

VIRGINIA SICA

RIVALUTAZIONE DEL CONTRIBUTO DI D.T. SUZUKI
ALL'ESPRESSIONE DELLO ZEN IN OCCIDENTE

Negli ultimi decenni un numero sempre più folto di persone si è rivolto ora con curiosità ora con interesse allo *zen*: lo hanno scoperto i *provos* olandesi e i *beats* inglesi, ma dietro tutti costoro c'è un'ascendenza statunitense che ricevette lo *zen* — spesso al pari di altri *souvenirs* — come un prezioso « bottino di guerra ».

L'occupazione americana dell'arcipelago giapponese alla conclusione della guerra del Pacifico, nel 1945, ebbe per il Giappone sconfitto il risvolto di trasformare una tragedia umana in un rilancio spirituale e culturale, oltre che commerciale, del paese. Lo *zen*, in particolare, fornì la *chance* di un « investimento ».

Gli Stati Uniti non erano nuovi al richiamo dell'Asia. Già nel secolo scorso, forse nell'aspirazione legittima ad elaborare una cultura che non fosse angustamente europea ma che si dilatasse in un respiro mondiale, avevano con simpatia ammiccato alle religioni e alle filosofie dell'Asia. Lo aveva fatto anche l'Europa nei suoi tentativi di svecchiamento, ma negli Stati Uniti lievitò tanto Trascendentalismo che il Pragmatismo nascente fu appena in grado di contenere.

I germi della contestazione all'edificio logico della civiltà occidentale erano nell'aria e parvero diffondersi rapidamente al verificarsi della crisi economica degli anni Venti. In questo clima fu fondato il primo Istituto Zen d'America a New York, nel 1930. Nell'atmosfera del secondo dopoguerra non parve vero scoprire che lo *zen* offriva le

carte per puntare a un gioco molto alto di riabilitazione umana e, dalla testa di ponte costituita ormai dagli Stati Uniti, fu tentata la conquista *zen* di un vasto mercato tecnologico. La medicina, l'arte, la poesia, la filosofia sembravano esposte ad uno stato di *impasse* che solo lo *zen* avrebbe permesso di superare. Così gli Stati Uniti hanno finito con il dare il contributo di una risonanza allo *zen*, per la quale in questo secolo ha sapientemente lavorato D.T. Suzuki.

Scrivere su Suzuki, a distanza di quasi venti anni dalla sua scomparsa, quando ormai la sua opera sembrava aver concluso le eclatanti trasformazioni di pensiero che mutarono il volto dell'America degli anni Cinquanta e Sessanta, ha comunque un certo valore. L'attuale rifiorire di interesse per lo *zen* — inseribile in un contesto più generale di interesse (e curiosità) per il mondo orientale — fa ritenere che l'opera « divulgativa » di Suzuki debba dare ancora altri frutti. È innegabile che, in questo momento, Suzuki, insieme con Alan W. Watts, resti l'autore più seguito da quanti intraprendono la strada della semplice lettura o dello studio dei testi dottrinari e di esegesi *zen*, nonostante le polemiche che, qualche decennio fa, divisero la critica in svariati settori di opinione; polemiche che, per quanto si incentrassero sullo studioso giapponese e sulla sua opera, si rivelarono ben presto della natura di quei contrasti che sorgono ovunque si incontri un'azione pionieristica.

Nell'oceano di diatribe che sorsero su Suzuki, ben poche ci sono parse critiche costruttive; la maggior parte di esse, infatti, fu prodotta da personaggi noti o anonimi che traevano gusto dalla dialettica fine a se stessa. Ma probabilmente giocarono un ruolo importante, in questo senso, atteggiamenti non esenti da mode « culturali ». A tale proposito Edward Conze fa notare: « ...la divulgazione letteraria ha riempito il mondo di intellettuali minori che ritengono ogni tipo di celebrità come un'offesa personale e le celebrità indiscusse come del tutto intollerabili »¹.

Non si può dire che l'opera di Suzuki non abbia generato rivendicazioni pseudo-*zen* da parte di movimenti di massa (e, talvolta, non di massa). Ma quanta colpa di queste conseguenze è addebitabile a Suzuki? Sarebbe come definire errore strategico la divulgazione dottrina di qualunque pensiero, in nome di una cauta lungimiranza!

¹ E. Conze, *Thirty Years of Buddhist Studies*, Oxford 1967, p. 27.

Non senza palese ironia, E. Conze continua: « Stimolata dal suo messaggio [di Suzuki], una vasta letteratura sullo "Zen" sorse in Inghilterra, Francia, Italia, Germania, U.S.A., che si estendeva dai veramente noiosi ed ultra-rispettabili zenisti "square" alla selvaggia allegria sfrenata del Signor Kerouac e dei suoi Beatniks. Tutto quello che c'è in quei libri riguardo lo Zen proviene da Suzuki, ed egli è ritenuto responsabile degli equivoci che essi contengono »².

Altre critiche ebbero la voce di chi contestò a Suzuki una presunta « semplificazione » dello *zen* ed un incosciente innesto di esso nel sostrato filosofico-dialettico occidentale. L'ansia con la quale queste voci ribadirono il concetto, dimostrò però quanto questi autori fossero lontani dallo spirito dello *zen*.

Da ben altro genere di ambienti si levò, poi, l'accusa di disinteresse verso un accostamento dello *zen* alla storicità e alla storia. Fu questo il caso del confronto con lo storico cinese Hu Shih. Ma in quel caso, come vedremo, si trattò di opinioni irriducibilmente non convergenti a causa di una diversa esperienza personale.

Una voce favorevole fu invece costituita dagli studiosi o appassionati, fin'anche della statura di un R.H. Blyth che, con convinta disinvoltura, ha estrapolato lo *zen* perfino da Shakespeare. Personalmente diffidiamo delle « collusioni » critiche fra *zen* e Occidente, soprattutto alla luce di proposizioni, ingenue o tendenziose, di studiosi alla Fromm, che hanno accostato lo *zen* a certa psicoanalisi di timbro squisitamente anglosassone.

Sono certamente suggestive le occasionali convergenze, in quanto a « moti » e « modi » di espressione, dello *zen* e della cultura occidentale; ma se l'importanza dei riscontri può consistere nell'aver eventualmente recuperato comuni momenti della cultura umana — o, per dirla in linguaggio *zen*, un « punto » in movimento del processo universale dell'uomo verso la conquista della propria interiorità — va tuttavia considerato che Suzuki non abbracciò, in questo senso, posizioni di acquiescenza o compiacenza. E ci ha sorpreso la totale dimenticanza di valutazione di alcuni aspetti della fama e della fortuna critica di Suzuki, impliciti in certi giochi di potere e di prestigio della recente storia giapponese.

Nel presente lavoro ci proponiamo, con un *excursus* sulla vita e le vicissitudini dello studioso e dell'uomo Suzuki, di evidenziare i rap-

² *Ibidem*, p. 28.

porti diretti, personali e pubblici, intercorsi fra lo studioso e vari ambienti di studio e di ricerca scientifica, anche al fine di rendere chiare alcune velate interferenze negli studi del singolo da parte della nazione.

Analizzeremo poi i contrasti e le analogie, più o meno diretti, nei quali incorse l'opera di Suzuki confrontandosi con alcune specifiche fasce culturali degli anni a cavallo fra il 1950 ed il 1970, per trarre infine le conclusioni dell'intera ricerca.

Come contributo bibliografico, segue in appendice un elenco di opere di Suzuki in lingue occidentali.

* * *

Suzuki Teitarō nacque a Kanazawa nel 1870, terzo anno dell'era Meiji (1868-1912). L'ambiente di Kanazawa, conosciuta come cosmopolitico centro culturale e chiamata la « piccola Kyōto », poté forse contribuire ad indirizzare il giovane Suzuki verso gli studi di ricerca ed a stimolarlo ad un confronto intellettuale con le culture internazionali.

All'età di cinque anni Suzuki perse il padre e l'avvenimento, oltre a causare comprensibili traumi nel ragazzo, ebbe conseguenze economiche che portarono ad un'interruzione della frequenza presso la scuola di Kanazawa. Fu comunque lì che Suzuki conobbe Nishida Kitarō che, negli anni a venire, sarebbe divenuto uno dei più importanti e rinomati filosofi del Giappone moderno. La loro amicizia — durata fino alla morte di Nishida nel 1945 — fu molto stretta e giocò un ruolo di rilievo nella reciproca formazione tanto che, molti anni dopo, Miyamoto Shōson avrebbe descritto Nishida e Suzuki come i due « filosofi gemelli » giapponesi³. E, a detta di Miyamoto, lo stesso Suzuki, nei suoi ultimi anni, avrebbe definito Nishida e la sua teoria della « Auto-identità degli assoluti opposti » (*Zettai mujunteki jiko dōitsu*) come essenza dello *zen*⁴.

Nel 1889 Suzuki cominciò a insegnare lingua inglese in una scuola locale per poi trasferirsi dopo la morte della madre e riprendere gli

³ La definizione apparve nell'intervento di Miyamoto Shōson, su « The Developments and current Situation of Philosophy in Modern Japan », in occasione del XIII International Philosophical Congress, tenutosi a Città di Messico nel settembre del 1963. Ce ne dà notizia lo stesso Miyamoto nel suo articolo « In Memoriam. Dr. Daisetz T. Suzuki », *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū (Journal of Indian and Buddhist Studies)*, XV/2, 1967, pp. 987-994.

⁴ *Ibidem*, p. 990. Per il pensiero di Nishida rimandiamo a: G.K. Piovesana, *Filosofia giapponese contemporanea*, Bologna 1968; D. Dilworth, « The Range of Nishida's Early Religious Thought: Zen no Kenkyū », *Philosophy East and West*, XIX/4, 1969, pp. 409-422.

studi prima alla Tōkyō Senmon Gakkō (divenuta in seguito la Waseda Daigaku) e poi alla Tōkyō Teikoku Daigaku, l'Università Imperiale di Tōkyō. Fu qui che, studiando letteratura inglese, egli si sentì notevolmente attratto dal Trascendentalismo e fortemente influenzato da Emerson in particolare.

Nel frattempo la sua inquietudine interiore lo aveva portato allo studio dello *zen*. Insoddisfatto da un colloquio con un monaco da lui consultato a Kamakura, Suzuki si pose sotto la guida di due noti maestri *zen*, dapprima Imakita Kōsen e poi Shaku Sōen, presso l'Engakuji di Kamakura.

Ottenuto il *satori*⁵, egli prese il nome di Daisetsu 大拙 che, fra le tante traduzioni proponibili, potrebbe essere reso nel significato di « grande locco », negazione di tutto ciò che viene ritenuto degno di rispetto, formale e convenzionale, in contrasto con un apprezzamento di quanto è spontaneo, umile e vitale. Sembra che Suzuki stesso abbia adottato tale nome (che amò trascrivere nella forma « Daisetz »); alcune fonti vogliono, invece, che lo avesse ricevuto da uno dei due maestri sotto la cui guida aveva condotto gli studi e le pratiche buddhiste⁶.

Negli stessi anni Suzuki conobbe il celebre scrittore di formazione anglistica Natsume Sōseki che, in seguito, avrebbe collaborato con lui nella revisione delle traduzioni in lingua inglese di vari lavori, fra i quali quelli di Shaku Sōen.

Shaku Sōen era stato, nel 1893, delegato giapponese all'*International Conference on Religions*, tenutasi a Chicago in seguito all'Esposizione Internazionale per la commemorazione del 400° anniver-

⁵ Lo stesso Suzuki ricorda di aver affrontato inizialmente il *sekishu kōan*, cioè il famoso *kōan* (cinese *kung-an*) riguardante « il suono di una sola mano che applaude », pronunciato da Hakuin in un incontro con i suoi discepoli. Successivamente Suzuki affrontò il *kōan Mu* (cinese *Wu*), con il quale raggiunse lo stato di *samadhi*; egli aggiunge: « I have no idea how long I was in that state of *samadhi*, but I was awakened from it by the sound of the bell. I went to *sanzen* with the Rōshi, and he asked me some of the *sassho* or test questions about *Mu*. I answered all of them except one, which I hesitated over, and at once he sent me out. But the next morning early I went to *sanzen* again, and this time I could answer it. I remember that night as I walked back from the monastery to my quarters in the Kigenin temple, seeing the trees in the moonlight. They looked transparent and I was transparent too », in « Early Memories: a Recollection of my first teachers », *Le maître spirituel dans les grandes traditions d'Occident et d'Orient*, Lausanne 1967, p. 260.

⁶ Cfr. Furuta Shōkin, « Daisetz Teitaro Suzuki. The Daily Life of the Zen Adept », *Japan Quarterly*, IX/2, 1962, p. 161.

sario della scoperta dell'America. Erano quelli gli anni in cui gli Stati Uniti si stavano aprendo alla cultura orientale, soprattutto al pensiero indiano proposto da Vivekananda e dalla Missione Ramakrishna, mentre un primo buddhismo singalese veniva presentato da Dhammapala. Sarebbe spettato a Shaku Sōen gettare i semi di una fertile proposta del buddhismo giapponese agli Stati Uniti.

Fu Shaku Sōen (insieme con Paul Carus, filosofo indipendente ed editore del *Monist* e di *Open Court*), il primo intermediario fra Suzuki e l'Occidente: nel 1897 egli inviò negli Stati Uniti il suo ventisettenne allievo come assistente di Paul Carus. Lo stesso Suzuki, nel suo discorso in memoria di Paul Carus, ricordò: « I miei rapporti con il Dr. Paul Carus ebbero inizio tramite il mio insegnante, Shaku Sōyen (...) Io avevo il compito di tradurre il lavoro del mio insegnante in inglese ed il mio amico Natsume Sōseki, un grande scrittore giapponese, migliorò le mie traduzioni. (...) Shaku Sōyen ed un altro monaco buddhista furono invitati a trascorrere una settimana circa con il Dr. Carus e suo suocero, Mr. E.C. Hegeler, a LaSalle, nell'Illinois (...) Dopo circa due anni di lavoro su *The Gospel of Buddha* il Dr. Carus inviò le bozze del lavoro in Giappone perché Shaku Sōyen le rivedesse. Shaku Sōyen, che non leggeva l'inglese, le consegnò a me, così che io potessi leggerglielo in giapponese. Questo compito mi permise di tradurre *The Gospel of Buddha* in giapponese e la mia traduzione, rivista da Shaku Sōyen, fu pubblicata non molto dopo l'apparizione dell'edizione inglese (...) Quando *The Gospel of Buddha* fu terminato, il Dr. Carus continuò ad interessarsi alle cose orientali e cominciò a tradurre il *Tao Te Ching* di Lao-tzu. Per questo aveva bisogno di qualcuno che potesse leggere il cinese con lui e scrisse a Shaku Sōyen, chiedendogli di raccomandargli qualcuno. È così che giunsi a LaSalle nel 1897 (e) rimasi con il Dr. Carus per circa dodici anni (...) lavorando con la Open Court Publishing Company »⁷.

Negli anni di LaSalle, e in particolar modo fra il 1900 ed il 1907, Suzuki quindi si dedicò alacremente a queste opere di traduzione. Il lavoro filologico su testi letterari e dottrinari, la costante collaborazione con Carus contribuirono indubbiamente a completare la preparazione di Suzuki. Nel 1907, vide così la luce un volume interamente scritto da lui, *Outlines of Mahāyāna Buddhism*⁸.

⁷ Cit. in J.M. Kitagawa, « Appreciation of Daisetz Suzuki », *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū (Journal of Indian and Buddhist Studies)*, XV/2, 1967, p. 985.

⁸ London-Chicago 1907.

Nel 1908 Suzuki lasciò gli Stati Uniti e visitò varie nazioni europee, quasi sempre come ospite della Swedenborg Society. Per un lungo periodo, infatti, Suzuki fu affascinato da Emanuel Swedenborg, scienziato svedese, filosofo e teologo. Su invito della Swedenborg Society, Suzuki non solo visitò l'Inghilterra nel 1911 ma tradusse in lingua giapponese anche quattro dei maggiori lavori dello scienziato e ne compilò una biografia.

Nel frattempo, nel 1910, all'età di 40 anni, Suzuki era stato designato professore al Gakushū-in di Tōkyō e, due anni più tardi, gli venne offerta la cattedra di Letteratura inglese nello stesso Istituto. Due anni dopo, nel 1914, sposò Beatrice Lane.

In quegli anni Suzuki prese interesse allo studio dello *jōdo-shinshū* (dottrina della Vera Pura Terra) che egli avvertiva come un necessario complemento allo studio dello *zen*. Non smise però di interessarsi di filosofia cinese curando anche *A Brief History of Early Chinese Philosophy*⁹.

Nel 1921 l'Ōtani Daigaku di Kyōto lo convinse ad accettare una cattedra che Suzuki mantenne fino al pensionamento. Sebbene all'epoca l'Ōtani fosse un'istituzione affiliata ad una delle scuole della Vera Pura Terra, essa consentì a Suzuki una notevole indipendenza di operato. In quell'anno Suzuki fondò una rivista in lingua inglese, *Eastern Buddhist*, edita dalla Ōtani Daigaku, della quale fu unico curatore per venti anni.

Nel 1927 uscirono in Occidente ed in lingua inglese i suoi primi *Essays in Zen Buddhism*¹⁰. Riferendosi a questo lavoro, lo storico Lynn White avrebbe detto: « È probabile che la pubblicazione nel 1927 dei primi *Essays in Zen Buddhism* di Suzuki potrà sembrare alle future generazioni un grande avvenimento intellettuale, come le traduzioni latine di Aristotele nel Duecento o quelle di Platone ad opera di Marsilio Ficino, nel Quattrocento »¹¹.

Nel 1934 Suzuki partì per un lungo *tour* in Corea, Manciuria e Cina. Due anni dopo viaggiò lungamente in America ed in Europa.

⁹ London 1914.

¹⁰ Il volume, edito dalla Luzac & Co. di Londra, fu patrocinato dalla Eastern Buddhist Society di Kyōto.

¹¹ Le parole di L. White sono riportate da H. Smith nella sua introduzione a *The Three Pillars of Zen - Teaching, Practice, and Enlightenment* di P. Kapleau, Tōkyō 1965 (ed. Beacon Press, Boston 1967, pp. xi-xiii); trad. ital. *I tre pilastri dello Zen*, Roma 1981.

La sua produzione letteraria comunque non si arrestò: nel 1933 era uscito sul mercato il secondo volume di *Essays in Zen Buddhism* e, durante i suoi lunghi viaggi all'estero, venne pubblicato il terzo volume¹².

Gli anni che seguirono furono anni difficili. Nel 1939 Beatrice Lane Suzuki, sua compagna e collaboratrice, morì al St Luke's International Medical Centre di Tōkyō. Su richiesta del marito come cerimonia funebre fu eseguito un rito anglicano¹³.

Nello stesso anno, a Honolulu, Suzuki prese parte alla *First East-West Philosophers' Conference*, presentando una relazione dal titolo *An Interpretation of Zen Experience*, poi pubblicata nel volume *Philosophy East and West* a cura di Charles Moore¹⁴. Questo ed i successivi simposi internazionali promossi dalla University of Hawaii contribuirono alla decisiva affermazione di Suzuki e della sua opera a livello mondiale.

Dopo la morte della consorte e lo scoppio della guerra del Pacifico, Suzuki si ritirò volontariamente nella sua casa in Giappone. Egli

¹² Al pari del primo, essi furono editi e patrocinati dalle stesse associazioni.

¹³ Ricordiamo che pochi mesi prima della sua morte Beatrice Lane Suzuki aveva spedito alla Buddhist Society di Londra un manuale di buddhismo *mahāyāna*. Il lavoro le era stato richiesto dalla stessa Buddhist Society per ovviare a certe lacune della bibliografia occidentale sull'argomento. Infatti, sin dal 1930 *Outlines of Mahāyāna Buddhism* di Suzuki era esaurito, come anche *An Introduction to Mahāyāna Buddhism: with Special Reference to Chinese and Japanese Phases* di W.M. McGovern (Kyoto-London 1921). Il libro di Beatrice Lane vide una prima edizione nonostante la morte dell'autrice, ma lo scoppio della II guerra mondiale impedì una soddisfacente notorietà dell'opera, tanto più che nel dicembre 1940 quanto rimaneva della prima edizione venne distrutto da un incendio. Il libro, riveduto e corretto da Christmas Humphreys, avrebbe avuto vasta distribuzione sul mercato europeo solo dal 1948 (Beatrice Lane Suzuki, *Mahāyāna Buddhism - with Introduction by D.T. Suzuki*, London 1948). Dell'opera esiste un'edizione in italiano, *Il buddhismo mahayana*, Firenze 1960. Per una bibliografia di B.L. Suzuki: « The Secret of Zen », *The Buddhist Review*, VI/4, 1914, pp. 302-303; « The Zen Ordination Ceremony », *Open Court*, XXXIII, 1919, p. 242 ss.; « What is Mahāyāna Buddhism? », *Eastern Buddhist*, I, 1921, pp. 61-69; « In the Buddhist Temples: I. Tōfukuji », *Ibidem*, II, 1922, pp. 73-77. (Su altri templi buddhisti giapponesi, serie di articoli sui numeri successivi della stessa rivista *Eastern Buddhist*); « Poems by the Late Right Reverend Soyen Shaku, Abbot of Engakuji », *Ibidem*, III, 1925, p. 273; « Zen Meditation », *Buddhism in England*, VII/2, 1932, pp. 42-43; « Impressions of Mahayana Buddhism », *Ibidem*, pp. 165-167; « A Temple Summer », *The London Forum*, LX/5, 1934; « Impressions of Mahayana Buddhism », *Buddhism in England*, XI/2, 1936, pp. 173-176; « Zen at Engakuji », *Ibidem*, pp. 50-51.

¹⁴ Princeton 1944.

intendeva dedicare più tempo alle personali riflessioni sulla religione e allo *zen*, non solo da un punto di vista speculativo ma anche come pratica e come problema soteriologico. E fu proprio in Giappone che, nel 1946, egli ricevette i coniugi Humphreys.

Christmas Humphreys aveva fondato, nel 1924, un'associazione buddhista a Londra, la Buddhist Lodge, subito dopo ribattezzata Buddhist Society, di cui egli era, oltre che ideatore e fondatore, sostenitore e presidente. La Buddhist Society non era, comunque, un'istituzione accademica quanto, piuttosto, un'associazione con fini di divulgazione e di applicazione delle tematiche e dottrine buddhiste.

I coniugi Humphreys, dopo un preliminare accordo con Suzuki, al loro ritorno in Europa si impegnarono nella pubblicazione in lingua inglese dell'opera completa dello studioso giapponese. Humphreys era un appassionato di *zen* e l'incontro con Suzuki si rivelò per lui fondamentale. Negli anni a venire egli avrebbe espresso la sua profonda stima ed ammirazione nei riguardi di Suzuki nelle numerose prefazioni ai suoi libri.

Le prime opere di Suzuki, già note al pubblico anglosassone, erano esaurite dal 1940 e le copie in lingua inglese conservate in Giappone erano andate distrutte negli incendi causati dai bombardamenti a Tōkyō. Humphreys intendeva quindi restituire al pubblico europeo e occidentale l'intera produzione di Suzuki, comprensiva degli ultimi lavori che lo studioso aveva scritto durante la volontaria reclusione nel periodo bellico. Così nel 1947 uscì *The Essence of Buddhism*, l'unico libro che Suzuki avesse scritto in inglese durante la guerra.

Conclusosi il conflitto, Suzuki, ormai settantacinquenne, fondò a Kamakura la *Matsugaoka Bunko*, la « Biblioteca della Collina dei Pini ». Egli progettava di stabilirsi permanentemente a Kamakura ma i numerosi impegni in Occidente lo costrinsero ben presto a rimettersi in viaggio. Infatti nel 1948, su invito della Rockefeller Foundation, egli diede inizio ad una serie di lezioni e conferenze in varie Università americane e, stabilitosi poi negli Stati Uniti fino al 1958 — eccetto che per alcune brevi visite in Europa ed in Giappone — insegnò alla Columbia University di New York¹⁵.

¹⁵ Del periodo della residenza negli Stati Uniti è *Studies in Zen* (London-New York 1955) che consistè in sette articoli già precedentemente pubblicati tra il 1906 ed il 1953. L'anno successivo venne pubblicata un'altra miscellanea di Suzuki: *Zen Buddhism: Selected Writings* (Garden City 1956). La veste editoriale del volume fu quella dei *pocket-books*, il che dimostra l'alto indice di notorietà raggiunto da Suzuki fra un pubblico non necessariamente di studiosi ad alto livello.

Nell'estate del 1949 Suzuki partecipò alla *Second East-West Philosophers' Conference* nelle Hawaii¹⁶. Il convegno rappresentò da un lato la felice continuazione dei lavori impostati dieci anni prima durante la *First Conference*, dall'altro un'importante innovazione nel campo di questi studi. Alla *Conference* del 1939, infatti, non aveva preso parte alcun esponente dell'India ed il risultato erano stati i lavori dei soli studiosi americani, cinesi e giapponesi intervenuti¹⁷. Una nuova e preponderante differenza segnava, inoltre, lo sviluppo della *Second Conference*: in questa sede, infatti, vi fu un nuovo riconoscimento, da parte americana e indiana, dell'importanza della filosofia cinese.

In quello stesso anno Suzuki venne designato membro della Nihon Gakushi-in (Accademia delle Scienze del Giappone) e decorato con una medaglia culturale dal Governo giapponese. Sempre nel 1949 egli diede inizio ad una nuova rivista in inglese, *Cultural East*. L'anno successivo veniva pubblicata una riedizione del II volume di *Essays in Zen Buddhism* con un ampliamento relativo all'uso dei *kōan*.

Quando nel giugno 1951 tornò temporaneamente in Giappone, Suzuki fu invitato dalla Tōkyō Daigaku a tenere una conferenza pubblica sugli « Studi buddhistici nelle Università americane », nonché un resoconto sui rapporti Occidente-Oriente per quanto concerneva la filosofia ed il buddhismo^{18/19}.

Dopo il breve soggiorno in Giappone, Suzuki riprese i suoi impegni a New York: alla Columbia University teneva lezioni pomeridiane sulla filosofia dello *zen*. Philip Kapleau: « ...diede il via a quello che sarebbe poi stato il *boom* dello Zen. (...) ...andavano ad ascoltarlo decine e decine di artisti, poeti, musicisti, psichiatri e professori di

¹⁶ I lavori del convegno furono pubblicati con il titolo *Essays in East-West Philosophy: An Attempt at World Philosophical Synthesis - with an Introduction by Charles Moore*, Honolulu 1951.

¹⁷ Solo nel 1947 Charles Moore, della University of Hawaii, ideatore ed organizzatore della *First* e della *Second Conference*, si era recato in India ed aveva preso contatti con alcuni pensatori indiani, invitandone sei al successivo *meeting* del 1949, incluso G.P. Malalasekera dell'Università di Ceylon.

¹⁸ « East-West Philosophy and Buddhism », *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* (*Journal of Indian and Buddhism Studies*), I/1, 1951.

¹⁹ Pochi anni dopo alla Tōkyō Daigaku avrebbero avuto accesso, accompagnati da una lettera di presentazione di Suzuki, due studenti destinati alla fama mondiale. Il primo era Unno Taitetsu, allora laureatosi alla University of California, in futuro uno dei più rinomati studiosi nel campo degli studi buddhistici. Il secondo era Kenneth K. Inada, laureatosi alla Chicago University, che avrebbe in seguito lavorato per la University of Hawaii.

filosofia. (...) Il "desiderio di Zen" si andava allora diffondendo a New York, pienamente alimentato dagli scritti di Suzuki. Non c'era riunione di società in cui almeno un appassionato di Zen non declamasse ad alta voce l'ultimo *kōan* da lui inventato. La presenza di Suzuki agiva come un potente fermento nella vita spirituale ed intellettuale della New York degli anni Cinquanta. Ma egli era un *sensei*, un professore, non un vero maestro zen, e non era in grado di "insegnare la Legge con il ruggito di un leone". Però se consideriamo che all'epoca aveva quasi raggiunto gli ottant'anni, i risultati che ottenne sono ammirevoli. Si può dire infatti che iniziò da solo la prima fase, quella intellettuale, della diffusione dello Zen in America »²⁰.

La fama di Suzuki appariva così consolidata, nonostante che i suoi detrattori « bisbigliassero » che egli fallisse del tutto nel compito che si era prefisso: quanto egli esponeva in convegni, lezioni, conferenze, lavori, non era *zen* o, almeno, mai i seguaci cinesi e giapponesi l'avrebbero definito tale!²¹

Nell'ambiente si faceva continuo riferimento ad un articolo dello storico Hu Shih, che per il momento era stato pubblicato solo in cinese; si diceva che Hu Shih, con quell'articolo, « aveva demolito la presunzione di Suzuki una volta per tutte »²². Ma prima che il confronto potesse essere reso pubblico, bisognò attendere che le argomentazioni fossero pubblicate in inglese²³. I primi due articoli in proposito, quello di Hu Shih e la replica di Suzuki²⁴, apparvero sullo stesso numero di *Philosophy East and West* e, sulla stessa rivista, la controversia proseguì fino al 1956. Al concitato dibattito presero parte importanti nomi dell'ambiente americano degli studi buddhistici, tra i quali Arthur Waley che, parodiando Han Shan, tentò anche di porsi come paciere nella disputa: « L'acqua ed il ghiaccio non si danneggiano / l'un l'altro / La storia e la religione / entrambe son valide parimenti »²⁵.

Nella prima settimana di agosto del 1957 si tenne a Cuernavaca,

²⁰ P. Kapleau, *La nascita dello Zen in Occidente*, Roma 1982, pp. 250-251.

²¹ Cfr. E. Conze, *op. cit.*, p. 27.

²² *Ibidem*.

²³ Hu Shih, « Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method », *Philosophy East and West*, III/1, 1953, pp. 3-24.

²⁴ D.T. Suzuki, « Zen: A Reply to Hu Shih », *Ibidem*, pp. 25-46, ristampa in *Studies in Zen* (v. n. 15).

²⁵ In A. Waley, « History and Religion », *Philosophy East and West*, V/1, pp. 75-78. In realtà ci è sembrato che Waley assumesse posizioni più a favore delle « ragioni dello storico ».

in Messico, un convegno su « buddhismo *zen* e psicoanalisi »²⁶. Nel 1960 venne pubblicato un volume, a cura di Erich Fromm, contenente alcuni atti del convegno: si trattava dei saggi di D.T. Suzuki, Richard De Martino e dello stesso Fromm²⁷.

L'invito a partecipare al *Paul Carus Memorial Symposium* nel 1958, costituì per Suzuki un'occasione di « ritorno a casa » a LaSalle²⁸, nell'Illinois, suo luogo di residenza e di lavoro fra il 1897 ed il 1908; nonché la possibilità di ritrovare i figli di Paul Carus — che aveva conosciuto bambini — e rievocare il suocero di Carus, Mr Hegeler, con il quale, egli disse, all'epoca si trovava d'accordo nel sostenere che la religione dovesse basarsi su principi scientifici. Il *Symposium* rappresentò, per altro, anche l'occasione di rendere chiara l'evoluzione che egli aveva avuto nella sua concezione filosofico-religiosa e di renderne note le conclusioni. In proposito egli dichiarò: « Se fosse possibile per me parlare con loro adesso, gli direi che le mie idee sono mutate in qualcosa rispetto alle loro. Oggi penso che la religione basata esclusivamente sulla scienza non sia sufficiente. Vi sono alcuni elementi "mitologici", in ognuno di noi, che non possono andare interamente perduti in favore della scienza. È una convinzione alla quale sono giunto. Con ciò non intendo che una religione non debba sottoporsi ad una rigorosa purificazione da tutti i suoi elementi "impuri" »²⁹.

Nel frattempo usciva negli Stati Uniti *Zen and Japanese Culture*³⁰. Si trattava di una riedizione di *Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture*, già pubblicato nel 1938 a cura dell'Associazione Buddhista Orientale dell'Università Buddhista Ōtani di Kyōto. La nuova edizione occidentale suscitò grande interesse³¹: oltre ad essere il risultato di una revisione del lavoro originale, il volume rappresentava un momento di crescita degli interessi dello studioso giapponese il quale coglieva più analiticamente le risonanze dello *zen* nelle espres-

²⁶ Il convegno era sotto gli auspici del Department of Psychoanalysis of the Medical School, Autonomous National University of Mexico. Ai lavori presero parte circa cinquanta personalità fra psichiatri e psicologi (la maggior parte dei quali psicoanalisti) provenienti dal Messico e dagli Stati Uniti.

²⁷ Fromm-Suzuki-De Martino, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, New York 1960; trad. ital. *Psicanalisi e Buddismo Zen*, Roma 1968.

²⁸ Cit. in J.M. Kitagawa, *art. cit.*, p. 982.

²⁹ *Ibidem*, pp. 981-982.

³⁰ New York 1959.

³¹ Interessante la recensione che ne fa Massimo Scaligero in « L'anima della cultura giapponese », *Il Giappone*, I/1, 1961, pp. 36-38. Il volume fu recensito anche — tra gli altri — da K.K. Inada, *Philosophy East and West*, XII/2, 1962, p. 175.

sioni figurative dell'arte giapponese: interessi che lo studioso aveva già dimostrato in passato³² e che avrebbe confermato in seguito curando, fra l'altro, un catalogo di opere del maestro *zen* Gibon Sengai, di cui firmò l'introduzione³³.

Nel 1960, di ritorno da una conferenza tenuta in India su invito del Governo indiano, Suzuki si stabilì di nuovo in Giappone, dedicandosi alla ricerca ed alla stesura di nuovi lavori.

Il 7 giugno, per celebrare il X anniversario della fondazione della Nihon Indogaku Bukkyōgaku-kai (Associazione giapponese per gli studi di indianistica e buddhismo), fu tenuta una conferenza pubblica speciale sul buddhismo. Suzuki, invitato, intervenne con una relazione sul buddhismo *shinshū*; e fu in quest'occasione che egli propose un accostamento dello *zenshū* allo *shinshū* e richiamò il *Kyōgyō-shinsho* di Shinran³⁴.

Gli ultimi anni della sua vita furono trascorsi in Giappone e concentrati su un lavoro continuo e costante a nuove opere. Dimostrando nuovi interessi, Suzuki si dedicò ad una traduzione del *Kyōgyō-shinsho*, ad uno studio approfondito del buddhismo *kegon* (cinese *hua-yen*) e alla stesura di un dizionario inglese di terminologia e dottrina *zen*³⁵.

Negli ultimi tempi il buddhismo *kegon* era diventato per Suzuki argomento di studio e frequente spunto di conversazione. Pochi mesi prima della sua scomparsa, precisamente nel maggio 1966, Suzuki ebbe una conversazione con il noto studioso di *shinshū*, Kaneko Daiei, incentrata sull'*hongan* (voto originario) del buddha Amida. La registrazione della conversazione venne poi parzialmente riproposta in memoria di Suzuki, il 18 luglio 1966, allo Higashi Honganji di Asakusa per conto della Ōtani Daigaku e del tempio stesso³⁶.

³² Su questa tematica Suzuki aveva già pubblicato « Zen & Japanese Art », *Bulletin of Eastern Art*, 37, 1943, pp. 1-6; *The Ten Oxherding Pictures*, Kyōto 1948.

³³ *Sengai*, Tōkyō 1961. Agli inizi del 1966, Suzuki avrebbe incontrato Bernard Leach, considerato il padre del movimento che negli anni Venti patrocinò e promosse l'incontro dei vasai europei con la ceramica giapponese di ispirazione *zen*. L'incontro attende di essere maggiormente analizzato a livello di studio. Una più puntuale valutazione di questo rapporto permetterebbe di approfondire la portata del contributo di Suzuki anche alla diffusione in Occidente delle arti connesse con lo *zen*.

³⁴ Cfr. S. Miyamoto, *art. cit.*, p. 990. Sul tema si veda anche: P. Beonio-Brocchieri, « La figura di Shinran Shōnin nella dialettica tra Buddhismo Zen e Buddhismo Shin », *Il Giappone*, II/2, 1962, pp. 21-23.

³⁵ *Ibidem*, p. 993.

³⁶ *Ibidem*, p. 994.

Suzuki morì al St Luke's Hospital di Tōkyō alle 5,05 della mattina del 12 luglio 1966. Miyamoto, nel suo articolo in memoria di Suzuki, scrive delle ultime ore di vita dello studioso giapponese³⁷, alle quali egli fu presente e, ricordando che il buddha Śākyamuni ottenne l'illuminazione dopo aver visto la « stella del mattino »³⁸, osserva che Suzuki entrò nel *parinirvāna* alle prime luci dell'alba.

La morte di Suzuki non fece diminuire la sua autorità nel campo degli studi sul buddhismo e lo *zen*: numerosi volumi di raccolta di suoi scritti uscirono in vari paesi anche dopo la sua scomparsa³⁹.

Nel 1971 uscì *What is Zen*. L'opera incluse due contributi concessi da Lunsford Yandell ed una ristampa di *The Essence of Buddhism*, versione inglese delle due conferenze tenute da Suzuki alla presenza dell'imperatore Hirohito e già pubblicate a Tōkyō nel 1946.

C. Humphreys curò anche, fra i molti lavori postumi, il volume *The Awakening of Zen*⁴⁰, raccolta di articoli già apparsi su varie riviste quali *The Middle Way* della Buddhist Society di Londra. Di questo volume appare molto interessante la prefazione di Humphreys. Egli infatti sottolinea l'importanza di miscelanee di saggi e di articoli già pubblicati o poco noti, perché permettono al lettore non specialista di cogliere l'evoluzione e la logica dell'autore. Analizzando il lavoro e l'impegno di Suzuki nel complesso, Humphreys rileva « quattro stili ed intenzioni »:

- 1) Diffusione internazionale del *ch'an* [*zen*] e spiegazione dei detti dei maestri;
- 2) Trasmissione del Rinzai [cinese Lin-chi];
- 3) Conferenze divulgative elementari;
- 4) *Zen* e confronto con altri campi scientifici.

Per ognuno degli « stili » e delle « intenzioni » che possono di volta in volta aver stimolato Suzuki nel suo operato, Humphreys ritiene che lo studioso giapponese abbia sempre felicemente trovato l'adeguamento terminologico più consono all'auditorio⁴¹.

* * *

³⁷ *Ibidem*, p. 988.

³⁸ Sulla questione della « prima fase » dell'illuminazione del buddha Śākyamuni: H. Brinker, « Shussan Shaka in Sung and Yuan Painting », *Ars Orientalis*, IX, 1973, pp. 21-38.

³⁹ Il curatore di tali opere, per le loro prime edizioni inglesi, fu C. Humphreys per conto della Buddhist Society di Londra.

⁴⁰ London 1980.

⁴¹ Cfr. l'introduzione di Humphreys a: D. Suzuki, *The Awakening of Zen*, cit.; trad. ital. *Il risveglio dello Zen*, Roma 1982.

Alcuni accenni alla diffusione in Occidente degli studi sul buddhismo in generale e sullo *zen* in particolare potranno forse essere utili per meglio inquadrare cronologicamente il lavoro di Suzuki ed i motivi per i quali egli, assunto a livelli di fama mondiale, venne ben presto a trovarsi al centro di numerose controversie createsi negli ambienti di studio sia connessi con l'analisi storica, la filosofia speculativa, gli studi buddhistici, sia con studi non immediatamente collegabili allo *zen*.

Verso il 1907 Ananda Mitteya, inglese diventato buddhista, tornò in patria con la prima delle missioni buddhiste.

Nel 1913 era pubblicato a Londra dalla Luzac & Co. *The Religion of the Samurai - A Study of Zen Philosophy and Discipline in China and Japan* di Kaiten Nukariya⁴².

Come abbiamo già detto, nel 1924 veniva fondata a Londra la Buddhist Lodge ad opera di Christmas Humphreys che, nel 1928, faceva pubblicare, per la ribattezzata Buddhist Society, il suo primo libro, *What is Buddhism*⁴³. Inoltre, dopo l'incontro con Suzuki nel dopoguerra, Humphreys si dedicò alla pubblicazione di tutte le opere dello studioso giapponese.

Negli Stati Uniti, intanto, negli anni 1905-1906, Shaku Sōen aveva cercato di introdurre lo *zen* nella sua forma originale, nel quadro di una tematica più generale sul buddhismo⁴⁴; nel 1906 usciva a New York il famoso testo di Okakura Kakuzō, *The Book of Tea*⁴⁵ che, per

⁴² Il lavoro sarebbe stato ripubblicato a Londra nel 1923.

⁴³ C. Humphreys avrebbe in seguito pubblicato numerosi volumi sull'argomento. Diamo alcuni cenni bibliografici: « In Praise of Zen », *Hawaiian Buddhist Annual*, 1932, pp. 49-55; « In a Zen Temple », *Middle Way*, XXI/2, 1946, pp. 42-43; « Zen-do », *Middle Way*, XXI/3, 1946, p. 64; *Zen Buddhism*, London 1949 (*Zen Buddhismus*, München-Planegg 1951); « The Arrow of Zen », *Middle Way*, XXVIII/4, 1954, p. 133; « The Approach to Zen », *The Maha Bodhi*, LXIV/5, 1956, pp. 220-224; « Further Experiment in Zen », *Middle Way*, XXXIII/3, 1958, pp. 94-98; « Zen comes West », *Middle Way*, XXXII/4, 1958, pp. 126-130; *Zen, a Way of Life*, London 1962.

⁴⁴ Dopo aver pubblicato su *Open Court* (X, 1896, pp. 5167-5169) « The Doctrine of Nirvana », S. Sōen pubblicò in quegli anni « Die Praxis der Kontemplation (Dhyāna) », *Der Buddhist*, III, 1906, pp. 337-347; « The Buddhist Conception of Death », *Open Court*, XXI, 1907, pp. 202 ss.

⁴⁵ Il lavoro fu ripubblicato nel 1919 ad Edimburgh e nel 1956 per la Charles E. Tuttle Co., Rutland, Vt.-Tokyo. Di recente è apparsa sul mercato librario italiano un'edizione del lavoro, curata da Gian Carlo Calza per l'Editoriale Nuova, Milano 1983.

adoperare le parole di Van Meter Ames, « onora grandemente lo Zen »⁴⁶.

Nel 1936 usciva *The Spirit of Zen* di Alan W. Watts.

Inglese trapiantato in America nello stesso anno dell'uscita del suo libro, Watts possedeva già all'epoca, ancora ventenne, una conoscenza generale del pensiero e delle dottrine orientali. All'età di diciannove anni era stato redattore della rivista inglese di studi buddhistici *Middle Way* e, poco più tardi, redattore aggiunto della collana inglese *East Wisdom*.

Nella prefazione di *The Spirit of Zen* Watts ringraziò espressamente il professor Suzuki del Collegio Buddhista Ōtani di Kyōto: « ... A lui noi occidentali dobbiamo quasi tutto ciò che sappiamo dello Zen (...) raccomando (...) di consultare in seguito i tre volumi di *Essays in Zen Buddhism* del professor Suzuki dove si troverà la più esauriente trattazione dell'argomento »⁴⁷. Venne poi espresso a Christmas Humphreys un ringraziamento speciale per aver fatto conoscere all'autore le opere del professor Suzuki. In seguito Watts avrebbe conosciuto Suzuki personalmente.

Le opere di Watts ebbero una circolazione straordinaria, a vari livelli della vita culturale americana; ma egli non rimase il solo nel suo campo. In seguito, infatti, altri autori si impegnarono nel diffondere il pensiero orientale in Occidente. Il tentativo venne probabilmente stimolato dall'esigenza di trovare un punto d'accordo fra il mondo culturale orientale e quello occidentale — e non è da dimenticare che molte riviste statunitensi si prefissero, negli anni '50/'60, di cercare le affinità fra le due culture — ma anche quello di ritrovare un perduto filo conduttore nell'evoluzione della filosofia mondiale.

Nel 1942 R.H. Blyth pubblicò un volume destinato al riconoscimento dello *zen* nella letteratura inglese. Nel lavoro di Blyth si legge: « Dovunque vi sia un'azione poetica, un'aspirazione religiosa, un pensiero eroico, un'unione della natura nell'uomo e della Natura fuori dell'uomo, c'è lo Zen ». E ancora: « Nella letteratura inglese troviamo espresso l'atteggiamento zen di fronte alla vita nel modo più uniforme e puro in Shakespeare, Wordsworth, Dickens e Stevenson »⁴⁸.

⁴⁶ Van Meter Ames, « Current Western Interest in Zen », *Philosophy East and West*, X/1-2, 1960, p. 24.

⁴⁷ A.W. Watts, *The Spirit of Zen*, London 1936; trad. ital. *Lo Zen*, Milano 1958, p. 7.

⁴⁸ R.H. Blyth, *Zen in English Literature and Oriental Classics*, Tokyo 1942, p. vii.

Come tali parole potessero essere espresse non è da meravigliarsi: molte similarità possono essere riscontrate tra filosofi e scrittori, americani e non, e dottrine orientali. Tali consonanze potrebbero essere state suggerite da processi psicologici, più o meno consapevoli, dovuti ad influssi suggestivi dell'« esotismo asiatico » ma, in molti casi, si è trattato certamente di un parallelismo casuale. L'autore, fra l'altro, dedica un intero capitolo della sua opera al *Don Quixote* e definisce l'eroe spagnolo il più puro esempio, in tutta la letteratura mondiale, dell'uomo che vive lo *zen*^{49/50}.

Nel 1951 venne pubblicato il primo numero della rivista *Philosophy East and West*. Nell'occasione vennero inseriti due articoli concernenti lo *zen*⁵¹ e, come ebbe a dichiarare pochi mesi dopo lo stesso Suzuki, la cosa fu piuttosto significativa⁵².

Nel 1956 la rivista ospitò un articolo di Van Meter Ames che, ancor più dei suoi precedenti⁵³, evidenziava i rapporti che intercorrebbero tra lo *zen* e la filosofia americana⁵⁴. Qualche anno più tardi, nel '62, egli avrebbe dedicato un intero volume all'argomento⁵⁵. Lo scopo di Van Meter Ames era quello di dimostrare che la tradizione di pensiero *zen* è assimilabile a talune posizioni di autori occidentali.

⁴⁹ In proposito all'impostazione del problema in Blyth cfr. P. Beonio-Brochieri, « Note su una storia dello Zen », *Il Giappone*, IV, 1964, p. 64; si veda inoltre « Zen, Mysticism and Existentialism », *Orient/West Magazine*, VIII/2, 1963, pp. 11-18, di Blyth.

⁵⁰ Dal 1960 al 1962 Blyth redasse sette volumi sotto il comune titolo di *Zen and Zen Classics* (ripubblicati dalla Hokuseidō di Tōkyō fra il 1962 ed il 1970 in cinque volumi), dedicandoli a Suzuki con parole di evidente stima e « spirito » *zen*. Citiamo qualche esempio: *Dedicated to Suzuki Daisetz, the greatest Japanese of this century*; *Dedicated to Suzuki Daisetz, the only man who can write about Zen without making me loathe it*; *Dedicated, as all my books shall be, to Suzuki Daisetz, who taught me all that I don't know*; *Dedicated to Suzuki Daisetz who can read what I can't write*.

⁵¹ Harold E. McCarthy, « Poetry, Metaphysics, and Zen » e Van Meter Ames, « America, Existentialism, and Zen », *Philosophy East and West*, I/1, 1951, pp. 16-34/35-47.

⁵² D.T. Suzuki, « The Philosophy of Zen », *Philosophy East and West*, I/2, 1951, pp. 3-15.

⁵³ Van Meter Ames, « America, Existentialism, and Zen », *cit.*, e « Zen and Pragmatism », *Philosophy East and West*, IV/1, 1954, pp. 19-33. La replica di Suzuki a quest'ultimo articolo fu pubblicata sulla stessa rivista, IV/2, 1954, pp. 167-174.

⁵⁴ Van Meter Ames, « Zen and American Philosophy », *Philosophy East and West*, V/4, 1956, pp. 305-320.

⁵⁵ Van Meter Ames, *Zen and American Thought*, Honolulu 1962. Un'interessantissima recensione del lavoro fu curata da Herbert W. Schneider, della Columbia University, in *Philosophy East and West*, XII/3, 1962, pp. 251-255.

In proposito Van Meter Ames dichiarò e trattò le consonanze fra Dewey e lo *zen* — citando anche Suzuki — e fece i nomi di R.W. Emerson, W. James, H. Thoreau e di W. Whitman⁵⁶.

Tali proposte di pensiero naturalmente nascondono numerosi pericoli di fraintendimento e possono dare adito ad equivoci di grande portata. Lo *zen*, *modus vivendi* e « filosofia del pensiero quotidiano » è certamente ponibile al di sopra e al di là di schemi storici, culturali e di tradizione. In questa visione esso è applicabile ad ogni espressione spontanea e vitale dell'uomo di ogni paese ed epoca. Il rischio che si corre però è quello di pensare come *zen* qualunque cosa che pur vagamente gli somigli o ne abbia il sapore. Naturalmente il quesito che si pone è « Cos'è lo *zen*? ». Sarebbe facile, sulla scia dei grandi maestri — e dello stesso Suzuki che ha dedicato molte pagine eloquenti alla trattazione dell'argomento — rispondere che niente può essere detto dello *zen* tranne che esso *È*. Ma agli occhi di coloro non interessati a sperimentarlo « dal di dentro » quanto piuttosto a vedere lo *zen* come filosofia, momento storico e culturale del Giappone, appare giustamente pericoloso e azzardato estrapolare lo *zen* dal suo contesto ambientale e dichiararlo momento intuitivo dell'uomo. Fu questa una delle cause della polemica che, dal 1953 al 1956, vide Suzuki impegnato nel dibattito con lo storico Hu Shih.

Il problema su cui ci si confrontò, prima che di natura dottrina, fu di impostazione. Hu Shih, in quanto storico, imperniava il suo lavoro, oltre che su fondamenti cronologici, su un metodo di analisi storicistica, logica e razionale. Apertamente egli disapprovò il metodo di approccio di Suzuki che propagandava uno *zen* « illogico », « irrazionale » e al di là della comprensione intellettuale. Hu Shih vedeva il « Ch'an (Zen) » come « parte integrante della storia del Buddismo cinese, e la storia del Buddismo cinese parte integrante della storia generale del pensiero cinese. Il Ch'an può essere appropriatamente compreso solo nel suo inserimento storico proprio come ogni altra scuola filosofica cinese deve essere studiata e compresa nel suo inserimento storico »⁵⁷.

Suzuki rappresentava, in contrasto, quella fascia di seguaci e studiosi dello *zen* che, pur riconoscendo storicamente le origini ultime di

⁵⁶ Van Meter Ames, « Zen and American Philosophy », *cit.*, p. 314. Sul raffronto Dewey-Suzuki: H.E. McCarthy, « Dewey, Suzuki, and the Elimination of Dichotomies », *Philosophy East and West*, VI/1, 1956, pp. 35-48.

⁵⁷ Hu Shih, *art. cit.*, p. 3.

esso nella grande corrente mahayanica cinese, pur avvalendosi dello studio dei classici, ed accettando la tradizione delle genealogie dei patriarchi, sono giunti al superamento della visione spazio-temporale, in perfetta adesione alle parole del leggendario primo patriarca Bodhidharma: « Nessuna dipendenza da parole o lettere ». Con tutta evidenza ciò non sta a significare il superamento storico del testo classico o della tradizione patriarcale, quanto piuttosto il superamento psicologico di un'inevitabile cristallizzazione di quanto fu scritto e fatto. È chiaro, dunque, che Suzuki continuasse a sostenere la teoria di uno *zen* indipendente da ogni contestualità spaziale e temporale. Egli ritiene l'analisi storico-cronologica un metodo di *studio* dello *zen* ma non di vera *comprensione* di esso, ribadì la necessità della sperimentazione personale delle pratiche e del *satori* nella piena liberazione dalle sovrastrutture, dichiarò nuovamente l'impossibilità di parlare dello *zen* in termini che possano avvicinarsi ad esso un po' più che approssimativamente.

Questo criterio non è certamente congeniale alla natura dello storico e ci sembra ragionevole la posizione che A. Waley assunse in proposito al confronto Hu Shih-Suzuki: non potendo conciliare le ragioni dello storico e quelle del « mistico », bisogna che esse vengano viste nell'ottica di un'interscambio di valori scientifici e « mistici » i quali, presi singolarmente, risulterebbero i primi troppo aridi, i secondi poco costruttivi. In tal senso verrebbe a cadere l'appunto, mosso a Suzuki da W. Johnston, che vedrebbe criticabile l'indipendenza spazio-temporale dello *zen*, ribadita da Suzuki, con ricorrenti citazioni di maestri *ch'an* « il cui valore storico egli sembra porre in discussione »⁵⁸.

Appurato che quanto detto tende a *superare* il momento storico e non ad *annullarlo*, siamo dell'avviso che l'interpretazione suzukiana ponga comunque grossi limiti. Se lo *zen* è comprensibile solo grazie alla sperimentazione individuale, chi non si trovi a vivere tale esperienza non ha alcuna possibilità di comprenderlo. E per lo studioso — quanto per l'uomo comune che intende solo informarsi su di esso — diventa veramente critico il trovarsi di fronte ad espressioni letterarie, artistiche, religiose, filosofiche e così via, continuamente connesse con lo *zen*, non potendole inquadrare in un contesto unitario. Va bene che lo *zen* non può essere sottomesso a procedimenti analitici di alcuna

⁵⁸ W. Johnston, *The Still Point. Reflections on Zen and Christian Mysticism*, New York 1970, p. 17.

natura e men che meno dialettici in quanto ineffabile; ma allora perché Suzuki si sarebbe dato la pena di scrivere sull'argomento decine e decine di volumi?

Con tutta evidenza la sua impostazione è e vuole essere apologetica. Lo *zen* del quale Suzuki parla è un atto di vita quotidiana: di conseguenza si tratta di qualcosa assolutamente scevro da intellettualismi e vissuto in quanto momento intuitivo. Ora, questo *zen* intuitivo, irrazionale, basato sui *kōan* e sui *mondō*, storicamente è uno *zen* più tardo risalente, nelle sue origini cinesi, all'epoca Sung (960-1280); i maestri T'ang (618-907) si espressero in un linguaggio molto più filologico, mirante alla chiarificazione dei termini di origine indiana contenuti nei *sūtra*, un linguaggio più incline alla logica del discorso. Inoltre, come pone in evidenza Hu Shih⁵⁹, i metodi didattici da loro adoperati furono ben lontani dalle incongruenze e dalle reazioni paradossali dei loro successori. Ma questa preferenza per l'irrazionalismo del tardo *ch'an* dovrebbe far ricordare che Suzuki appartenne allo *zen* Rinzai e non a quello Sōtō.

Questo *zen* suzukiano, continuamente riferentesi ai *kōan* come ponte gettato fra la pratica ed il *satori*, non innaturalmente risvegliò interessi, e non solo nei campi di ricerca fino ad allora riconosciuti pertinenti alla filosofia giapponese. Il *kōan* è sì la negazione del costruito logico convenzionale della frase e quindi dell'apprendimento intellettuale, ma è anche un mezzo psicologicamente coercitivo a favore di un processo intuizionistico. Come è naturale si sentì chiamato in causa il mondo della psichiatria, della psicologia e della psicoanalisi. Certamente il tutto non ebbe inizio con Suzuki. I circoli scientifici avevano assistito a questo storico incontro di mondi culturali già con gli studi di Jung, come di altri, sulle possibilità di accostare la psicologia analitica alle impostazioni filosofico-metafisiche orientali. L'opera di Suzuki, però, negli anni Cinquanta funse da catalizzatore per un evolversi di tali interessi. Bisogna inoltre considerare che nel 1949 Jung aveva firmato l'introduzione ad un volume di Suzuki⁶⁰. Non è quindi strano che si giungesse, nel 1957, ad ideare e realizzare il convegno sul buddhismo *zen* e la psicoanalisi che si tenne a Cuernavaca.

Come già detto, dal convegno ebbe origine un volume di saggi di Fromm, Suzuki e De Martino. I commenti dati sull'argomento, sul

⁵⁹ Hu Shih, *art. cit.*, p. 21 ss.

⁶⁰ D.T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism*, Kyōto 1934. *New edition with a foreword by C.G. Jung*, London-New York 1949.

convegno e le recensioni fatte del libro di Fromm, ci sono apparsi talmente aspri da non poterli ignorare in questa sede. Per limitarsi alla sola critica italiana ci pare opportuno richiamare l'attenzione su un passo di un articolo di P. Beonio-Brocchieri: « È innegabile che la pretesa da parte di scienziati moderni di trovare materia di interesse e di ispirazione in modi di vita e di pensiero pre-moderni e tanto lontani nelle loro premesse dal mondo scientifico crea del sospetto. Sospetto che si accresce quando in alcuni casi la devozione per lo Zen da parte di alcuni rispettabilissimi studiosi assume toni che sembrano acritici e un po' fanatici »⁶¹.

Si deve convenire che, in quanto al testo curato da Fromm, esso, così come si presenta al pubblico, dà un'idea certamente vaga dei lavori del convegno. O almeno ci si augura che sia così. I saggi scelti da Fromm, infatti, mirano più alla dimostrazione di un'assodata comunanza fra lo *zen* e la psicoanalisi piuttosto che a ricercare la diversificazione fra i due argomenti. È vero che lo stesso Fromm, nella prima nota alla prefazione del volume, specifica di aver scelto i soli saggi che si rapportassero specificamente allo *zen*, ma l'impressione globale che si ha leggendo questi saggi è che i luminari chiamati ad intervenire ai lavori posero ben poche obiezioni a questo accostamento *zen*-psicoanalisi. Come si diceva prima, ci si augura che l'intero convegno non si sia basato su un'associazione scontata a priori. Ci si augura, cioè, che il volume voglia solo sottolineare un'opinione pressoché comune — diversificatasi nelle impostazioni personali — dei tre studiosi. Ma anche in questo caso ci sembra che esistano nell'accostamento dei tre saggi limiti notevoli. Interessante in proposito un articolo di M. Scaligero, apparso nel 1965⁶².

I punti che Scaligero pone in evidenza sono vari. Rimandando alla lettura dell'articolo per quanto concerne la dissertazione prettamente analitica che Scaligero fa dello *zen* e della psicoanalisi, ci limitiamo a considerare, in questa sede, i passi nei quali l'autore commenta l'impostazione degli interventi di Suzuki e la sua partecipazione al convegno.

Introducendo l'intera disquisizione, Scaligero fa notare la riduzione attuata dello *zen* allo schema psicoanalitico, laddove sarebbe stato auspicabile un confronto *zen*-psicoanalisi senza il tentativo di

⁶¹ P. Beonio-Brocchieri, *art. cit.*, p. 67.

⁶² M. Scaligero, « Zen e psicanalisi », *Il Giappone*, V, 1965, pp. 145-160.

piegare questa dottrina orientale ai dogmi scientifici. In proposito Scaligero cita lo studioso francese Hubert Benoît al quale, pur riconoscendo « buona volontà », « possesso della dialettica junghiana » e « amore per lo zen », contesta l'uso della psicologia analitica come strumento acritico di analisi dello *zen*⁶³. L'autore ritiene pericoloso che l'uomo in cerca di risposte ai problemi della coscienza si accosti al mondo *zen* con gli stessi parametri dialettico-teorici della psicanalisi. A parte il pericolo di equivocare il vero senso dello *zen* egli si appella alla libertà dell'uomo di poter ancora cercare « uno spiraglio di luce oltre la fitta cortina del mondo tecnico-meccanico e dialettico-astratto »⁶⁴. E più oltre aggiunge: « Se l'Oriente poteva ancora offrire un riferimento in tal senso, questo viene tagliato fuori da un'interpretazione che, già nell'ambito della cultura in cui nasce, dimostra la sua opposizione allo spirito... »⁶⁵.

Appare chiaro che la presenza di Suzuki al convegno trova Scaligero quanto mai perplesso. Egli scrive: « Lo strano è che ad un tale procedimento si sia prestato un espositore come Suzuki, il quale ingenuamente deve aver creduto che la psicanalisi rappresenti il punto di vista metafisico dell'Occidente, oltre che quello psicologico. Del resto lo stesso Jung ha esplicitamente affermato che se i maestri orientali hanno veramente espresso una metafisica, non v'è speranza di capirli dal punto di vista psicanalitico »⁶⁶. D'altro canto Scaligero accusa Jung, il mondo della psicoanalisi e tutti i suoi esponenti di voler stringere in una morsa inesorabile le scienze, le religioni, le tradizioni. Neanche lo *zen* « doveva sfuggire alla fenomenologia dell'inconscio ». È per questo, continua Scaligero, che la psicoanalisi si è rivolta anche ad esso. Così « lo Zen (in realtà il suo simulacro) ha ben servito la causa della dogmatica psicanalitica... »⁶⁷.

Proseguendo nel suo commento Scaligero afferma di trovarsi, così, di fronte ad uno « Zen abbastanza addomesticato » e conclude

⁶³ Dell'opera di H. Benoît ricordiamo: *La doctrine suprême. I. Réflexions sur le Bouddhisme Zen. II. Etudes psychologiques selon la pensée Zen*, Paris 1950-1952; *Lâcher prise théorie et pratique du détachement selon le Zen*, Paris 1954; « L'homme et l'infini dans le Bouddhisme Zen », *Critique*, Tome X/90, pp. 966-972; *The Supreme Doctrine - Psychological Studies in Zen Doctrine*, London 1955.

⁶⁴ M. Scaligero, *art. cit.*, p. 147.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 145.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 148.

ritenendo che « in verità lo Zen non ha niente a spartire con la psicoanalisi »⁶⁸.

La psicoanalisi, si sa, adopera un linguaggio che risulta particolarmente gradito alle masse acculturate. Inoltre essa viene considerata molto spesso come il passaporto per il viaggio alla ricerca della salvezza dell'uomo occidentale oppresso dagli orrori del mondo tecnologico. In un Occidente dilaniato da « nuovi » dubbi esistenziali, la fama di Suzuki dilagò. Chi, più di lui, sembrava poter soddisfare la richiesta di spiritualità orientale che stava invadendo la cultura americana? Chi altri avrebbe potuto saziare la « fame » di *zen* con lo stesso linguaggio semplice, immediato, a tratti poetico, rispondendo altrettanto prontamente ad un auditorio tanto misto? Suzuki parlava dello *zen* con cognizione di causa eppure il suo linguaggio, nonostante legittime aspettative, suonava familiare e quotidiano. Egli fornì — e forse contrariamente ai suoi propositi — speranze di ripresa sia all'intellettuale sia all'uomo medio americano: da un lato aprì agli studiosi occidentali un nuovo campo di ricerca che rinnovasse lo stanco filone del pensiero filosofico europeo ed americano; dall'altro l'uomo medio si sentì chiamato verso un messaggio che apparentemente proponeva un rifugio spirituale dall'alienazione consumistica.

Ma naturalmente Suzuki non fu un maestro per masse incuriosite e la sua « divulgazione » dello *zen* rappresentò solo fino ad un certo punto lo strapparsi della cortina di mistero che avvolgeva la dottrina nascondendola agli occhi occidentali. Egli non si discostò mai troppo dall'impenetrabilità dei suoi predecessori, maestri e autori della letteratura classica *zen*. Anche se il suo linguaggio facilitò numerosi approcci alla materia, anche se il suo operato mirava alla divulgazione dello *zen* ad un Occidente incontestabilmente dialettico, egli non parlò dello *zen* in termini di « rivelazione » dei particolari fenomenologici del *training* zenista e del *satori*, di per sé « non rivelabili ».

Naturalmente ci fu chi avanzò il dubbio che egli avesse sperimentato per davvero tutti i processi dei quali parlava⁶⁹. Le polemiche dilagarono ma favorirono il propagarsi della moda dello *zen*.

In America ed in Europa, giornali e riviste riportarono il testo dei *kōan* più famosi, le stravaganze dei metodi dei maestri, il « *Mu!* di Jōshū », le percosse impartite ai discepoli. Interviste a Suzuki e

⁶⁸ *Ibidem*, p. 153.

⁶⁹ Cfr. W. Johnston, *op. cit.*, p. 1.

stralci di suoi libri apparvero su *Vogue* e sul *Time*⁷⁰, ed il suo nome cominciò ad essere pronunciato nelle riunioni mondane. Non a caso Umberto Eco sottopose all'attenzione del pubblico italiano un articolo di una rivista americana che descriveva quanto la « piccola parola giapponese [*zen*], con un suono ronzante e pungente, ha cominciato a farsi sentire con casuali o esatti riferimenti nei più svariati luoghi, nelle conversazioni delle signore, nelle riunioni accademiche, ai cocktail parties... »⁷¹.

Il risultato fu che numerosi occidentali di svariati livelli sociali e culturali sbarcarono in Giappone: managers, artisti, casalinghe, studiosi, cercarono nel tanto ammaliante *satori* (o anche solo nella pratica meditativa) l'anestetico per le loro angosce, una terapia d'urto pseudo-psicoanalitica per risolvere i loro complessi e *tabu* ed una risposta ai quesiti dell'esistenza. Ma ben pochi di loro fecero bagaglio personale dei classici e della prospettiva storica dello *zen*.

Non è da meravigliarsi, dunque, se le polemiche sulla figura di Suzuki si accesero con tanto ardore. Critici e scrittori si sentirono allarmati, da un lato, per tutte le rivendicazioni « *zen* » che cominciarono a sorgere; dall'altro, imbarazzati dal modo di parlare di Suzuki (tra l'altro piuttosto comune tra i seguaci dello *zen*), portati inevitabilmente a scomporre in classificazioni ogni pensiero filosofico, etichettarono lo *zen* come « nuovo panteismo », come dottrina « monistica », con grande disapprovazione dei seguaci *zen*.

L'allarmismo non fu, comunque, ingiustificato. Dopo la seconda guerra mondiale l'interesse di larghe masse era stato preso in modo significativo dalle religioni, in particolar modo da quelle orientali e, ancora più in particolare, dallo *zen*.

Non si vuole naturalmente contrarre lo *zen* nella categoria delle religioni; ma è indubbio che esso parla all'uomo nei termini della libertà dello spirito, del corpo e della meraviglia estatica dei moti dell'animo — tanto a lungo relegata al campo della poetica e della letteratura — con lo stesso linguaggio ispirato dei testi religiosi ma superando mirabilmente i limiti indotti dalle stesse religioni.

Il carattere cinese dello *zen* gli conferisce un'apparente tolleranza di qualsiasi azione compiuta in nome della spontaneità. Per i principî taoisti (la cui commistione con il buddhismo ha contribuito a dare

⁷⁰ *Vogue*, January 15, 1957; *Time*, February 4, 1957.

⁷¹ U. Eco, « Lo Zen e l'Occidente », nota posposta all'edizione italiana di *The Spirit of Zen* di A.W. Watts, *cit.*, p. 147.

origine al *ch'an*, evolutosi in *zen* in terra giapponese) gli effetti positivi e negativi dell'alternarsi di *yin* e *yang* sono inseparabili. Sforzandosi di sopprimere l'uno a vantaggio dell'altro — e alterando dunque il ciclo naturale — si agisce contro il principio del *tao*. Tuttavia l'inno alla spontaneità ed istintività non deve essere interpretato come un incitamento ad un abbandono cieco e capriccioso alla propria natura.

Numerose voci si levarono per ammonire che lo spirito di questi concetti è così lontano dalla comprensione e dalla sensibilità occidentali da generare facilmente un'interpretazione travisata, derivante da atteggiamenti protestatari dell'uomo alla ricerca ansiosa di una spiritualità perduta. Lo stesso Alan Watts mise più volte in guardia i lettori contro un errore tanto clamoroso. C. Humphreys, nella prefazione ad un libro di Suzuki ⁷² attribuì allo *zen* stesso il rischio di essere facile preda di false interpretazioni a causa della sua ineffabilità. Ma lo *zen*, per adoperare le parole di Watts, « ha un fascino del tutto particolare per menti stanche della religione e delle filosofie convenzionali » ⁷³.

Le voci di denuncia di questa stanchezza sono rintracciabili fra nomi conosciuti quali Marcuse e Goodman. Ma in America più che gli intellettuali, furono i poeti a risvegliare le coscienze. Forti del riconoscimento dato alla loro arte, essi si rivolsero alla sfera dell'emotività e del sentimento in maniera molto più diretta e « sovversiva » di qualsiasi altra protesta strutturata teoricamente. Così essi, rivolti all'Oriente in un anelito religioso, misticheggiante, aperto ad ogni influenza, generarono un atteggiamento caotico di mescolanze culturali.

Negli anni Cinquanta ebbe così inizio la « San Francisco Renaissance », ispirata dalla protesta sociale apolitica, dal radicalismo visionario di Blake, dai saggi dell'Oriente: Lao-tzŭ, Chuang-tzŭ, Śākyamuni, i maestri *zen*; ispirata dal cristianesimo delle origini.

J. Kerouac, in un'intervista sulle origini della Beat Generation, pose molta enfasi sull'impostazione religiosa: « Voglio essere portavoce delle cose, testimone del Crocifisso, testimone della Stella di Israele, testimone dell'uomo più sublime mai vissuto, che era tedesco (Bach), testimone del dolce Maometto I, testimone del Buddha, testimone di Lao-tzu e Chuang-tzu » ⁷⁴.

Sia chiaro che per la Beat Generation si trattò di un misticismo

⁷² D.T. Suzuki, *The Zen Doctrine of No-Mind*, London 1958.

⁷³ A.W. Watts, *op. cit.*, p. 15.

⁷⁴ J. Kerouac, « The Origin of the Beat Generation », *Playboy*, IV/6, June 1959, p. 32.

assolutamente lontano dall'essere ascetico, mirante, più che altro, ai messaggi di libertà e di affrancamento dell'uomo dai convenzionalismi. E non si astenne, pertanto, dal ritenere che le droghe facilitassero il raggiungimento di stati di coscienza equivalenti al *satori*, nonostante che Suzuki non abbia mai accennato al fatto, né a nulla che potesse in qualche modo essere in relazione con questo. E a nulla valsero le parole di A.W. Watts quando, in base agli esperimenti condotti da lui stesso con l'acido lisergico, constatò che gli stati di coscienza da esso prodotti non hanno alcuna affinità con la coscienza mistica ⁷⁵!

La diffusione dello *zen* tra i poeti della « San Francisco Renaissance » ebbe inizio ad opera di Gary Snyder, il quale si dedicò allo studio delle religioni orientali, imparò il cinese ed il giapponese e venne in contatto con i « pazzi dello zen » ⁷⁶. L'idea del santo folle, in questo caso, è da inserire in un contesto in cui si percepisce la santità di ogni impulso naturale. Per il *beat* il santo intende deliberatamente sovvertire le proprie potenzialità razionali (qui intese come sovrastrutturali), allo scopo di penetrare il vero sentiero dell'esistere. Ma questa concezione viene talvolta interpretata come la sanzione a fare tutto ciò che venga spontaneo.

In Snyder, divenuto protagonista del libro di Kerouac con il nome di Japhy Rider, c'è verosimilmente molto dello *zen* che è proprio di Kerouac, di quello *zen* che Watts chiama *beat zen* ⁷⁷ e che confonde l'« ogni cosa è ammessa » a livello esistenziale con l'« ogni cosa è ammessa » a livello sociale. Ora, nello *zen* dei poeti *beat* c'è talvolta un'eccessiva volontà di sottolineare l'intenzione di considerare lecita qualunque cosa. Appare chiaro che non si tratta di *zen* dal momento che, per essere tale, bisognerebbe trovarsi al di là delle convenzioni e dei valori,

⁷⁵ Interessante in proposito il saggio di Watts, tradotto in italiano con il titolo *Cosmologia gioiosa - Avventure nella chimica della coscienza* (Roma s.d., edito da Stampa Alternativa). M. Scaligero, in « Zen e interpretazioni occidentali » (*Il Giappone*, IV, 1964, p. 76) ha però asserito che « si è visto uno dei più apprezzati espositori dello Zen, Alan Watts (...) in una riunione privata avvenuta a Roma (...) rivelare in un momento di mistica confidenza con i suoi ascoltatori, come al *satori* (...) si possa accedere mediante la mescalina. "Dipende da chi la dà" sembra che egli abbia avvertito misteriosamente. Potrebbe anche aver detto: "Dipende da chi la usa". Che è su per giù la stessa cosa... ».

⁷⁶ La definizione è di Kerouac e fu adoperata nell'ormai famoso *The Dharma Bums*, New York 1958; trad. ital. *I vagabondi del Dharma*, Milano 1961.

⁷⁷ Van Meter Ames fa notare, in proposito, la similitudine fra il termine *beat* e il termine *daisetsu*. Cfr. Van Meter Ames, « Current Western Interest in Zen », *cit.*, p. 30.

superare, cioè, la dicotomia fra ciò che è comunemente considerato lecito e ciò che non lo è.

Alcuni aspetti della produzione letteraria *beat*, naturalmente, hanno stretti legami con lo *zen*. Uno di questi è la concezione negativistica ed il superamento della parola e del suo valore semantico. Il costruito convenzionale della frase ed il processo logico a cui esso è legato sono considerati ostacoli al libero dispiegarsi dell'inconscio, impedimenti all'accesso all'interiorità in cui la Realtà risiede, cioè la Realtà stessa. Le analogie con lo *zen* sono evidenti e, soprattutto laddove l'artista tenta di creare una tensione che spezzi il filo logico per permettere alla verità di emergere, viene ricordata la funzione analoga del *kōan*. Nel campo artistico è tuttavia molto discutibile la vicinanza della poetica *beat* alla concezione *zen* dell'arte poiché, mentre per i *beats* lo scrittore o il poeta non sono che uno strumento di registrazione di tutto ciò che colpisce i suoi sensi e la sua immaginazione nel momento in cui egli compone, nello *zen* non viene considerato indiscriminatamente bello qualunque accidentale effetto di una spontaneità disordinata. L'arte per lo *zen* è sì naturalezza, ma vi è implicita la tecnica dell'*accidente controllato*. Si tratta di possedere la virtù — il *tê* del taoismo — che permette di selezionare, fra tutti gli elementi creativi, quelli di artistica bellezza⁷⁸.

È stato necessario dilungarsi un po' sulle concezioni della Beat Generation (sebbene l'analisi fattane sia quanto mai riduttiva, non essendo questa la sede per discutere la portata culturale di tale movimento) proprio per prendere in considerazione quanto Suzuki ha espresso personalmente a riguardo:

« Questo posso dire della Beat Generation: essi non hanno ancora attinto, probabilmente, alla sorgente della creatività. Stanno dibattendosi piuttosto superficialmente contro la "democrazia", il conformismo borghese, la rispettabilità derivante dalla condizione economica, la convenzionale consapevolezza di coloro che appartengono alla classe media, e virtù e vizi consimili tipici della mediocrità. Poiché sono ancora senza "radici", si ritrovano ad agitarsi nel fango alla ricerca dell' "unico modo attraverso cui giungere alla verità" (che) è quello del proprio annichilimento, permanendo a lungo in uno stato di estrema e totale umiliazione. Non hanno ancora superato l'umiliazione ed il

⁷⁸ Cfr. D.T. Suzuki, *Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture*, cit., *passim*.

dolore subiti e, potrei aggiungere, il momento della rivelazione. Jack Kerouac è stato citato per aver detto "questi nuovi puri poeti (...) sono dei BAMBINI (...) degli Omero bambini dalla barba grigia che cantano per la strada. CANTANO, DANZANO". Sì, c'è abbastanza puerilità, ma non vi è nulla dell'ingenuità del bambino. La spontaneità non è tutto, deve essere "radicata". Questi uomini non hanno ancora risvegliato ciò che è latente nel loro inconscio, soprattutto l'intuizione prima del "Sè". Devono diventare uomini per giungere alla consapevolezza delle vere radici dell'essere, per procedere con dignità umana. Il mondo, per quanto mi risulta, si sta dibattendo alla ricerca di "radici" su cui basare il proprio sviluppo spirituale. E lo Zen cerca anzitutto di raggiungere le origini dell'essere, di "disporre la mente alla calma", di individuare il "volto originario", di scoprire dove si è. Lo studio dell'umanità è l'uomo. Conoscere il "Sè" è il fine essenziale dello Zen. Ma poiché gli uomini oggi non sanno cosa sia il "Sè", rischiano di confonderlo con il loro piccolo ed egoistico "io". S'affannano ad attribuire a questo la funzione del "Sè". Quando si propone loro di essere spontanei e non inibiti, credono di aver riscoperto la fonte stessa della sicurezza e cercano di agire tentando di imporsi con massima arroganza. Ma dove non c'è "Sè", la spontaneità è licenziosità, e la licenziosità è pura schiavitù. Per essere spontanei si deve essere in contatto con la sorgente della creatività la cui essenza è di essere se stessa nella sua "quiddità" »⁷⁹.

Ci sembra dunque che Suzuki si esprimesse in termini piuttosto chiari relativamente ad una concezione universale dello *zen* ma il suo linguaggio sembrò essere applicabile ad ogni importante esperienza intuitiva dell'uomo. Ne consegue che gli equivoci fatti sulla sua opera divulgativa siano nati dall'iperbole che essa sottende. Inavvertitamente egli favorì l'anelito ad una spiritualità orientale trapiantato su un terreno per lo più ex-protestante che, una volta perduto il filo con la propria tradizione spirituale, decadeva inevitabilmente nell'annullamento di se stesso nel dogma. Questa gravitazione verso la « spiritualità orientale » diede i suoi frutti. P. Kapleau, riferendosi alla propria personale esperienza, scrisse: « ... Seppi che Suzuki viveva a Kamakura, nei pressi di un grande monastero Zen. E così andai a visitare questo famoso filosofo. Poiché in passato avevo letto *Orizzonti perduti* e *Il filo del rasoio*, due opere tipicamente romantiche, mi aspettavo di essere rice-

⁷⁹ D.T. Suzuki, « Zen in the modern World », *Japan Quarterly*, V/4, 1958, pp. 452-461.

vuto da un saggio con la barba bianca, con una veste fluente ed un bastone nodoso in mano. Invece mi venne incontro un giapponese di bassa statura, perfettamente rasato e quasi calvo, che chiunque avrebbe scambiato per un redattore di giornale. Il suo studio pieno di libri, la visiera che gli nascondeva il volto ed il suo modo di battere a macchina con un dito solo, erano tutti elementi che rafforzavano questa impressione... »⁸⁰.

L'anelito verso una forma di misticismo — anche « estetico », come abbiamo visto — sollecitò però a trovare delle convergenze di pensiero di importanza fondamentale. A parte tutta la saggistica che tendeva a ricollegare lo *zen* alle forme di misticismo della tradizione cristiana, una delle espressioni più geniali di questa convergenza fu Thomas Merton, già autore di *The Ascent to Truth*⁸¹, che cercò, nella diretta esperienza del misticismo cristiano, i contenuti della spiritualità orientale.

Abbiamo citato Merton per due motivi: il primo è che egli fu dichiaratamente interessato allo *zen* in connessione con un misticismo cristiano; il secondo è che Merton fu tra i più grandi estimatori di Suzuki e della sua opera. A Suzuki, infatti, Merton dedicò nel 1967 — cioè ad un anno dalla morte dello studioso giapponese — un articolo in cui ripercorse l'intero cammino dell'opera di Suzuki e ne ravvide le basi per un avvicinamento pacifico Oriente-Occidente⁸².

* * *

Il pacifico confronto Oriente-Occidente, al quale Merton si riferì di continuo nella sua opera, era rimasto, fino all'avvento di Suzuki, solo uno sporadico avvicinamento di due mondi situati (psicologicamente quanto geograficamente) in due poli opposti. Suzuki rappresentò l'auspicabile convergenza di questi due mondi che continuavano a *confrontarsi* senza però aver mai scambievolmente applicato le pro-

⁸⁰ P. Kapleau, *La nascita dello Zen in Occidente*, cit., p. 249.

⁸¹ New York 1951.

⁸² T. Merton, « D.T. Suzuki: The Man and his Work », *The Eastern Buddhist* (Nuova Serie), II/1, 1967, ripubblicato in *Zen and the Birds of Appetite*, Abbey of Gethsemani, Kentucky, 1968; trad. ital. *Lo Zen e gli uccelli rapaci*, Roma 1970, pp. 66-73. Sulle posizioni di Suzuki circa i rapporti fra buddhismo e cristianesimo: J.J. Spae, « Dr. D.T. Suzuki on Christianity », *Japan Christian Quarterly*, XXXVIII, 3, 1972, pp. 147-158; W. Gardini, « Aporte de Daisetz T. Suzuki al dialogo entre Cristianismo y Budismo », *Oriente-Occidente, Revista de Investigaciones Comparadas*, I/2, 1980, pp. 205-219.

prie categorie culturali. Non si trattò di un caso fortuito. Nato in Giappone e vissuto per la maggior parte del suo tempo negli Stati Uniti, Suzuki « crebbe », come abbiamo visto, da una parte sotto l'influsso dello *zen*, del pensiero — in formazione — di Nishida e, più in generale, delle componenti culturali del Giappone; dall'altra, i suoi studi ed interessi si focalizzarono su Emerson, sulla letteratura e la filosofia dei paesi anglosassoni e sull'approccio occidentale ai vari settori di ricerca. I suoi specifici interessi e la collaborazione in gioventù con Paul Carus lo portarono presto ad una confidenza tale con il mondo anglosassone da permettergli di produrre opere di saggistica direttamente in lingua inglese. Se è vero che la padronanza di una lingua straniera è proporzionale alla conoscenza della cultura e del pensiero del popolo che parla quella stessa lingua, e viceversa, Suzuki appare già in questa luce come *destinato* ad un successo d'operato. La sua confidenza con il *background* culturale degli occidentali lo portò, infatti, ad un'accurata scelta di argomenti e di linguaggio, relativa alle sfumature psicologico-culturali del suo auditorio. Il che, se può apparire spregiudicato ai sostenitori dell'elitarismo scientifico, produce più di un valido risultato.

Naturalmente vorremmo chiarire che queste componenti poco si prestano a far ritenere che l'opera di Suzuki possa dire l'ultima parola nei campi disciplinari in cui fu chiamata in causa. Lo *zen* suzukiano rappresentò solo un'opinione che stimolò una più ampia ricerca in vari settori, da quello storico a quelli scientifici. Ben più importante della fondatezza di questa singola opinione, fu il fatto che si trattasse di un punto di vista assolutamente orientale, in alternativa a quello occidentale. Eppure troppo poco spazio è stato dedicato al giusto riconoscimento di quanto l'autore stava facendo in campo culturale. Mentre in Occidente dilagavano le polemiche sul suo operato (mescolate a qualche sterile espressione di gratitudine — espressa un po' troppo in sordina — per aver sottoposto lo *zen* alle avidi e categoriali menti occidentali), le accademie giapponesi rimasero, e sono apparentemente rimaste, del tutto indifferenti al suo lavoro⁸³. Non che i suoi conna-

⁸³ Non abbiamo trovato riferimenti a studiosi giapponesi che si siano interessati all'argomento. È significativo, fra l'altro, che J.W. de Jong, nel suo *A Brief History of Buddhist Studies in Europe & America* (Varanasi-Delhi 1976; First Published in *The Eastern Buddhist*, VII, 1974, p. 2) asserisca di non aver fatto « alcun tentativo di includere studi sul buddhismo giapponese né la storia degli studi buddhistici giapponesi. Questo è un argomento che può essere adeguatamente trattato solo da studiosi giapponesi ». D'altra parte, recenti repertori

zionali non considerassero la sua presenza scientifica, beninteso. Diciamo che preferirono osservarla da un'ottica diversa. Abbiamo visto come, nel 1921, l'Ōtani Daigaku di Kyōto propose a Suzuki una cattedra che lo studioso accettò e conservò fino alla fine della carriera di docente. La stessa Ōtani Daigaku rivestì spesso il ruolo di editrice in Giappone delle opere di Suzuki, oltre a finanziare numerosi viaggi dello studioso all'estero. Sembra, inoltre, che nel 1943 la stessa università abbia istituito un Dottorato di Ricerca su Suzuki⁸⁴. Agli inizi del '900 la Ōtani Daigaku aveva promosso una serie di spedizioni in Cina e in Asia centrale al fine di ricostruire archeologicamente e storicamente l'arte buddhista ed il buddhismo nel continente⁸⁵. Si era così affiancata ad una serie di iniziative e programmi scientifici che varie istituzioni, con il patrocinio del Governo, avevano varato per approfondire sul continente la conoscenza di aspetti culturali che erano stati alla base della civiltà giapponese e che tendevano opportunamente a mostrare l'unità culturale dell'Asia Orientale. Si erano altresì incoraggiate traduzioni di testi dal sanscrito e dal pāli per dare del buddhismo una documentazione più ampia, che andasse oltre le pure fonti cinesi e giapponesi. Una personalità come quella di Suzuki doveva quindi essere particolarmente apprezzata da un'istituzione che già da tempo perseguiva tali programmi di ricerca e di studio, tanto più considerando che nel secondo dopoguerra una polarizzazione di interessi sul buddhismo poteva anche essere uno strumento efficace di lancio delle « arti pacifiche giapponesi » (il che sta ad intendere una propaganda « pacifista » che risvegliasse nuovi consensi internazionali).

Non crediamo che lo studioso giapponese intendesse proporre il suo *zen* al mondo occidentale con le stesse direttive e ambizioni dei suoi connazionali. Egli riteneva che il fondamento dell'esperienza fosse il proporla ad altri: « Studiare Zen significa avere un'esperienza Zen,

bibliografici, come la serie curata dalla Japan Foundation, *An Introductory Bibliography for Japanese Studies* (Voll. I-III, Tokyo 1975-1979) non registrano affatto il nome e l'opera di Suzuki.

⁸⁴ Cfr. J.M. Kitagawa, *art. cit.*, p. 984.

⁸⁵ La spedizione Ōtani lasciò Londra — nella quale si era composta — nel 1902, attraversò Samarkanda, Kashgar, l'altopiano del Pamir e raggiunse il Kashmir. L'organizzatore della spedizione era stato Ōtani Kōzui, figlio di Ōtani Kōson, abate del Nishi Honganji, una delle case madri dello *shinshū*. Alla notizia della morte del padre, l'anno successivo, Kōzui tornò in patria per succedergli come abate al Nishi Honganji. La spedizione riprese comunque i lavori nello stesso anno.

perché senza esperienza non vi è alcuno Zen da studiare. Ma la pura esperienza significa essere capaci di comunicarla agli altri; l'esperienza cessa di essere vitale a meno che non sia adeguatamente esprimibile. Un'esperienza muta non è umana »⁸⁶.

Per quanto riguarda, invece, l'ostinato rifiuto a riconoscere il tentativo di Suzuki di far accedere gli occidentali alle scuole elementari dello *zen*, nonostante che egli mostrasse loro un volto del buddhismo che superava la speculazione dialettica impostata sul buddhismo indiano e cinese, è forse commentabile con le parole di Ames Van Meter: grazie a Suzuki lo *zen* Rinzai è stato donato all'Occidente. Altre forme di buddhismo, invece, sono destinate a rimanere nell'ombra ancora a lungo, come lo *zen* Sōtō. Non è strano: « il Sōtō non ha nessun Suzuki »⁸⁷.

⁸⁶ D.T. Suzuki, *Studies in Zen*, *cit.*, p. 162.

⁸⁷ Van Meter Ames, « Current Western Interest in Zen », *cit.*, p. 28.

APPENDICE

Contributo ad una bibliografia di D.T. Suzuki

Riteniamo utile corredare il lavoro di un elenco di opere di D.T. Suzuki apparse in lingue occidentali. La bibliografia è solo indicativa della vasta tematica e dell'intensa produzione dell'autore che abbiamo voluto ricordare. Essa è stata praticamente dispersa dall'editoria in libri e riviste di tutto il mondo. Per ulteriori ragguagli rimandiamo a H. Rzepkowski, *Leben für Zen. Daisetz Teitaro Suzuki*, St Augustin 1973. Per una bibliografia di opere di D.T. Suzuki in lingua giapponese, si veda: *Suzuki Daisetsu zenshū*, Tokyo, Shunjūsha, 1957.

Di saggi sull'opera di Suzuki, oltre quelli da noi citati, ricordiamo: M.H. Dornish, « Aspects of D.T. Suzuki's early Interpretation of Buddhism and Zen », *Eastern Buddhist*, n.s. III, 1970, pp. 47-66; H. Rzepkowski, *Das Menschenbild bei Daisetz Teitaro Suzuki*, St Augustin 1971; C. Humphreys, « Doctor D.T. Suzuki », *El terreno del Zen*, Mejico 1976, pp. 13-18.

* * *

- « A Japanese Translation of "The Gospel of Buddha" by Paul Carus », *Open Court*, IX, 1895, p. 4404.
- « Notes on the Mādhyamika Philosophy », *Journal of the Buddhist Texts (and Anthropological) Society of India*, VI, 1898, pp. 19-22.
- « The Mādhyamika School in China », *Ibidem*, pp. 23-30.
- Açvaghosha's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahāyāna (Daijōki-shinron)*. Tr. for the first time from the Chinese version by Teitaro Suzuki, Chicago-London 1900.
- « The Breadth of Buddhism », *Open Court*, XIV, 1900, pp. 51-53.
- « Açvaghosha, the First Advocate of the Mahāyāna Buddhism », *Monist*, X, 1900, pp. 216-245.
- « What is Buddhism », *Light of Dharma*, II, 1903, pp. 11-14.
- « Mahāyāna Buddhism », *Ibidem*, pp. 79-81.
- « Individual Immortality », *Ibidem*, III, 1903, pp. 67-72.
- « A Buddhist View of War », *Ibidem*, IV, 1904, pp. 179-182.
- « The First Buddhist Council », *Monist*, XIV, 1904, pp. 253-282.
- « Philosophy of the Yogācāra. The Mādhyamika and the Yogācāra », *Muséon*, n.s. V, 1904, pp. 370-386.
- « The Essence of Buddhism », *Light of Dharma*, V, 1905, pp. 73-75.
- « Is Buddhism Nihilistic? », *Ibidem*, VI/1, 1906, pp. 3-7.
- « Japanese Conception of Death and Immortality », *Ibidem*, VI/2, 1906, pp. 3-8.
- « Sermons of a Buddhist Abbot. Addresses on religious Subjects, by the Rt. Rev. Soyen Shaku, including the Sutra of Forty-Two Chapters. Tr. from the Japanese MS by D.T. Suzuki », *Open Court*, 1906, *passim*.
- T'ai Shang Kai Ying P'ien: Treatise of the Exalted One on Response and Retribution* (tr. by D.T. Suzuki & Paul Carus), Chicago 1906 (ristampa: *Treatise on Response and Retribution*, LaSalle 1973).
- « The Zen Sect of Buddhism », *Journal of the Pāli Texts Society*, 1906-7, pp. 8-43.
- Outlines of Mahāyāna Buddhism*, London 1907 (New York 1963).
- « Die buddhistische Psychologie bei Açvaghosha. Exposé aus Açvaghosha's Mahāyānaçraddhotpādaçāstra », *Buddhistische Warte*, II, 1908-11, pp. 36-46; 161-164.

- « The Development of Mahāyāna Buddhism », *Buddhist Review*, I, 1909, pp. 103-118.
- « The Doctrine of the Bodhisattva », *International Congress for the History of Religions*, I, 1910, pp. 119-122.
- A Brief History of Early Chinese Philosophy*, London 1914.
- Zen und die Kultur Japans*, Stuttgart 1914.
- « Fudo-Myowo », *Open Court*, XXIX, 1915, pp. 513-526.
- « Zen and Meditation », *The Mahayanist*, I/2, 1915, pp. 13-14.
- « Illogical Zen », *The New East*, I/2, 1917, pp. 72-74.
- « Is Zen Negation? », *Ibidem*, I/4, 1917, pp. 54-58.
- « Zazen and Koan », *Ibidem*, III/3, 1918, pp. 292-295.
- « Zen Buddhism as Purifier and Liberator of Life », *Eastern Buddhist*, I, 1921, pp. 13-37.
- « The Buddha in Mahāyāna Buddhism », *Ibidem*, pp. 109-122.
- « The Revelation of a New Truth in Zen Buddhism », *Ibidem*, pp. 194-228.
- « Notes on the Avatamsaka Sutra », *Ibidem*, pp. 233-236.
- « Why do we fight? », *Ibidem*, pp. 270-281.
- « Some Aspects of Zen Buddhism », *Ibidem*, pp. 341-365.
- « The Meditation Hall and Ideals of the Monkish Discipline (Zen) », *Ibidem*, II, 1922, pp. 30-72.
- « The Psychological School of Mahayana Buddhism », *Ibidem*, pp. 105-128.
- « The Ten Cow-Herding Pictures », *Ibidem*, pp. 176-195.
- « Kakunyo Shonin; the Life of Shinran Shonin » (tr. by D.T. Suzuki), *Ibidem*, pp. 217-235.
- « Zen Buddhism as Chinese Interpretation of the Doctrine of Enlightenment », *Ibidem*, pp. 293-347.
- « Enlightenment and Ignorance », *Ibidem*, III, 1924-25, pp. 1-31.
- « Sayings of a Modern Tariki Mystic », *Ibidem*, pp. 93-116.
- « Professor Rudolf Otto on Zen Buddhism », *Ibidem*, pp. 117-125.
- « Zen Buddhism on Immortality. Extract from the *Hekiganshū* », *Ibidem*, pp. 213-223.
- « The Development of the Pure Land Doctrine in Buddhism », *Ibidem*, pp. 285-326.
- « No Merit », *The Young East*, I/1, 1925, pp. 11-14.
- « The Secret Message of Bodhidharma (or the Content of Zen Experience) », *Eastern Buddhist*, IV, 1926-28, pp. 1-26.
- Essays in Zen Buddhism*, I-III Serie, London 1927-34; New York-London 1949-1958 (ed. ampliata London 1950).
- « Zen and Jodo. Two Types of Buddhist Experience », *Eastern Buddhist*, IV, 1926-28, pp. 89-121.
- « The Lankavatara Sutra, as a Mahayana Text in Special Relation to the Teaching of Zen Buddhism », *Ibidem*, pp. 199-298.
- Historiето de lo Nanzenji Templo (Brief History of the Nanzenji Temple)*, Kyōto 1928.
- « An Introduction to the Study of the Lankavatara-sutra », *Ibidem*, V, 1929-31, pp. 1-79.
- « Outlines of Mahāyāna Buddhism », *Ibidem*, V-VIII, 1930-34.
- Studies in the Lankavatara-Sutra. One of the most important texts of Mahayana Buddhism, in which all its principal tenets are presented, including the teaching of Zen*, London 1930 (1957-68).
- « Passivity in the Buddhist Life », *Eastern Buddhist*, V, 1929-31, pp. 129-199.
- « What is Zen? », *Ibidem*, pp. 324-334.

- The Lankavatara Sutra. A Mahayana text, tr. for the first time from the orig. Skt. by D.T. Suzuki*, London 1932.
- « Mahāyāna and Hinayāna Buddhism, or the Bodhisattva Ideal and the Śrāvaka Ideal, as Distinguished in the Opening Chapter of the Gaṇḍavyūha », *Eastern Buddhist*, VI, 1932-33, pp. 1-22.
- « The Recovery of a Lost MS. on the History of Zen in China », *Ibidem*, pp. 107-110.
- « Buddhist, especially Zen, Contributions to Japanese Culture », *Ibidem*, pp. 111-138.
- An Index to the Lankavatara Sutra*, Kyoto 1934.
- An Introduction to Zen Buddhism*, Kyoto 1934 (London-New York 1949; ed. riveduta New York 1964); trad. ital. *Introduzione al Buddhismo Zen*, Roma 1970.
- The Training of the Zen Buddhist Monk*, Kyoto 1934.
- « The Basic Principles of Mahayana Buddhism », *Buddhism in England*, X/6, 1935, pp. 179-181.
- « Japanische Kulture und Zen », *Nippon*, I, 1935, pp. 74-85 (*Galerie und Sammler*, IV, 1936, pp. 153-158).
- Manual of Zen Buddhism*, Kyoto 1935.
- The Gandavyūha Sutra. Critically ed. by D.T. Suzuki & H. Idzumi*, Kyoto 1936.
- Buddhist Philosophy and its Effects on the Life and Thought of the Japanese People*, Tokyo 1936.
- « The Message of Bodhidharma », *The Aryan Path*, Jan. 1936.
- « Zen and the Japanese Love for Nature », *Eastern Buddhist*, VII, 1936, pp. 65-113.
- « Survey of the Mahayana Buddhism », *Buddhism in England*, XIII/1, 1938, pp. 3-9.
- « Zen Buddhism », *Monumenta Nipponica*, I/1, 1938, pp. 48-57.
- Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture*, Kyōto 1938.
- Die grosse Befreiung, Einführung in den Zen-Buddhismus*, Leipzig 1939.
- « Some Aspects of Zen Buddhism », *Studies on Buddhism in Japan*, I, 1939, pp. 1-35.
- Essais sur le Bouddhisme Zen*, Paris 1939-40 (I e II Serie; 1954).
- « Zen & Japanese Art », *Bulletin of Eastern Art*, 37, 1943, pp. 1-6.
- « An Interpretation of Zen Experience », *Philosophy East and West* (ed. by Ch. Moore), Princeton 1944.
- « Tea-Room Meditations », *Cultural East*, I/1, 1946, pp. 29-38.
- « The Swordsman and the Cat », *Ibidem*, I/2, 1946, p. 37 ss.
- The Complete Works of D.T. Suzuki*, (ed. by C. Humphreys) London 1947.
- The Essence of Buddhism*, London 1947 (ed. riveduta Kyōto 1968).
- « Introduction », in B.L. Suzuki, *Mahāyāna Buddhism*, London 1948 (trad. ital. *Il Buddhismo Mahāyāna*, Firenze 1960, pp. 19-44).
- The Ten Oxherding Pictures*, Kyōto 1948.
- « The Threefold Question in Zen », *Middle Way*, XXIII/3, 1948-49, pp. 52-55.
- Living by Zen*, Tōkyō 1949 (London 1950).
- A Miscellany of the Shin Teaching of Buddhism*, Kyoto 1949.
- The Zen Doctrine of No-Mind; the Significance of the Sutra of Hui-neng (Weilang)*, London-New York 1949 (trad. ital. *La dottrina Zen del vuoto mentale*, Roma 1968).
- « East-West Philosophy and Buddhism », *Indogaku Bukkōgaku Kenkyū (Journal of Indian and Buddhist Studies)* I/1, 1951.
- « The Philosophy of Zen », *Philosophy East and West*, I/2, 1951, pp. 3-15.

- « Reasons and Intuition », *Essays in East-West Philosophy: an attempt at world philosophical synthesis. With an introduction by Charles Moore* (ed. by C. Moore), Honolulu 1951, pp. 17-49.
- « Ethics and Zen Buddhism », *Moral Principles of Action* (ed. by R.N. Anshen) New York-London 1952, pp. 606-607.
- Le Non-Mental* (trad. de H. Benoît), Paris 1952.
- « Introduction », in E. Herrigel, *Zen in the Art of Archery*, New York 1953.
- « The Predicament of Modern Man », *Middle Way*, XXVII/4, 1953, pp. 120-121, 139.
- « Mondo », *Ibidem*, XXVIII/2, 1953, pp. 45-51.
- « Buddha and Zen », *Ibidem*, XXVIII/3, 1953, pp. 90-94.
- « Zen: a Reply to Hu Shih », *Philosophy East and West*, III/1, 1953, pp. 25-46 (ristampa in *Studies in Zen*, 1955).
- « Zen and Pragmatism - A Reply », *Philosophy East and West*, IV/2, 1954, pp. 167-174.
- « Eckhart and Zen Buddhism », *Middle Way*, XXX/2, 1955, pp. 50-52.
- « The Oriental Way of Thinking », *Japan Quarterly*, I/2, 1955, pp. 51-58.
- « Self and Zen », *Middle Way*, XXIX/4, 1955, pp. 147-150.
- The Shinsbū Seiten*, Hawaii 1955.
- Studies in Zen*, London-New York 1955.
- « Freedom of Knowledge in Chinese Buddhism », *Middle Way*, XXXI/1, 1956, pp. 12-18.
- The Tibetan Tripitaka*, Voll. 4, Tokyo-Kyoto 1956-58 (Kyoto 1961).
- Zen Buddhism: Selected Writings* (ed. by W. Barrett), Garden City 1956.
- Essais sur le Bouddhisme Zen* (III Serie), Paris 1957.
- Mysticism: Christian and Buddhist*, New York 1957.
- « Rinzaï in Zen », *Chicago Review*, XII/2, 1958, pp. 12-16.
- « Zen in Modern World », *Japan Quarterly*, V/4, 1958, pp. 452-461.
- « Introduction: a Glimpse of Paul Carus », *Modern Trends in World Religions* (ed. by J.M. Kitagawa), LaSalle 1959, pp. ix-xi.
- Zen and Japanese Culture*, New York 1959.
- « Lectures on Zen Buddhism », *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (ed. by Erich Fromm), New York 1960 (trad. ital. *Psicanalisi e Buddismo Zen*, Roma 1968, pp. 11-82).
- Sengai*, Tokyo 1961 (trad. ital. *Sengai Gibon - Mostra di Gibon Sengai - maestro Zen*, sec. XVIII-XIX, Roma 1961).
- The Essentials of Zen Buddhism. Selected from the Writings of D.T. Suzuki* (ed. by B. Phillips), New York 1962.
- An Introduction to Mahāyāna Buddhism* (ed. by C. Humphreys), New York 1964-70.
- « The Zen Language. The Emerging World », *The Jawaharlal Nehru Memorial Volume*, Bombay 1965, pp. 203-219.
- « Early Memories: a Recollection of my first teachers », *Le maître spirituel dans les grandes traditions d'Occident et d'Orient*, Lousanne, 1966-67, pp. 251-261.
- Field of Zen* (ed. by C. Humphreys), London 1969.
- What is Zen* (ed. by C. Humphreys), London 1971.
- Japanese Spirituality* (ed. by Ministry of Education - Japanese National Commission for Unesco), Tokyo 1972.
- Collected Writings on Shin Buddhism*, Kyoto 1973.
- The Awakening of Zen* (ed. by C. Humphreys), London 1980 (trad. ital. *Il risveglio dello Zen*, Roma 1982).