conoscono tutti i Buddha che li hanno preceduti, i piccoli e i grandi Buddha, ed anche i Buddha meno noti. Solo i Buddha possono riconoscere i Buddha. A chi interroghi in proposito, si deve rispondere: "Questo perché solo i Buddha possiedono l'occhio-di-Buddha, e senza quest'occhio la Via non si può né vedere né riconoscere." Dunque, solo i Buddha conoscono e comprendono gli insegnamenti. Coloro che non riescono a capire questo, dovrebbero cercare di seguire la traccia lasciata dai Buddha.
Una volta rilevata la traccia, dovremmo usarla come pietra di paragone per verificare la via che noi stessi stiamo percorrendo. Questo genere di confronto permette una più profonda comprensione delle orme lasciate dai Buddha. Si può vedere se esse sono corte o lunghe, profonde o superficiali. Solo chiarendo le orme lasciate dai Buddha possiamo conoscere intuitivamente le impronte che formano il nostro stesso sentiero. Una volta individuate e comprese, le orme lasciate dai Buddha, dovrebbero essere seguite con corpo e mente indivisi. Questo è il Dharma del Buddha.

Questo fu trascritto il 31 marzo 1288 ad Eiheiji, sul monte Kichijō, Echizen, nell'alloggio riservato agli ospiti del Maestro.

[1] Lett. “Colui che ascolta”, in origine si riferiva a coloro che avevano udito direttamente l’insegnamento dalla voce del Buddha. Più tardi, la parola *śrāvaka* fu utilizzata più genericamente per distinguere gli studenti Hīnayāna da quelli Mahāyāna.
[2] I quattro elementi, dal sanscrito *catvā mahābhūtāni*, sono: terra (peso e leggerezza), acqua (coesione e fluidità), fuoco (caldo e freddo), vento (impulso e movimento).
[3] I cinque *skanda* o aggregati sono: *rūpa* (il corpo-forma), *vedanā* (la sensazione), *samjñā* (la percezione, la nozione), *samskarā* (le impressioni risultanti, gli elementi della coscienza, lett. “I formati e i formanti”), e *vijñāna* (la coscienza individuale, la conoscenza discriminante).
[4] *Dharma-kāya*, il corpo della Legge, o corpo della realtà ultima, che è priva di forma ed è onnipervadente. È la natura assoluta della mente-di-Buddha. È uno dei tre corpi di un Buddha, assieme al *sambhoga-kāya*, il corpo di ricompensa, la manifestazione sottile risultante dalla prassi, e al *nirmāna-kāya*, il corpo manifestato per il bene degli esseri senzienti.
[5] Dalla sponda dell’ignoranza alla sponda del risveglio.
[6] Il Buddha Sole, simbolo di luce universale.
[7] Si tratta di uno dei sei poteri mistici: il potere di concentrazione penetrante (per acquisire una visione profonda). Gli altri sono: il potere di determinazione (per divenire multipli), il potere di trasformazione (per adottare un’altra forma), il potere di formazione di un corpo mentale, il potere di conoscenza penetrante (per dimorare salvi nel pericolo), il nobile potere (per dimorare in modo imperturbabile ed equanime).
[8] Il Maestro Chinshū Hōju (?), un successore del Maestro Hōju Enshō che era il successore del Maestro Rinzai Gigen (815?-867).
[9] Dal sanscrito *Dharma-svāmin*, la totale e completa maestà del Dharma.