



# Antologia del buddhismo giapponese

Testi tradotti e annotati a cura di Aldo Tollini



Piccola Biblioteca Einaudi Classici

Il Giappone è uno dei paesi orientali che più a lungo e più fedelmente ha mantenuto viva la tradizione buddhista attraverso i secoli. A partire dalla sua introduzione dalla Cina nel v e vi secolo, e sviluppando forme autotone di grande interesse e originalità, il buddhismo è stato uno dei più importanti elementi culturali e spirituali del paese, e ancora oggi costituisce una realtà vitale e largamente diffusa tra la popolazione, tanto che la sua conoscenza è indispensabile per la comprensione della cultura giapponese sia tradizionale sia moderna.

Questo libro presenta un'antologia dei più importanti testi del buddhismo giapponese, accompagnati da un'introduzione storica che consente una comprensione generale delle varie epoche, del suo sviluppo e delle sue principali scuole, dalle Tendai e Shingon alle Jōdo, Jōdo shinshū, Nichiren, Jishū e Zen. I testi per quanto è possibile sono completi e tutti tradotti dalla lingua originale, allo scopo di offrire al lettore un'accurata panoramica di una dimensione culturale e religiosa che ha incontrato negli ultimi anni anche in Italia un notevole interesse. La conoscenza diretta dei testi sarà dunque uno strumento utile per chiunque desideri comprendere in modo più approfondito la storia del buddhismo e della cultura giapponese, sia per curiosità personale, sia per seguirne la pratica.

Sommario:

*Presentazione.* – I. *Il buddhismo giapponese.* II. *Il periodo Heian (794-1192).* III. *Il periodo Kamakura (1192-1333).* IV. *Il periodo Muromachi (1333-1603).* V. *Il periodo Edo (1603-1867).* VI. *Il periodo moderno (dal 1868 in poi).* – Elenco dei principali sūtra e testi citati. – Bibliografia. – Indice dei nomi.

Aldo Tollini insegna lingua giapponese classica all'Università Ca' Foscari di Venezia. Si interessa, tra l'altro, di buddhismo giapponese e di traduzione di testi classici giapponesi. Ha pubblicato *Pratica e illuminazione nello Shōbōgenzō. Testi scelti di Eihei Dōgen Zenji* (Roma 2001) e *Buddha e natura-di-buddha nello Shōbōgenzō. Testi scelti di Eihei Dōgen Zenji* (Roma 2004), e altri di argomento diverso.

ISBN 978-88-06-19679-0



9 788806 196790

€ 26,00

# Indice

p. xi      *Presentazione*

## Antologia del buddhismo giapponese

### I. Il buddhismo giapponese

- 3      1. L'introduzione del buddhismo in Giappone  
6      2. Le prime fasi: il buddhismo del periodo Nara (710-794)

### II. Il periodo Heian (794-1192)

- 14      Le scuole 1. La scuola Tendai  
17          a) L'autore (Saichō)  
18          b) Il testo  
20          *Trattato della lampada che rischiara l'era della Fine della Legge / Mappō Tōmyōki*  
40      Le scuole 2. La scuola Shingon  
42          a) L'autore (Kūkai)  
44          b) Il testo  
48          *Trattato sulla buddhità con questo stesso corpo / So-kushin Jōbutsu Gi*

### III. Il periodo Kamakura (1192-1333)

- 76      1a. Le scuole amidiste  
76      1b. La scuola della Terra Pura (Jōdoshū)  
82          a) L'autore (Hōnen)  
83          b) Il testo 1  
86          *Trattato sul significato fondamentale della rinascita tramite il «nenbutsu» / Nenbutsu ōjō yōgishō*

p. 97	c) Il testo 2
99	Dalle <i>Lettere di Hōnen</i>
	2. La scuola della Vera Terra Pura ( <i>Jōdo Shinshū</i> )
110	a) L'autore (Shinran)
110	b) Il testo
114	<i>Trattato per deplorare le eresie / Tannishō</i>
137	c) Il testo
140	<i>Trattato della lampada della Fine della Legge / Mattōshō</i>
175	3a. Le scuole Zen
176	a) I maestri giapponesi che non andarono in Cina
177	b) I maestri che andarono in Cina
179	c) I maestri cinesi in Giappone
181	3b. Lo Zen nei periodi successivi
183	3c. Cenni sulla dottrina dello Zen
184	a) L'autore (Dōgen)
186	b) Il testo 1
189	Da <i>Shōbōgenzō Zuimonki</i>
222	c) I testi 2 (da <i>Il tesoro dell'occhio della vera legge / Shōbōgenzō</i> )
227	<i>La mente non è afferrabile / Shin fukatoku</i>
232	<i>Essere-tempo / Uji</i>
241	<i>Fiori del cielo / Kūge</i>
254	4. La scuola Jishū
255	a) L'autore (Ippen)
260	b) Il testo 1
262	<i>Inno del Voto Speciale / Betsugan wasan</i>
266	<i>Le cento parole argute / Hyaku rikugo</i>
273	c) Il testo 2
274	<i>I detti del maestro Ippen / Ippen shōnin goroku</i>
285	5. La scuola Nichiren
286	a) L'autore (Nichiren)
287	b) Il testo
289	<i>Instaurazione del vero insegnamento per la protezione del paese / Risshō ankokuron</i>

p. 305	iv. Il periodo Muromachi (1333-1603)
309	1. L'autore (Musō Soseki)
310	a) Il testo 1
312	<i>Discorso notturno a Seizan / Seizan yawa</i>
331	b) Il testo 2
333	<i>Dialoghi nel sogno / Muchū mondō</i>
343	2. L'autore (Daitō kokushi)
345	a) Il testo
347	<i>Discorso notturno nel Shōun-an / Shōun-an yawa</i>
362	3. L'autore (Ikkyū Sōjun)
362	a) Il testo
365	<i>Gli scheletri / Gaikotsu</i>
377	4. L'autore (Takuan Sōhō)
377	a) Il testo
380	<i>Trattato della spada Taia / Taiaki</i>
393	v. Il periodo Edo (1603-1867)
397	1. L'autore (Suzuki Shōsan)
398	a) Il testo
401	<i>Il bastone per i ciechi / Mōanjō</i>
424	2. L'autore (Bankei Yōtaku)
425	a) Il testo
428	<i>L'occhio che dalla gronda osserva il profondo principio / Genshiken Ganmoku</i>
451	3. L'autore (Hakuin Ekaku)
451	a) Il testo
453	<i>Ode sulla Meditazione / Zazen wasan</i>
455	vi. Il periodo moderno (dal 1868 in poi)
459	1. L'autore (Sawaki Kōdō)
460	a) I testi
462	<i>Una vita senza pensare a nulla / Nanigotomo omo-wanu seikatsu</i>
469	<i>Ogni cosa è il Buddha / Issai wa kore Butsu</i>

p. 472	2. L'autore (Suzuki Shunryū)
472	a) I testi
475	<i>Buddha-dalla-Faccia-di-Sole e Buddha-dalla-Faccia-di-Luna</i>
480	<i>Dovunque sei, lì c'è l'illuminazione</i>
482	<i>Mente ordinaria e mente di Buddha</i>
489	Elenco dei principali sūtra e testi citati
495	Bibliografia
513	<i>Indice dei nomi</i>

## Presentazione

Nel panorama del buddhismo asiatico, sia moderno sia tradizionale, il posto che occupa il buddhismo giapponese è sicuramente di primo piano. Tra i paesi che hanno fatto propria la tradizione del Mahāyāna, oggi il Giappone spicca per continuità storica, per originalità e capacità di elaborazione di scuole e tradizioni autoctone, e infine per aver mantenuto vive e diffuse alcune delle scuole più importanti e rappresentative di questa grande corrente buddhista.

Il Giappone è attualmente uno dei paesi con il maggior numero di templi e di aderenti buddhisti – le statistiche ne contano molte decine di milioni, cioè larga parte dell'intera popolazione – a dimostrazione del fatto che il buddhismo, accanto allo scintoismo, che è la religione autoctona, è considerato dai giapponesi parte della propria cultura.

In questa terra, il buddhismo ha avuto un ruolo di grande rilevanza non solo in ambito puramente religioso ma anche culturale. Si pensi al contributo che ha dato a tutte le arti: sicuramente vi hanno trovato ispirazione profonda, e si può dire che il buddhismo, in molti casi, sia stato la fonte di riferimento primaria. Ancora oggi, chiunque visiti questo paese non può esimersi dal confrontarsi con il buddhismo se vuole percepire l'anima di questo popolo.

Alcune scuole buddhiste giapponesi, in particolare la scuola Zen, attualmente sono diffuse e conosciute anche in Occidente, dove hanno trovato un'ampia risonanza pure a livello culturale stimolando riflessioni filosofiche e suscitando fascinazioni non comuni.

Il contributo che il Giappone ha dato al buddhismo, e tramite esso alla cultura e alla spiritualità in generale, è perciò grande, e merita di essere conosciuto meglio di quanto lo sia comunemente oggi. In particolare, è importante conoscere, ripercorrendone la storia e le varie forme, lo sviluppo che nel tempo ha condotto questa religione proveniente dalla Cina a radicarsi e poi, con il tempo, a dare vita a formulazioni originali impregnate della sensibilità autoctona, ancora oggi tra le più autenticamente vitali.

Questa *Antologia del buddhismo giapponese*, pur senza pretesa di esaustività, vuole, almeno in parte, rispondere a questa necessità e ha lo scopo sia di far conoscere le tradizioni meno conosciute in Occidente, sia di ripercorrere le fasi salienti della storia del buddhismo giapponese che hanno condotto alle scuole oggi conosciute. Allo stesso tempo, vuole essere uno strumento di approfondimento per tutti coloro che a vario titolo e in modi diversi si occupano del Giappone e della sua cultura: costoro troveranno nella storia del buddhismo giapponese un momento di riflessione e di approfondimento.

Ho voluto ripercorrere le varie fasi di questa storia, che dal VI-VII secolo si snoda fino ai giorni nostri, attraverso i testi, perché ritengo siano la fonte primaria cui far ricorso quando si voglia davvero comprendere le forme attraverso cui il buddhismo si è manifestato ed è stato trasmesso in Asia Orientale: i testi, infatti, parlano nel modo più diretto. Accanto alle traduzioni ho brevemente presentato le scuole giunte dalla Cina e quelle sviluppate in Giappone; quindi, una sintetica storia del buddhismo giapponese e dei maggiori maestri dei quali presento i testi.

Va sottolineato che questa *Antologia*, volutamente, tratta solo delle scuole buddhiste tradizionali e non si occupa dell'altro grande filone oggi in voga: le cosiddette «nuove religioni» (*shinkō shūkyō*) molte delle quali sono interamente o in parte di ispirazione buddhista.



Le ragioni di questa scelta stanno, da un lato, nella coscienza del fatto che le nuove religioni, in quanto fenomeno del tutto particolare, andrebbero trattate a parte – sia a causa della loro specificità, sia per dar loro uno spazio sufficientemente ampio –, e, dall'altro, perché le scuole tradizionali sono quelle che nei secoli hanno dato un maggiore contributo al pensiero, alla cultura e all'arte giapponese, e pertanto meritano una trattazione particolare. Le nuove religioni sono, invece, più interessanti dal punto di vista sociologico, cioè per comprendere le tendenze recenti della moderna società giapponese, anche negli aspetti che riguardano la sociologia delle religioni.

Qui il lettore potrà seguire a grandi linee lo sviluppo del buddhismo in Giappone e troverà sia una continuità sia, soprattutto, una evoluzione, che consiste nell'assimilazione creativa e originale di una religione straniera nell'ambito della cultura giapponese. Si renderà conto della sinergia che cultura autoctona e buddhismo hanno messo in atto: la prima fornendo il terreno culturale su cui il secondo ha potuto contribuire con i suoi presupposti originali. Proprio la comprensione di questa interazione, credo, è uno dei percorsi che più possono interessare e stimolare il lettore attento. Potrà anche imbattersi in scuole e dottrine che, *mutatis mutandis*, hanno punti di contatto sorprendenti con la religione cristiana, e questo potrà essere un ulteriore stimolo di riflessione sul fenomeno religioso da parte dell'essere umano, indipendentemente dalla sua collocazione storica o geografica. In questo senso, spero che il testo possa offrire un contributo a una migliore e più ampia comprensione del fenomeno religioso in senso lato.

Tutte le opere presentate qui sono integrali, tranne lo *Shōbōgenzō Zuimonki* di Dōgen, di cui ho tradotto le parti che ho ritenuto più rilevanti, *I detti di Ippen*, l'*Instaurazione del vero insegnamento per la protezione del paese* di Nichiren, e i *Dialoghi nel sogno* di Musō, di cui ho tradotto la prima parte. Altre traduzioni parziali sono i due brani dalle *Lettere di Hōnen*.

Tutti i testi contenuti nell'*Antologia* sono tradotti dall'originale giapponese, tranne quelli di Suzuki Shunryū tradotti dall'originale inglese. Inoltre, quando esistenti, ho consultato le traduzioni in lingua giapponese moderna e in lingue occidentali.

ALDO TOLLINI

## Capitolo primo

### Il buddhismo giapponese

#### 1. *L'introduzione del buddhismo in Giappone.*

La cronologia ufficiale, riportata nel *Nihon shoki* (*Cronache del Giappone*, 720 d.C.), pone l'entrata formale del buddhismo in Giappone nell'anno 538 (o 552) nell'occasione in cui un re coreano dello stato di Paekche inviò una missione ufficiale all'imperatore Kinmei (539-71) del Giappone, accompagnata da regali di immagini e testi buddhisti. Sicuramente, però, elementi buddhisti coreani, come monaci e scritture, erano già presenti precedentemente poiché i rapporti con la penisola erano attivi da qualche secolo e i vari stati coreani avevano assorbito il buddhismo a partire dalla fine del IV secolo d.C.

Quando l'imperatore Yōmei (585-87), pochi anni più tardi, decise di abbracciare la nuova religione, vi fu un sollevamento di protesta da alcune parti che portò a un sanguinoso conflitto tra due clan rivali: i Soga, clan emergente favorevole all'introduzione e alla diffusione del buddhismo, e i Mononobe, conservatore, che vi si opponeva. Le ragioni da entrambe le parti non erano di tipo religioso ma più pragmaticamente politiche: infatti, a quel tempo, l'imperatore non deteneva un potere consolidato e doveva mediare tra i vari clan che costantemente minacciavano di sovvertire l'ordine costituito. Inoltre, l'imperatore non era solo il leader del più potente clan, ma anche il capo di una forma religiosa di tipo animistico e sciamanico che si sarebbe con il tempo evoluta in quello che oggi chiamiamo scintoismo, o la religione autoctona del Giappone. L'introduzione di una nuova religione avrebbe potuto indebolire il potere imperiale, o, se gestita opportunamente, anche rafforzarlo, in ogni caso andava a incidere su un delicato equilibrio politico.

Il clan dei Soga decise di fare del buddhismo il proprio alleato, e ottenne il permesso di costruire una cappella per

custodire statue del Buddha e alcuni testi buddhisti. Tuttavia, un'epidemia scoppiata proprio in quel periodo diede l'occasione al clan dei Mononobe di sostenere che l'azione dei Soga avesse scatenato l'ira degli dèi autoctoni. Iniziò così un sanguinoso conflitto che, dopo alterne vicende, vide i Soga vittoriosi e, di conseguenza, il buddhismo accolto definitivamente in terra giapponese. Da quel momento in poi, la storia del buddhismo in Giappone è quella di una sua rapida diffusione e di una lenta assimilazione.

L'imperatrice Suiko (554-628), e soprattutto, il nipote reggente Shōtoku Taishi (574-622), il principe Shōtoku, ebbero un ruolo determinante per l'iniziale diffusione della nuova religione, al punto che il principe è considerato il protettore del buddhismo in Giappone. All'inizio del VII secolo, egli fece costruire i templi di Shitennō nell'odierna città di Ōsaka e il tempio di Hōryū nei pressi della capitale di Nara, oggi considerato non solo il primo tempio buddhista giapponese, ma anche un vero e proprio tesoro d'arte buddhista. Le cronache, a testimonianza della rapida diffusione, ci dicono che nell'anno 624 esistevano 46 templi, 816 monaci e 569 monache, e che i riti più comuni erano *keka*, la confessione, *ango*, il ritiro, prediche, *hōjō*, liberazione simbolica di animali in cattività, e *saie* astinenza da cibi (carne).

All'epoca dell'introduzione del buddhismo, il Giappone era un paese che andava costituendo la propria identità e unità, e vedeva nel grande vicino, la Cina, e di riflesso nella penisola coreana, una civiltà superiore da cui avrebbe potuto apprendere molto proficuamente. A livello religioso esistevano forme non ben definite e poco sistematizzate che si svolgevano attorno a riti sciamanici, riti per favorire la fertilità, il culto dei morti e riti per ingraziarsi le forze della natura dette *kami*, o dèi, che non potevano competere con il maggior spessore culturale e prestigio del buddhismo. L'introduzione del buddhismo, religione a carattere universale, si inserisce nel più ampio quadro dell'importazione di elementi della superiore cultura cinese, tra cui la scrittura, le forme centralizzate di governo e alcune tecniche agricole. In questo quadro di radicali trasformazioni del paese verso una maggiore modernizzazione sul modello cinese, il buddhismo ebbe un ruolo di primo piano, non tanto e non solo in quanto arricchimento spirituale, ma soprattutto per il ruolo che il gover-

no decise di attribuirgli. Esso, in modo concreto, simboleggiò la nuova cultura e lo spirito della nuova era inaugurata dalla Riforma Taika (645) e dal successivo Codice Taihō (702) che rimodellarono lo stato giapponese sul modello continentale.

In questa prima fase di assimilazione, il buddhismo era ristretto alla cerchia dei monaci e non usciva dai templi che divennero, oltre che luoghi di pratica, soprattutto centri di studio dei testi cinesi della nuova religione. I giapponesi avevano bisogno, con l'aiuto di immigrati coreani e cinesi, di capire la dottrina espressa nei vari sūtra e di constatare le differenze esistenti tra le varie scuole. Per questo, a quell'epoca non si potevano ancora distinguere le varie scuole tra di loro, e anche i templi non erano specifici di una scuola piuttosto che di un'altra.

In questo modo, la popolazione era di fatto esclusa, e il buddhismo divenne strumento nelle mani dell'aristocrazia e della famiglia imperiale che ne fece un potente strumento di potere. Aveva lo scopo di proteggere lo stato (e i suoi membri), di difendere il paese, attraverso la recitazione di sūtra e di incantesimi, di favorire il benessere del paese, e in definitiva di essere strumento di controllo. A questo fine, nel 741 l'imperatore Shōmu (701-56) ordinò che in tutte le province del paese fosse costruito un tempio amministrato centralmente dal tempio Tōdai per i monaci e dal tempio Hokke per le monache. Questi templi furono chiamati *kokubunji*, ossia templi ripartiti in tutto il paese.

Tuttavia, anche in questa prospettiva, il sostrato sciamanico e animista dei giapponesi continuava a mostrarsi attraverso un uso distorto del buddhismo, non pienamente compreso. Sicuramente, la gestione di uno strumento culturale estremamente prestigioso quale il buddhismo aveva anche la funzione di fornire una forte legittimazione alla casa imperiale. Tuttavia, il difficile rapporto con la tradizione religiosa autoctona poneva dei problemi conflittuali che andavano risolti. Per questo, si sviluppò ben presto una forma ibrida in cui i *kami*, gli dèi della tradizione locale, venivano assimilati ai *bodhisattva* buddhisti creando una commistione che sarebbe durata, in varie forme, per molti secoli a venire.

## 2. *Le prime fasi: il buddhismo del periodo Nara (710-794).*

Il periodo Nara, dal nome della nuova capitale<sup>1</sup>, prese l'avvio con la fondazione della prima capitale permanente, Nara, costruita, sull'onda dell'entusiasmo per l'emulazione della cultura cinese, sul modello della capitale cinese Chang-an. Nello stesso primo anno della nuova era entrò in vigore il Codice Ritsuryō, le leggi penali e amministrative previste dal Codice Taihō, che comprendevano anche il Sōniryō, ossia le norme che regolavano la comunità dei monaci e i templi.

Il buddhismo del periodo Nara si caratterizza per lo stretto legame che sussisteva tra religione e governo, il quale continuò e rafforzò la tendenza già presente nelle prime fasi dell'introduzione del buddhismo di utilizzare la nuova religione a proprio favore e per il benessere della nazione. Per questo motivo i monaci, le monache e i templi erano sottoposti a rigidi controlli.

Nella nuova capitale fu fondato un grande tempio, il Tōdai, che divenne il principale del buddhismo giapponese dell'epoca, l'unico in cui si potevano formare e ordinare i monaci e dal quale tutti gli altri templi sparsi per il paese dipendevano. Nel 752 vi fu collocata la statua del Grande Buddha Rushana, imponente presenza che si può ammirare ancora oggi, alta 14,7 metri. A dirigere il Tōdai fu invitato il monaco cinese Ganjin<sup>2</sup> dal quale ci si aspettava che prendesse in mano le sorti del nascente buddhismo giapponese e lo guidasse. Ganjin era della scuola Ritsu, quella che più di ogni altra si occupava della formazione e ordinazione dei monaci e che poneva al centro del suo insegnamento il rispetto delle regole e dei precetti insegnati dal Buddha. Tuttavia, Ganjin per ben cinque volte fallì il tentativo di varcare il mare e giungere in Giappone: arrivò nell'arcipelago solo nel 753, ormai anziano e pertanto, in definitiva, gli fu affidato un incarico puramente formale.

Il buddhismo del periodo Nara non presenta elaborazioni originali e si limita a studiare e applicare i testi delle scuole

<sup>1</sup> È la prima capitale stabile del Giappone: prima di allora la capitale veniva spostata a ogni decesso dell'imperatore, ritenendo impuro il luogo in cui egli era morto.

<sup>2</sup> In cinese, Jiānzhen (688-763).

cinesi. Di conseguenza, in Giappone si vennero a costituire le stesse scuole presenti in Cina, ovvero le cosiddette Sei Scuole di Nara: Sanron, Jōjitsu, Ritsu, Kusha, Hossō, Kegon, tutte studiate da gruppi diversi all'interno del Tōdai. Le prime scuole introdotte, fin dal periodo precedente, sono la Sanron e Jōjitsu.

La scuola Sanron (in cinese Sānlùn, 三論), o dei Tre Trattati, si basa sulla versione in cinese da parte del traduttore di origine indiana Kumārajīva di tre trattati del pensatore indiano Nāgārjuna<sup>3</sup>, uno dei fondatori del pensiero Mahāyāna. La scuola da lui fondata e che prese il nome di Mādhyamika, o Scuola di Mezzo (nel senso che rifiuta ogni dualismo), portando alle estreme conseguenze l'insegnamento del Buddha di *anattā*, l'insostanzialità dell'io, sostiene la fondamentale vacuità di tutti i fenomeni che si reggono su una relazione reciproca condizionata priva di sostanza, e spiega la realtà come frutto di una visione illusoria e falsa. Qualsiasi concetto, o affermazione, può essere contraddetto e smentito, riconducendo sempre al vuoto. Discutere e speculare è quindi inutile: l'Unica Via possibile è quella di comprendere l'illusorietà di tutti i fenomeni e considerarli vuoti<sup>4</sup>. Questa scuola, quindi, non sostiene alcuna dottrina propositiva se non che la vera natura delle cose non può essere percepita con gli occhi fisici, né con la speculazione. Tutto ciò che percepiamo o comprendiamo con l'intelletto umano fa parte della verità relativa (*zokutai*, 俗諦), mentre la verità assoluta (*shintai*, 真諦)<sup>5</sup>, che è il vuoto, è ineffabile, incomprensibile e irraggiungibile. Questa scuola fu la prima delle Sei Scuole a giungere in Giappone nel 625, portata dal monaco coreano Ekan. Si stabilì nel tempio di Gangō e continuò la sua esistenza fino al periodo Edo.

La scuola Jōjitsu (cin. Chéng shí, 成実) si formò in Cina attorno al v secolo ma presto declinò. In Giappone non fu normalmente riconosciuta come scuola indipendente, ma più

<sup>3</sup> Pensatore buddhista indiano (150-250 circa), fondatore della scuola Mādhyamika, che sostiene la vacuità di tutti i fenomeni. Vedi note 55, 56, 57, p. 353.

<sup>4</sup> Vedi in particolare NAGARJUNA, *Mādhyamaka kārikā. Le Stanze del Cammino di Mezzo* (1961), a cura di R. Gnoli, Boringhieri, Torino 1979.

<sup>5</sup> La concezione del doppio livello di verità insegnata nel *Sūtra del Loto* fu anche fatta propria dalla scuola Tendai.

spesso in associazione alla Sanron con la quale giunse in Giappone. Dopo il periodo Heian anche in Giappone declinò e si estinse. Si basa sul *Jōjitsuron* (*Trattato della Realtà Realizzata*), da cui prende il nome, che sostiene la vacuità della realtà. È una scuola a cavallo tra gli insegnamenti dello Hīnayāna e del Mahāyāna in quanto non riconosce l'insostanzialità dei *dharma*, gli elementi minimi costituenti della realtà, come avviene nel Mahāyāna, e di cui dà una dettagliata classificazione. Sostiene la distinzione tra i due livelli di verità, relativa e assoluta, riconosce la vacuità di tutti i fenomeni, e la necessità di eliminare l'attaccamento al proprio io.

La scuola Ritsu (cin. Lǜ, 律) fu portata in Giappone dal monaco cinese Ganjin nel 753. È una scuola che si basa su trattati che si occupano dei precetti dei monaci e delle regole dei monasteri, come il *Shibunritsu* (*Le Quattro Regole*). La sua peculiarità in Giappone fu di fungere da scuola di formazione e di ordinazione dei monaci, quindi come scuola che di fatto amministrava la comunità dei monaci e i templi. Con questa funzione si stabilì nel tempio principale di Tōdai e nel Tōshōdai di Nara, nello Yakushi di Shimozuke (oggi provincia di Tochigi) e nel Kanzeon di Tsukushi sull'isola di Kyūshū, gli unici templi ai quali si riconosceva in periodo Heian la facoltà di ordinare i monaci. Declinò nel tardo periodo Heian, per trovare poi nuovo slancio nel periodo Kamakura.

La scuola Kusha (cin. Jū shè, 俱舍) fu introdotta in Giappone nel tardo VII secolo dal monaco giapponese Dōshō (629-700) che andò a studiare in Cina da dove rientrò nel 660. È, di fatto, l'unica scuola dello Hīnayāna trasmessa in Giappone, e si basa sui trattati dell'*Abhidharma kośa* del pensatore Vasubandhu, attivo in India nel IV secolo d.C. È una scuola a impronta teoretica e filosofica che elabora un'analisi estremamente dettagliata di quella che potremmo chiamare la psicologia del risveglio, e dei *dharma*, cioè dei fondamenti dell'esistenza. Come già la scuola Jōjitsu, anche la Kusha non riconosce l'insostanzialità dei *dharma* sebbene neghi la sostanzialità dell'io. Anch'essa si estinse presto confluendo nella Hossō.

La scuola Hossō (cin. Fǎn xiāng, 法相) fu introdotta in Giappone dal monaco cinese Genjō (cin. Xuán zàng; 602-664). In Cina fu sistematizzata da Kiki (cin. Kuī jī; 632-82) che assieme a Genjō tradusse in cinese il *Jōyuishikiron* (*Vijñap-*



*timātratā Siddhi śāstra*). Si basa sull'insegnamento del già citato pensatore indiano Vasubandhu, fondatore della scuola idealista Yogācāra in cui si sostiene che la realtà non è altro che una proiezione della nostra mente e, pertanto, è priva di realtà propria, quindi può essere esperita solo attraverso la coscienza. Introduce il concetto di *ālaya vijñāna*, o coscienza-ricettacolo in cui si accumulano tutte le rappresentazioni mentali permettendo la visione della realtà come proiezione mentale, ma che bisogna ripulire per poter accedere all'illuminazione. La dimensione della realtà assoluta, detta *tathatā* (in giapponese *shin'nyo*, 真如), viene raggiunta una volta che ci si liberi dell'illusione del proprio io. Il pensiero di Vasubandhu e della sua scuola ebbe una profonda influenza anche sulle scuole che si svilupparono più tardi. Fu portata in Giappone per la prima volta dal monaco Dōshō, lo stesso che introdusse anche la scuola Kusha. Centro dell'attività della scuola era il tempio di Kōfuku e di Yakushi a Nara. Ebbe molta fortuna nei primi tempi, ma la sua importanza andò declinando nel tempo.

La scuola Kegon (cin. Huā yán, 華嚴, ovvero «ghirlanda») fu introdotta in Giappone dal monaco cinese Dōsen (cin. Dào xuán, 702?-760), giunto in Giappone nel 736. Si basa sull'insegnamento del *Kegon sūtra* o *Sūtra della Ghirlanda* (*Avatamsaka sūtra*) ed ebbe come suo centro di diffusione il tempio di Tōdai, dove il monaco coreano Shinjō (VIII secolo) per primo espose gli insegnamenti di questo testo basato sul presupposto che ogni singolo e pur minimo aspetto della realtà si riflette e si compenetra con tutti gli altri esistenti nell'universo formando un'immensa rete in cui ogni nodo è relazionato a tutti gli altri, riflettendoli ed essendone riflesso senza che nessuno ostacoli gli altri. All'illuminazione accede colui che comprende il vero aspetto della realtà. Questa immagine di grande complessità e di armonia suprema piacque molto anche al governo che la prese a immagine della sua gestione del paese. Ebbe profonda influenza sulle scuole Tendai e Zen.

Lo stretto rapporto tra governo e istituzioni buddhiste si rivelò pericoloso verso la fine del periodo Nara quando un monaco di nome Dōkyō (?-772) della scuola Hossō, che si era conquistata la fiducia e i favori dell'imperatrice Shōtoku (718-

770), fu nominato alle piú alte cariche dello stato. Tuttavia, Dōkyō non contento di questi onori cercò la scalata al trono, e il suo intento non riuscì solo perché l'imperatrice cambiò parere poco prima di morire. Con la salita al trono del successivo imperatore Kōnin (709-81) lo stesso anno, Dōkyō perse tutti i privilegi e fu esiliato. Questo incidente mostrò platealmente la pericolosità delle istituzioni buddhiste il cui potere incominciava a lanciare sinistre ombre sul governo.

Fu forse anche in seguito a questi avvenimenti e al desiderio di allontanarsi dai centri del potere religioso che nel 794 fu deciso di spostare la capitale altrove. Dopo alcune esitazioni fu deciso di porre la sede del governo a Heinkyō, poi ribattezzata Kyoto, che avrebbe svolto il ruolo di capitale del paese fino al 1869.

Il periodo Nara, che vide la nascita e la diffusione del buddhismo in terra giapponese, si chiuse quindi senza elaborazioni originali e con un preoccupante avvenimento che metteva in luce i rischi insiti nello stretto rapporto tra istituzioni laiche e religiose.

## Capitolo secondo

### Il periodo Heian (794-1192)

Il sistema *ritsuryō*, sviluppato sul modello cinese nel periodo Nara, cominciò ben presto a deteriorarsi e sorsero, sempre con maggiore frequenza, i cosiddetti *shōen*, ossia le proprietà private sottratte al controllo del governo. Nel corso dei quattro secoli che durò il periodo Heian questo tipo di proprietà andò costantemente aumentando scardinando il sistema centralizzato. In particolare, i grandi templi buddhisti fecero propria questa possibilità costituendo delle proprietà indipendenti di grandi dimensioni e con un peso anche politico sempre più rilevante. Questo fenomeno cambiò per tanti versi il profilo del buddhismo giapponese per molti secoli, sia dal punto di vista amministrativo, sia da quello del rapporto con il potere e con la popolazione. Non era più il governo centrale che sovvenzionava i templi, ma gli imperatori in ritiro e le grandi famiglie aristocratiche. Queste erano riuscite nel periodo Heian a prendere il potere effettivo del governo del paese lasciando all'imperatore solo una funzione quasi puramente nominale. Era soprattutto il grande e potente clan dei Fujiwara, che occupava una posizione preminente a corte, a gestire di fatto il potere attraverso i suoi membri.

L'aristocrazia di corte, come viene descritta nella grande letteratura in lingua giapponese di questo periodo, ci mostra una società chiusa nei palazzi della capitale, lontana dalla vita della gente, dedita sia agli intrighi di potere sia a una vita sociale altamente raffinata. A corte, i valori estetici e la raffinatezza dominavano sia i rituali sociali che i rapporti interpersonali dando vita a una cultura estetizzante mai più eguagliata. In questa epoca, le forme culturali continentali, che continuavano a essere oggetto di interesse e di grande apprezzamento, tendevano ad assumere alcuni tratti originali che segnavano l'inizio di una assimilazione che sarebbe diventata sempre più netta. I contatti con il continente si interruppe-

ro verso la fine del ix secolo per riprendere solo alcuni secoli piú tardi: si crearono cosí le condizioni per una assimilazione e una rielaborazione degli elementi culturali cinesi, compreso il buddhismo, in forme autoctone.

Durante il periodo Heian, che durò per circa quattro secoli, la fase iniziale dell'introduzione del buddhismo in Giappone ebbe termine e si assistette alla nascita di un buddhismo con caratteristiche piú marcatamente locali, sebbene ancora di importazione cinese. Mentre nel periodo precedente vi era la necessità di comprendere, attraverso lo studio, le forme del buddhismo continentale, ora si iniziava a elaborare tali forme e interpretarle sulla base della sensibilità autoctona.

Alcune delle Sei Scuole di Nara citate sopra persero la loro importanza o addirittura si estinsero, mentre altre, grazie alla loro posizione strategica o politica, continuarono a prosperare. La scuola Hossō, che gestiva il tempio Kōfuku, sponsorizzato dal potente clan dei Fujiwara, continuò a mantenere la propria posizione in seno al panorama del buddhismo giapponese. Anche la scuola Kegon mantenne una certa importanza per il fatto di essere localizzata nel famoso tempio di Tōdai dove, tra l'altro, era stata collocata la statua del Grande Buddha. Le altre scuole declinarono e di esse si sentí poco parlare in questo periodo e anche nei secoli seguenti.

In generale, il buddhismo perse l'influenza che aveva esercitato sul potere politico in passato. Inoltre, terminato il periodo di studio e apprendimento, ora la nuova religione perse la connotazione accademica che aveva avuto e iniziò a diffondersi tra la popolazione, sebbene ancora principalmente tra gli esponenti delle classi elevate.

In particolare, furono introdotte due nuove scuole che ben presto assunsero grande importanza e divennero di fatto le piú rappresentative del panorama buddhista giapponese per vari secoli. Il monaco Saichō (o Dengyō Daishi; 767-822) e il monaco Kūkai (o Kōbō Daishi; 774-835) si recarono insieme in Cina per apprendere il buddhismo e tornarono, importando il primo la scuola Tendai e il secondo la scuola Shingon.

Mentre la Tendai era fondamentalmente di tipo essoterico, la Shingon era prettamente esoterica. Tuttavia, anche la Tendai nella versione giapponese aveva una forte componente esoterica, perciò, in questo periodo, il buddhismo giapponese assunse una forte connotazione esoterica che fu molto apprezzata soprattutto

dalla classe aristocratica al potere per il suo misterioso fascino e i rituali complessi e spettacolari. In una società altamente raffinata, che aveva fatto della ricerca e del godimento estetico la norma che regolava la vita di corte e i rapporti interpersonali, le sfarzose cerimonie e la loro sottile fascinazione esercitavano un'attrazione irresistibile. Gli aspetti vistosi del buddhismo ebbero largo seguito, più delle raffinate e profonde dottrine che queste scuole avevano introdotto dalla Cina.

Infine, merita di essere citata una scuola che, pur non avendo lasciato testi di grande rilevanza, ha però svolto un ruolo non indifferente nel panorama del buddhismo giapponese ed è tuttora attiva: la scuola Shugendō. È un ordine religioso che pratica l'ascesi sulle montagne e i cui praticanti, che indossano costumi molto particolari e non conformi a quelli degli altri ordini buddhisti, sono detti *yamabushi*, ovvero, letteralmente, «coloro che dormono sui monti», cioè chi abita e svolge la sua pratica religiosa sulle montagne. Il loro insegnamento unisce elementi di sacralità delle montagne riconducibili allo scintoismo con elementi esoterici presi sia dalla scuola Shingon sia dalla Tendai.

Lo Shugendō non è stato riconosciuto come un ordine religioso indipendente fino a tempi recenti, e prima di allora i suoi membri appartenevano o alla scuola Shingon o alla Tendai. In quanto gruppo religioso unitario, lo Shugendō si manifestò solo attorno al tardo XII secolo, tuttavia, già dal periodo Nara in poi esisteva una sorta di monaci, detti *shidosō*, non legati a una scuola o istituzione buddhista, che praticavano individualmente. Nel periodo Heian, in Giappone era comune incontrare una sorta di asceti o eremiti, talvolta itineranti, detti *hijiri* (聖), più o meno spiritualmente impegnati, che vivevano sulle montagne ma che scendevano spesso nelle città e nelle campagne. Essi praticavano una forma ibrida di buddhismo al di fuori delle scuole ufficiali e si organizzavano in gruppi sotto la guida di un leader detto *sendatsu*. A partire dall'XI-XII secolo, questi gruppi di *hijiri* cominciarono a ricevere la sponsorizzazione di alcuni grandi templi, come per esempio il Kongōbu sul monte Koya, e per loro raccoglievano fondi. Essi ebbero un ruolo anche nella diffusione del buddhismo tra la popolazione in quanto questi gruppi, spesso itineranti, erano a stretto contatto con la gente comune per la quale recitavano incantesimi e sūtra, o fornivano consigli pratici.

La pratica principale è quella detta *nyūbu* o *mineiri* («entrata nella montagna»), che consiste nella scalata di montagne sacre durante tutto il periodo dell'anno. La scalata delle montagne, con lunghe ore di cammino intervallate da varie pratiche religiose, sia recitative sia più propriamente fisiche come abluzioni in acqua gelida, hanno lo scopo di purificare la mente e il cuore, e condurre il praticante da uno stato profano a uno sacro, anche con l'acquisizione di poteri particolari. Uno degli scopi della pratica degli *yamabushi* è quello di mettersi in contatto con le entità spirituali che abitano le montagne e da esse acquisire poteri particolari. Praticano anche l'automummificazione.

In particolare, il *nyūbu* viene praticato su alcune montagne ritenute sacre, cioè abitate da dèi e spiriti che possono aiutare a raggiungere tale scopo. Infatti, la «fede nelle montagne», o *sengaku shinkō*, è una componente fondamentale della pratica e si rifà a credenze antichissime che ritenevano alcune montagne particolari abitate dagli dèi. L'esempio più noto è certamente quello del Fuji, considerata la montagna sacra per eccellenza e attorno alla quale si è sviluppata una serie di pratiche e di rituali connessi con lo scintoismo. Attualmente lo Shugendō legato alle dottrine esoteriche Shingon ha il suo centro sulle montagne di Yoshino, mentre quello legato all'esoterismo Tendai ha il suo centro sul monte Ōmine, entrambi nel Giappone centrale.

Tra i principali maestri di questa tradizione vi è Shōbō (832-909), fondatore anche del tempio Daigo: assieme allo Shōgōin sono i templi principali di questa scuola, entrambi a Kyoto. Il fondatore è considerato En no Ozuno (o En no Gyōja), un asceta o *hijiri* che tra il VII e l'VIII secolo praticava incantesimi e riti sciamanici.

### *Le scuole 1. La scuola Tendai.*

La scuola Tendai, che pone al centro della sua dottrina il *Sūtra del Loto* (*Saddharma puṇḍarīka sūtra*, giapp. *Hokekyō* o *Myōhō renge kyō*), ha caratteristiche sincretiche e professa l'unitarietà della Via Buddhista secondo cui le varie scuole non sono altro che insegnamenti parziali dell'Unica Via (*ekayāna*) che le comprende tutte. Per questa ragione sono

presenti varie forme di pratica, tra cui la meditazione, la recitazione del *nenbutsu* (念仏)<sup>1</sup>, la visualizzazione ma anche pratiche esoteriche. Infatti, accanto alla forma essoterica sincretica, si trovano anche le dottrine esoteriche che Saichō apprese prima del suo ritorno in patria, dette *taimitsu* (台密), ossia dottrine esoteriche della Tendai, per distinguerle da quella dell'altra scuola, la Shingon, dette *tōmitsu* (東密). Perciò, i monaci della Tendai dovevano affrontare due percorsi di formazione ritenuti entrambi della stessa importanza: quello proprio della dottrina sincretica, detta *shikangō* (止観業), e quello della dottrina esoterica, detto *shanagō* (遮那業), unendo lo studio dei testi (in prevalenza il *Sūtra del Loto*) con la pratica fisica.

La dottrina della scuola di Saichō si basa sulla concezione della realtà considerata come vuoto, nel senso che la realtà essendo impermanente<sup>2</sup> è priva di un sé, quindi nulla esiste di per sé ma ogni cosa fa parte della Realtà Ultima. A sua volta la Realtà Ultima coincide con il mondo fenomenico che è la dimensione della realtà concreta. Quindi sostiene una triplice verità<sup>3</sup> secondo cui la realtà e i suoi fenomeni sono vuoto (*kū*, 空), cioè sono insostanziali, ma al tempo stesso hanno un'esistenza concreta temporanea o provvisoria (*ke*, 仮), tuttavia questi due aspetti si incontrano in una dimensione intermedia (*chū*, 中) che riconosce che i fenomeni, pur avendo una esistenza provvisoria, sono al contempo vuoti: in definitiva sono così come sono, e questa è la verità suprema. La scuola Tendai insiste sulla mutua inclusività della mente e di tutti i fenomeni, sostenendo che tutti i fenomeni manifestano il vero aspetto della realtà e che la mente per sua natura è dotata di tutti i fenomeni.

Un'altra importante concezione che si sviluppò soprattutto a partire dal IX secolo, e che ebbe profondissima influenza sul pensiero non solo di questa scuola ma su tutto il buddhismo giapponese, è la dottrina dello *hongaku* (本覚), o «illu-

<sup>1</sup> Abbreviazione di *namu Amida butsu*, ossia Onore al Buddha Amida.

<sup>2</sup> Impermanenza (in sanscrito *anicca*) e insostanzialità dell'io (in sanscrito *anattā*) sono due tra i principi fondamentali della dottrina buddhista che considera, quindi, la realtà priva di un sé e in perpetuo mutamento.

<sup>3</sup> Elaborata dal pensatore cinese Zhì yī (giapp. Chigi; 538-97), che riprese e approfondì il concetto di duplice verità del pensatore indiano Nāgārjuna.

minazione immanente», che sostiene che la buddhità non è qualcosa che va acquisita dall'esterno ma è inerente all'essere umano fin dall'inizio, e si deve solo realizzare non acquisire. *Hongaku* è l'illuminazione a priori, l'illuminazione originale, l'illuminazione immanente in tutte le cose, opposta a *shigaku* (始覚), o illuminazione ottenuta dall'esterno. A questa concezione si affianca quella della «natura-di-Buddha», ossia dell'universalità della buddhità. Secondo questa concezione, tutti gli esseri hanno la natura-di-Buddha, ossia la potenzialità innata di diventare un Buddha se le condizioni opportune (studio, pratica, condotta morale) si attuano.

Infine, un'ultima concezione non solo della scuola Tendai, ma che ebbe in periodo Kamakura un grande seguito tra le nuove scuole buddhiste, è quella delle Tre Ere del buddhismo. La storia del buddhismo viene divisa in Tre Periodi a partire dalla predicazione del Buddha storico Śākyamuni. Il primo periodo, quando si poteva ascoltare direttamente l'insegnamento, e nei secoli successivi in cui questo insegnamento era ancora fervido, è detto Periodo della Vera Legge (*shōbō*, 正法)<sup>4</sup>, e sia la pratica sia l'illuminazione sono possibili. Il secondo periodo in cui inizia la decadenza dell'insegnamento è detto della Legge Apparente (*zōbō*, 像法), in cui la pratica è possibile, ma non l'illuminazione. Infine, l'ultimo periodo è detto della Fine della Legge (*mappō*, 末法), in cui la decadenza è completa e sia la pratica sia l'illuminazione sono considerate irrealizzabili.

Dopo l'incidente del monaco Dōkyō nel 770, che per poco fallì il tentativo di prendere il potere, fu chiara la minaccia che il buddhismo costituiva per la corte. L'imperatore Kammu nel 784 spostò la capitale lontano da Nara e dalla pericolosa influenza dei monaci per stabilirsi nella nuova capitale, Kyoto, promulgando al contempo alcuni editti restrittivi sull'attività dei religiosi.

In questa situazione di sfiducia e di sospetto per le attività dei religiosi buddhisti, la scuola fondata da Saichō ebbe il merito di saper costruire un nuovo tipo di rapporto di fiducia e di intesa con la corte, ponendosi come la protettrice

<sup>4</sup> Le durate dei periodi possono variare a seconda delle interpretazioni. Normalmente il primo periodo si suppone che sia durato cinquecento anni, il secondo mille e cinquecento e il terzo sia in corso. A questo proposito, vedi il testo di Saichō riportato in traduzione, p. 20.



del paese, e dando inizio a un lungo periodo di reciproco rispetto e collaborazione. Nei secoli successivi la scuola Tendai divenne un importante centro di erudizione dove migliaia di monaci non solo si avviavano alla carriera monastica ma producevano e trasmettevano cultura.

L'importanza della scuola Tendai non si limita al ruolo che ebbe nel contesto del buddhismo giapponese per se stessa, ma si fonda anche sul fatto che dal suo sincretismo si svilupparono in periodo Kamakura le maggiori scuole del nuovo buddhismo, ancora oggi tra le più rappresentative e diffuse del Giappone moderno<sup>5</sup>. In questo senso, si può dire che la scuola Tendai diede un formidabile impulso alla nascita del buddhismo giapponese moderno.

#### a) L'autore.

Saichō studiò buddhismo sotto la guida di Gyōhyō (722-797) ma, insoddisfatto della situazione del buddhismo giapponese, all'epoca già decadente e pervaso da corruzione, nell'804 decise di recarsi in Cina per andare alla ricerca delle radici del buddhismo, sperando così di riformare la religione nel suo paese. Nella spedizione di quattro navi che affrontarono il viaggio vi era anche Kūkai, l'altro importante maestro del periodo Heian. Delle quattro navi che partirono dalle coste meridionali del Kyūshū, solo due giunsero a destinazione: fortunatamente sulle due navi che si salvarono viaggiavano Saichō e Kūkai, e questo cambiò la storia del buddhismo giapponese.

In Cina, Saichō studiò la scuola Tiān tái (giapp. Tendai) e prima di rientrare ebbe anche l'occasione di incontrare un maestro di buddhismo esoterico dal quale apprese i fondamenti dell'esoterismo. Tornato in Giappone l'anno seguente, fondò la scuola Tendai sul monte Hiei nei dintorni di Kyoto, con il tempio Enryaku, ancora oggi uno dei più grandi e importanti del paese.

Al tempo di Saichō, l'organizzazione del buddhismo giapponese prevedeva che delle scuole che esistevano nel periodo Nara, solo una, la Ritsu, cioè la scuola del Vinaya che si occupava della formazione dei monaci aveva il potere di or-

<sup>5</sup> Riguardo a questo, vedi le scuole del periodo Kamakura, da p. 71.

dinare i monaci. Questa limitazione era evidentemente un modo per mantenere il controllo sulla nuova religione. Saichō, conscio del fatto che questo limite era di forte impedimento allo sviluppo della sua scuola, si battè strenuamente per avere il permesso di ordinare i propri monaci. Il permesso fu concesso alla sua scuola solo pochi giorni dopo la sua morte, e dopo di allora con il tempo, tutte le varie scuole poterono gestirsi in modo indipendente. L'autonomia acquisita grazie agli sforzi di Saichō diede un notevole contributo allo sviluppo del buddhismo in Giappone.

### b) Il testo.

Il testo è attribuito a Saichō (767-822) sebbene rimanga più di qualche dubbio sulla sua attribuzione, a causa principalmente del contenuto espresso nel testo, che non sembra essere coerente con il pensiero e il comportamento nei fatti di Saichō. Comunque, il *Trattato* ebbe un ruolo preminente nella storia del buddhismo giapponese, soprattutto tra le scuole della Terra Pura che emersero nel periodo Kamakura. Il motivo della sua popolarità era, da una parte, l'importanza attribuita al concetto di *mappō* e, dall'altra, la tolleranza espressa nei riguardi delle regole monastiche che anche i maestri amidisti Hōnen e Shinran ritennero essere scarsamente rilevanti ai fini della salvezza.

Il testo, che si propone di illustrare quale debba essere il comportamento dei monaci nella perversa era della Fine della Legge, inizia con una serie di citazioni riguardo alla durata temporale dei Tre Periodi: quello della Vera Legge, della Legge Apparente e della Fine della Legge. Quindi attraverso la tecnica narrativa delle domande e risposte, passa a sostenere che in quest'ultima era perversa, quando non è più possibile né praticare né giungere all'illuminazione, l'osservanza dei precetti della vita monacale non ha più alcun senso. L'idea centrale che percorre tutto il testo è che man mano che si passa dall'era della Vera Legge verso le altre ere sempre più connotate da depravazione, la condotta dei monaci non può che diventare più libera, o addirittura aberrante. Quindi, essendo dentro l'era della Fine della Legge, esiste solo l'insegnamento scritto, ma non sono possibili né la pratica né l'illuminazione. Se esistessero i precetti, sarebbe possibile infrangerli, ma sic-

come (in quest'era) non esistono piú, come sarebbe possibile infrangerli? E siccome non è possibile infrangere i precetti, come sarebbe possibile rispettarli? Per tale motivo, anche i «monaci solo di nome», che non rispettano le regole monastiche, o che si lasciano andare a depravazione, per il solo fatto di ritenersi dei monaci e vestire l'indumento monacale debbono essere considerati il vero tesoro di questa epoca.

L'insistenza di Saichō su questo tema, e l'inusuale permissività nei riguardi della condotta dei monaci, può forse essere vista come un modo per scusare la degenerazione del buddhismo e la rilassatezza dei costumi dei monaci durante la fine del periodo Nara e l'inizio dello Heian.

*Trattato della lampada che rischiarava l'era della Fine  
della Legge / Mappō Tōmyōki<sup>6</sup>.*

Si dice: «Colui che si attiene all'Unità [o all'Invariabile]<sup>7</sup> nel diffondere l'insegnamento [del Buddha] è il Re del Dharma<sup>8</sup>. Colui le cui virtù si estendono sui quattro mari<sup>9</sup> e li colmano, diffondendole ampiamente è detto Re Benevolente».

Stando così le cose, il Re del Dharma e il Re Benevolente si manifestano insieme e insegnano alla gente, e divulgano l'insegnamento per mezzo sia della verità assoluta sia della verità relativa unite insieme<sup>10</sup>. Per questo motivo, i testi della profonda dottrina Buddhista riempiono l'universo e le buone parole inondano tutta la terra.

Qui noi, stupidi monaci<sup>11</sup>, seguiamo la Rete Celeste<sup>12</sup> delle disposizioni della nazione e rispettosamente rispettiamo le severe leggi. Non possiamo permetterci di allentare la nostra vigilanza su queste cose.

Dunque, per quanto riguarda il Dharma, ci sono Tre Periodi, e riguardo alle persone ci sono tre generi di persone. In base al periodo, l'insegnamento e i precetti

<sup>6</sup> La traduzione si basa su MATSUBARA YŪZEN, *Mappō Tōmyōki no Kenkyū* (Studio del Mappō Tōmyōki), Hōzōkan, Kyōto 1978, pp. 176-94. Il testo è in versione cinese classico con *kundoku* (glosse) giapponese. È stata consultata anche la traduzione inglese *Mappō Tōmyōki: The Candle of the Latter Dharma*, in «The Eastern Buddhist», n.s., vol. XIII, n. 1, primavera 1980, pp. 79-103.

<sup>7</sup> [Tra parentesi quadre, nel testo sono aggiunti commenti e spiegazioni del Curatore]. Secondo il buddhismo, sebbene le manifestazioni dei vari fenomeni siano molteplici, la realtà è una sola.

<sup>8</sup> Il re dell'insegnamento del Dharma.

<sup>9</sup> Cioè, tutto il mondo.

<sup>10</sup> Nella scuola Tendai si ritiene che esista una verità relativa (o parziale) adatta a coloro che non sono ancora illuminati e la verità assoluta comprensibile solo da parte degli illuminati.

<sup>11</sup> Forma umile per riferirsi a se stessi.

<sup>12</sup> La Rete che governa il Cielo impedendo l'attuarsi del male.

variano. [Inoltre,] in base alle persone, i testi che denigrano o lodano sono accettati o rifiutati.

Considerando i tre saggi cinesi<sup>13</sup>, il loro destino non è stato uguale per tutti<sup>14</sup>. Anche considerando le potenzialità<sup>15</sup> delle persone dei cinquecento anni dopo la morte del Buddha, la loro saggezza e capacità di illuminazione è diversa per ciascuno. Com'è possibile che [le persone di diverse potenzialità] giungano alla salvezza con lo stesso metodo? Come si possono raggruppare in un singolo principio [tutti gli insegnamenti del Buddha]?

Per questa ragione, descriverò in dettaglio i contenuti dei Tre Periodi della Legge: Vera, Apparente e Finale, e chiarirò quale dovrà essere l'attività dei monaci che infrangono [i precetti] e di quelli che vi si attengono e di cui ne esistono tre tipi. Prima di tutto, stabilisco che esistono tre stadi di Vera Legge, Apparente e Finale, quindi, riguardo ai monaci che si attengono ai precetti e a quelli che li infrangono, descriverò quanto è necessario si faccia. Infine, descriverò il vero insegnamento e ne mostrerò le differenze.

Prima di tutto, per spiegare i Tre Periodi della Vera Legge, la Legge Apparente e la Fine della Legge, va detto che le varie spiegazioni fornite al riguardo non sono tutte uguali<sup>16</sup>. Per il momento darò una sola spiegazione.

Il maestro Kuī jī<sup>17</sup> del Grande Veicolo citando il *Sūtra dell'Eone della Saggezza* dice: «Dopo il nirvāna del Buddha [Śākyamuni] l'era della Vera Legge dura cinquecento anni e quello della Legge Apparente dura mille anni.

<sup>13</sup> Fú xī, mitico inventore dei 64 esagrammi e della scrittura, Wén wáng, saggio cinese, e Confucio.

<sup>14</sup> Cioè, per alcuni, il loro insegnamento ha avuto più successo che per altri. Per esempio, è sicuramente il caso di Confucio, il cui insegnamento si è ampiamente diffuso ed è stato seguito e studiato.

<sup>15</sup> Cioè, la potenzialità delle varie persone di far proprio l'insegnamento buddhista.

<sup>16</sup> Si riferisce alla durata dei Tre Periodi.

<sup>17</sup> Kuī jī (giapp. Kiki; 632-82), monaco cinese della scuola Hossō.

Dopo questi mille e cinquecento anni, il Dharma di Śākyamuni perisce». Non parla di Fine della Legge.

Secondo un'altra spiegazione, le monache non essendosi conformate alle Otto Reverenze<sup>18</sup>, ed essendo negligenze, il Dharma non è stato prolungato ulteriormente<sup>19</sup>. Perciò non ci si può basare su questa spiegazione.

Inoltre, nel *Nirvāṇa sūtra* si dice: «Nello stadio della Fine della Legge vi sono 120 000 grandi *bodhisattva* che proteggono il Dharma e non lo fanno perire». Siccome, però, questo testo si riferisce a esseri di livello superiore, non può essere utilizzato [come riferimento].

DOMANDA Se le cose stanno così, quali attività si devono svolgere in questi mille e cinquecento anni?<sup>20</sup>

RISPOSTA Secondo il *Sūtra di Māyā*: «Dopo il nirvāṇa del Buddha, per i primi 500 anni, sette saggi monaci come Mahākāśyapa<sup>21</sup>, a turno, proteggeranno il Dharma senza lasciarlo perire, ma dopo cinquecento anni la Vera Legge perirà. Dopo altri seicento anni, sorgeranno uno dopo l'altro i novantacinque tipi di insegnamenti non ortodossi e Āśvaghoṣa<sup>22</sup> verrà a

<sup>18</sup> Le Otto Reverenze sono: 1) anche una monaca che ha preso gli ordini da cento anni, deve il massimo rispetto a un monaco che ha appena preso gli ordini; 2) le monache devono vivere e praticare in luoghi dove non ci sono monaci; 3) le monache, ogni quindici giorni, devono confessarsi dai monaci e discutere dell'insegnamento; 4) le monache, alla fine del ritiro di pratica estivo, devono, insieme ai monaci, confessarsi reciprocamente e discutere dell'insegnamento; 5) nel caso di infrazione dei precetti, le monache devono confessarsi e dedicarsi a compiti pesanti per quindici giorni; 6) le donne che vogliono diventare monache, dopo l'apprendistato dei primi due anni, quando prendono i precetti devono assolutamente prenderli reciprocamente con i monaci; 7) le monache per nessuna ragione devono criticare o insultare i monaci, o parlarne male; 8) le monache, anche se conoscono i peccati e gli errori dei monaci, non devono farne menzione, o denunciarli.

<sup>19</sup> Il Periodo della Vera Legge avrebbe dovuto essere di mille anni ma, a causa della negligenza delle monache, il periodo fu abbreviato a cinquecento anni.

<sup>20</sup> Cioè, il Periodo della Vera Legge più il Periodo della Legge Apparente.

<sup>21</sup> Eminente discepolo del Buddha Śākyamuni.

<sup>22</sup> Pensatore e poeta indiano del II secolo d.C. Di Āśvaghoṣa, vedi *Le*

sottomettere tutti questi insegnamenti non ortodossi. Dopo settecento anni, verrà Nāgārjuna ad abbattere la bandiera delle false visioni. Dopo ottocento anni, i monaci diventeranno egoisti e solo uno o due riuscirà a ottenere l'illuminazione. Dopo novecento anni, diventeranno monaci e monache persone di infimo livello come i servi e le serve. Entro mille anni, ascoltando [i sermoni sul] la contemplazione delle impurità<sup>23</sup>, [i monaci] saranno presi dall'ira e non vorranno praticarla. Dopo mille e cento anni, monaci e monache si sposteranno e i pochi che rispetteranno i precetti saranno insultati. Dopo mille e duecento anni, monaci e monache avranno figli. Dopo mille e trecento anni, si toglieranno il *kesa*<sup>24</sup> e vestiranno di bianco. Dopo mille e quattrocento anni, i quattro tipi di discepoli [monaci, monache, laici ordinati, laiche ordinate] saranno tutti come cacciatori e venderanno i Tre Tesori<sup>25</sup>. Poi si dice che dopo mille e cinquecento anni, ci saranno due monaci nel paese di Kauśāmbī che avranno una disputa sul bene e sul male e alla fine si uccideranno a vicenda. Quindi, l'insegnamento del Dharma sarà messo via nel Palazzo del Drago»<sup>26</sup>.

Questo brano si trova anche nel XVIII capitolo del *Nirvāna sūtra* e anche nel *Sūtra del Re Benevolente*<sup>27</sup>. Secondo questi sūtra, dopo mille e cinquecento anni, i precetti, la meditazione e la saggezza scompariranno.

*Gesta del Buddha* (trad. italiana parziale di A. Passi del *Buddhacarita*), Bompiani, Milano 1985.

<sup>23</sup> Cioè sulle impurità di questo mondo e il modo per evitarle.

<sup>24</sup> Abito dei monaci.

<sup>25</sup> I Tre Tesori del buddhismo sono: il Buddha, il Dharma e la comunità dei monaci (o *samgha*).

<sup>26</sup> Nel fondo del mare dove nessuno riuscirà più a raggiungerlo.

<sup>27</sup> Nome completo *Ninnō Hannyā*. Ne esistono due versioni: una è la traduzione di Kumārajīva (344-413) del sūtra *Ninnō Hannyā Haramitta*, e l'altra la traduzione del monaco cinese di tradizione esoterica Fūku del sūtra *Ninnō Hokoku Hannyā Haramitta*.

Per questo, nel LI capitolo del *Sūtra della Grande Collezio*<sup>28</sup> si dice: «Dopo il mio nirvāna, per i primi cinquecento anni, i vari monaci saranno nella Vera Legge e risolutamente raggiungeranno la liberazione. [*Liberazione* è detto l'iniziale ottenimento del frutto santo].

Durante i successivi cinquecento anni, saranno risolti nella pratica della meditazione. Durante i successivi cinquecento anni, saranno risolti nell'apprendimento della dottrina. Durante i successivi cinquecento anni, saranno risolti nella costruzione dei templi. Negli ultimi cinquecento anni, saranno risolti nelle dispute e il puro Dharma scomparirà completamente. Così è detto».

Il significato di questo è che nel primo dei Tre Periodi, i primi cinquecento anni si sarà capaci di essere risolti nell'osservanza dei tre Dharma dei precetti, meditazione e saggezza. Cioè, come citato sopra, ai cinquecento anni della Vera Legge, seguiranno due periodi [di cinquecento anni, per un totale di] mille anni di Legge Apparente. Dopo il periodo della costruzione dei templi, seguirà la Fine della Legge. Perciò, in *Spiegazione dell'Incontro con la Saggezza* di Kuī jī si dice: «La Vera Legge dura cinquecento anni, la Legge Apparente mille anni, e dopo questi mille e cinquecento anni, la Vera Legge deperirà completamente». Da questo capiamo che dopo di allora si entra nel periodo della Fine della Legge.

DOMANDA Se le cose stanno così, il tempo presente in che periodo ricade?

RISPOSTA Sebbene vi siano altre teorie riguardo alle epoche che seguono il nirvāna del Buddha, per il momento prendiamo in esame solo due teorie.

Per prima, il maestro Fǎ Shàng<sup>29</sup> ne *Gli Eventi Straor-*

<sup>28</sup> La traduzione cinese parziale del *Daihōdō daijikyō*.

<sup>29</sup> Monaco e studioso cinese (495-580).



*dinari dell'era Zhōu* dice che il Buddha entrò nel nirvāna nel 51° anno dell'acqua-scimmia di regno di Mù Wáng Mǎn, il quinto signore della dinastia Zhōu [1122-1115 a.C.]. Secondo questa teoria, da quell'anno acqua-scimmia a quello nostro del 20° anno di Enryaku sono passati mille e settecentocinquanta anni.

Per seconda, Fèi Cháng Fáng e altri negli *Annali delle Primavera e Autunni* di Lǔ dicono che il Buddha sia entrato nel nirvāna durante il quarto anno del periodo del ventunesimo signore di Zhōu, Kuāng Wáng Bān nell'anno dell'acqua-topo. Secondo questa teoria, da quell'anno a quello nostro del ventesimo anno di Enryaku sono passati mille e quattrocentodieci anni. Da questo si capisce che la nostra era è posta alla fine della Legge Apparente e i comportamenti di questa era sono gli stessi di quelli della Fine della Legge. Quindi, essendo dentro l'era della Fine della Legge, esiste solo l'insegnamento scritto, ma non sono possibili né la pratica né l'illuminazione. Se esistessero i precetti, sarebbe possibile infrangerli, ma siccome [in quest'era] non esistono più, come sarebbe possibile infrangerli? E siccome non è possibile infrangere i precetti, come sarebbe possibile rispettarli? Quindi, il *Sūtra della Grande Collezione* dice: «Dopo il nirvāna del Buddha, vi saranno molti monaci senza precetti e cose simili?»

DOMANDA In tutti i testi si ammonisce ampiamente di non infrangere i precetti e chi non si attiene a questo non può entrare nella comunità buddhista. Se è così per chi infrange i precetti, lo sarà tanto più per chi non ha proprio precetti. Ma ora tu dici ripetutamente che nel periodo della Fine della Legge non ci sono precetti. Ora, perché mai una persona senza ferite dovrebbe procurarsene?<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Cioè, se in quest'era non ci sono precetti, perché mai un monaco dovrebbe costruirseli da sé?

**RISPOSTA** Il tuo ragionamento non è corretto. I comportamenti pertinenti ai periodi della Vera Legge, della Legge Apparente e della Fine della Legge sono spiegati ampiamente nei testi. Persone che seguono la Via, persone che non la seguono, monaci e laici, chiunque li apra non può non vederne. Perché mai io, che conduco una errata vita di cupidigia<sup>31</sup>, dovrei nascondervi la Vera Legge che protegge il nostro paese? Tuttavia, ciò che ora stiamo discutendo riguardo alla Fine della Legge è che esistono monaci solo di nome. Questi monaci solo di nome sono il vero tesoro di questa epoca. Non ci sono altri campi di benedizione<sup>32</sup>. Se ci fosse per caso qualcuno che osservasse i precetti durante l'era della Fine della Legge sarebbe molto strano davvero! Sarebbe come una tigre nel mercato, chi gli crederebbe?

**DOMANDA** I periodi della Vera Legge, della Legge Apparente e della Fine della Legge sono spiegati nei testi. Ma dove si dice che i monaci solo di nome sono il vero tesoro di quest'epoca?

**RISPOSTA** Nel IX capitolo del *Sūtra della Grande Collezione* si dice: «Per esempio, l'oro puro è un tesoro di valore inestimabile, ma se non esistesse l'oro puro, l'argento sarebbe un tesoro di valore inestimabile. Se non esistesse l'argento, il bronzo che è un falso tesoro sarebbe considerato inestimabile. Se non esistessero falsi tesori, allora il rame, il ferro, la latta e il piombo sarebbero inestimabili. Allo stesso modo, in tutto il mondo il Buddha-Dharma è considerato un tesoro inestimabile. Se non esistesse il Buddha-Dharma, i *pratyeka-buddha*<sup>33</sup> sarebbero supremi. Se non esistessero i *pratyeka-buddha*, gli *arhat*<sup>34</sup> sarebbero su-

<sup>31</sup> Semplice espressione di umiltà.

<sup>32</sup> Perché solo loro possono risolvere le sorti del Dharma.

<sup>33</sup> O Buddha per se stessi. Coloro che hanno raggiunto l'illuminazione senza basarsi sull'insegnamento del Buddha.

<sup>34</sup> *Arhat* è il termine che indica coloro che raggiungevano la realizzazio-

premi. Se non esistessero gli *arhat*, altri saggi e santi sarebbero considerati i supremi. Se non esistessero altri saggi e santi, sarebbero considerate supreme le persone comuni che hanno ottenuto la concentrazione<sup>35</sup>. Se non esistessero le persone comuni che hanno ottenuto la concentrazione, sarebbero considerate supreme le persone pure che si attengono ai precetti. Se non esistessero le persone pure che si attengono ai precetti, sarebbero considerati supremi i monaci che non si attengono scrupolosamente ai precetti. Se non esistessero i monaci che non si attengono scrupolosamente ai precetti, sarebbero considerati come tesoro supremo semplicemente i monaci solo di nome che si sono rasati la testa e indossano il *kesa*. Infatti, costoro, confrontati con i novantacinque sentieri non buddhisti, sarebbero considerati i più elevati. Essi riceverebbero gli onori del mondo e sarebbero i primi 'campi del merito'<sup>36</sup> della gente. La ragione di ciò è che sarebbero temuti dalla gente che spesso fa cose dannose contro se stessa<sup>37</sup>. Chi ha cura di essi, li protegge, mantiene, ospita e venera otterrà rapidamente lo stato della realizzazione della verità» [Fine della citazione del sūtra].

Questo brano enumera «otto tipi di inestimabilità», cioè, il Tathāgata<sup>38</sup>, i *pratyeka-buddha* e gli *śrāvaka*<sup>39</sup>,

ne nel Piccolo Veicolo, al tempo del Buddha. In generale, indica coloro che ricercano e raggiungono l'illuminazione solo per sé.

<sup>35</sup> Coloro che hanno lasciato cadere la mente discriminante e confusa, e raggiunto la quiete.

<sup>36</sup> Espressione del buddhismo che paragona i meriti che saranno acquisiti in futuro ai semi del campo che diventeranno piante e frutti.

<sup>37</sup> Quest'ultima frase ha diverse versioni nei vari testi tramandati.

<sup>38</sup> Il termine Tathāgata in sanscrito significa «venuto così com'è», e indica il Buddha. In giapponese corrisponde a Nyorai (如来).

<sup>39</sup> Coloro che hanno ottenuto l'illuminazione avendo ascoltato e messo in pratica l'insegnamento del Buddha delle Quattro Nobili Verità. In origine erano i seguaci del Buddha storico. Il termine infatti significa letteralmente «gli ascoltatori» (dell'insegnamento). Nel Mahāyāna, assieme ai *pratyeka-buddha* e agli *arhat*, indica una forma di asceta che ricerca la salvezza individuale, tipica dello Hīnayāna,

e anche le persone comuni che hanno ottenuto i primi tre dei Quattro Stadi per l'illuminazione<sup>40</sup> e la concentrazione, coloro che rispettano i precetti, coloro che infrangono i precetti, i monaci solo nominali senza precetti. In quest'ordine essi sono i tesori inestimabili nei Tre Periodi della Vera Legge, della Legge Apparente e della Fine della Legge. I primi quattro appartengono al Periodo della Vera Legge, i successivi tre a quello della Legge Apparente e l'ultimo a quello della Fine della Legge. Per questa ragione, comprendiamo chiaramente che coloro che infrangono i precetti e che non hanno precetti possono essere veri tesori.

**DOMANDA** Rispettosamente vedendo il brano citato sopra, comprendo che ci possono essere monaci solo di nome che non rispettano i precetti, considerati dei veri tesori. Perché mai allora nel *Nirvāna sūtra* e nel *Sūtra della Grande Collezione* sta scritto: «Se i re e i ministri onorano monaci che infrangono i precetti, nel loro regno verranno le Tre Calamità<sup>41</sup>, e alla fine essi rinasceranno nell'inferno». Se è così per i monaci che infrangono i precetti, tanto più lo sarà per quelli che non hanno neppure i precetti. Sarebbe a dire che il Tathāgata a volte rimprovera e a volte loda chi infrange i precetti. Non vi sembra che nell'insegnamento del Saggio vi siano delle contraddizioni?

**RISPOSTA** Non è come dici tu. Nell'insegnamento del *Nirvāna sūtra* e di altri testi, si proibisce di infrangere i precetti nel Periodo della Vera Legge e non riguarda i monaci dei periodi della Legge Apparente e della

<sup>40</sup> Nel buddhismo del Piccolo Veicolo si riconoscono Quattro Stadi progressivi nel cammino verso l'illuminazione: stadio della pratica preparatoria, stadio della rinuncia alle passioni, stadio della comprensione della verità, stadio del raggiungimento della liberazione. I Quattro Stadi sono anche classificati come segue: il primo è detto *stota āpanna*, «vincitore della corrente», il secondo *sakrd āgāmin*, «colui che torna una volta sola», cioè colui che si reincarna una volta sola, il terzo *anāgāmin*, «colui che non torna più», il quarto *arhat*, «il santo».

<sup>41</sup> Guerre, pestilenze e carestie.

Fine della Legge. Sebbene il termine [infrangere i precetti] sia lo stesso, i periodi differiscono. Proibire o permettere in base al periodo è ciò che intende il Grande Saggio [Śākyamuni]. Perciò non esiste contraddizione nel Venerabile del Mondo.

DOMANDA Se le cose stanno così, come possiamo noi sapere se nel *Nirvāna sūtra* e altri testi si proibisce di infrangere i precetti solo per il Periodo della Vera Legge e non anche per i periodi di Legge Apparente e Fine della Legge?

RISPOSTA La prova di ciò sta nella citazione di cui sopra dal *Sūtra della Grande Collezione* degli «otto tipi di inestimabilità». Perché in tutti i periodi qualcosa diventa inestimabile. Soltanto nel Periodo della Vera Legge i monaci che infrangono i precetti contaminano la comunità dei monaci pura con la loro turpitudine. Per questo, il Buddha, fermamente proibì [a chi infrange i precetti] di entrare a far parte della comunità dei monaci. La ragione per cui è così si trova nel terzo volume del *Nirvāna sūtra* in cui si dice:

Il Tathāgata ha proprio ora conferito la Vera Legge insuperabile a tutti i re, ministri, segretari, monaci, e monache, laici ordinati e laiche ordinate. Inoltre, i re e i ministri e i quattro tipi di fedeli [monaci, monache, laici ordinati, laiche ordinate] devono correggere coloro che infrangono i precetti e oltraggiano la Vera Legge e incoraggiare la meditazione, il rispetto dei precetti e la saggezza.

Se ci fosse qualcuno che non apprende la Legge dei Tre Dharma dei precetti, la meditazione e la saggezza, qualcuno che è negligente, infrange i precetti e insulta la Vera Legge, i ministri e i quattro tipi di fedeli dovrebbero severamente punire costoro e farli ravvedere. I re e i ministri e gli altri che faranno questo riceveranno meriti infiniti ed essi non avranno neppure un piccolo peccato. Dopo il mio nirvāna, ci saranno monaci che osserveranno i precetti e che manterranno e proteggeranno la Vera Legge. Vedendo chi offende la Legge si deve rimproverarli, punirli e farli ravvedere. Costoro sono i miei veri discepoli, sono i veri *śrāvaka* che otterranno infiniti meriti. Invece, se dei buoni monaci vedendo qualcuno che infrange la Legge, lasciano fare, non lo rimproverano, allora si sappia che questi monaci provano risentimento verso la Legge.

Inoltre, nel xxviii capitolo del *Sūtra della Grande Collezione* si dice:

Se il re di un paese vedendo che qualcuno infrange la mia Legge, lo lascia fare e non la protegge, egli perderà tutti i meriti, i precetti e la saggezza del Tathāgata del mondo imponderabile che sta oltre tempo e spazio<sup>42</sup>, e in quel paese si manifesteranno i tre tipi di piaghe [carestia, ribellioni, pestilenze], oppure dopo la morte del re, la popolazione cadrà in un inferno sulla terra.

E ancora, nel xxxi capitolo dello stesso *Sūtra* si dice:

O grande re Bimbisāra<sup>43</sup>, tu devi proteggere l'unico monaco che segue la mia Vera Legge, e non proteggere tutti gli altri innumerevoli monaci malvagi. Ora io affido i miei tesori solo a due persone. Una è l'*arhat* che è dotato delle otto liberazioni, la seconda è lo *śrāvaka srota āpanna*<sup>44</sup> così è detto.

Brani come questi che precedono, che rimproverano l'infrangimento dei precetti, nei testi ricorrono spesso, però sono tutti brani che si riferiscono alla proibizione di infrangere i precetti nel Periodo della Vera Legge e non si riferiscono ai periodi della Legge Apparente o della Fine della Legge. La ragione di ciò è che nei periodi della Legge Apparente o della Fine della Legge non c'è nessuno che pratica la Vera Legge e di conseguenza nessuno può offendere la Legge. Perciò [in tale periodo] cosa vuol dire insultare la Legge? Non esiste l'insultare la Legge. Chi si può dire che insulti la Legge?<sup>45</sup> Inoltre, per un grande re in tale epoca, non esiste qualcuno che si possa dire essere da lui protetto. Quindi in base a quale principio si può dire che questo re sia causa delle tre piaghe o causa della decadenza di precetti, meditazione e saggezza? Inoltre, nei periodi della Legge Apparente o della Fine della Legge non c'è

<sup>42</sup> Cioè, perderà tutti i meriti accumulati nelle sue vite passate.

<sup>43</sup> Re indiano che ebbe un sogno premonitore sulla futura decadenza del buddhismo.

<sup>44</sup> Lo *śrāvaka* che ha completato il livello più alto della pratica.

<sup>45</sup> Cioè, non ha senso.

nessuno che raggiunge l'illuminazione e allora, come mai sarebbe possibile indicare due persone sante cui affidare [ciò che è prezioso]? Perciò, è chiaro che le spiegazioni di cui sopra riguardano tutte il Periodo della Vera Legge quando i precetti sono rispettati e quindi può esserci anche il caso in cui i precetti vengono infranti. Poi, nei mille anni del periodo della Legge Apparente, nei primi cinquecento anni, i monaci che osservavano i precetti sono diminuiti e sono aumentati quelli che invece li infrangevano e in questo periodo, per quanto ci fossero precetti e pratica, non si poteva più raggiungere l'illuminazione. Perciò, nel VII capitolo del *Nirvāna sūtra* si dice:

Il *bodhisattva* Mahākāśyapa rivolgendosi al Buddha Śākyamuni disse: «O Venerabile del Mondo, secondo il tuo insegnamento esistono quattro tipi di demoni<sup>46</sup>. Se esistesse un insegnamento del demonio e uno del Buddha, come potrei distinguerli? Tra i vari esseri senzienti, ci sono quelli che seguono la Via del demonio e quelli che seguono la Via del Buddha. Come possono gli esseri umani distinguere tra le due Vie?»

Il Buddha Śākyamuni disse a Mahākāśyapa: «Dopo settecento anni dalla mia entrata nel Nirvana, il massimo demonio man mano si manifesterà e cercherà di abbattere il mio insegnamento della Vera Legge. È come se un cacciatore<sup>47</sup> vestisse la tonaca del monaco<sup>48</sup>. Il massimo demonio è anche lui così. Assume l'aspetto di monaci, monache, laici ordinati, laiche ordinate, e anche dello *śrāvaka srota āpanna* e perfino quello di un *arhat* e di un Buddha. Il re dei demoni con questa forma [corpo] pieno di contaminazioni e passioni assume un aspetto privo di contaminazioni e di passioni e distruggerà il mio Dharma. Il massimo demonio al fine di distruggere il mio Dharma dirà sicuramente le seguenti parole:

“Il Buddha, quando era nel monastero di Gion a Śrāvastī, permise a tutti i monaci di possedere servi e serve, attendenti, mucche, pecore, elefanti, cavalli, e anche di accumulare oggetti di

<sup>46</sup> I quattro demoni che ostacolano il percorso verso l'illuminazione: il demone dell'oscurità (che ostacola la pratica e la comprensione), il demone della morte, il demone delle passioni, il demone del cielo (che impedisce l'entrata nella retta Via).

<sup>47</sup> Cioè, una persona che uccide esseri viventi, e quindi una persona esecrabile per il buddhismo.

<sup>48</sup> Cioè, sarebbe un inganno.

rame, e di ferro, utensili per cucinare, vassoi di bronzo grandi e piccoli, e altri strumenti necessari, inoltre, permise di coltivare i campi, seminare, comprare e vendere al mercato, e di accumulare riso e cereali. L'aver permesso ai monaci di accumulare queste cose è dovuto alla grande compassione del Buddha per costoro".

Tutti questi sono insegnamenti dei demoni, così è detto».

È già stato detto che «dopo 700 anni il demonio a poco a poco prenderà piede. Per questo si sa che i monaci di quel periodo man mano desidereranno e accumuleranno le Otto Cose Impure»<sup>49</sup>. Creare questi insegnamenti falsi è opera del demonio. In questi testi, è chiaramente indicato il periodo e viene spiegato il comportamento dei monaci. Non bisogna dubitare di questo. Qui è stato citato solo un esempio, ma si sappia che anche gli altri sono simili.

Inoltre, nella seconda metà del periodo della Legge Apparente, i monaci che rispettano i precetti diventano scarsi e quelli che li infrangono numerosi. Perciò nel VI capitolo del *Nirvāna sūtra* si dice:

Il Buddha disse al *bodhisattva*: «Buon figlio, immagina che ci sia un bosco di alberi *kālaka*. In mezzo a molti alberi di questo tipo, la stragrande maggioranza dei frutti sono velenosi<sup>50</sup>. Una persona che non sapeva ciò colse questi frutti e li portò al mercato per venderli. Nel bosco di *kālaka* vi è un solo albero diverso, chiamato *tinzuka*. I frutti di questi due alberi si somigliano al punto tale che è difficile distinguerli. Quando essi erano maturi, una donna prese tutti insieme i frutti, ma sul totale solo uno era di *tinzuka* [non velenoso]. In mezzo a una gran quantità di frutti di *kālaka* [velenosi], un giovane che li comprò non poteva ovviamente distinguere quello non velenoso dagli altri. Perciò, il giovane dopo aver comprato i frutti e averli mangiati morì. Allora, un gruppo di persone sagge sentendo di questo incidente, si rivolsero alla donna dicendo: "Donna, dove hai preso questi frutti?" Allora, la donna indicò il luogo. Gli uomini saggi dissero che là c'erano tanti alberi velenosi e un solo albero dai frutti buoni. Così, ridendo gettarono via tutti i frutti».

<sup>49</sup> Le Otto Cose Impure sono: 1) proprietà immobiliari, 2) coltivazioni ad uso alimentare, 3) cereali e tessuti, 4) attendenti, 5) allevamenti di bestiame, 6) denaro e oggetti preziosi, 7) ornamenti preziosi, 8) vasellame e utensili per mangiare.

<sup>50</sup> I frutti di *kālaka* sono velenosi.



Buoni figli! Anche le Otto Impurità che devono rispettare i monaci sono la stessa cosa! Anche tra i monaci, ci sono molti che accettano e usano queste Otto Cose Impure. Solo uno tra essi rispetta con purezza i precetti senza ricevere queste Otto Cose Impure e inoltre, solo lui sa che tutti gli altri ponendosi contro la Legge ricevono e accumulano le Impurità. Tuttavia, egli si allontana comunque dagli altri, e resta l'unico frutto di *tinzuka* non velenoso nella foresta di frutti velenosi.

Inoltre, nel *Sūtra delle Dieci Ruote* si dice:

Se una persona abbraccia la mia Legge e si fa monaco ma compie atti malvagi, costui non è uno *śramana*<sup>51</sup> anche se egli chiama se stesso uno *śramana*. Inoltre, egli chiama se stesso «praticante della Via che ha sconfitto le passioni», anche se il suo comportamento non è quello che dovrebbe essere. Ma monaci come questi mostrano il tesoro nascosto dei meriti dell'intero buon Dharma a tutti gli esseri celesti, draghi e *yaksa*<sup>52</sup>. Essi sono buoni maestri per gli esseri senzienti. Anche se non sono persone di pochi desideri e soddisfatte con poco, si rasano i capelli e la barba, e vestono gli indumenti del Dharma. Pur essendo così a causa del loro karma, essi fanno germogliare e crescere le buone radici degli esseri senzienti e mostrano la buona Via a tutti gli esseri celesti e agli uomini. Per quanto i monaci che infrangono i precetti siano come esseri morti, per la forza che rimane in loro per aver preso gli ordini monacali, sono come il caglio di mucca<sup>53</sup>. Proprio perché la mucca è morta, la gente usa questo rimedio. È lo stesso per il muschio del cervo muschiato<sup>54</sup>. Essi sono utili dopo la loro morte.

Ho detto prima che nel bosco di alberi *kālaka* c'è un solo albero di *tinzuka*. Questo è un esempio per mostrare che nel periodo della Legge Apparente, la Legge è già in declino e i monaci che infrangono i precetti riempiono il mondo, mentre quelli che li osservano

<sup>51</sup> Termine sanscrito che indica un seguace della Via.

<sup>52</sup> In India, esseri infernali che procuravano danni. Nel buddhismo divennero protettori della direzione del Nord.

<sup>53</sup> Un coagulo che si trova negli intestini delle mucche e che viene usato come medicina per curare alcune malattie.

<sup>54</sup> Anch'esso era usato come medicina.

sono solo uno o due. Inoltre, si è detto che i monaci che infrangono i precetti, benché siano equiparabili a corpi morti, come il cervo muschiato morto hanno però ancora una loro funzione. Cioè, sono buoni maestri per gli esseri senzienti. Ora capite chiaramente che in questo periodo [di Legge Apparente] anche coloro che infrangono i precetti possono essere comunque considerati come «il campo del merito» della società. Questo è lo stesso di quanto detto nel *Sūtra della Grande Collezione*.

Poi, dopo il periodo della Legge Apparente, i precetti non esistono proprio più. Il Buddha, conoscendo le caratteristiche di questo periodo, per salvare gli esseri, ha lodato i monaci solo di nome e li ha chiamati «campi del merito» della società.

Nel LII capitolo del *Sūtra della Grande Collezione* si dice:

Se nell'era della Fine della Legge c'è qualcuno nella mia Legge che si rade i capelli e la barba e veste l'indumento dei monaci, anche come monaco solo di nome, e se c'è qualcuno che gli farà l'elemosina e lo venererà, costui guadagnerà infiniti meriti.

Inoltre, nel *Sūtra del Saggio e dello Stupido* si dice:

Se c'è qualcuno che fa elemosina ai monaci nel periodo futuro quando la Legge sta per scomparire, anche se costoro hanno mogli e anche figli, nel caso che questi monaci nominali siano in numero di almeno quattro, chi fa elemosina deve portare rispetto verso di loro come se fossero Śāriputra o Mahāmaudgalayāna<sup>55</sup>.

Inoltre si dice:

Se si colpisce o insulta una persona che veste l'indumento dei monaci, sia che si tratti di monaci che infrangono i precetti sia che non abbiano precetti, la punizione per tale peccato sarà uguale a quella che si dà a coloro che fanno scorrere il sangue del Buddha dai diecimila meriti. Se, in accordo con

<sup>55</sup> Eminentissimi discepoli del Buddha Śākyamuni.

la mia Legge, vi sono persone che si rasano capelli e barba e indossano la veste del monaco, anche se costoro non hanno i precetti, essendo tutti già dotati del sigillo del nirvāna, avranno la realizzazione del sigillo<sup>56</sup>. Queste persone indicano correttamente la via verso il nirvāna alle persone e agli esseri celesti. Queste persone sono già dentro i Tre Tesori, e hanno fatto sorgere fede e rispetto nelle loro menti e quindi sono superiori alle novantacinque forme di Vie non-buddhiste. Essi entreranno rapidamente nel nirvāna. Sono superiori a tutti i laici, eccetto i laici che hanno una grande capacità di sopportazione. Per questa ragione, sia gli esseri celesti, sia le persone devono rendere loro onore.

Inoltre nel *Sūtra della Grande Compassione* si dice:

Il Buddha disse ad Ānanda: «Nel futuro periodo [della Fine della Legge] quando il Dharma starà per finire, ci saranno monaci e monache che prenderanno gli ordini della mia Legge. Sulle loro braccia ci saranno dei bambini e andranno spassandosela insieme bevendo liquori di osteria in osteria, e pur stando nella mia Legge commetteranno atti impuri. Essi, pur essendo dediti ai liquori, otterranno tutti il nirvāna entro l'era dei Saggi<sup>57</sup>. In quest'era dei Saggi, appariranno al mondo mille Buddha. Io sono il quarto e dopo di me prenderà il mio posto Maitreya. Sappi che le cose andranno avanti così fino all'ultimo che sarà il Tathāgata Rocana. Ānanda!, costoro che entro la mia Legge usano solo il nome di *śramana*, che infangano il comportamento degli *śramana*, ma che si autodefiniscono *śramana*, e somigliano agli *śramana* nella forma, sono però coloro che indossano la veste dei monaci. Nell'era dei Saggi, a partire da Maitreya fino al Tathāgata Rocana, tutti questi *śramana*, in questi luoghi del Buddha, riusciranno a entrare tutti, man mano nel nirvāna senza residui, senza lasciare nessuno indietro. Perché è così? Perché tra *śramana* come questi, chi ha invocato anche una sola volta il nome del Buddha, o che abbia suscitato anche una sola volta la fede, alla fine, non lo avrà fatto invano e gli saranno riconosciuti i meriti per questo. Io, con la saggezza di Buddha, conosco bene il Dharmadhātu»<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Il sigillo del nirvāna è il riconoscimento che si dà a una persona che è nella Via e che raggiungerà il nirvāna.

<sup>57</sup> L'era presente, che è una in cui molti saggi appariranno.

<sup>58</sup> Dharmadhātu: mondo del Dharma. Indica l'universo in quanto espressione della realtà e quindi della verità assoluta in cui tutti i fenomeni sono interrelati e interdipendenti tra di loro.

Di seguito, nel *Sūtra di Vimalakīrti*<sup>59</sup> si dice:

Tra i Dieci Appellativi del Buddha<sup>60</sup>, se si ascoltano i primi tre secondo la spiegazione estensiva che ne dà il Buddha, [i meriti per averli ascoltati] non finirebbero neppure dopo un tempo immensamente lungo.

Tutti i testi citati indicano chiaramente l'era e dicono che i monaci solo di nome dell'era futura [quella della Fine della Legge] sono i maestri della società. Se attenendosi a quanto prescritto per l'era della Vera Legge, si applicano le stesse disposizioni per i monaci solo di nome dell'era della Fine della Legge, [ci si accorge che] l'insegnamento e le capacità sono opposte, e le persone e il Dharma non si incontrano. Per questo, nel Vinaya<sup>61</sup> si dice: «Proibire quanto non si può proibire, significherebbe eliminare la possibilità delle Tre Chiare Visioni<sup>62</sup> e dare una spiegazione [scorretta]<sup>63</sup>. Ah! Che peccato sarebbe!»

Con questo finisco l'elenco di citazioni dei testi.

Per finire presento l'insegnamento tramite alcuni esempi.

Durante l'era della Fine della Legge, secondo quanto è proprio di quest'era, la Vera Legge è annientata, le Tre Attività (三業)<sup>64</sup> sono neutrali<sup>65</sup> e i Quattro Comportamenti<sup>66</sup> sono depravati, proprio come descritto

<sup>59</sup> *Vimalakīrti nirdeśa sūtra*, tradotto in cinese da parte di Kumārajīva di un testo indiano oggi disperso. Importante testo del Mahāyāna che tratta della concezione del vuoto narrando la storia del praticante laico di nome *Vimalakīrti*.

<sup>60</sup> Venuto così com'è (Tathāgata), santo (*Arhat*), illuminato supremo, colui che avanza nella chiarezza, colui che avanza verso il bene, colui che purifica il mondo, signore senza pari, signore dell'armonia, maestro celeste, venerato dal mondo.

<sup>61</sup> Le disposizioni che riguardano la condotta e le regole dei monaci.

<sup>62</sup> La capacità di vedere il passato, di vedere il futuro e sulla base di queste conoscenze di eliminare le passioni presenti e accedere all'illuminazione.

<sup>63</sup> Frase non chiara nel testo originale.

<sup>64</sup> L'attività corporea, l'attività linguistica, l'attività psichica.

<sup>65</sup> Cioè né positivi né negativi: ai fini del karma sono indifferenti.

<sup>66</sup> Camminare, stare in piedi, stare seduti, giacere.

nel *Sūtra di Spiegazione dei Dubbi dell'era della Legge Apparente*:

Se anche ci fosse una persona che costruisse templi e stūpa e rendesse onore ai Tre Tesori, ma non onora e stima [i monaci solo di nome], va al tempio per invitare i monaci ma non offre loro né cibo e vivande, né vestiario, né bevande medicinali<sup>67</sup>, e, invece, chiede l'elemosina ai monaci e prende il loro cibo, e senza distinzione tra persona di alto e di basso rango, si pone tra i monaci solamente con desideri per sé, causando malessere e provocando scontento: questo tipo di persone cadrà per lungo tempo nei Tre Stati Negativi dell'Esistenza (三惡道) di esseri infernali, spiriti famelici e bestie [dopo la morte].

Attualmente, se osserviamo il mondo secolare, vediamo che questo tipo di cose accade molto normalmente. La tendenza di quest'epoca è proprio di questo tipo e non è colpa delle persone. Chi fa donazioni [ai monaci], intanto non ha veramente l'intenzione del donatore. Chi può, quindi, criticare i monaci? Il fatto è che non esiste un vero e proprio comportamento dei monaci.

Inoltre, nel *Sūtra dell'Insegnamento* lasciatoci [dal Buddha]<sup>68</sup> si dice:

Se [un monaco] sale su un carro o su un cavallo per un giorno, deve fare astinenza per cinquecento giorni.

I peccati dei praticanti di oggi, possono forse mostrare la virtù di coloro che si attengono alle astinenze?<sup>69</sup>

Inoltre, nel *Sūtra della Pratica del Dharma* si dice:

I miei discepoli, anche se ricevono un invito speciale, non dovrebbero entrare sul terreno del re del paese e non dovrebbero bere l'acqua che si trova sulla terra del re del paese<sup>70</sup>. [Se lo facessero] cinquecento grandi demoni continuerebbero a ostacolare il loro cammino e cinquemila grandi demoni continuerebbero a

<sup>67</sup> Queste sono le offerte che normalmente si fanno ai monaci.

<sup>68</sup> Traduzione cinese di Kumārajīva. Descrive gli ultimi insegnamenti lasciati dal Buddha. È molto stimato dalla scuola Zen.

<sup>69</sup> Domanda retorica a senso negativo.

<sup>70</sup> Cioè, immischiarsi in questioni che riguardano il governo del paese.

seguirli redarguendoli e insultandoli dicendo che sono traditori del Buddha-Dharma.

*Nel Sūtra della Madre del Cerbiatto si dice:*

Anche se qualcuno fa un invito speciale e raccoglie cinquecento *arhat*, costui non può essere chiamato «campo del merito». Se [invece] si fa una elemosina a un falso monaco malvagio, si acquisiscono innumerevoli meriti.

Le persone della Via di questo periodo amano molto gli inviti speciali. E quindi, in questo caso, quale merito potrà mai mettere radice? Perché mai le persone che rispettano i precetti dovrebbero unirsi a costoro? Essi non possono calpestare la terra del re e non viene loro permesso di bere l'acqua della terra del re. Cinquemila grandi demoni li insulteranno continuamente chiamandoli traditori. Ah! Perché mai i monaci che rispettano i precetti non correggono i loro errori?

*Nel Sūtra del Re Benevolente si dice:*

Se un mio discepolo serve il governo, costui non è mio discepolo. Si stabiliranno le categorie di monaco elevato e di monaco inferiore che faranno lega tra di loro. Quando verrà quel tempo, il Buddha-Dharma sarà distrutto. Ciò sarà la causa della distruzione del Buddha-Dharma e del paese.

Considerando quanto si dice nel *Sūtra del Re Benevolente*, rendere onore a questi monaci è una profanazione che conduce alla distruzione del *samgha*<sup>71</sup>.

Nel *Sūtra della Grande Collezione* si sostiene che i monaci senza i precetti sono il tesoro per la salvezza della società. Perché mai si dovrebbero mantenere le cavallette che distruggono il paese e abbandonare il tesoro che ci protegge? Senza dividerli in due, essi dovrebbero gustare insieme lo stesso gusto<sup>72</sup>. Allora monaci e monache non spariranno e le campane che suonano non perderanno il loro tempo. Se accadrà così, si sarà davvero in accordo con l'insegnamento della Fine

<sup>71</sup> La comunità dei monaci.

<sup>72</sup> Cioè, l'illuminazione.

della Legge e si seguirà anche la Via della protezione del paese.

*Fine del Trattato della lampada  
che rischiara l'era della Fine della Legge.*

5° giorno del settimo mese  
del terzo anno  
dell'era Enbun [1359],  
copiato dall'originale  
presso il tempio di Enfuku.

### *Le scuole 2. La scuola Shingon.*

La scuola Shingon (cin. Zhēn yán), o della Parola Vera, cioè del *mantra*, è una scuola buddhista esoterica che si rifà alla tradizione tantrica sviluppata in India attorno al VI-VII secolo d.C. Dal Tantrismo deriva il Vajrayāna che è considerato il terzo Veicolo del buddhismo accanto al Mahāyāna e allo Hīnayāna, ed è la sintesi tra il Mahāyāna e la cultura indiana pre-buddhista. Si diffuse in Tibet, dove è prevalente, in Cina e di lì, infine, in Giappone dove giunse come scuola Shingon portata dal monaco Kūkai all'inizio del IX secolo d.C. Il Tantrismo, e le scuole che da esso derivano, compresa la scuola Shingon, ha sviluppato una forte tendenza a occuparsi della prassi piuttosto che della teoria e pertanto privilegia l'azione diretta al fine del raggiungimento della buddhità, dando enfasi alla pratica in tutti i suoi aspetti, sia fisici che mentali. I sūtra fondamentali della scuola Shingon sono il *Mahāvairocana Sūtra* e il *Vajrasekhara Sūtra*, scritti probabilmente attorno alla seconda metà del VII secolo in India.

Questa scuola ritiene che la buddhità sia raggiungibile non solo con la mente ma anche con il corpo, e pertanto insiste su pratiche mentali e fisiche allo stesso modo, in vista della realizzazione dell'essere umano nella sua interezza. L'illuminazione è la riscoperta della propria originaria buddhità (o natura-di-Buddha) una volta che ci si risvegli dall'illusione. Il suo velo è spezzato e la visione della realtà nel suo vero aspetto si attua quando si riconosca e si sperimenti che la realtà, in ogni suo aspetto, non è altro che la manifestazione del Buddha Mahāvairocana o Dainichi (大日), il Grande Sole, il Buddha primordiale da cui tutto emana e di cui tutto è il riflesso. Il santo delle scuole esoteriche, detto *siddhi*, è colui che conosce e sperimenta i fenomeni nella loro vera realtà, che è la realtà dell'illusione: tutto è illusione, compreso se stesso. Quando ciò sia profondamente compreso, egli sa che tutto è insostanziale: l'unica verità è che ogni aspetto della realtà è buddhità e anche il proprio essere altro non è che un aspetto della totalità del Buddha. Nella teoria di Kūkai, tutti i fenomeni presenti nell'universo scaturiscono dalla combinazione dei Sei Elementi (六大): terra, acqua, fuoco, aria, spazio e coscienza, che di volta in volta si aggregano e si di-



sgregano producendo ed esaurendo le varie forme. In questa visione, si riconosce che sia il Buddha Mahāvairocana sia gli esseri umani sono prodotti dei Sei Elementi e pertanto non differiscono nella sostanza.

Questa consapevolezza non viene acquisita attraverso un processo logico o intuitivo, ma attraverso un lungo percorso simbolico che porta all'identificazione con il Buddha. Poiché ogni aspetto della realtà è manifestazione del Buddha, allora i suoni, il corpo e la mente sono anch'essi sue manifestazioni e quindi buddhità: il senso profondo della pratica nella scuola Shingon è di sperimentare la realtà in quanto illuminazione.

Per questo motivo, la pratica comporta il coinvolgimento della voce e dei suoni tramite la recitazione di *mantra* (suoni che simbolizzano la realtà) e *dhāraṇī* (brevi formule in sanscrito), il corpo con la posizione fisica e i *mudrā* (posizioni simboliche delle mani), la mente con la meditazione e la visualizzazione spesso guidata attraverso un percorso che si snoda nelle raffigurazioni dei *mandala* (la rappresentazione simbolica dell'universo e delle sue forme). In questo contesto fortemente simbolico il praticante intraprende un lungo percorso che di volta in volta lo porta a identificarsi con le varie figure del *mandala*<sup>73</sup>, ossia con i vari aspetti della realtà, fino a giungere al luogo centrale dove si trova il Buddha Mahāvairocana da cui tutte le forme e tutti i fenomeni emanano. Qui l'illusione lascia il posto alla consapevolezza e in definitiva alla liberazione. A questo punto, il corpo, la voce e la mente del praticante purificati nella pratica, sono il corpo, la voce e la mente stessi del Buddha. La realizzazione si schiude nel praticante quando egli comprende che la buddhità presente in ogni manifestazione della realtà è da sempre presente anche in lui e che la pratica serve a renderla manifesta.

La scuola Shingon, così come tutte le scuole esoteriche, pongono al centro il Buddha Mahāvairocana che rappresenta il Dharmakāya<sup>74</sup>, ossia la Realtà nella sua forma vera e asso-

<sup>73</sup> I due principali *mandala* sono il Kongōkai, o del Mondo del Diamante, che simbolizza la ferma determinazione del Buddha di scacciare le passioni, e il Taizōkai, o del Mondo dell'Utero, che simbolizza il principio dell'illuminazione fondamentalmente presente nell'utero umano, cioè nella sua parte più interna e profonda. Le quattro tipologie dei mandala sono descritte a p. 51, nota 102.

<sup>74</sup> Nel buddhismo Mahāyāna si riconoscono tre «corpi» o forme del Bud-

luta. Ritiene che le scuole essoteriche rifacendosi al Buddha storico, Śākyamuni, ossia al Nirmānakāya, il Buddha che si manifesta nel mondo, si pongano su un piano di inferiorità poiché la manifestazione umana del Buddha è costretta a usare una verità relativa (o *upāya*) per farsi comprendere dagli esseri umani. Per questo motivo, ritengono che la pratica della propria scuola sia la via più diretta e immediata alla buddhità.

La scuola Shingon godette di grande prestigio e seguito durante il periodo Heian grazie al favore che incontrò soprattutto tra le classi elevate, e in particolare tra la nobiltà di corte. I suoi sfarzosi e complessi rituali, l'aura di mistero che circondava le sue pratiche esercitarono un fascino irresistibile su una società dedita alla raffinatezza e all'arte. Tuttavia, nel periodo Kamakura, con la nascita delle scuole popolari e una diversa sensibilità verso la religione e la salvezza, perse molto del suo prestigio.

Dopo la morte di Kūkai, la scuola Shingon entrò in una fase di divisioni interne e solo con Kakuban (1094-1143) ritroverà l'unità interna sulla base, però, di una profonda riforma volta alla popolarizzazione della scuola in linea con le nuove forme di religiosità allora emergenti. Di conseguenza, alcune pratiche amidiste, come la recitazione del *nenbutsu*, si associarono alle pratiche esoteriche.

#### a) L'autore.

Kūkai (774-835) o come più comunemente è chiamato, con il nome postumo attribuitogli dall'imperatore Daigo, Kōbō Daishi, è il fondatore della scuola esoterica giapponese Shingon.

Nacque nella provincia di Kagawa sull'isola di Shikoku, nel Giappone centrale, nel 774 da famiglia di rango elevato. Divenne monaco a diciannove anni, un'età piuttosto tarda a quell'epoca per prendere gli ordini monacali, ma in giovane età era stato avviato allo studio delle discipline classiche, compreso il buddhismo.

Partì per la Cina nell'804, nella stessa spedizione di cui faceva parte anche Saichō, ma mentre quest'ultimo restò in

dha: il Dharmakāya che rappresenta la Realtà nella sua forma vera e assoluta, il Sambhogakāya, il Buddha della Ricompensa, ossia il Buddha diventato tale grazie alla pratica, e il Nirmānakāya, il Buddha che si manifesta nel mondo per condurre gli esseri umani verso l'illuminazione.

Cina solo nove mesi, Kūkai vi soggiornò per due anni, fino all'806. In questo periodo divenne discepolo del maestro cinese Huì guǒ (giapp. Keika; 746-805) del monastero di Qīng lóng di Cháng ān, settimo patriarca della tradizione esoterica buddhista cinese.

Tornato in Giappone, nell'809 divenne abate di un tempio a Kyoto, e cominciò a propagare la dottrina esoterica nel suo paese, sia attraverso sermoni, sia scrivendo testi dottrinali. Nell'816, l'imperatore Saga concesse a Kūkai una vasta zona sul monte Kōya nella parte settentrionale della provincia di Wakayama, nel Giappone centrale, su cui costruire un tempio, che fu chiamato Kongōbu, oggi uno dei più famosi del paese e centro della pratica e della diffusione dello Shingon.

Il prestigio e il carisma personale di Kūkai sia come maestro di buddhismo, sia come intellettuale e artista di grande talento permisero alla scuola da lui fondata di incontrare i favori dell'aristocrazia attratta dalla magnificenza delle cerimonie e dalla bellezza delle forme artistiche prodotte.

La fama di Kūkai si estende ben oltre quella di maestro buddhista: egli è oggi conosciuto e amato anche come persona di grande talento in molti settori, letterari, artistici, ma gli si attribuiscono, non si sa se a ragione o meno, anche capacità e conoscenze tecniche e inventive. Uomo di grandi iniziative, è anche il fondatore nell'828 della scuola Shugeishuchi, la prima scuola per la gente comune.

Tra i suoi scritti più importanti, oltre al *Trattato sulla buddhità con questo stesso corpo* / *Sokushin Jōbutsu Gi*, qui tradotto, vanno ricordati il *Trattato sulle Tre Religioni* / *Sangōshiiki*, il *Trattato sui Dieci Stadi della Mente* / *Jūjūshinron*, la *Raccolta di Testi Spirituali* / *Shōryōshū*, il *Compendio dello Specchio Letterario* / *Bunkyoōhifuron*.

Dal punto di vista della dottrina, Kūkai elaborò una visione originale dell'esoterismo, identificando il Buddha Mahāvairocana con il Dharmakāya, o la Realtà Ultima, in questo modo ponendolo al centro dell'universo come fonte di tutti gli aspetti della realtà e quindi anche dell'uomo. L'identità della natura degli esseri umani con quella del Buddha deriva dal fatto che tutto l'esistente, compresi i Buddha e gli uomini, è prodotto dalla combinazione dei Sei Elementi primari (terra, acqua, fuoco, aria, spazio e coscienza).

## b) Il testo.

Il titolo del *Sokushin Jōbutsu Gi*, scritto presumibilmente tra l'824 e l'833, significa letteralmente *Trattato sulla buddhità raggiungibile con questo stesso corpo*, cioè la possibilità di diventare dei Buddha con questo stesso corpo fisico e in questa stessa vita. Com'è noto, la buddhità è normalmente considerata raggiungibile solo dopo una lunga, a volte lunghissima, serie di reincarnazioni, durante le quali si accumulano meriti, si rimuovono le passioni e si raccoglie karma positivo, e comunque solo dopo la morte, cioè nella rinascita. Inoltre, la buddhità è spesso identificata con la mente, o meglio lo *shin* o *kokoro* (心), termine che indica gli aspetti non fisici, spirituali, mentali, psicologici, dell'essere umano, cioè quello che per noi occidentali sarebbe la somma di mente e cuore. Kūkai in questo testo pone la possibilità di superare questi limiti e, attraverso un percorso esoterico, di giungere alla realizzazione della buddhità, divenendo concretamente dei Buddha, ora e con questo corpo e mente.

Ciò è reso possibile, secondo Kūkai, dalla particolare eccellenza della dottrina e delle pratiche esoteriche, che non si limitano, come nelle scuole essoteriche, a sviluppare la mente dell'illuminazione, ma coinvolgono sia la mente sia il corpo, quindi tutto l'essere umano nel percorso verso la buddhità. La dottrina esoterica, in quanto diretta e immediata rivelazione della verità ultima in tutti i suoi aspetti, permette al praticante di identificarsi con la realtà, che è la verità, in modo diretto e rapido, evitando tutte le tortuosità che la mente discriminata pone innanzi continuamente. Secondo Kūkai, la triplice forma di pratica fisica e mentale che propone questa scuola fornisce una esperienza diretta e completa dell'illuminazione conducendo l'essere umano nella sua interezza oltre il regno dell'illusione.

Va precisato che questa teoria non è una elaborazione originale di Kūkai, poiché la ritroviamo anche in altre scuole esoteriche, nonché in scuole essoteriche come la Kegon e la Chán<sup>75</sup> (giapp. Zen). Resta, tuttavia, il fatto che Kūkai dà un rilievo e uno spessore particolari a questa concezione facendone uno dei pilastri centrali del suo pensiero ed elaborando a questo proposito un testo di profonda dottrina.

<sup>75</sup> La trascrizione Ch'an è anche corrente.

Nel periodo in cui visse Kūkai, il concetto di rapida illuminazione era uno dei temi dominanti negli ambienti buddhisti. Infatti, anche Saichō ne formulò una variante per la scuola Tendai, instaurando una sorta di competizione tra le due maggiori scuole su quale fosse in grado di condurre più rapidamente il praticante alla meta. In contrasto con le tradizionali scuole del periodo Nara, ora le nuove scuole importate dalla Cina sentirono la necessità di elaborare, in modo originale, una più concreta risposta alla religiosità della gente che si avvicinava al buddhismo.

Il testo è molto complesso e ha la tipica impostazione esoterica che rende difficile la sua comprensione se non spiegato, talché in vari punti Kūkai usa la strategia delle note esplicative. Vengono trattati vari argomenti, tra cui la pratica e le sue varie tipologie, le forme e il significato di mantra e mudrā, il rapporto tra Buddha (e in particolare Mahāvairocana) e gli esseri senzienti, la struttura della realtà e dei fenomeni, e altri temi ancora, con frequenti citazioni dai sūtra, soprattutto dal *Sūtra di Dainichi*<sup>76</sup>.

Riguardo alla pratica, vengono presentate le cosiddette «Tre Pratiche Misteriose», che riguardano il corpo (la posizione delle mani nei vari *mudrā*), della parola (la recitazione dei *mantra*), e della mente (la meditazione che porta allo stato di *samādhi*)<sup>77</sup>. Queste pratiche uniscono il praticante al Buddha in un legame misterioso espresso dalla parola *kaji* che indica la sinergia, o l'incontro tra lo sforzo e la fede del praticante da una parte, e la risposta misericordiosa del Buddha, dall'altra: grazie ad esso il praticante giunge all'unità con il Buddha e all'illuminazione acquisendo, durante il percorso i *siddhi*, i poteri straordinari del santo secondo le scuole esoteriche. Il sole del Buddha si riflette sulla mente-acqua del praticante: il primo si offre al secondo e quest'ultimo si fa suo ricettacolo. Chi pratica con tenacia e costantemente

... rimuoverà ogni attaccamento riguardo agli uomini e alle cose che riterrà vuoti nelle sfere del visibile, dell'udibile, del percer-

<sup>76</sup> O *Mahāvairocana sūtra*, il testo fondamentale della scuola esoterica. Traduzione cinese di epoca Tang di Zenmū (cin. Shàn wúwèi, 637-735; maestro indiano della tradizione esoterica trasferitosi in Cina nel 716), in cui si presenta il *mandala* Taizōkai, anche chiamato *Birushanakyō*.

<sup>77</sup> *Samādhi* è lo stato di quiete e di assorbimento che si raggiunge con una intensa e prolungata meditazione.

tibile e del conoscibile, e giungerà all'eguaglianza (con il Buddha).

Ma la saggezza, l'illuminazione di tutti i Buddha, è considerata innata negli esseri senzienti, in linea con gli insegnamenti delle scuole mahāyāniche di cui le scuole esoteriche, la tradizione Vajrayāna, e di conseguenza la scuola Shingon, fanno parte. Il soggetto principale delle speculazioni buddhiste è la mente in quanto luogo dell'illusione e al tempo stesso dell'illuminazione, e le sue attività, comprese quelle normalmente ritenute discriminanti, quindi, produttrici di illusione, si identificano con la saggezza:

Le attività mentali e le funzioni della mente sono innumerevoli come i granelli di sabbia (...) e ciascuna di esse è dotata delle Cinque Saggezze e della Saggezza senza limiti (...) la mente è uguale alla coscienza-saggezza.

Tuttavia, gli esseri senzienti, immersi nello stato dell'illusione non sanno, non si rendono conto di questo stato di cose finché il Buddha non lo insegna loro e fino a quando con la pratica non si realizza questa verità: l'essere umano è originariamente illuminato. Con l'illuminazione l'uomo non diventa qualcosa di diverso da quello che era, ma attua la potenzialità che fin dall'inizio è insita in lui. In altre parole, la pratica non è altro che il modo concreto per attuare e manifestare l'illuminazione presente in lui da sempre e per sempre, ma sepolta e nascosta sotto un cumulo di contaminazioni. In potenza, uomo e Buddha non sono diversi, pur non essendo uguali: illuminazione e illusione non sono lo stesso stato ma neppure diverso. Per questo il testo può esprimersi con l'affermazione «il corpo del Buddha è il corpo degli esseri senzienti e il corpo degli esseri senzienti è il corpo del Buddha». Pur non essendo uguali, sono uguali, pur non essendo diversi, sono diversi. La realtà stessa, che, in accordo con le teorie di Nāgārjuna e della sua scuola, la Mādhyamika, è vuota e insostanziale, non è altro che l'insieme delle varie manifestazioni e fenomeni tutti relazionati tra di loro a formare una vasta rete di interconnessioni (la cosiddetta «rete di Indra») che continuamente interagiscono reciprocamente, di volta in volta, formando e facendo svanire i vari aspetti della realtà, ossia i fenomeni che la compongono. I quali sono, per dirla con un'espressione che sarebbe poi diventata

famosa molti secoli dopo, grazie al maestro Bankei<sup>78</sup>, «non-nati». Troviamo così espressi in questo testo i principî fondanti del Mahāyāna: la scuola del vuoto, ma anche i principî di quella idealista di Asanga e Vasubandu che sostenevano la visione delle realtà insostanziale in quanto proiezione della mente umana (la quale è fondamentalmente illuminata). Si dice chiaramente nel testo:

I fenomeni sono la mente, e la mente sono i fenomeni, essi non si ostacolano e non si impediscono vicendevolmente. La saggezza è il mondo fenomenico e il mondo fenomenico è la saggezza. La saggezza è il logos e il logos è la saggezza. Essi interagiscono liberamente senza ostacolarsi. Sebbene esistano i due tipi di fattori produttori e prodotti, essi non hanno a che fare con il produrre e l'essere prodotto.

In definitiva, la realtà e i suoi fenomeni sono irreali allo stesso modo delle immagini proiettate sulla superficie chiara di uno specchio (e si noti che lo specchio nella tradizione buddhista cinese è rappresentazione della mente umana):

... perché tutte le forme sono riflesse in uno specchio chiaro che sta su un alto piedistallo, e per la mente-specchio del Tathāgata è la stessa cosa. Il chiaro specchio rotondo della mente-specchio sta appeso sulla cima del Dharmadhātu e riflette con serenità tutte le cose senza distorsioni e senza errori.

<sup>78</sup> Per Bankei, vedi oltre, il periodo Edo.

*Trattato sulla buddhità con questo stesso corpo  
/ Sokushin Jōbutsu Gi<sup>79</sup>.*

I.

DOMANDA In tutti i sūtra e i commentari è spiegato che la buddhità si raggiunge in tre *kalpa*<sup>80</sup>. Ora, però, a quale fonte testuale si fa riferimento quando si sostiene che la buddhità può essere raggiunta con questo corpo?

RISPOSTA Nei testi del buddhismo esoterico il Buddha Tathāgata<sup>81</sup> spiega questo.

DOMANDA Come viene spiegato questo nei testi?

RISPOSTA Viene spiegato nel *Kongōchō sūtra* [*Sūtra del Picco del Diamante*]<sup>82</sup>. Coloro che praticano questo *samādhi* raggiungono la buddhità [con questo corpo]. (Questo *samādhi* si riferisce al *samādhi* dell'unica lettera<sup>83</sup> del Buddha Dainichi in quanto monarca universale).

Di nuovo si dice: «Se qualcuno incontra questo insegnamento e pratica diligentemente giorno e notte nei quattro periodi del giorno, giunge alla terra della felicità e ottiene l'illuminazione dopo sedici vite».

[Spiego:] Questo insegnamento si riferisce al Re del

<sup>79</sup> La traduzione si basa su *Kōbō Daishi Kūkai zenshū* (Le opere complete di Kōbō Daishi Kūkai), II. *Kōbō Daishi Kūkai zenshūhenshū iinkai*, Chikuma shobō, Tōkyō 1893, pp. 221-62. Traduzione inglese in HAKEDA S. YOSHITO, *Kūkai: Major Works*, Columbia University Press, New York - London 1972, pp. 225-34; in INAGAKI HISAO, *Kūkai's Principle of Attaining Buddhahood with the Present Body*, Ryukoku University, Kyōto 1975, pp. 7-37, con testo originale, e in «Asia Major», vol. XVII, parte seconda, 1972.

<sup>80</sup> Eoni. Cioè, dopo un lunghissimo tempo di pratica.

<sup>81</sup> Tathāgata, è uno dei Dieci Appellativi del Buddha. Indica la realtà e la verità senza distorsioni.

<sup>82</sup> O *Vajrasekhara sūtra*. Il *Sūtra del Picco del Diamante*. Assieme al *Sūtra di Dainichi* è un sūtra fondamentale della scuola esoterica Shingon. La versione più corrente in Giappone è la traduzione cinese del monaco Fūku (Fōu kōng; 705-74). Il sūtra descrive il *mandala* del Kongōkai.

<sup>83</sup> L'unica lettera è *bhrum*.



grande insegnamento del *samādhi*<sup>84</sup> dell'«illuminazione intrinseca del Dharmakāya»<sup>85</sup>.

*Terra della felicità* non si riferisce al primo stadio<sup>86</sup> menzionato nelle dottrine buddhiste essoteriche, ma è il primo stadio del nostro insegnamento del veicolo esoterico. Esso è spiegato in dettaglio nella sezione degli stadi del *Sūtra di Dainichi*.

*Sedici vite* si riferisce alle vite dei sedici grandi *bodhisattva*<sup>87</sup>, che sono spiegati nella sezione degli stadi menzionata.

Ancora viene detto: «Se si pratica in accordo con questo elevato principio, si riesce a raggiungere la più alta illuminazione in questa vita».

Ancora viene detto<sup>88</sup>: «Dovete proprio sapere che il vostro corpo diventa il *kongōkaï*<sup>89</sup>. Quando il vostro corpo è diventato come il diamante, è solido e indistruttibile. [Avrete coscienza che il vostro io] avrà raggiunto il corpo del diamante».

Nel *Sūtra di Dainichi* si dice: «Senza abbandonare questo corpo, si ottiene il potere di modificare il mondo materiale, di muoversi liberamente nella dimensione del grande vuoto, e si realizza il Corpo del Segreto»<sup>90</sup>.

Ancora è detto<sup>91</sup>: «Se desideri entrare nello stato di perfezione dei *siddhi* in questa vita, attivamente devi darti alla meditazione. Devi ricevere il mantra da un

<sup>84</sup> Cioè, all'insegnamento supremo.

<sup>85</sup> Dharmakāya: «Corpo della Legge», cioè la manifestazione della verità dell'universo.

<sup>86</sup> Dei dieci elevati gradini della pratica del *bodhisattva*.

<sup>87</sup> I sedici *bodhisattva* sono quelli che circondano i quattro Buddha nel cerchio interno del *mandala* del Diamante. Kūkai intende così, piuttosto che sedici cicli di vita-e-rinascita. Intende, cioè, che il praticante deve realizzare i conseguimenti dei sedici *bodhisattva*.

<sup>88</sup> Nel *Sūtra di Dainichi*.

<sup>89</sup> O Vajradhātu, il reame del diamante, cioè inattaccabile alle passioni come il diamante.

<sup>90</sup> Il Corpo del Segreto consiste nelle Tre Attività Segrete (o Tre Misteri) del Buddha del Corpo della Legge: il corpo, la parola, la volontà.

<sup>91</sup> Nel *Sūtra di Dainichi*.

maestro con cui hai rapporti, e se diventando uno con il mantra lo contemplerai, giungerai alla meta».

[Spiego:] I *siddhi* spiegati in questo sūtra, indicano il *siddhi* della capacità di mantenere il mantra<sup>92</sup> e il *siddhi* della buddhità del Dharmakāya. *La dimensione del grande vuoto* significa che il Dharmakāya è come il grande nulla che non trova alcun ostacolo, contiene tutti i fenomeni ed è eterno. Perciò si chiama «grande vuoto». Gli viene dato il nome di «dimensione» poiché è il luogo dove tutti i *dharma*<sup>93</sup> trovano la loro collocazione e il loro sostegno.

*Il Corpo del Segreto* significa che anche i *bodhisattva* che hanno raggiunto lo stesso grado di illuminazione dei Buddha non riescono a vedere il Dharmakāya dei Tre Misteri (三密)<sup>94</sup>, e quindi, a maggior ragione, come possono percepirlo i *bodhisattva* dei Dieci Stadi?<sup>95</sup> Perciò è detto Corpo del Segreto. Inoltre, nel *Bodai shinron*<sup>96</sup> del *bodhisattva* Nāgārjuna<sup>97</sup> si spiega che solo nella Via del mantra si trova la buddhità con il corpo presente, si spiega il metodo per giungere al *samādhi* e si dice che [questo insegnamento] non è scritto nei testi degli altri insegnamenti.

[Spiego:] Questa spiegazione del *samādhi* si riferisce

<sup>92</sup> In stato di concentrazione.

<sup>93</sup> Si distingue tra Dharma (con la lettera maiuscola) che indica l'insegnamento buddhista e *dharma* che indica gli elementi costituenti dell'esistenza, e in generale i fenomeni.

<sup>94</sup> I Tre Misteri, o le Tre Pratiche Misteriose sono: il corpo (身), la parola (口), la volontà (意).

<sup>95</sup> Cioè coloro che appartengono agli ultimi Dieci Stadi o Terre (o *bhūmi*) dei 52 previsti per il percorso dei *bodhisattva*. Gradino della felicità (歡喜地), Gradino dell'abbandono delle passioni (離垢地), Gradino dell'emissione della luce (della verità) (發光地), Gradino della risplendente saggezza (焰慧地), Gradino della separazione dalla vittoria (離勝地), Gradino della realizzazione (現前地), Gradino dell'andare lontano (dal mondo contaminato) (遠行地), Gradino della stabilità (della saggezza) (不動地), Gradino del bene e della saggezza (善慧地), Gradino della nuvola del Dharma (法雲地). I Dieci Stadi sono descritti nel *Sūtra del trattato dei dieci stadi*.

<sup>96</sup> *Trattato sulla mente illuminata*.

<sup>97</sup> È considerato il terzo patriarca della scuola Shingon.

al *samādhi* dell'autorealizzazione del Dharmakāya. *Altri insegnamenti* si riferisce agli insegnamenti essoterici esposti dal Corpo del Ricevimento dell'illuminazione per la gente comune<sup>98</sup>.

Ancora, è detto: «Se qualcuno ricercando la saggezza del Buddha, giunge alla mente che si dispone all'illuminazione<sup>99</sup>, costui raggiungerà prontamente la grande illuminazione con il corpo donatogli dai propri genitori». Questo principio è chiaramente esposto nei testi di cui sopra.

## 2.

[DOMANDA] Qual è il significato preciso dell'espressione «raggiungere la buddhità con questo stesso corpo» che si trova nei testi e nei commentari?

Nel *gāthā*<sup>100</sup> si dice:

I Sei Elementi sono non ostacolati, sono sempre interrelati  
e fusi insieme [armonicamente]<sup>101</sup> [Essenza].

I quattro tipi di mandala<sup>102</sup> non sono separati tra di loro  
[Aspetto].

I Tre Misteri [le Tre Pratiche Misteriose] sorretti dalla  
forza del Buddha fanno manifestare prontamente  
[l'illuminazione]<sup>103</sup> [Funzione].

<sup>98</sup> Cioè, «altri insegnamenti» si riferisce agli insegnamenti del Buddha Śākyamuni esposti al fine di salvare gli esseri. Qui si mette in contrasto l'autorealizzazione dell'insegnamento esoterico con la realizzazione ricevuta dall'esterno, dell'insegnamento essoterico.

<sup>99</sup> *Bodaishin* o *bodhicitta*.

<sup>100</sup> Poesia che esprime l'insegnamento buddhista.

<sup>101</sup> Il termine usato in originale è *yoga*.

<sup>102</sup> I tipi di mandala sono quattro: 1) *Mahāmandala* o «Grande mandala» che rappresenta la realtà come emanazione del corpo di Mahāvairocana; 2) *Samaya mandala* che rappresenta la realtà come manifestazione spirituale in cui gli ornamenti come gioielli, spade, ecc., sono simboli dei voti e della volontà del Buddha; 3) *Dharma mandala* o «Mandala della Legge» rappresenta l'universo come manifestazione del Dharma per mezzo di lettere e mantra; 4) *Karma mandala* che rappresenta l'universo in quanto azione delle varie entità spirituali e dèi nel rapporto con l'individuo.

<sup>103</sup> Oppure i tre misteri intrinseci dell'uomo. Alle tre pratiche misteriose corrispondono i tre misteri intrinseci dell'uomo. Grazie all'interazione tra lo sforzo e la fede del praticante, da una parte, e la risposta misericor-

Le varie interrelazioni [tra gli elementi] della rete  
 [di Indra]<sup>104</sup>, prendono il nome di *sokushin*,  
 «questo stesso corpo» [Non ostacolamento].  
 Spontaneamente si è dotati della grande saggezza<sup>105</sup>.  
 Le attività mentali<sup>106</sup> e le funzioni della mente<sup>107</sup> sono  
 innumerevoli come i granelli di sabbia.  
 E ciascuna di esse è dotata delle Cinque Saggezze<sup>108</sup> e della  
 Saggezza senza limiti.  
 [Queste saggezze] sono come un chiaro specchio [che  
 riflettono la realtà così com'è], quindi sono  
 la saggezza dell'illuminazione alla realtà.

[Spiego:] Il significato delle due stanze in otto versi è quello di elogiare i quattro caratteri<sup>109</sup> del «diventare un Buddha con questo stesso corpo». Ciò perché in questi quattro caratteri è contenuto un significato senza limiti. Tutto l'insegnamento del Buddha non va oltre [il significato] di questa frase. Perciò il significato è stato condensato in queste due stanze per esprimere la loro virtù senza limiti.

La stanza è divisa in due parti: la prima elogia i due

diosa del Buddha (*kaji* o in sanscrito *adhisthāna*), il praticante giunge all'illuminazione.

<sup>104</sup> Secondo alcune scuole buddhiste, è la struttura della realtà: una rete di gemme interconnesse tra loro a formare una rete in cui ogni gemma si riflette in tutte le altre, e allo stesso tempo in ogni gemma tutte le altre sono riflesse. Simbolicamente indica la interdipendenza di ogni fenomeno. In particolare la scuola Keron pone questa concezione al centro della sua speculazione dottrinale. Tale rete viene detta Rete di Indra.

<sup>105</sup> La saggezza *sarvajñāna*, o «massima saggezza».

<sup>106</sup> Letteralmente *shinju*. In generale, le reazioni della mente quando viene in contatto con i fenomeni del mondo.

<sup>107</sup> Letteralmente *shinnō*, «re della mente», indica in generale le funzioni della mente, ossia il funzionamento della mente nel riconoscimento della realtà. La mente.

<sup>108</sup> Sono le Cinque Saggezze possedute dai Buddha Tathāgata: la saggezza della sostanza essenziale del Dharmadhātu di Dainichi, la saggezza di riflettere la realtà come uno specchio di Aksobhya, la saggezza di considerare tutti i fenomeni come un'unica manifestazione di Ratnasambhava, la saggezza del profondo discernimento di Amitābha, e la saggezza di saper assumere forme molteplici per poter condurre gli esseri senzienti all'illuminazione di Amoghasiddhi.

<sup>109</sup> In originale *sokushin jōbutsu*, «diventare un Buddha con questo stesso corpo», è composto di quattro caratteri ideografici: questo stesso/corpo/diventare/Buddha.

caratteri *sokushin* «questo stesso corpo» e la seconda elogia i secondi due caratteri *jōbutsu* «diventare un Buddha».

La prima parte, a sua volta, è divisa in quattro parti: il primo verso tratta dell'essenza, il secondo dell'aspetto, il terzo della funzione e il quarto del non ostacolamento.

La seconda stanza ha anche quattro parti: la prima tratta della buddhità del [Buddha del] Dharmakāya, la seconda mostra l'infinità<sup>110</sup>, la terza la compiutezza<sup>111</sup> e la quarta la ragione<sup>112</sup>.

3.

[Spiego:] I Sei Elementi sono i Cinque Elementi più la coscienza. Nel *Sūtra di Dainichi* si dice:

Io mi sono risvegliato all'illuminazione  
del fondamentalmente non-nato,  
ho superato il livello verbale,  
ho ottenuto la liberazione dai vari errori.  
Mi sono liberato dal karma<sup>113</sup>,  
ho compreso che il vuoto è lo stesso del vuoto-nulla<sup>114</sup>.

Questo è il loro significato.

Un mantra-seme<sup>115</sup> recita: «A VARAUNKENUN»<sup>116</sup>. Il significato della lettera A è che tutti i fenomeni sono fondamentalmente non-nati, e rappresenta l'elemento della terra. La lettera VA è il superamento dell'espressione verbale e rappresenta l'elemento dell'acqua. La

<sup>110</sup> Degli esseri senzienti.

<sup>111</sup> Della potenzialità di illuminazione degli esseri senzienti.

<sup>112</sup> Cioè, il motivo che ci spinge a cercare l'illuminazione.

<sup>113</sup> Cioè, dalla legge di causa-ed-effetto che condiziona l'essere umano.

<sup>114</sup> Cioè, una dimensione in cui i fenomeni non hanno consistenza alcuna.

<sup>115</sup> Lettere che rappresentano simbolicamente i fenomeni, i Buddha e i *boshisattva*.

<sup>116</sup> Il testo rende i suoni della lingua sanscrita secondo la fonetica della lingua giapponese.

purezza e il non contaminato sono la lettera RA che rappresenta l'elemento del fuoco. Il fatto che il karma non è acquisibile, viene rappresentato dalla lettera UN che è l'elemento dell'aria. L'essere uguale al vuoto è rappresentato dalla lettera KEN che è l'elemento dello spazio. L'io illuminato rappresenta l'elemento della coscienza. La dimensione della causa è detta coscienza e la dimensione dell'effetto è detta saggezza<sup>117</sup>, poiché saggezza è illuminazione. La parola sanscrita *buddha* è una variante di *bodhi*. *Buddha* è chiamata l'illuminazione e *bodhi* è chiamata la saggezza. Quindi, il termine *samyaksambodhi*<sup>118</sup> che troviamo nei vari sūtra era reso anticamente con il termine *henchi*<sup>119</sup> e poi anche con il termine *dōgaku*<sup>120</sup>. Questo perché *kaku* e *chi*<sup>121</sup> sono strettamente connessi. Il fatto che nel sūtra<sup>122</sup> l'illuminazione venga indicata con *shiki*<sup>123</sup> è in conseguenza dell'eccellenza di tale termine. La loro differenza si basa solo sul fatto che uno indica la causa e l'altro l'effetto<sup>124</sup>. Il sūtra descrive il *samādhi* dei Cinque Buddha<sup>125</sup> con i seguenti versi:

Di nuovo, nel *Kongōchō sūtra* si dice:

«Tutti i fenomeni sono originariamente non-nati,  
la loro autonatura è indescrivibile a parole,  
è pura e priva di contaminazione.

Sebbene siano causati dal karma, sono come

il vuoto-nulla».

<sup>117</sup> La dimensione della pratica è la causa, e la dimensione dell'acquisizione dell'illuminazione è l'effetto.

<sup>118</sup> La più perfetta illuminazione.

<sup>119</sup> Cioè, «conoscenza universale».

<sup>120</sup> Stessa illuminazione del Buddha. Si tratta del penultimo dei 52 stadi che portano un *bodhisattva* alla buddhità.

<sup>121</sup> *Kaku* (o *gaku*) di *dōgaku* vuol dire «illuminazione» e *chi* di *henchi* vuol dire «conoscenza».

<sup>122</sup> *Sūtra di Dainichi*.

<sup>123</sup> Coscienza.

<sup>124</sup> *Shiki*, «coscienza», la causa, e *kaku*, «illuminazione», l'effetto.

<sup>125</sup> Mahāvairocana più i quattro Buddha che lo circondano nel *Mandala* del Diamante nei vari punti cardinali: Aksobhya (est), Ratnasambhava (sud), Amitābha (ovest), Amoghasiddhi (nord).

Quanto sopra è lo stesso di quello che si dice nel *Sūtra di Dainichi*. Tutti i fenomeni si riferisce ai vari «tipi di mente»<sup>126</sup>. Il numero delle attività mentali e delle funzioni della mente è infinito. Perciò si dice «vari». *Mente* e *coscienza* sono due parole diverse, ma il loro significato è lo stesso. Per questo, Vasubandhu<sup>127</sup> ha stabilito il principio della «realtà della sola mente» sulla base del principio che «i Tre Mondi sono manifestazione di una sola mente (三界唯心)»<sup>128</sup>. Il resto è come scritto nella spiegazione [del *Sūtra di Dainichi*].

Inoltre, nel sūtra si dice:

«Io sono uguale alla dimensione della mente,  
risiedo liberamente in ogni luogo,  
raggiungo ogni sorta di essere animato e inanimato».  
La lettera A è la vita primordiale.  
La lettera VA si riferisce all'acqua.  
La lettera RA è il fuoco.  
La lettera UN si riferisce all'aria.  
La lettera KYA è come il vuoto.

Il primo verso di questo sūtra *Io sono uguale alla dimensione della mente* si riferisce al fatto che la mente è uguale alla coscienza-saggezza. Gli altri versi si riferiscono ai Cinque Elementi. I tre versi nel mezzo, si riferiscono alla libertà della funzione dei Sei Elementi e mostrano la loro virtù del non-ostacolamento. Anche i *Sūtra della Prajñāpāramitā*<sup>129</sup> e il *Yōraku sūtra*<sup>130</sup> spiegano i principî dei Sei Elementi.

<sup>126</sup> In originale *shinpō*, che corrisponde a *citta*.

<sup>127</sup> Pensatore religioso indiano vissuto tra il IV e V secolo d.C. Assieme al fratello Asanga fondò la scuola idealista Yogācāra che sosteneva che la realtà e i fenomeni in essa compresi sono prodotti della mente.

<sup>128</sup> I Tre Mondi sono: 1) il mondo dell'attaccamento e del desiderio in cui predomina la pulsione della brama; 2) il mondo fenomenico in cui si è superato l'attaccamento e il desiderio ma si è ancora legati alla realtà fenomenica; e 3) il mondo ultrafenomenico in cui si riconosce una realtà formata solo dagli aggregati (sensazioni, intelletto, volizione, coscienza) che la compongono aggregandosi e disgregandosi continuamente.

<sup>129</sup> O *Sūtra del Perfezionamento in Saggezza*, raccolta di sūtra del Mahāyāna composti tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C.

<sup>130</sup> *Sūtra della Pratica del Bodhisattva della Collana di Perle*, descrive il

Questi sei elementi producono le quattro forme di Dharmakāya<sup>131</sup> e le Tre Forme del Mondo<sup>132</sup> di tutti i Buddha e di tutti gli ambienti in cui vivono tutti gli esseri senzienti.

Perciò il reverendo Dainichi recita i seguenti versi per il sorgere di Nyorai<sup>133</sup>:

[I Sei Elementi] producono le varie conformazioni  
dei vari fenomeni e dei vari aspetti delle cose,  
schiere di *bodhisattva* dal grande sforzo,  
i *pratyeka-buddha* che salvano il mondo,  
vari Buddha e *śrāvaka*.  
Producono uno dopo l'altro  
persone molto venerabili  
e allo stesso modo anche il mondo-ricettacolo<sup>134</sup> degli  
esseri senzienti e non senzienti.  
Producono così continuamente  
tutti i fenomeni che nascono, esistono, ecc. [mutano e  
periscono].

Che significato rivelano questi versi? Mostra che i Sei Elementi producono i quattro tipi di Dharmakāya, e i mandala e le tre forme di mondo.

*Fenomeni* si riferisce ai «tipi di mente»<sup>135</sup>, e *aspetti delle cose* si riferisce ai «fenomeni materiali». Inoltre, «fenomeni» è un termine generale mentre «aspetti delle cose» è un termine che mostra la distintività delle cose.

percorso che conduce allo status di *bodhisattva* scandito in 52 gradini (o stadi, *bhūmi*) da superare durante il percorso.

<sup>131</sup> Corrispondono ai «quattro corpi del Buddha». Sono: Dharmakāya dell'auto-natura che corrisponde al Dharmakāya stesso, Dharmakāya di ricezione-e-utilizzo che corrisponde al Sambhogakāya che riceve e mantiene in sé l'illuminazione (questo corpo è diviso in due tipi: quello dell'autoricezione-e-utilizzo e quello della ricezione-e-utilizzo per gli altri), Dharmakāya della trasformazione che corrisponde al Nirmānakāya che permette ai Buddha di manifestarsi in varie forme per salvare gli esseri e, infine, Dharmakāya dell'uniformità secondo cui il Buddha si mostra con la stessa forma delle varie specie di esseri.

<sup>132</sup> Sono: il mondo dell'illuminazione, il mondo degli esseri senzienti e il mondo della natura.

<sup>133</sup> Nyorai è il corrispondente giapponese di Tathāgata, cioè il Buddha.

<sup>134</sup> Il mondo dove vivono tutti gli esseri viventi.

<sup>135</sup> Poiché i fenomeni sono un prodotto della mente.



Perciò, nei versi che seguono si dice che i Buddha, gli *śrāvaka*, i *pratyeka-buddha*, i *bodhisattva*, gli esseri senzienti, il mondo-ricettacolo, sono prodotti in successione. Inoltre, *fenomeni* si riferisce al *Dharma mandala* e *aspetti delle cose* si riferisce al corpo del *Samaya mandala*<sup>136</sup>. I vari Buddha e giú fino agli esseri senzienti sono il corpo del Grande mandala. Il «mondo-ricettacolo» mostra la terra su cui essi poggiano. Il «mondo-ricettacolo» è una denominazione generica per il *Samaya mandala*. Inoltre, Buddha, *bodhisattva* e i saggi dei Due Veicoli [*śrāvaka* e *pratyeka-buddha*] si riferiscono al mondo dell'illuminazione corretta e saggia. *Esseri senzienti* si riferisce agli esseri senzienti. Il *mondo-ricettacolo* si riferisce al mondo-ricettacolo. Inoltre, i fattori produttori sono i Sei Elementi. Le *varie conformazioni* sono i fenomeni creati, cioè, i quattro tipi di Dharmakāya e i tre tipi di mondi.

Perciò, di seguito si dice: «O Signore Esoterico<sup>137</sup>, si costruisca il mandala con la posizione [appropriata] per il Venerabile [Buddha], le lettere-seme e i simboli sacri. Ora, tutti voi ascoltate attentamente. Ora vi spiego. Allora egli produsse dei versi dicendo:

Colui che pratica lo Shingon<sup>138</sup> deve innanzitutto porre un mandala dentro il suo corpo.

Dai piedi fino all'ombelico

fare un grande cerchio<sup>139</sup> [duro] come un diamante e di lí  
fino al cuore

deve immaginare un cerchio proprio come di acqua  
e sopra il cerchio di acqua se ne trova uno di fuoco  
e sopra il cerchio di fuoco c'è quello di aria».

<sup>136</sup> Il termine *samaya* originalmente significa «eguaglianza» e nel buddhismo indica il fatto che in origine il Buddha e gli esseri senzienti non differiscono nella sostanza.

<sup>137</sup> Si riferisce a Vajrasattva. Il secondo degli otto patriarchi trasmettitori dell'insegnamento esoterico da Dainichi a Kūkai. Viene raffigurato con un *vajra* nella mano destra e una campanella nella mano sinistra o con il pugno chiuso.

<sup>138</sup> Letteralmente *mantra*, ma si intende, piú in generale, anche il buddhismo esoterico.

<sup>139</sup> Si intenda *mandala*.

[Spiego:] Il cerchio [duro] come un diamante è la lettera A, che, a sua volta, è la terra. L'acqua, il fuoco e l'aria vanno conosciuti per quanto scritto di seguito. Il mandala è lo spazio. Il praticante dello Shingon è l'elemento mente<sup>140</sup>. Il Venerabile citato nella parte in prosa è il corpo del *Mahā mandala*. Le lettere-seme sono il corpo del *Dharma mandala*. I simboli sacri sono il corpo del *Samaya mandala*. Nel corpo del *Karma mandala* sono compresi i tre corpi<sup>141</sup>. Spiegazioni dettagliate sono date per esteso nei sūtra. Leggendoli capirete.

E ancora dice<sup>142</sup>:

Il Venerabile Dainichi dice: «O Kongō-shū<sup>143</sup> io provengo dalla volontà dei vari Tathāgata, e sono colui che agisce e attrae [per guidare gli uomini], e in questo modo muovo ogni sorta di cosa. Sono colui che tiene in mano i Quattro Mondi<sup>144</sup> e calma le funzioni della mente, e sono lo stesso del vuoto. Produco tutte le cose visibili e quelle invisibili e anche i vari livelli di *bodhisattva*, tutti gli *śrāvaka* e i *pratyeka-buddha*».

Cosa rivela questo brano? Rivela che i Sei Elementi producono tutti i fenomeni. Come possiamo comprendere questo? Le funzioni della mente sono l'elemento coscienza. Abbracciare i Quattro Mondi indica i Quattro Elementi (四大)<sup>145</sup>. L'essere uguale al vuoto è l'elemento spazio. Questi Sei Elementi sono i fattori produttori. Visibile e invisibile sono la dimensione dell'attaccamento e del desiderio e la dimensione del non attaccamento e non desiderio. Il resto è come nel testo. Cioè sono i *dharma* prodotti.

In questo modo il brano del sūtra tratta tutti i Sei Elementi come fattori produttori e i quattro Dharmakā-

<sup>140</sup> In quanto essere umano, implica l'elemento mentale.

<sup>141</sup> Cioè i tre corpi degli altri tre mandala.

<sup>142</sup> Nel *Sūtra di Dainichi*.

<sup>143</sup> Vajrapāni. Dio (*deva*) protettore del buddhismo.

<sup>144</sup> Il mondo della terra, dell'acqua, del fuoco e dell'aria.

<sup>145</sup> Gli elementi che corrispondono ai Quattro Mondi. Vedi nota precedente.

ya e i Tre Mondi come fattori prodotti. I *dharmā* dei fattori prodotti in alto si estendono fino al Dharmakāya e in basso fino ai Sei Stati dell'Esistenza<sup>146</sup>. [Il brano del sūtra] distingue tra fenomeni grossolani e minuti, e inoltre, distingue anche tra ciò che è grande e ciò che è piccolo, ma senza andare oltre i Sei Elementi. Per questa ragione, il Buddha spiega i Sei Elementi e ne fa l'essenza del Dharmadhātu.

In vari testi essoterici, i Quattro Elementi sono trattati come sostanze non senzienti, tuttavia, nei testi esoterici la loro spiegazione è che sono i corpi Samaya del Buddha Nyorai. I Quattro Elementi non sono separati dall'elemento mente. Sebbene i fenomeni e la mente siano differenti, la loro natura è la stessa.

I fenomeni sono la mente, e la mente sono i fenomeni, essi non si ostacolano e non si impediscono vicendevolmente. La saggezza è il mondo fenomenico<sup>147</sup> e il mondo fenomenico è la saggezza. La saggezza è il logos e il logos è la saggezza. Essi interagiscono liberamente senza ostacolarsi. Sebbene esistano i due tipi di fattori produttori e prodotti, essi non hanno a che fare con il produrre e l'essere prodotto. Che sorta di creazione vi è nel principio della naturalità? «Produzione» e «essere prodotto» sono entrambi due simboli esoterici. Non impegnatevi in vane discussioni di vario tipo attaccandovi a teorie banali e superficiali.

Il corpo formato in questo modo dai Sei Elementi che sono la sostanza essenziale del Dharmadhātu è non impedito ed è non ostacolato, [con i Sei Elementi] che mutualmente si interpenetrano e si armonizzano continuamente, immutabilmente e allo stesso modo risidenti nella Realtà Vera.

<sup>146</sup> Ovvero le sei rinascite. I Sei Stati dell'Esistenza sono: esseri infernali (地獄道), spiriti famelici (餓鬼道), bestie (畜生道), spiriti feroci *asura* (修羅道), esseri umani (人間道) e esseri celesti (天道). Sono i Sei Stati (六道) in cui può avvenire la rinascita.

<sup>147</sup> Il mondo fenomenico stesso è la saggezza. In altre parole, la realtà è espressione dell'illuminazione.

Per questo la poesia recita:

I Sei Elementi sono non ostacolati e sono stabilmente  
in armonia<sup>148</sup>.

*Non ostacolati* significa che liberamente si interpenetrano. *Stabilmente* significa che sono immutabili e indistruttibili. *In armonia* è reso con i caratteri «mutuo» e «accordo», cioè «mutuo armonizzarsi» che ha, in altre parole, il significato di «questo stesso»<sup>149</sup>.

4.

Riguardo alla «non separatezza» dei quattro mandala, il *Sūtra di Dainichi* spiega: «Tutti i Tathāgata hanno tre tipi di corpi segreti cioè: lettera, segno *mudrā*<sup>150</sup>, immagine». La «lettera» è il *Dharma mandala*. «Segno» si riferisce ai vari tipi di simboli sacri, cioè al *Samaya mandala*. «Immagine» è il corpo dotato delle caratteristiche di eccellenza<sup>151</sup>, cioè è il *Mahā mandala*. Questi tre tipi di corpi sono dotati ognuno di particolari atteggiamenti e posture e hanno nome *Karma mandala*. Questi sono i quattro tipi di mandala<sup>152</sup>. Secondo la spiegazione fornita dal *Kongōchō sūtra*, i quattro tipi di mandala sono come segue:

In primo luogo, il *Mahā mandala*, cioè il corpo di ogni Buddha o *bodhisattva* dotato delle caratteristiche di eccellenza. Anche una figura che rappresenta ciò è chiamata *Mahā mandala*. Inoltre, si riferisce anche all'unione [del praticante con] l'Onorato<sup>153</sup> attraverso i Cinque Aspetti<sup>154</sup>. È anche detto Grande Marchio della Saggezza<sup>155</sup>.

<sup>148</sup> In originale *yoga*, che qui va inteso nel senso di legame armonioso.

<sup>149</sup> In originale *soku* di *sokushin jōbutsu*.

<sup>150</sup> *Mudrā* è una posizione simbolica delle mani.

<sup>151</sup> Cioè le varie caratteristiche fisiche che distinguono i Buddha: i trentadue segni e le ottanta caratteristiche.

<sup>152</sup> Vedi nota 102, p. 51.

<sup>153</sup> Il Buddha.

<sup>154</sup> Pratiche per realizzare nel proprio corpo l'aspetto della verità del Buddha.

<sup>155</sup> È il *mudrā* che simboleggia la saggezza del Buddha e dei *bodhisattva*.

In secondo luogo, il *Samaya mandala* si riferisce a ciò che viene tenuto in mano come i simboli sacri, le spade, ruote della legge, *vajra*, fiori di loto e simili. È anche un'immagine di quanto ho descritto. Inoltre, è anche il *mudrā* del «legame del diamante» prodotto dall'unione delle due mani<sup>156</sup>. Si chiama anche *mudrā* della saggezza del Samaya.

In terzo luogo, il *Dharma mandala* che è il mantra-seme del Venerabile, corrisponde alla lettera del seme scritto in corrispondenza [del posto in cui è rappresentata ciascuna figura sacra]. Inoltre corrisponde a tutti i *samādhi* del Dharmakāya e a tutte le parole e le spiegazioni contenute nei sūtra. È detto anche *mudrā* della saggezza del Dharma.

In quarto luogo, il *Karma mandala* è i vari tipi di atteggiamenti e posture di tutti i Buddha e *bodhisattva* e simili, e anche di immagini fatte di bronzo o di terracotta. È anche detto sigillo della saggezza del Karma.

I quattro tipi di mandala e i quattro tipi di *mudrā* della saggezza sono incommensurabili. La dimensione di ciascuno di essi è uguale al cielo vuoto. Questo non è separato da quello, e quello non è separato da questo. È proprio come lo spazio e la luce che non ostruendosi vicendevolmente non sono in contrasto. Perciò si dice: «i quattro tipi di mandala non sono separati». *Non separati* ha il significato di «questo stesso»<sup>157</sup>.

5.

[L'espressione:] «Rapidamente si manifesta [la buddhità] con le Tre Pratiche Misteriose [corpo, parola e mente del Buddha] che [i praticanti] ricevono dal potere del Buddha e a lui li uniscono»<sup>158</sup>, va spiegata.

<sup>156</sup> Si uniscono le mani facendo combaciare le punte delle dita, lasciando aperto l'interno tra le due mani.

<sup>157</sup> In originale *soku* di *sokushin jōbutsu*.

<sup>158</sup> *Kaji*; vedi pp. 51-52, nota 103.

Le Tre Pratiche Misteriose sono: uno, il corpo misterioso, due, la parola misteriosa, tre, la mente misteriosa. Le Tre Pratiche Misteriose del Buddha della Legge sono talmente profonde e sottili che non possono essere percepite neppure da parte degli illuminati del decimo stadio dell'illuminazione<sup>159</sup>. Perciò sono dette «misteriose». Ogni Venerabile è dotato allo stesso modo delle Tre Pratiche Misteriose numerose come le particelle dell'universo. Vicendevolmente si interpenetrano e interagiscono tra loro rafforzandosi a vicenda. Lo stesso accade per le Tre Pratiche Misteriose attuate dagli esseri senzienti. Perciò si dice: l'interazione e il rafforzamento reciproco delle Tre Pratiche Misteriose. Se un praticante dello Shingon discerne il significato di questo principio e mette le mani nel *mudrā*, recita il *mantra* con la bocca, e pone la mente nello stato di *samādhi*, grazie all'interazione e il rafforzamento reciproco delle Tre Pratiche Misteriose, egli raggiungerà presto la Grande Terra del *siddhi*<sup>160</sup>.

Perciò nel sūtra<sup>161</sup> si dice:

Queste tre misteriose parole delle tre lettere<sup>162</sup> del Buddha Birushana<sup>163</sup> hanno ciascuna un valore incalcolabile. Se davvero [un praticante] avendo le parole misteriose, sigilla il proprio cuore con il sigillo [di Mahāvairocana], realizzerà lo Specchio della Saggezza e otterrà rapidamente la mente disposta all'illuminazione e il corpo adamantino. Si sappia davvero che se imprime la sua fronte con il loro sigillo, realizzerà la saggezza di considerare tutti i fenomeni come un'unica manifestazione, e rapidamente otterrà il corpo adornato di molteplici meriti che si raggiunge nella terra *abhiṣeka* in cui si versa sul capo l'acqua della raggiunta illuminazione<sup>164</sup>.

<sup>159</sup> Cioè agli stati più alti dell'illuminazione.

<sup>160</sup> La dimensione in cui si acquisiscono i *siddhi*. Corrisponde alla dimensione dell'illuminazione.

<sup>161</sup> *Kongōchō sūtra*.

<sup>162</sup> Sono: *om*, *bhūh*, *kham*, che rappresentano rispettivamente: corpo, parole, mente.

<sup>163</sup> Altro nome per il Buddha Vairocana.

<sup>164</sup> Anticamente in India si praticava la cerimonia del *abhiṣeka* che consisteva nel versare acqua sul capo del re in occasione della sua incorona-

Quando imprime sulla sua bocca il sigillo delle parole misteriose egli realizza la saggezza del profondo discernimento, cioè fare bene girare la ruota della Legge e ottenere il corpo della saggezza del Buddha. Se imprime il sigillo sulla cima della sua testa con la recitazione delle parole misteriose, realizza la saggezza di saper assumere forme molteplici per poter condurre gli esseri senzienti all'illuminazione e con ciò assumere le forme corporee del Buddha e può sottomettere gli esseri senzienti difficili da convincere. Se imprime questo sigillo delle parole misteriose su tutto il suo corpo, realizzerà la saggezza della sostanza essenziale del Dharmadhātu, il corpo del Dharmadhātu dello spazio vuoto del Buddha Mahāvairocana.

Si dice anche<sup>165</sup>:

Entrando nella visualizzazione della talità<sup>166</sup> del Dharmakāya si realizza la coincidenza tra percipiente e percettore come spazio vuoto. Se si pratica ciò in modo esclusivo, intensamente e ininterrottamente, si entrerà in questa vita nel primo stadio<sup>167</sup> e istantaneamente si raccoglieranno i meriti della saggezza e della fortuna<sup>168</sup> accumulati durante un periodo di *asamkhyā kalpa*<sup>169</sup>. Grazie alla forza dell'aiuto<sup>170</sup> della moltitudine dei *bodhisattva*, si raggiungerà presto il decimo stadio della illuminazione uguale a quella del Buddha<sup>171</sup> e [alla fine] si giungerà alla suprema illuminazione e si verrà dotati della saggezza onnicomprensiva, e consci della coincidenza tra sé e gli altri, con lo stesso Dharmakāya di tutti gli altri Tathāgata, e con una costante grande benevolenza si beneficeranno tutti gli esseri senzienti senza esclusioni, e si attuerà il compito del Grande Buddha.

E ancora si dice<sup>172</sup>:

zione. Nel buddhismo, la stessa pratica era destinata ai *bodhisattva* che raggiungevano l'ultimo stadio dell'illuminazione. Era una cerimonia praticata nell'ambito del buddhismo esoterico in varie occasioni con acqua profumata.

<sup>165</sup> *Jōju myōhōrengekyō*, normalmente chiamato *Hokke giki* (Collezione di annotazioni al *Sūtra del Loto*) di Fā yín (467-529). È un testo che dà un'interpretazione esoterica del *Sūtra del Loto*.

<sup>166</sup> Con «talità» traduco l'originale *shin'nyo* (真如; spesso reso in inglese con *suchness*), che indica la realtà nella sua manifestazione genuina.

<sup>167</sup> Il primo dei Dieci Stadi del percorso del *bodhisattva*.

<sup>168</sup> La saggezza dell'illuminazione e la fortuna della virtù.

<sup>169</sup> Cioè un periodo immensamente lungo.

<sup>170</sup> In originale *kaji*. Vedi pp. 51-52, nota 103.

<sup>171</sup> La stessa illuminazione del Buddha che porterà nella successiva vita alla rinascita come Buddha.

<sup>172</sup> *Kongō chōyuka kongō sattago himitsu shugyō nenju giki* (Trattato della

Se [il praticante] si affida all'insegnamento della sacra conoscenza dell'auto-illuminazione [che sgorga] dall'illuminazione intrinseca del Buddha Birushana che insegna il Corpo dell'auto-ricezione e uso [dell'illuminazione], e alla saggezza del Corpo dell'altrui-ricezione e uso [dell'illuminazione] del Vajrasattva del grande Samantabhadra<sup>173</sup>, allora, in questa stessa vita, incontrerà l'*Ācārya mandala*<sup>174</sup> e potrà entrare nel mandala. Ciò significa che egli acquisisce il karma [necessario] e con il *samādhi* di Samantabhadra trasporta il *vajra* del diamante ed entra in quel corpo. Grazie alla forza della virtù della potenza di questo potere, realizzerà istantaneamente innumerevoli Samaya<sup>175</sup>, e innumerevoli entrate dei *dhāraṇī*<sup>176</sup>. Grazie alla misteriosa Legge, si trasforma il seme dell'attaccamento innato del discepolo, che nello stesso momento, nel suo corpo, acquisisce i meriti e la saggezza accumulati durante un periodo di *asamkhyā kalpa*. Di conseguenza egli verrà considerato far parte della famiglia del Buddha. Quella persona sarà nata dalla mente di tutti i Tathāgata, sarà nata dalla bocca del Buddha, sarà nata dalla Legge del Buddha, sarà nata dall'insegnamento del Dharma, e avrà acquisito il tesoro del Dharma. Il «tesoro del Dharma» si riferisce all'insegnamento della mente dell'illuminazione delle Tre Pratiche Misteriose. (Questo mostra ciò che si acquisisce per mezzo del potere dell'*Ācārya*, quando [il praticante] riceve per la prima volta i precetti della mente dell'illuminazione).

Solamente guardando il mandala [sorge] la pura fede. Poiché lo si osserva con una mente piena di gioia, vengono piantati i semi del Vajradhātu nella coscienza *ālaya*. (Questo brano mostra i vantaggi acquisiti guardando tutti gli Onorati nell'assemblea del mandala per la prima volta).

Egli pienamente riceve il nome di *vajra* avendo acquisito il compito di eseguire la cerimonia *abhiṣeka* in cui si versa sul capo l'acqua della raggiunta illuminazione. Dopo di ciò, riceve l'insegnamento misterioso, vasto, grande e profondo per cui trascende i Due Veicoli e i Dieci Stadi<sup>177</sup>. Chi pratica con concentrazione

*Pratica della Recitazione dei Cinque Segreti del Budhisattva del Diamante dello Yoga del Picco del Diamante).*

<sup>173</sup> Nome del *bodhisattva* che con l'insegnamento conduce gli esseri umani all'illuminazione.

<sup>174</sup> È il mandala che guida i praticanti verso la buddhità con questo stesso corpo.

<sup>175</sup> Lo stato di eguaglianza tra Buddha ed esseri senzienti, cioè lo stato per cui gli esseri senzienti saranno sullo stesso piano del Buddha.

<sup>176</sup> L'entrata dell'illuminazione. I *dhāraṇī* sono formule che contengono sinteticamente l'insegnamento e che il praticante recita.

<sup>177</sup> Vedi nota 95, p. 50.



e ininterrottamente durante le quattro attività quotidiane di andare, star fermi, stare seduti e giacere, durante i quattro periodi del giorno, questo insegnamento dei Cinque Misteriosi *Yoga* (五密瑜伽) del grande *vajrasattva*, rimuoverà ogni attaccamento riguardo agli uomini e alle cose che riterrà vuoti nelle sfere del visibile, dell'udibile, del percettibile e del conoscibile, e giungerà all'eguaglianza [con il Buddha], e giungerà al primo stadio durante questa vita e poi gradualmente progredirà. Con la pratica dei cinque misteriosi *yoga* riuscirà a non essere macchiato dal nirvāna e dal *samsāra*. Creerà ampiamente beneficio e vantaggio a tutti coloro che si trovano nei Cinque Stati dell'Esistenza<sup>178</sup> del *samsāra* infinito. Dividendo il suo corpo in dieci miliardi, vagherà liberamente per i vari stati dell'esistenza, portando gli esseri senzienti a perfezione e facendoli giungere allo stadio di *vajrasattva*. (Questo chiarisce quale sia l'inconcepibile vantaggio di seguire i riti prescritti).

E ancora si dice:

Per mezzo delle Tre Pratiche Misteriose [immutabili come il] diamante che sono la condizione per far scaturire un risultato, si giungerà allo stadio della realizzazione dei tre corpi di Birushana.

In questo modo, tutti i sūtra descrivono l'insegnamento del *samādhi* basato sull'inconcepibile potere sovranaturale dalla forza di efficacia immediata. Se un uomo si attiene scrupolosamente ai riti prescritti sforzandosi giorno e notte, otterrà in questo stesso corpo i Cinque Poteri Soprannaturali<sup>179</sup>. Se continua a praticare, raggiungerà lo stato di Buddha senza abbandonare il proprio corpo. Riguardo a questo, nei sūtra si trovano dettagliate spiegazioni.

Sulla base di questo, si dice:

Rapidamente si manifesta [la buddhità] con le Tre Pratiche Misteriose [corpo, parola e mente del Buddha] sostenute dal potere del Buddha.

<sup>178</sup> Lo stato degli esseri celesti, esseri umani, bestie, spiriti maligni e esseri infernali, cioè i Sei Stati dell'Esistenza, meno quello degli esseri feroci o *shura*.

<sup>179</sup> 1) il potere di conoscere il passato, presente e futuro, 2) la capacità di udire qualsiasi suono, 3) la capacità di conoscere il cuore degli uomini, 4) la capacità di modificare il mondo materiale, 5) la capacità di conoscere il proprio e l'altrui destino.

La parola *kaji* [il potere che deriva dal dedicarsi alla pratica] mostra la grande misericordia del Tathāgata e la fede degli esseri senzienti, *ka* [dotare di potere] si dice essere il sole del Buddha che si riflette sulla mente-acqua degli esseri senzienti, *ji*<sup>180</sup> [la risposta del praticante] si dice essere la mente-acqua del praticante che percepisce il sole del Buddha e lo trattiene dentro di sé. Se il praticante riflette bene su questo principio, per mezzo della corrispondenza tra le misteriose pratiche, in questo stesso corpo vedrà manifestati e realizzerà velocemente i tre corpi originari<sup>181</sup>. Perciò, si dice «rivelato rapidamente». Il significato di *soku* in *sokushin* [questo stesso corpo] è lo stesso di quello cui ci si riferisce nella dimensione normale con *sokuji* [questo stesso momento] e *sokujitsu* [questo stesso giorno]<sup>182</sup>.

6.

L'affermazione «le molte manifestazioni relazionali come quelle della Rete di Indra che sono dette “con questo stesso corpo”» è un modo metaforico per mostrare che le Tre Pratiche Misteriose numerose come le particelle dell'universo dei vari Onorati sono interfuse tra di loro e non si ostacolano vicendevolmente. La Rete di Indra indica la rete di gioielli di Indra<sup>183</sup>. Il termine «corpo» si riferisce al proprio corpo, al corpo del Buddha, al corpo degli esseri senzienti: tutti essi sono detti «corpo». Inoltre, esistono quattro tipi di «corpo»: auto-natura, ricezione-e-utilizzo, trasformazione e uni-

<sup>180</sup> Letteralmente: tenere, avere.

<sup>181</sup> Cioè, il corpo *hosshin* che è il corpo della talità (cioè, Dharmakāya), il corpo *hōjin* che è il corpo che giunge alla realizzazione attraverso la pratica (cioè, Sambhogakāya), e *ōjin* che è il corpo visibile che il Buddha assume per salvare gli esseri senzienti (cioè, Nirmānakāya).

<sup>182</sup> Cioè *soku* vuol dire in tutti i casi «questo stesso, attuale». Quindi «diventare un Buddha» *sokushin* vuole dire diventarlo con questo stesso attuale corpo di questa vita.

<sup>183</sup> Vedi nota 104, p. 52.

formità, essi sono tutti detti «corpo»<sup>184</sup>. Inoltre, ci sono tre tipi [di corpo]. Essi sono: lettera, *mudrā*, immagine. In questo modo, i vari «corpi» sono tra loro in relazione verticale e orizzontale e sono interfusi tra loro come uno specchio e l'immagine [che riflette], e la lampada e la sua luce. Quel corpo è questo corpo, e questo corpo è quel corpo. Il corpo del Buddha è il corpo degli esseri senzienti e il corpo degli esseri senzienti è il corpo del Buddha. Pur non essendo uguali, sono uguali; pur non essendo diversi, sono diversi.

Perciò i mantra dei tre uguali non ostacolantisi sono: *asame trisame samaye svāhā*. Il significato del primo è di «diseguale», il secondo è di «tre uguali», e il terzo «tre eguaglianze». Il tre è Buddha, Dharma e *samgha*. Tre è anche corpo, parola, mente. Anche mente, Buddha, e esseri senzienti sono tre. In questo modo, i tre sono uguali e sono una cosa sola. Sono uno e sono innumerevoli. Sono innumerevoli e sono uno. Tuttavia, in definitiva non sono disordinati. Perciò si dice: «le molte manifestazioni relazionali come quelle della Rete di Indra sono dette “con questo stesso corpo”».

7.

Riguardo a *Spontaneamente si è dotati della grande saggezza* il *Sūtra di Dainichi* dice:

Io sono all'inizio di tutto, con l'appellativo di «sostegno del mondo». Espongo il Dharma senza confronti, sono il fondamentale tranquillo senza pari.

*Io* è un modo per autoriferirsi del Venerabile Dainichi. *Tutto* si riferisce agli esseri innumerevoli. *Inizio di tutto* è l'antenato che ha dato forma a ogni *dharmā*<sup>185</sup>

<sup>184</sup> «Auto-natura» è il corpo che esprime in se stesso la verità dell'universo, «ricezione-e-utilizzo» è il corpo che riceve e tiene in sé l'illuminazione e la trasmette agli altri, «trasformazione» è il corpo trasformato che si manifesta per insegnare il Dharma, e «uniforme» è il corpo che è oggetto dell'insegnamento.

<sup>185</sup> Vuol dire che Egli è l'inizio di ogni cosa e ogni fenomeno che esiste.

senza restrizioni, spontaneamente e fin dall'inizio. Il Dharmakāya del Tathāgata e la natura fondamentale degli esseri senzienti allo stesso modo possiedono il principio della tranquillità originaria. Tuttavia, poiché gli esseri senzienti non si rendono conto, né sanno questo, il Buddha espone questo principio e li fa illuminare.

E ancora si dice<sup>186</sup>:

Coloro che si chiedono quali siano le varie cause ed effetti, tali persone stupide non conoscono il mantra e gli aspetti del mantra. A causa di che? Se viene loro spiegato che la causa non è l'agente [dell'effetto], [capiscono che] l'effetto è non-prodotto. La causa è infatti vuota. Come può esserci una causa? Si deve proprio sapere che l'effetto del mantra è indipendente da qualsiasi rapporto di causa ed effetto.

Il significato della citazione di cui sopra del *gāthā* «io ho realizzato l'originale non-produzione», «mi sono liberato da cause e legami», «tutti i *dharma* sono originariamente non-prodotti», «le cause e il karma sono entrambi vuoti», e tutti i *gāthā* di questo tipo, chiariscono il principio dell'essere dotati spontaneamente [della saggezza].

Inoltre nel *Kongōchō sūtra* si dice:

Tutti gli affini prodotti dall'autonatura [del Tathāgata], i sedici grandi *bodhisattva* come Vajrasattva<sup>187</sup>, e simili, tutti fanno fuori uscire cinquecento milioni di *koti*<sup>188</sup> di sottili Dharmakāya adamantini.

Questi brani hanno tutti lo stesso significato.

*Spontaneamente* indica che tutti i *dharma* sono così come sono naturalmente. *Si è dotati* ha il significato di «compimento», e il significato di «completo». *Grande saggezza* è una parola sancrita. La parola *satsuun* è una versione corrotta di essa. Se espressa nella sua forma originale, sarebbe *satsurabakijōnō* che tradotto sarebbe

<sup>186</sup> Nel *Sūtra di Dainichi*.

<sup>187</sup> Vedi nota 137, p. 57.

<sup>188</sup> *Koti* è un'unità di misura indiana corrispondente a dieci milioni e generalmente sta a indicare un numero elevatissimo.

*issaichichi*, cioè «saggezza onnicomprensiva». Riguardo a *issaichichi*, la saggezza, ha il significato di «sicurezza di giudizio» e «capacità di scelta». Tutti i Buddha sono dotati ciascuno delle Cinque Saggezze, delle Trentasette Saggezze e delle Saggezze numerose come le particelle dell'universo.

8.

Le due seguenti righe mostrano questo significato. Per chiarire la virtù della «sicurezza di giudizio», si usa il termine «saggezza». Per indicare «co-insorgenza» si usa la parola «mente»<sup>189</sup>. Per indicare «dare le norme e rispettarle» si usa la parola «porta-del-Dharma»<sup>190</sup>. Ciascuna delle parole di cui sopra, è separata dalla persona. Tali persone sono in numero superiore alle particelle dell'universo. Perciò si chiama «saggezza onnicomprensiva». L'uso di questo appellativo [di «saggezza onnicomprensiva»] è diverso da quello usato nelle scuole esoteriche in cui la «saggezza onnicomprensiva» è posta in contrasto con il tutto. Le funzioni della mente sono la saggezza della sostanza essenziale del Dharmadhātu e simili. Le attività mentali sono la coscienza della molteplicità insita nell'uno<sup>191</sup>.

*Ciascuna dotata delle Cinque Saggezze* chiarisce che ciascuna attività mentale e funzione della mente le possiede. *Saggezza senza limiti* significa «alta, estesa e innumerevole».

9.

*Poiché ha il potere di uno specchio rotondo, è detta saggezza della vera illuminazione* ha in sé la sua spiegazione.

<sup>189</sup> In originale *kokoro*, ma con il senso di *citta*.

<sup>190</sup> Perché il Dharma è la regola, la norma, la Legge.

<sup>191</sup> La coscienza che distingue tra il molteplice e l'unico e riconosce il molteplice nell'uno.

Per quale ragione tutti i Buddha sono detti «illuminazione e saggezza»? Perché tutte le forme sono riflesse in uno specchio chiaro che sta su un alto piedistallo, e per la mente-specchio del Tathāgata è la stessa cosa. Il chiaro specchio rotondo della mente-specchio sta appeso sulla cima del Dharmadhātu e riflette con serenità tutte le cose senza distorsioni e senza errori. Quale Buddha mai non possiede tale specchio rotondo? Perciò si dice: «poiché ha il potere di uno specchio rotondo, è detta saggezza della vera illuminazione».

*Sokushin Jōbutsu Gi*

## Capitolo terzo

### Il periodo Kamakura (1192-1333)

Nel periodo Kamakura, dopo secoli di gestazione, nacque un buddhismo nipponizzato che riuscì a inserirsi nel tessuto profondo della società giapponese diventando una forza viva e vitale e un'espressione della creatività giapponese.

Di fatto, dal punto di vista storico, si può dividere la storia del buddhismo in Giappone in due grandi fasi: la prima è quella che vede il Giappone diventare un paese buddhista, ossia adottare una religione a tutti gli effetti straniera, e la seconda quella in cui il buddhismo diventa giapponese.

Nel XIII secolo, in una situazione politica di anarchia e guerre endemiche, di confusione sociale e morale, si assistette a un profondo ripensamento religioso di cui sono protagonisti alcuni grandi riformatori dalla personalità fortemente carismatica che influenzarono il buddhismo giapponese per tutto il resto della sua storia. Fu un risveglio spirituale di grandi dimensioni, che ereditava il modello cinese e lo trasformava, come nel caso di Dōgen (1200-53), o che faceva ricorso direttamente alla sensibilità autoctona, come nel caso Hōnen (1133-1212), di Shinran (1173-1263), di Nichiren (1222-82) e di Ippen (1239-89), solo per citare coloro che lasciarono un'impronta duratura. Molti altri maestri, monaci, asceti e *hijiri*, popolarono le città e le campagne del paese in questo periodo, proponendo una forma nuova di religiosità, più vicina all'individuo, più popolare, più immediata: persone che la storia ha in gran parte dimenticato, ma che contribuirono a creare una sensibilità nuova nei confronti dei problemi umani e della salvezza.

Le principali caratteristiche di questa nuova religiosità erano il rifiuto delle complicate cerimonie e delle pratiche simboliche, un approccio alla religione diretto e alla portata

di tutti, la centralità della pratica e l'esperienza diretta e personale, in contrasto con la religiosità elitaria, chiusa, formale, esclusiva e aristocratica che si praticava nelle due scuole allora dominanti: la Tendai e la Shingon.

In un momento di travaglio sociale e di pessimismo, i giapponesi incominciarono a rivolgersi con rinnovata speranza al buddhismo cercandovi una fonte di salvezza, una Via di fuga da una realtà ostile e un percorso di redenzione dalle sofferenze. L'essere umano che si sentiva solo e frustrato trovava sollievo e speranza nella religione in quanto esperienza personale diretta e concreta, senza bisogno di passare attraverso complessi rituali incomprensibili, rivolti a divinità remote e sconosciute. La religione divenne una esperienza viva e quotidiana, accessibile anche da parte delle persone di basso rango non istruite che percepivano il fatto religioso più come una esperienza interiore che una questione di erudizione. Le nuove tendenze del periodo Kamakura non rappresentano solo nuove forme di buddhismo, ma una sua evoluzione più elevata, una spiritualità più profonda. Le pratiche esoteriche allora molto in voga tra le classi elevate, ma lontane dalle necessità della popolazione comune, man mano persero la loro attrattiva in favore di pratiche e dottrine essoteriche più immediate.

Il buddhismo di periodo Heian, ancora dominante durante le prime fasi e concepito come mezzo per procurarsi il profitto in questo mondo (*gensei riyaku*, 現世利益), incominciò a essere percepito come non più soddisfacente. Potremmo sintetizzare dicendo che mentre nel periodo Nara il buddhismo era al servizio dello stato e nel periodo Heian serviva per il profitto mondano, ora nel periodo Kamakura il buddhismo era volto alla salvezza del singolo.

Vi è un filo conduttore che unisce i grandi riformatori religiosi del periodo Kamakura: tutti pongono al centro del proprio insegnamento la pratica, in quanto metodo supremo di espressione religiosa. Non più, come nel periodo precedente, una pratica esclusiva del clero o delegata ai monaci che a nome e per conto di membri dell'élite sociale mediavano il rapporto tra la popolazione e l'astratta entità religiosa, ma una pratica in prima persona attraverso un coinvolgimento diretto. Questa nuova forma di pratica relegava in secondo piano gli aspetti dottrinali, visti come troppo complessi e sottili per



essere di vera utilità per l'immediato bisogno di salvezza dell'individuo. Al posto di molteplici pratiche, si elesse una sola quale vera e unica pratica al centro dell'esperienza religiosa: lo *zazen* (座禪) per la scuola Zen, la recitazione del *nenbutsu* per le scuole amidiste e la recitazione del *daimoku* (題目) per la scuola Nichiren. Nel periodo Kamakura il complesso mondo che vedeva una netta separazione tra l'essere umano e la dimensione dell'illuminazione, lasciò il posto a una visione in cui la buddhità era parte della natura umana, e la mente umana potenzialmente la mente del Buddha stesso, quindi fonte di risveglio. Ne conseguì un atteggiamento di tipo selettivo in cui l'impegno personale si basava su un rapporto diretto con il Buddha e la buddhità.

La questione della pratica, della sua importanza e del suo significato diventarono un tema centrale che trovava nei vari maestri e nelle varie scuole risposte diverse. La volontà di esperienza diretta della religiosità passava inevitabilmente attraverso la necessità della pratica in quanto massima espressione di religiosità e veicolo verso la salvezza. Tuttavia, nel periodo Kamakura si assistette non solo a un ripensamento della pratica, ma addirittura a formulazioni originali e talvolta estreme come nel caso di Dōgen che, sostenendo l'identità tra pratica e illuminazione (*shūshō ichinyō*, 修証一如), di fatto nega la possibilità della pratica, o come Shinran che sostiene una concezione molto simile quando afferma che nel vero potere altrui la recitazione del *nenbutsu* non è volontà dell'individuo, ma di Amida stesso, e sostiene che il *nenbutsu*, quindi, è una non-pratica.

In una situazione di grande instabilità in cui l'ordine politico era in sfacelo e l'ordine religioso tradizionale corrotto, si creò una diffusa inquietudine che condusse, per la maggioranza delle nuove scuole, alla pessimistica concezione del *mappō* che divenne una delle principali chiavi di interpretazione del periodo. La concezione del *mappō*<sup>1</sup>, che era di origine indiana, venne elaborata in Cina per poi giungere in

<sup>1</sup> Il *mappō*, o era della Fine della Legge, è l'ultimo dei tre periodi della storia delle Legge buddhista. Il primo è *shōbō* (Vera Legge) in cui l'insegnamento e il raggiungimento sono possibili. Il secondo, *zōbō* (Legge apparente), è il periodo in cui l'insegnamento e la pratica sono possibili ma il raggiungimento diventa difficile. Infine nel *mappō* è presente l'insegnamento ma né pratica né raggiungimento sono possibili.

Giappone assieme all'introduzione del buddhismo. Questa concezione è legata all'interpretazione della pratica in quanto percorso che porta alla salvezza. Durante il *mappō* la pratica era diventata inutile come mezzo di salvezza: la pratica non serviva più a nulla, per questo le scuole amidiste si rivolsero alla misericordia di Amida piuttosto che allo sforzo personale, e alla fede.

Un'altra nuova concezione, che si sviluppò a partire dalla fine del periodo Heian, e poi si diffuse soprattutto nel periodo Kamakura, è quella del sincretismo tra buddhismo e scintoismo, in accordo con la teoria dello *honji suijaku* (本地垂迹: «vera natura degli dèi e loro manifestazioni») secondo la quale, gli dèi (*kami*) dello scintoismo non sarebbero altro che manifestazioni (*suijaku*) dei Buddha (*honji*). In questo modo, nel processo di nipponizzazione del buddhismo, fu recuperata anche la tradizione autoctona che comunque era ancora forte e vitale.

Accanto a queste appena citate, troviamo anche un'altra concezione che ebbe profonda influenza sulle nuove forme di religiosità: la dottrina dell'*hongaku*, o «illuminazione originaria», largamente diffusa nella scuola Tendai e che si trasmise a molte delle scuole che sorsero in questo periodo. «Illuminazione originaria» significa che l'illuminazione è inerente fin dall'inizio e accessibile nel presente, invece che il frutto di un lungo processo di coltivazione: ciò significa che in questa prospettiva tutti gli esseri sono inerentemente illuminati. L'intero mondo fenomenico è il primordiale Tathāgata illuminato e, visti nella loro vera luce, tutti i fenomeni, perfino i pensieri illusori, sono, senza bisogno di essere trasformati, l'espressione dell'«illuminazione originaria». La liberazione, allora, non è conseguenza dello sradicamento delle impurità mentali ma la comprensione intuitiva o la fede nel fatto che si è illuminati fin dall'inizio. In altre parole, la liberazione consiste nel comprendere che i fenomeni differenziati del mondo samsarico, nella loro essenza, non sono differenti dalla mente e come tali sono, come la mente stessa, originariamente puri. Il mondo empirico non era più visto come il prodotto dell'illusione o il luogo della sofferenza da cui fuggire, ma il luogo dove si può realizzare la verità e la liberazione.

Non si pensi, però, che la nascita di questa nuova forma di religiosità, e neppure delle nuove scuole che di essa erano

espressione, fu facile e immediata. I grandi riformatori, accanto ad altri maestri e monaci che propugnavano nuove dottrine o più semplicemente desideravano riformare le scuole tradizionali ritenute ormai decadenti, fecero molta fatica ad affermarsi e per molto tempo restarono marginali nel panorama del buddhismo dell'epoca. Le grandi scuole tradizionali erano ancora fortissime e potentissime e godevano dell'appoggio della corte e dell'aristocrazia, che però stava perdendo il suo potere. Uno dei fattori che facilitarono la diffusione e il successo delle nuove scuole fu l'appoggio che la classe dei guerrieri, i *bushi*, che allora detenevano il potere reale nel paese, diedero ad alcune delle nuove scuole, come la scuola Zen.

Il sincretismo della scuola Tendai in cui erano presenti l'esoterismo, la recitazione del *nenbutsu*, la meditazione *zazen*, e altre pratiche ancora, fu la culla da cui si svilupparono le nuove scuole: tutti i grandi riformatori del periodo uscirono dal seno di questa scuola. Proprio la sua natura eclettica e sincretica favorì man mano lo sviluppo delle varie tendenze presenti, in forme autoctone. In questo senso si può affermare che la scuola Tendai ebbe un ruolo fondamentale, sebbene in gran parte passivo, nello sviluppo delle nuove tendenze.

Nello stesso periodo nacquero le scuole amidiste, prima con Hōnen e la scuola della Terra Pura (Jōdo), poi quella del suo discepolo Shinran, detta scuola della Vera Terra Pura (Jōdo shinshū), e le scuole Zen con Eisai prima (Rinzaishū) e Dōgen poi (Sōtōshū), infine la scuola di Nichiren (Nichirenshū). Questi movimenti con il tempo si diffusero ed ebbero largo successo tra la popolazione urbana e rurale, mentre la Rinzaishū ebbe presa sulle classi elevate, i guerrieri soprattutto. D'allora in poi, le nuove scuole del periodo Kamakura continuarono a diffondersi e il loro successo superò ampiamente quello delle scuole tradizionali, e oggi sono le più diffuse tra le scuole buddhiste del Giappone.

La fioritura religiosa di questo periodo resta senza precedenti e anche senza seguito nella storia del buddhismo giapponese. Fu un periodo di straordinaria vitalità e creatività irripetibile: dopo di allora la storia del buddhismo giapponese si limita in gran parte alla continuazione delle tendenze nate in questo periodo, al loro pieno sviluppo e alla conseguente decadenza. Mai più si assistette a un momento di tale originalità e vitalità.

## 1a. Le scuole amidiste.

Le scuole amidiste, quelle cioè che si rifanno al Buddha Amida, si svilupparono in Giappone inizialmente sotto l'influenza di quelle cinesi, ma con il tempo presero una connotazione prettamente autoctona. Le prime forme di religiosità amidista sono rintracciabili in Giappone già dal periodo Nara, sebbene non ancora in modo autonomo: solo verso la fine del periodo Heian troveranno vie per una espressione originale.

Nel periodo Nara, le scuole Sanron, Hossō e Kegon furono influenzate dall'amidismo cinese, e tra le pratiche dei monaci vi era anche il *nenbutsu*, sia in forma recitativa, sia meditativa. In particolare, il *Grande Sūtra*<sup>2</sup> (o *Sūtra della Vita Incommensurabile*) esercitò una influenza notevole sul buddhismo di quel periodo attraverso i commentari del monaco cinese Eon (334-416). A quel tempo, infatti, in Cina, la scuola amidista della Terra Pura era molto diffusa grazie anche a due grandi maestri, Dōshaku<sup>3</sup> (cin. Dào chuò; 562-645) e il suo discepolo Zendō (cin. Shàn dǎo; 613-81). Quest'ultimo, i cui testi furono importati in Giappone, ebbe una influenza determinante sullo sviluppo delle scuole amidiste giapponesi in periodo Kamakura. Oltre alla recitazione del *nenbutsu*, le pratiche amidiste in questo periodo prevedevano i «riti della buona morte» ossia del trapasso, affinché Amida venisse incontro al moribondo per condurlo nel paradiso occidentale.

A partire dal periodo Heian in poi l'amidismo acquistò sempre più rilevanza all'interno del panorama buddhista giapponese, soprattutto nella scuola predominante, la Tendai, in cui si sviluppò la pratica dello *jōgyō zanmai* che consisteva nel deambulare per novanta giorni attorno a una statua del Buddha Amida recitando il *nenbutsu*.

All'inizio di questo periodo vi è un testo che rispecchia l'influenza amidista: il *Nihon Ryōiki* (*Cronache di fatti sovranaturali*; 822 circa) del monaco Kyōkai della scuola Hossō, testo di edificazione buddhista con descrizione di vite di monaci e di miracoli, in cui l'autore dice di voler rinascere nella Terra

<sup>2</sup> Con *Grande sūtra* si intende il *Sūtra Daimuryōju*, mentre con *Piccolo* il *Sūtra di Amida*.

<sup>3</sup> Secondo patriarca cinese della scuola Jōdo (562-645).

Pura alla sua morte. Tuttavia, è un altro testo, lo *Ōjōyōshū* (*Raccolta dei Punti Essenziali per la Salvazione*; 985), del monaco Tendai Genshin (942-1017), che tratta della rinascita nel Paradiso Occidentale della Terra Pura, a essere una delle maggiori espressioni amidiste del periodo e a diventare strumento di grande diffusione e influenza nella propagazione dell'amidismo anche a livello popolare. Questo testo coniuga le concezioni Tendai dell'illuminazione originaria (*hongaku*) e della visione della propria natura originaria (*kanjin*, 觀心) con la pratica del *nenbutsu*, ponendo le premesse per la formazione della concezione dell'*ichinen* (一念) in ambito amidista, cioè il momento dell'incontro tra praticante e il Buddha Amida al momento di una singola recitazione con vera fede, quindi il momento in cui si decide la rinascita.

In questo stesso periodo, all'interno della scuola Tendai si sviluppa il pensiero del *mappō*, cioè il periodo della Fine della Legge, che anche nell'amidismo avrà un ruolo determinante sullo sviluppo della dottrina. Verso la fine del periodo Heian troviamo il monaco Tendai Ryōnin (1072-1133) che proponeva lo *yūzū nenbutsu*, una forma di pratica del *nenbutsu* in cui si sosteneva che i meriti della recitazione del *nenbutsu* da parte di una persona si trasferivano a tutti gli esseri.

Oltre che nella scuola Tendai, in questo periodo anche nell'altra scuola predominante del periodo, la Shingon, si manifestarono tendenze e insegnamenti amidisti. Primo fra tutti il monaco Kakuan (1095-1143) il quale sosteneva che Amida era Dainichi, poi Kūya (903-972) e Kyōshin (?-?) che praticavano il *nenbutsu* e lo diffusero tra la popolazione.

Se si può dire che dal periodo Heian l'amidismo si diffuse anche tra la popolazione e acquisì rilevanza, è però con il periodo Kamakura che si poté assistere alla formazione di dottrine originali sulla base della tradizione autoctona.

Tra i vari monaci, maestri e riformatori, tre personaggi spiccano per il loro carisma e la capacità di elaborazione originale: Hōnen (1133-1212), Shinran (1173-1262) e Ippen (1239-89).

Hōnen e il suo discepolo Shinran fondarono le due principali scuole della Terra Pura, tuttora tra le più diffuse del Giappone moderno: la scuola Jōdo (Jōdoshū, cioè scuola della Terra Pura) e la scuola Jōdo Shinshū, cioè della Vera Terra Pura, portando l'amidismo giapponese alla piena maturità.

La dottrina di Hōnen si basa sul concetto di *senju nen-*

*butsu*, cioè il *nenbutsu* come unica pratica, ad esclusione di tutte le altre, sufficiente per ottenere la rinascita nel Paradiso Occidentale. Hōnen ebbe il merito di essere il primo a separare l'amidismo dalla scuola Tendai e di farne una scuola indipendente. Ciò fu un evento di grande portata e una sfida alle scuole predominanti del periodo che cercarono di contrastare questa iniziativa.

Hōnen si rifà al diciottesimo dei 48 Voti di Amida ritenendolo il principale<sup>4</sup>. Di fatto questo Voto dice che chi si rivolgerà ad Amida con l'invocazione del suo Nome anche solo dieci volte con sincera fede sarà salvato, e per questo Hōnen dichiara che la recitazione del *nenbutsu* è la pratica indispensabile e sufficiente per ottenere la rinascita. Il *nenbutsu* ha la capacità di togliere i peccati per quanto pesanti essi siano e quindi porta con sé grandi meriti. Sebbene una sola recitazione o dieci possono far rinascere, la continua recitazione porta i maggiori meriti, perciò Hōnen raccomanda la recitazione continua. Chi recita continuamente verrà accolto da Amida al momento del trapasso o lo vedrà mentre è ancora in vita.

Discepolo e successore di Hōnen fu Benchō (1162-1238), secondo patriarca della scuola della Jōdo che fondò il tempio di Chion-in a Kyoto, oggi considerato il principale tempio di questa scuola. Tra i discepoli di Hōnen molti svilupparono forme di amidismo alternative: tra costoro merita menzione Kōsai la cui influenza su Shinran fu molto rilevante. Kōsai, che fu esiliato assieme a Hōnen e Shinran, fondò il gruppo detto *ichinengi* (一念義) o della dottrina *ichinen*, che sosteneva che una sola recitazione, se fatta con vera fede, era sufficiente per ottenere la rinascita. In opposizione a questa concezione, vi era il *tanengi* (多念義), praticato nel tempio Chōraku di Kyoto dal monaco Ryūkan e dai suoi discepoli, che sostenevano la necessità della continua recitazione fino alla morte per ottenere la venuta di Amida a ricevere il moribondo.

Shinran portò alle estreme conseguenze il pensiero di Hōnen proponendo un insegnamento basato sul *zettai tariki* (絶対他力), ossia il completo affidarsi ad Amida eliminando qualsiasi forma di egoistico autopotere (自力)<sup>5</sup> o pretesa di giun-

<sup>4</sup> Per il contenuto di questo Voto, vedi nota 88, p. 143.

<sup>5</sup> Traduco con «autopotere» un termine fondamentale delle scuole ami-

gere alla salvezza con le proprie forze. Per questo, l'idea di Hōnen di una pratica meritoria pareva a Shinran comportare aspetti egoistici e fu rigettata. Di fatto, per Shinran (e del resto anche per Dōgen della scuola Zen) la pratica è egoistica in sé, se pretende di portare il praticante alla salvezza (o all'illuminazione), o comunque di procurare dei benefici: o la pratica è gratuita o non può sussistere. Shinran, quindi, pone la condizione per la salvezza, non nella pratica, cioè il *nenbutsu*, ma nella fede. Solo l'atto di fede, accompagnato dalla recitazione, può salvare. Basta una sola recitazione con vera fede, proprio come propugnato dalla teoria dell'*ichinengi* di Kōsai. In quel momento avviene il miracolo della salvezza che porterà l'uomo a rinascere nella Terra Pura nella vita successiva. Quando l'istante della salvezza avviene, l'uomo è salvato per sempre, e la grazia dalla salvezza non può più essergli tolta, né rifiutata. Tuttavia, la fede non può essere conseguita con uno sforzo umano, altrimenti ricadrebbe nell'autopotere, ma è dono di Amida, in un modo abbastanza simile al dono della fede nel cristianesimo. Shinran afferma: «Chi ha fede sicuramente recita il *nenbutsu*, ma chi recita il *nenbutsu* non necessariamente ha fede»; è quindi la fede l'elemento determinante. D'altra parte neppure la pratica ha più senso come concepita normalmente, ossia mezzo per giungere all'illuminazione. Piuttosto, per Shinran la recitazione del *nenbutsu*, che pur avviene, è un modo per essere riconoscenti al Buddha Amida per averci donato la salvezza, o addirittura è la voce stessa di Amida che si esprime attraverso il mezzo umano.

Per Shinran il percorso verso la salvezza non prende l'avvio quando l'essere umano decide di perseguire la saggezza, ma quando, invece, conscio delle proprie limitazioni e delle proprie pulsioni che non riesce a controllare, si affida alla misericordia di Amida. La percezione dell'umana fragilità del proprio essere, del fallimento del proprio progetto di vita sono alla base della «conversione» che aprirà le porte della fede incondizionata in Amida, in una dimensione dove ogni calcolo egoistico (*bakarai*) viene abbandonato per lasciare po-

diste, *jiriki*, la capacità di salvarsi con i propri sforzi, in opposizione a *tariki*, o «potere altrui», la rinuncia a basarsi sulle proprie forze e affidarsi all'aiuto esterno di Amida. Le scuole della Terra Pura ritengono che la salvezza possa avvenire solo attraverso il potere altrui.

sto al dono del proprio essere che diventa uno con il Buddha e che nel Buddha vive e in accordo con il Buddha agisce e si comporta. Il potere salvifico di Amida permea la mente dell'uomo, si trova dentro la mente umana: quando il peccatore abbandonerà la sua mente perversa per suscitare quella della fede in Amida sarà salvo. Amida non è distante, in un'altra dimensione difficilmente raggiungibile, ma è in ognuno di noi, sempre accanto.

Nasce in questo modo un nuovo essere privo di egoismo e di passioni, privo dell'idea del male, mondato dai peccati, destinato alla rinascita, che recita con la propria bocca il *nenbutsu* della voce di Amida. Per questo la rinascita, di fatto, non avviene nella prossima vita, ma in questa, al momento della morte e della rinascita spirituale, quando affidandosi ad Amida ci si pone al suo stesso livello.

Nella dottrina sia di Hōnen sia di Shinran, e soprattutto in quest'ultimo, il tema del male è sempre presente e ampiamente trattato: viene costantemente ribadito che il male fatto non è in alcun modo di ostacolo alla salvezza e pertanto nessuno deve aver tema di non potersi salvare per avere commesso il male fino a quel momento. Per Shinran, addirittura, come leggiamo nel *Tannishō*, più dei buoni, sono i malvagi le persone che hanno maggiori probabilità di accedere alla salvezza. Questo perché i «buoni» possono facilmente cadere nell'autostima della propria condotta con risvolti egoistici che vanno contro il completo abbandono al Buddha. I malvagi, invece, consci dei propri errori, se si ravvedono, hanno più facilità ad affidarsi alla misericordia di Amida: i malvagi, i semplici e gli ignoranti sono le persone che possono sviluppare una vera fede. Questa dottrina prende il nome di *akunin shōki* (悪人正機), ossia «la vera causa [di salvezza sta] nei malvagi». Tuttavia, il tema del male è spesso trattato nei testi delle due scuole anche perché forse oggetto di facile fraintendimento. Comunque, sia Hōnen sia Shinran chiariscono che fare il male è contrario a ogni insegnamento del Buddha e che chi recita il *nenbutsu* e ha fede, non può che fare il bene.

Nella dottrina di Shinran i «quattro pilastri» per la rinascita sono quelli elencati nel titolo della sua opera maggiore il *Kyōgyōshinshō* (*Trattato sull'insegnamento, la pratica, la fede e il raggiungimento*) in cui, diversamente dalle altre scuole, la fede significativamente viene dopo la pratica. Mentre per Hōnen le



Tre Menti (三心: sincerità, fede, desiderio di rinascita) sono qualità indispensabili per la vera fede, per Shinran non sono qualità della mente umana ma della mente di Amida, che emergono all'interno dell'uomo, cioè sono il suo riflesso.

Shinran definisce la propria scuola della «salvezza immediata», poiché in un singolo istante di fede si giunge alla rinascita, e della «via facile», poiché la sua dottrina non richiede pratiche e studio complicati, ma solo avere fede. Tuttavia, questa «via facile» implica l'abbandono del proprio sé egoistico e ciò può essere tutt'altro che facile!

La scuola di Shinran, la Jōdo shinshū, che ha nello Hongan di Kyoto il tempio principale, è oggi una delle scuole buddhiste più popolari e diffuse nel Giappone moderno.

Infine, l'ultimo grande maestro amidista, Ippen, capostipite della scuola Jishū, è un personaggio del tutto particolare e atipico poiché rappresenta il compimento e la massima espressione del filone largamente diffuso nel medioevo giapponese dei cosiddetti *hijiri*, o monaci-mendicanti itineranti. Anche Ippen e i suoi primi seguaci erano itineranti e vagavano per il paese distribuendo una sorta di talismani – con sopra l'iscrizione «namu Amida butsu» – detti *fuda*, e praticando l'*odori nenbutsu*, ossia la danza del *nenbutsu*, una sorta di pratica estatica che poi con il tempo si sviluppò in una forma artistica. La dottrina, di tipo amidista, che prevedeva la recitazione del *nenbutsu*, includeva però anche varie pratiche e devozioni locali, prevalentemente scintoiste. Ippen ereditava la tradizione di alcuni famosi monaci itineranti appartenenti a tradizioni religiose anche diverse: come Gyōgi (668-749), già attivo fin dal periodo Nara; poi il citato Kūya, di epoca Heian, e altri *nenbutsu hijiri* che si rifacevano alla tradizione amidista.

Ippen, dopo la rivelazione ricevuta a Kumano, si convinse che nella recitazione del Nome non importava né lo stato mentale del recitante, né il suo tipo di vita fino a quel momento, ma che ciò che davvero importava era solo il Nome, perché in esso è racchiusa la salvezza. Il Nome ha la capacità di salvare chiunque, se recitato o anche se semplicemente ricevuto in forma scritta nel *fuda*. Perciò Ippen e i suoi seguaci annotavano su un registro i nomi delle persone che ricevevano i *fuda*, e che quindi erano state salvate.

Ippen può essere considerato una sorta di mistico che, abbandonato il mondo e le sue attrazioni (si faceva chiamare *sute hijiri*, cioè «il monaco itinerante che ha abbandonato tutto»), predicava l'abbandono del proprio sé egoistico e il completo affidarsi al Nome. Recitare il *nenbutsu* significava identificarsi con il Voto Originario di Amida e da quel momento le proprie azioni, la propria vita si identificavano con quella del Buddha.

La fondazione della scuola Jishū fu dovuta a Shinkyō (1237-1319), discepolo e successore del Maestro, poiché Ippen non riteneva necessaria l'istituzione di una organizzazione stabile e formale. Shinkyō, considerato il secondo patriarca della scuola, fondò il tempio di Muryōkō che divenne il centro della Jishū. La scuola si diffuse molto tra i contadini e i samurai nel periodo Kamakura con molti templi sparsi per il paese, per poi declinare. Si sviluppò anche come istituzione culturale poiché i monaci erano versati in modo eccellente nell'arte poetica del *waka* e *renga*. Shinkyō stesso fu il compilatore dell'antologia *Taikyōshū* (inizio del XIV secolo), e Yūa (1291-?), lo studioso del *Man'yōshū*, apparteneva pure lui a questa scuola che diede anche importanti contributi all'arte del teatro Nō.

#### 1b. La scuola della Terra Pura (Jōdoshū).

##### a) L'autore.

Hōnen (1133-1212), fondatore della scuola della Terra Pura (Jōdoshū), nacque nella provincia di Mimasaka (oggi provincia di Okayama, nel Giappone centro-occidentale) in una famiglia di rango elevato. All'età di otto anni perse il padre e l'anno successivo fu affidato al monastero buddhista di uno zio. Da allora Hōnen iniziò la vita religiosa che lo porterà a studiare nel più prestigioso tempio della scuola Tendai, lo Enryaku sul monte Hiei, nei pressi di Kyoto. Studiò la dottrina sincretica della Tendai sotto il maestro Genkō, poi con il maestro Kōen che lo ordinò monaco.

Tuttavia, Hōnen non era soddisfatto dell'insegnamento che praticava perché troppo complesso ed esclusivo: egli cercava una via che potesse condurre alla salvezza tutti gli es-

seri senzienti senza distinzione. La lettura di testi amidisti come il *Commentario al Sūtra Kanmuryōju* (*Sūtra della Contemplazione e della Vita eterna*) del maestro cinese Zendō (613-681), che sarebbe poi diventato uno dei tre testi fondamentali della nuova scuola, e lo *Ōjōyōshū* gli ispirarono la via da intraprendere per dare una risposta ai suoi problemi religiosi, cioè dare la preminenza, anzi, l'esclusiva alla sola pratica del *nenbutsu*, come predicava Zendō, diversamente da come avveniva nella scuola Tendai dove il *nenbutsu* non era che una delle varie forme di pratica.

Nel 1175, Hōnen abbandonò il monte Hiei e si trasferì a Kyoto, dove iniziò a divulgare la sua nuova visione del buddhismo basato sulla pratica esclusiva del *nenbutsu*, detta *senju nenbutsu*, raccogliendo un considerevole seguito.

La divulgazione di un insegnamento non propriamente ortodosso procurò a Hōnen la critica e perfino l'aperta condanna da parte della Tendai che, nel 1204, chiese che il suo insegnamento venisse bandito. Infine, nel 1207, l'imperatore Go Toba, raccogliendo queste e altre proteste che si levavano da varie parti a causa del successo che Hōnen stava raccogliendo tra la popolazione, decise di bandire il *senju nenbutsu* e di esiliare Hōnen e i suoi seguaci a Tosa, sull'isola di Shikoku.

Nel 1211 il bando fu tolto e Hōnen poté rientrare a Kyoto dove il suo movimento aveva continuato a diffondersi soprattutto tra i samurai e i contadini. Morì l'anno successivo.

#### b) Il testo 1.

Nel *Trattato sul significato fondamentale della rinascita tramite il nenbutsu* Hōnen, utilizzando la forma del dialogo tra maestro e discepoli, intende sottolineare in modo forte e privo di dubbi il fatto che il Voto di Amida è rivolto sia ai buoni sia ai peccatori, alle persone intelligenti come alle persone ignoranti. Quindi il Voto non fa alcuna distinzione tra le varie persone e ha la capacità di portare alla salvezza chiunque si rivolga al Buddha Amida recitando il suo Nome con fede sincera. Inoltre, nel testo si sottolinea che il numero delle recite del *nenbutsu* non ha influenza sulla capacità di condurre a salvezza, se il recitante si affida con tutto il suo essere alla misericordia di Amida.

Mentre la Via dei Saggi, ossia di coloro che si affidano a pratiche dell'autopotere, avranno difficoltà a giungere alla salvezza a causa del fatto che la reale possibilità di estirpare le passioni che ci sono connaturate è remota («le passioni sono come un'ombra che ci segue sempre»), nelle pratiche del potere altrui che si affidano alla misericordia di Amida si è certi della rinascita nella Terra Pura.

Un punto interessante è quello che riguarda la duplice forma della pratica del *nenbutsu*: quella dell'autopotere e quella del potere altrui. Solo quest'ultima è la vera pratica, poiché si affida al Buddha, mentre l'altra consiste in una recitazione in cui il praticante mantiene la fiducia nelle proprie capacità di salvezza e pensa che il *nenbutsu* possa essere migliore o peggiore a seconda delle capacità o della moralità del recitante. Il testo insiste molto nel ripetere che il *nenbutsu* non ha alcuna connotazione, e non è diverso se recitato da persone buone o cattive. In questo senso, si potrebbe sostenere che il *nenbutsu* è un equanime veicolo di salvezza per tutti, senza alcuna distinzione.

Nella seconda parte del testo si richiama la funzione originaria del *nenbutsu*, cioè quella della recita al momento del trapasso per ottenere la rinascita nella Terra Pura. Nell'insegnamento di Hōnen, questa concezione è ancora molto presente, mentre nei successivi sviluppi delle scuole amidiste, per esempio in Shinran, questa funzione viene del tutto trascurata. La distinzione tra il *nenbutsu* recitato in vita e quello recitato al momento della morte non è chiaramente delineata, e neppure quella a riguardo del valore della recita continua o sporadica.

Infine, nella parte finale del testo si trova la frase «senza la potenza del *nenbutsu*, è difficile anche per i buoni ottenere la rinascita. Quanto più lo sarà per i malvagi!», che verrà riformulata capovolgendone completamente il significato da Shinran nel *Tannishō*<sup>6</sup>: «perciò, è detto che se perfino proprio i buoni rinascono, a maggior ragione i cattivi», a dimostrazione concreta del diverso modo di intendere l'insegnamento amidista da parte dei due più grandi maestri giapponesi di questa scuola. Mentre per Hōnen, nonostante varie affermazioni che sembrano indicare il contrario, in definitiva

<sup>6</sup> Riportato in traduzione più avanti.

per i buoni la salvezza è piú accessibile, per Shinran, che porta alle estreme conseguenze la dottrina della salvezza del Voto, esso è soprattutto destinato ai malvagi che hanno maggiori possibilità di salvezza rispetto ai buoni, perché non hanno la presunzione di potersi salvare con le proprie forze e le proprie opere.

*Trattato sul significato fondamentale della rinascita  
tramite il nenbutsu / Nenbutsu ōjō yōgishō<sup>7</sup>.*

La rinascita tramite il *nenbutsu* non esclude neppure coloro che hanno commesso i Dieci Peccati e le Cinque Offese Gravi<sup>8</sup>, e Amida accoglie anche coloro che hanno recitato il *nenbutsu* solo dieci volte o anche una volta sola. La buddhità come insegnata nelle varie scuole della Via dei Saggi, richiede capacità superiori e una saggezza superiore, ed è destinata quindi a *śrāvaka* e *bodhisattva*. Tuttavia, ora il mondo è già entrato nell'era della Fine della Legge e le persone sono tutte cattive. Quindi, piuttosto che dedicarsi agli insegnamenti che prevedono pratiche difficili, conviene darsi alla pratica facile della recitazione del nome di Amida e così uscire dalla dimensione della nascita-e-morte.

Certamente, tutti i testi sacri sono l'insegnamento del Buddha Śākyamuni. Ma quanto è difficile diventare un Buddha praticando gli insegnamenti contenuti nei testi del Grande Veicolo come il *Sūtra del Loto* e il *Nirvāṇa sūtra*! I Buddha delle Tre Dimensioni Temporal<sup>9</sup> sono diventati tali praticando il *Sūtra del Loto*, e anche i Tathāgata dei Dieci Mondi<sup>10</sup> hanno raggiunto l'illuminazione con questo sūtra. Leggendo questo e altri sūtra simili, possiamo trovare qualcosa di insoddisfacente? [Certamente no!] È giusto dire così, ma persone di scar-

<sup>7</sup> La traduzione si basa su ŌHASHI SHUN'NŌ (a cura di), *Hōnen zenshū* (Le opere complete di Hōnen), vol. III, Shunjūsha, Tōkyō 1989, pp. 210-23.

<sup>8</sup> I Dieci Peccati (十惡) sono: uccidere esseri viventi, rubare, avere rapporti adulterini, mentire, adulare, usare doppiezza di linguaggio, diffamare, essere avidi, essere irosi, avere false opinioni. Le Cinque Offese Gravi (五逆) sono: uccidere la madre, uccidere il padre, uccidere un *arhat*, far versare sangue a un Buddha, turbare l'armonia della comunità dei monaci.

<sup>9</sup> Passato, presente e futuro.

<sup>10</sup> I Sei Stati dell'Esistenza più i Quattro Saggi formano i Dieci Mondi.

so talento, come siamo noi, non sono certo all'altezza [di tale insegnamento]. Il motivo è che il *Sūtra del Loto* è per i *bodhisattva* e *śrāvaka* e non è adatto a persone ordinarie<sup>11</sup> come siamo noi.

Tuttavia, il Voto Originario di Amida è stato formulato per le persone dell'era della Fine della Legge come siamo noi, e dà il vantaggio della rinascita certa. Non si deve pensare che essendo una donna<sup>12</sup>, o che essendo preda delle passioni carnali e accumulando cattivo karma [ci è impedita la rinascita]. Fin dall'inizio, il Buddha Amida ha fatto voto ai Buddha dei Tre Mondi e ai Tathāgata delle dieci direzioni di andare incontro e salvare noi poveri esseri persi nel peccato più profondo. Quindi recitando *namu Amida butsu*, *namu Amida butsu*, senza dubitare minimamente della salvezza e con profondo sentimento, possono raggiungere la rinascita sia i buoni sia i cattivi, sia gli uomini e le donne, dieci persone su dieci, cento persone su cento.

DOMANDA Tutti coloro che recitano il Nome [di Amida] nel *nenbutsu* raggiungono la rinascita?

RISPOSTA Con il *nenbutsu* del potere altrui si raggiunge la rinascita, ma con il *nenbutsu* dell'autopotere non la si ottiene.

DOMANDA Com'è il potere altrui?

RISPOSTA Senza considerare assolutamente il bene e il male che abbiamo fatto, recitare il *nenbutsu* avendo la certezza della rinascita: questo è detto *nenbutsu* del potere altrui. Il potere altrui è come questi due esempi<sup>13</sup>: per una mosca che sta sulla coda di una giraffa, ogni volta che la giraffa fa un salto, è come se la mosca percorresse mille miglia. Oppure chi segue

<sup>11</sup> Con «persona ordinaria» qui e in tutto il testo si intende la persona non illuminata, cioè la persona che vive nella dimensione dell'illusione.

<sup>12</sup> Tradizionalmente le donne erano considerate irrimediabilmente immerse nel peccato ed escluse dalla possibilità di salvezza.

<sup>13</sup> Cioè, ha potenzialità simili a quelle dei due esempi che seguono.

il re Cakravartin<sup>14</sup>, per quanto sia una persona umile, riesce, in un solo giorno, a visitare i Quattro Mondi. O ancora è come il caso di una pietra che per quanto grande e pesante se caricata su una nave, giunge presto all'altra sponda, e questo non è dovuto al potere della pietra, ma a quello della nave. Allo stesso modo, non per proprio potere, ma prendendo quello di Amida si riesce a ottenere la rinascita. Questo dicesi potere altrui.

DOMANDA Cos'è l'autopotere?

RISPOSTA Consci di essere preda delle passioni e di avere un corpo incline al peccato, ci si sforza di estirpare le passioni, di raggiungere l'illuminazione e di diventare un Buddha, ma pur sforzandosi giorno e notte, siccome ira e bramosia sono passioni innate nell'uomo, è difficile estirparle. Non riuscire a estirpare le oscure passioni, i Tre Veleni<sup>15</sup>, che sono innati nel cuore dell'uomo, è per esempio come voler frantumare con un ago il monte Sumeru<sup>16</sup> o voler svuotare il grande mare per mezzo di un mestolo. Anche se si riuscisse a farlo, sarebbe difficile diventare un Buddha a causa del fatto che per lunghissimo tempo, avendo nel cuore le passioni che causano cattivo karma, abbiamo subito il ciclo di nascite-e-morti. Quindi, si continua a pensare ai Tre Luoghi Dannati<sup>17</sup> e agli Otto Impedimenti<sup>18</sup>. Inoltre, sia nel sonno sia da

<sup>14</sup> Nome di un mitico re universale della mitologia indiana che regna con benevolenza e saggezza sul mondo intero.

<sup>15</sup> Bramosia, ira, stupidità.

<sup>16</sup> Il monte considerato al centro del mondo nella cosmogonia buddhista.

<sup>17</sup> I tre luoghi dove si va dopo la morte a causa delle cattive azioni fatte in vita: il luogo del fuoco (inferno), il luogo del sangue (dimensione delle bestie) e luogo delle spade (dimensione degli spiriti famelici).

<sup>18</sup> Gli Otto Impedimenti che ostacolano la visione del Buddha e l'ascolto della sua dottrina sono: essere all'inferno, rinascere come bestia, rinascere come spirito famelico, avere una lunga vita (che impedisce il sorgere del desiderio di intraprendere la Via), avere incapacità percettiva, essere nella terra limitrofa (in cui si è preda dei desideri), avere incapacità di distaccar-



svegli si continua a pensare ai condizionamenti creati dai Sei Stati dell'Esistenza e dai Quattro Tipi di Nascita<sup>19</sup>. Con un tale corpo, come si può praticare il buddhismo per diventare dei Buddha? Questo si chiama autopotere.

DOMANDA Tra il *nenbutsu* recitato dai monaci e quello recitato dai laici, qual è il migliore e quale il peggiore?

RISPOSTA Il *nenbutsu* dei monaci e quello dei laici hanno lo stesso effetto, e quindi non sono affatto diversi.

DOMANDA Riguardo a questo che hai appena detto ho un dubbio. Il *nenbutsu* recitato dai monaci che non si avvicinano alle donne e mangiano solo cibo puro, dovrebbe essere più elevato. Invece, il *nenbutsu* di coloro che da mane a sera si divertono con le donne, bevono bevande alcoliche e mangiano cibo impuro, dovrebbe essere di qualità inferiore. Perché allora gli effetti sono gli stessi?

RISPOSTA Gli effetti sono gli stessi e tra essi non c'è il migliore e il peggiore. Coloro che non conoscono le ragioni che stanno alla base del Voto di Amida, hanno questo tipo di strano dubbio. Anticamente il Buddha Amida, davanti al Buddha Sejizaiō<sup>20</sup>, vedendo la Terra Pura di oltre ventuno miliardi di Buddha e vedendo il vantaggio offerto dal Voto che porta tesori e gioia, non essendovi alcuno con i dubbi che ora noi abbiamo [rese possibile la rinascita nella Terra Pura].

Il venerabile Zendō, commentando lo *Hōjisan* scrisse: «La terra di tutti i Buddha è pura, ma poiché le persone comuni hanno pensieri perversi, probabilmente

si dalla comprensione ordinaria, vivere in un'epoca in cui il Buddha non si manifesta.

<sup>19</sup> Nascita da utero, nascita da uovo, nascita da umidità, nascita per trasformazione.

<sup>20</sup> Il Buddha sotto la cui guida il *bodhisattva* Hōzō, poi diventato Amida Buddha, ha praticato.

la possibilità della rinascita è remota». Il significato di questa frase è che la terra di tutti i Buddha è meravigliosa, ma per coloro che hanno dubbi la rinascita è impossibile. Ognuno di per sé deve valutare questa affermazione. Infatti, pur recitando i sūtra con la bocca e rendendo onore al Buddha con il corpo, nella mente si hanno senza interruzione pensieri banali. Con un tale atteggiamento, com'è possibile separarsi da nascita-e-morte?

Allora, dal lontanissimo passato fino a ora, dimoriamo nei Tre Luoghi Dannati e continuiamo ad avere gli Otto Impedimenti [nella pratica] e il nostro corpo continua a bruciare nel fuoco violento<sup>21</sup> e non si vede una via d'uscita. È una cosa molto triste. La mente buona con il passare degli anni si attenua e la mente perversa con il tempo si rafforza. Per questo gli antichi dicevano: «Le passioni sono come un'ombra che ci segue sempre, e anche se ce ne vogliamo separare non ci riusciamo. L'illuminazione è come la luna riflessa sull'acqua: pur volendola afferrare non si riesce».

Per questo motivo il Buddha Amida, dopo cinque eoni di riflessione, ha formulato il profondo e importante Voto in cui non si fa distinzione tra bene e male, non si distingue tra chi segue i precetti e chi li infrange, non ci sono preferenze tra laici e monaci, non si considera se si è saggi oppure stupidi. Con grande compassione per tutti allo stesso modo, senza discriminazioni, semplicemente recitando il *nenbutsu* con fede nel potere altrui, in un attimo ci viene offerta l'accoglienza da parte del Buddha Amida che ci viene incontro. Dal momento della nascita in poi, anche tra i santi venerabili che non guardano le donne, che per lungo tempo hanno fatto astinenza di liquori, carne e delle cinque spezie<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Il fuoco simbolizza l'ardere delle passioni che ci divorano.

<sup>22</sup> Nel buddhismo le cinque spezie sono: aglio, erba cipollina, porro, cipolla, cipollotti.

e hanno osservato fermamente i Cinque Precetti<sup>23</sup> e i Dieci Precetti<sup>24</sup>, che vogliono ottenere la rinascita con le proprie forze recitando il *nenbutsu*, solo uno su mille, o uno o due su diecimila vengono accolti dal Buddha [e ottengono la rinascita]. Riguardo a questo il maestro Zendō ha detto «Tra mille persone neppure una». Che ne pensate?

Riguardo al Voto originale di Amida, non è qualcosa di speciale, e non necessita di tranquillizzare la mente<sup>25</sup> e neppure è necessario purificare il proprio corpo contaminato ma solamente, sia dormendo sia da svegli, recitare il venerabile nome di Amida continuamente. Coloro che lo faranno, al momento del trapasso verranno sicuramente accolti dal Buddha che ha fatto voto di fare ciò. [In queste condizioni] pensate che la rinascita è già stabilita anche se si è delle donne o se si è dei laici.

DOMANDA Tra un *nenbutsu* recitato con una mente tranquillizzata e uno recitato con una mente agitata, qual è il migliore?

RISPOSTA L'effetto è lo stesso e non c'è differenza tra i due.

DOMANDA Riguardo a questo ho ancora un dubbio. Il *nenbutsu* recitato con una mente tranquillizzata è tale per cui nella mente non vi sono altri pensieri e si pensa soltanto al Paradiso [della Terra Pura] e ci si concentra solo sul Voto Originario di Amida, senza altri pensieri di disturbo. Quindi può essere detto un *nenbutsu* «puro». Di contro, il *nenbutsu* recitato con una mente agitata, in cui corpo, bocca e mente

<sup>23</sup> I precetti fondamentali che devono rispettare i fedeli laici: non uccidere esseri viventi, non rubare, non commettere adulterio, non mentire, non bere alcolici.

<sup>24</sup> 1) non uccidere esseri viventi, 2) non rubare, 3) non commettere atti impuri, 4) non usare un linguaggio oltraggioso, 5) non bere alcolici, 6) non usare ornamenti e profumi, 7) non partecipare a spettacoli teatrali, 8) non sedersi su sedie elevate e non dormire in letti grandi, 9) non prendere cibo fuori orario, 10) non accumulare denaro e oggetti preziosi.

<sup>25</sup> Cosa, invece, necessaria nella via dei santi.

non sono in sintonia è recitato solo con la bocca e sgranando il rosario<sup>26</sup> ed è impuro. Allora perché dici che sono uguali?

RISPOSTA Un dubbio come questo dimostra che non si conosce ancora bene il principio del Voto Originario. Il Buddha Amida con l'intenzione di salvare coloro che hanno accumulato un cattivo karma ha approntato la nave del grande Voto per attraversare l'oceano delle nascite-e-morti. Facendo un esempio, è come se caricassimo su una stessa nave una pesante pietra e della fibra di lino leggera per portarli all'altra riva. Il grande pregio del Voto è che per chiunque basta la recita del Nome e non serve altro.

DOMANDA Quale ha un migliore effetto: la recita di una sola volta del *nenbutsu* o la recita di dieci volte?

RISPOSTA È lo stesso.

DOMANDA Riguardo a questo c'è una cosa che non capisco. La recita di una sola volta o la recita di dieci volte, significa un numero diverso. Perché è lo stesso?

RISPOSTA Parlando della recita di una volta o di dieci volte, si intende la recita del *nenbutsu* al momento del trapasso. In quel momento chi recita anche una sola volta è salvato e anche chi recita dieci volte. Essendo la rinascita la stessa perché mai il numero di recitazioni dovrebbe comportare diversi effetti? Nel diciottesimo Voto si dice: «Se, quando otterrò la buddhità, gli esseri senzienti nelle terre dei quattro quartieri che sinceramente e con gioia si affidano a me e desiderano di rinascere nella mia terra e invocano il mio Nome anche solo dieci volte, se non rinasceranno colà, possa io non ottenere la perfetta illuminazione». Il significato di questa frase è che il *bodhisattva* Hōzō<sup>27</sup> ha fatto il seguente voto: «Quan-

<sup>26</sup> *Nenju*, una sorta di piccolo rosario che si sgrana recitando il *nenbutsu*.

<sup>27</sup> Nome di Amida prima di diventare un Buddha.

do starò per diventare un Buddha, se non andrò incontro ad accogliere le persone delle dieci direzioni che aspirano a rinascere nel Paradiso [della Terra Pura] e recitano dieci volte o anche una sola volta *namu Amida butsu*, non diventerò un Buddha». Quindi non è un problema di recitare poche o molte volte, perché tutti otterranno la rinascita. È detto chiaramente nel Voto, quindi perché dubitare?

DOMANDA Tra il *nenbutsu* recitato al momento del trapasso e quello recitato durante la vita, qual è il migliore?

RISPOSTA È la stessa cosa. Perché mai dovrebbe esserci una differenza tra il *nenbutsu* recitato al momento del trapasso e quello recitato durante la vita? Il *nenbutsu* recitato durante la vita, se moriamo diventa il *nenbutsu* del trapasso. Al contrario, il *nenbutsu* in fin di vita diventa il *nenbutsu* recitato in vita, se non si muore e se la vita si allunga.

DOMANDA Il *nenbutsu* recitato una volta nel momento del trapasso sembra essere migliore di quello recitato per cento anni durante la vita. È così?

RISPOSTA Questo dubbio nasce dalla incomprendione del significato della frase citata. Per quanto riguarda il *nenbutsu* recitato in fin di vita quando il respiro si ferma, può essere che il karma negativo sia più forte e abbia la meglio sul karma positivo, oppure che il karma positivo sia più forte e superi quello negativo. Però coloro che recitano il *nenbutsu* non sono persone del *nenbutsu*<sup>28</sup>. Il problema riguarda le persone malvagie. Ma nel caso di persone che nella loro vita hanno sempre recitato il *nenbutsu* e hanno aspirato alla rinascita, il problema non si pone.

DOMANDA Il vantaggio della salvezza si ha in vita o nel momento del trapasso?

RISPOSTA Durante la vita. Le persone con una fede sincera nella rinascita, senza alcun dubbio, che atten-

<sup>28</sup> Cioè, lo recitano solo in quell'occasione.

dono la venuta del Buddha ad accoglierli, sono persone che recitano il *nenbutsu* dotati delle Tre Menti<sup>29</sup>. Come è spiegato nel *Sūtra Kanmuryōju*, chi ha queste Tre Menti è certo di rinascere nel Paradiso [della Terra Pura]. Il Buddha Amida, emanando 84 000 raggi di luce splendente, salverà tutti coloro che hanno questo atteggiamento di fermezza. Chi recita il *nenbutsu* in vita comincerà durante la sua vita a essere illuminato da questa luce e continuerà a esserlo fino alla fine della sua vita e questa è una promessa di non essere abbandonato.

DOMANDA Non esiste differenza tra il *nenbutsu* recitato da una persona sapiente e da una persona ignorante?

RISPOSTA Se ci si affida al Voto Originario del Buddha, non c'è alcuna differenza. La ragione di questo è che il motivo per cui il Buddha Amida, anticamente, prima di diventare un Buddha, ha fatto voto di andare ad accogliere tutti gli esseri delle dieci direzioni che avessero invocato almeno dieci volte il suo nome, non era di scegliere le persone sapienti e rigettare quelle ignoranti.

Perciò nel *Goehōjisan* [Inno della recita in cinque scansioni]<sup>30</sup> si dice:

Sia le persone sapienti che si attengono ai precetti  
Sia coloro che infrangono i precetti e i cui peccati sono  
gravi

Se solo continuamente invocano il Nome  
Trasformano le macerie in un tesoro.

<sup>29</sup> Secondo il *Sūtra Kanmuryōju*, gli esseri che aspirano alla rinascita devono avere le Tre Menti (三心): *shijōshin* (至誠心), *jinsbin* (深心) e *ekōhotsuganshin* (廻向発願心). La prima è la mente sincera che aspira alla rinascita nella Terra Pura, la seconda è la mente che ha una fede profonda e la terza è la mente che fa voto di diffondere i meriti per la rinascita a tutti gli esseri.

<sup>30</sup> Testo del monaco cinese Hosshō del periodo Tang che nell'VIII secolo formulò un modo di recitare il *nenbutsu* modulandolo in cinque scansioni. Questo tipo di *nenbutsu* fu introdotto in Giappone e fu praticato nella scuola Tendai soprattutto durante la pratica di deambulazione detta *jōgyō zanmai*.

Ciò che vuol dire questa poesia è che sia i monaci sapienti, sia le persone ignoranti, sia chi osserva i precetti sia chi non li osserva, tutti, se solo recitano il *nenbutsu* possono giungere alla rinascita. Attenendosi a questo principio, senza considerare se si è buoni o cattivi, affidandosi al Voto Originario, si reciti il *nenbutsu*. Se volete liberarvi del ciclo di nascite-e-morti non c'è migliore via di quella della recita del *nenbutsu*. Leggendo questo testo, anche le persone che lo criticano e insultano [se reciteranno il *nenbutsu*], sicuramente si assicureranno la rinascita al nono dei Nove Stadi<sup>31</sup>. Sia l'entrata nella Via buddhista in seguito a una causa corretta<sup>32</sup>, sia in seguito a una causa scorretta<sup>33</sup>, non farà differenza, e si diventerà amici del Buddha della Terra Pura.

Dunque, per quanto riguarda il modo di essere, non c'è preferenza per coloro che commettono le Cinque Offese Gravi e altri peccati gravi, ma neppure si rifiutano le donne e gli *icchantika*<sup>34</sup>. Dal punto di vista della pratica, va bene sia una recita sia dieci<sup>35</sup>, né si deve aver timore dei Cinque Impedimenti e delle Tre Dipendenze delle donne<sup>36</sup>. Tutti si affidino al Voto e si impegnino nella pratica [della recitazione del *nenbutsu*]. Senza la potenza del *nenbutsu*, è difficile anche per i buoni ottenere la rinascita. Quanto più lo sarà per i malvagi! Con cinque

<sup>31</sup> Cioè, lo stadio più alto dei nove previsti nelle scuole amidiste nel raggiungimento della rinascita. Gli stadi sono divisi in tre: supremo, intermedio, inferiore, che a loro volta sono sottoposti a una triplice suddivisione in elevato, medio e basso, per un totale di tre per tre, cioè nove stadi.

<sup>32</sup> Per esempio, avvicinarsi alla Via in seguito all'ascolto della dottrina buddhista.

<sup>33</sup> Per esempio, avvicinarsi alla Via dopo aver criticato o insultato la dottrina buddhista.

<sup>34</sup> Coloro che non possono diventare dei Buddha, gli esclusi dalla Via buddhista.

<sup>35</sup> Cioè, il numero delle recite del *nenbutsu* non è rilevante.

<sup>36</sup> Nel buddhismo, si riteneva che le donne, nella Via verso la buddhità, fossero ostacolate da Cinque Impedimenti: passioni carnali, karma, nascita, Dharma, conoscenza. Le Tre Dipendenze sono, secondo il confucianesimo, le dipendenze delle donne durante la loro vita: dal padre da nubili, dal marito da sposate, dal figlio maggiore da vedove.

recite del *nenbutsu* si estinguono i Cinque Impedimenti e con tre recite si cancellano le Tre Dipendenze delle donne, con una recita si ottiene la venuta del Buddha ad accoglierci al momento del trapasso. In ogni attività della vita quotidiana recitate il Nome venerabile! Ogni momento, in ogni luogo affidatevi al Voto!

Con rispetto  
*namu Amida butsu namu Amida butsu*



## c) Il testo 2.

Questo testo riprende i temi di quello precedente riguardo alla misericordia del Buddha Amida e al Voto Originario che salva buoni e malvagi.

Di nuovo si insiste sulla salvezza al momento della morte quando Amida viene a salvare colui che recita il *nenbutsu* e si rivolge a Lui con fede sincera.

Un altro tema ripreso più volte è quello relativo al male. La salvezza di tutti coloro che recitano il *nenbutsu* indipendentemente dal karma positivo o negativo accumulato apre un delicato problema sulla concezione del male. Infatti, se Amida salva anche i malvagi, come si sostiene in questi due ultimi testi, fare il male, sebbene non sia di vantaggio, non è però di alcun impedimento. Ne consegue che non si capisce come si potrebbe allora promuovere il bene e scoraggiare il male, il quale non trova punizione. Nel testo si dice:

Il Buddha non abbandona i cattivi, ma coloro che con piacere fanno il male non sono discepoli del Buddha. In tutto il buddhismo non c'è nulla che non sia repressione del male.

Nella dottrina di Hōnen, il Buddha Amida soccorre prima di tutto i buoni e poi anche i cattivi, quindi l'aver accumulato un karma positivo è un merito che conta al fine della salvezza, sebbene i malvagi non siano esclusi.

Per questi motivi è da preferire una condotta buona e per coloro che non riescono a dominare la propria tendenza a fare il male c'è il *nenbutsu*. Quest'ultimo punto relativo al significato della pratica, ossia del *nenbutsu*, è uno di quelli che maggiormente differenzia la scuola della Terra Pura di Hōnen da quella della Vera Terra Pura, o Jōdo Shinshū, di Shinran. Infatti in questo testo si afferma che «si deve semplicemente recitare sempre il *nenbutsu* e così eliminare i peccati». La malvagità va sconfitta per mezzo della recitazione del Nome, che permette di «accumulare i meriti». Il Voto Originario di Amida è un dono per tutti gli esseri senzienti, sia buoni che malvagi, quest'ultimi «recitando il *nenbutsu* possono attuare la forza del Voto». Così, si comprende che in questa scuola la pratica ha un ruolo decisivo nella salvezza fungendo da mezzo di purificazione dei peccati e di eliminazione del karma negativo. Solo con la recita continua del *nenbutsu* si rende possibile attuare il Voto e la venuta di Amida a salva-

re il peccatore. Il Voto è una potenzialità latente che viene attuata solo in seguito a una corretta e intensiva pratica da parte di colui che sinceramente aspira alla rinascita. In altre parole, la salvezza dipende dalla pratica, e in questo senso Shinran rimprovera al suo maestro Hōnen di tradire il concetto di potere altrui, di salvezza per mezzo della forza di Amida. Il praticante della scuola Jōdo, impegnandosi nella recitazione, si guadagna l'accesso alla salvezza e ciò implica chiaramente la possibilità di conquistare l'accesso alla Terra Pura per mezzo delle proprie forze. Per questo, nei testi di Hōnen il concetto di potere altrui pare essere concepito in modo ambiguo.

Un altro punto interessante sollevato in questo testo, e che avrà una grande rilevanza nello sviluppo delle scuole amidiiste, è quello delle Tre Menti. La pratica di per sé, sebbene necessaria, non è sufficiente: serve che sia accompagnata dalle Tre Menti, ossia da una disposizione mentale particolare in cui sia presente la fede sincera, il desiderio di giungere alla rinascita e la compassione per tutti gli esseri. La definizione delle Tre Menti che si dà in questo testo è:

1) la mente sincera che aspira alla rinascita, 2) la mente che ha una fede profonda, 3) la mente che fa voto di diffondere i meriti per la rinascita a tutti gli esseri.

La pratica non è efficace se fatta con un atteggiamento mentale distratto, egoista, colmo di passioni. È, invece, la sinergia tra pratica intensiva e mente pura che mette in atto la forza del Voto di Amida. Il quale, quindi, per essere valido dipende dalla determinazione e, se si vuole, dallo sforzo messo in atto dal praticante per attuarlo. La pratica di per sé è insufficiente così come la mente pura da sola: l'azione religiosa non deve coinvolgere solo il fisico (ossia la recitazione) ma tutto l'essere, cioè anche l'aspetto mentale, o psichico.

Nell'insegnamento di Hōnen resta forte la concezione tramandata dai maestri amidiisti del passato per i quali, con la recita costante del *nenbutsu*, si poteva purificare la mente e si creavano le condizioni ottimali per accogliere la venuta del Buddha Amida. Vedremo come questa concezione verrà criticata e modificata dalla scuola di Shinran.

Dalle *Lettere di Hōnen*<sup>37</sup>.

## Domanda e risposta n. 12.

DOMANDA Sebbene abbia spesso sentito dire che recitando il *nenbutsu* si ottiene la rinascita, non capisco come questo avvenga. Anche per una persona come me, donna contaminata dai Cinque Impedimenti, se il Buddha non mi rifiuta, insegnami in dettaglio come posso accedere alla buddhità.

RISPOSTA Sebbene le pratiche per uscire dalle sofferenze causate dal ciclo di nascite-e-morti che si trova nella dimensione dello smarrimento siano più d'una, comunque, impegnati a voler rinascere nella Terra Pura. Il Buddha Śākyamuni tra tutti gli insegnamenti che ha impartito durante la sua vita, ha soprattutto consigliato di porre il pensiero su Amida. La ragione di ciò è che il Buddha Amida ha formulato il seguente Voto: «Se tutti coloro che invocano il mio nome non rinasceranno nella mia Terra Pura possa io non ottenere la perfetta illuminazione» e siccome Egli ha già ottenuto la perfetta illuminazione [ed è un Buddha], tutti coloro che invocheranno il suo nome saranno salvati. Al momento della morte il Buddha Amida verrà insieme a molti altri *bodhisattva*, e sicuramente ci accoglierà senza che le molte cattive azioni che si sono commesse possano essere di ostacolo, e neppure il diavolo che porta le persone allo smarrimento, potrà essere di impedimento. Senza distinzione tra uomini e donne, persone nobili e infime, e neppure tra persone buone e cattive, se ci si impegna a porre il pensiero<sup>38</sup> sul Buddha Amida, sicuramente otter-

<sup>37</sup> La traduzione si basa su ŌHASHI SHUN'NŌ (a cura di), *Hōnen zenshū* (Le opere complete di Hōnen) cit., pp. 223-37.

<sup>38</sup> Cioè, a recitare il suo Nome.

remo la rinascita [nella Terra Pura]. Per esempio è come quando carichiamo una pesante pietra su una barca che senza affondare attraversa il vasto mare. La pesante pietra dell'esempio sono il cattivo karma dei nostri peccati, e se saliamo sulla barca del Voto di Amida non sprofonderemo nel mare delle nascite-e-morti, e sicuramente giungeremo alla rinascita [nella Terra Pura]. Non si deve assolutamente avere dubbi sul misterioso potere del Voto di essere più forte del cattivo karma dei nostri peccati. Questa si chiama rinascita tramite il potere altrui. Invece, coloro che cercano l'uscita da nascita-e-morte per mezzo dell'autopotere, si sforzano di abbattere il cattivo karma creato dalle nostre passioni per giungere alla rinascita. Questa seconda Via è come affrontare un percorso molto ripido.

DOMANDA Vorrei che fosse possibile che la luce della lampada della saggezza togliesse l'oscurità delle passioni che è molto pesante per una stupida persona come me che continua ad accumulare peccati su peccati, ma ciò è impossibile. Penso quindi a quale sia il modo per estinguere i miei peccati. Che ne pensi?

RISPOSTA Soltanto per mezzo della fede nelle parole del Buddha, senza avere dubbi, si rinasce grazie alla forza del Buddha. Riprendendo l'esempio precedente, se si sale su una barca, sia i ciechi sia coloro che ci vedono, allo stesso modo giungono a destinazione. Anche coloro che hanno gli occhi della saggezza, se non hanno fede nel Buddha, non possono attuare la forza del Voto. Ma anche le persone che stanno nel profondo buio della stupidità, recitando il *nenbutsu* possono attuare la forza del Voto.

Le persone che recitano il *nenbutsu* sono illuminate dalla luce che il Buddha sempre emette e non tralascia alcuno, protegge da cattivi influssi e al momento della morte fa in modo che il moribondo abbia pensieri retti che permettono di rinascere nell'altra vita [nella Terra Pura]. Inoltre, la rinascita non è

stabilita o negata in base alla presenza o assenza in noi della saggezza, ma è decisa solo dalla profondità della nostra fede.

DOMANDA Per le persone che hanno abbandonato questo mondo e si sono fatte monaci, se si dedicano completamente alla recitazione del *nenbutsu*, è facile ottenere la rinascita. Per una persona come me che da mattina a sera sono sempre impegnato in attività volte a fare conoscere il mio nome il più ampiamente possibile, e tutti i giorni il mio interesse è volto al mio vantaggio personale, come è possibile recitare il *nenbutsu* in modo tale da essere in accordo con il cuore del Buddha?

RISPOSTA Se si mette una pietra *jōmanishu*<sup>39</sup> dentro l'acqua torbida, grazie al potere di questa pietra, l'acqua diventa trasparente. Il cuore degli uomini è normalmente preso dal desiderio di fama e profitto, e quindi è come l'acqua torbida, ma se mettiamo dentro il nostro cuore la pietra *jōmanishu* del *nenbutsu*, l'acqua del cuore diventa da se stessa limpida e per mezzo della forza del *nenbutsu* si ottiene la rinascita. Non si deve pensare di recitare il *nenbutsu* solo dopo avere tranquillizzato il proprio cuore e aver tolto gli impedimenti, ma si deve semplicemente recitare sempre il *nenbutsu* e così eliminare i peccati. Ci sono molti esempi nel passato di laici che hanno ottenuto la rinascita. Riguardo al cuore che non si placa, affidatevi con tutto voi stessi alla forza del Buddha e dedicatevi solo al *nenbutsu*.

DOMANDA Ci sono persone che consigliano di recitare tantissime volte il *nenbutsu*, e altre secondo cui bastano anche poche volte. Quale delle due opinioni si deve seguire?

RISPOSTA Ci sono persone che parlano da illuminati e persone che parlano solo per aver appreso [senza es-

<sup>39</sup> Pietra magica, si riteneva avesse il potere di rendere pura l'acqua torbida.

sere illuminati] e poiché è difficile sapere cosa c'è nel cuore delle persone è difficile stabilirlo. I laici normalmente sono familiari solo con situazioni malvagie, perciò se non recitano il *nenbutsu* moltissime volte, e passano le giornate inutilmente, e le notti invano, non diventa forse una situazione penosa? Le persone ordinarie a causa della situazione in cui si trovano, facilmente smettono la pratica. Perciò, indipendentemente dalla situazione per altri tipi di persone, essi devono impegnarsi moltissimo. Perciò si dice: «Recitate sempre il *nenbutsu* quando la situazione è favorevole, senza dimenticarvene».

DOMANDA È difficile continuare a recitare il *nenbutsu* sempre senza interruzione. Anche tenendo in mano in *nenju*<sup>40</sup> [e recitando] spesso il cuore è volto verso altre cose insignificanti. Recitando il *nenbutsu* con questo tipo di atteggiamento, non credo che si riesca a ottenere la rinascita, vero? Poiché questo è riprovevole, ne consegue una preoccupazione riguardo alla possibilità della rinascita.

RISPOSTA L'insegnamento secondo cui di deve recitare il *nenbutsu* continuamente senza interruzione, si riferisce alle capacità delle singole persone. Mettendosi al posto delle varie persone si cerca di consigliare quale sia lo sforzo del fisico e del cuore cui il praticante dovrebbe sottoporsi. Inoltre, è cattiva abitudine delle persone ordinarie di pensare durante la recitazione alle cose cattive che si sono fatte. Tuttavia, per un cuore che anela alla rinascita, se si recita il *nenbutsu*, tutto ciò non può assolutamente diventare un impedimento [alla rinascita]. Per esempio, quando c'è tra due persone un legame come tra genitore e figlio, anche se non vanno troppo d'accordo, se non c'è a monte un'intenzione di cambiare tale rapporto, continuano a restare genitore e figlio. Per le persone ordinarie, anche se esse anelano

<sup>40</sup> Vedi nota 26, p. 92.

alla rinascita e recitano il *nenbutsu*, può succedere a volte che abbiano passioni che scatenano bramosie o accessi d'ira. Tuttavia, se si recita il *nenbutsu*, se non cambia l'impegno a giungere alla rinascita, sicuramente si ottiene la rinascita.

DOMANDA Se esiste un insegnamento per ottenere la rinascita in modo così semplice, allora tutti coloro che recitano il *nenbutsu* otterranno la rinascita. Coloro che aspirano alla rinascita sono molti, e anche coloro che recitano il *nenbutsu*, però coloro che ottengono la rinascita sono pochi. Come si spiega questo?

RISPOSTA Siccome il cuore dell'uomo non si manifesta esternamente, non si può giudicare se il cuore di ciascuno sia retto, oppure non lo sia. Nel *Sūtra Kanmuryōju* sta scritto: «Si ottiene la rinascita se le Tre Menti sono presenti». Perciò, se anche si recita il *nenbutsu* non si otterrà la rinascita se non sono presenti le Tre Menti. Le Tre Menti sono: 1) la mente sincera che aspira alla rinascita, 2) la mente che ha una fede profonda, 3) la mente che fa voto di diffondere i meriti per la rinascita a tutti gli esseri.

Per prima viene la mente sincera che aspira alla rinascita che viene spiegata come l'avere un cuore sincero. Con ciò si intende un cuore retto sia internamente sia con un atteggiamento retto esternamente. In ogni situazione, si deve avere un cuore sincero. La gente ha una mente normale con cui fa finta di disdegnare questo mondo corrotto anche se in realtà non è così. Pur non pensando che la Terra Pura sia un luogo dove sperano di andare, si comportano come se aspirassero alla rinascita in quel luogo. Invece, quello che si intende con mente sincera è di aborrire la distinzione tra cuore interno e atteggiamento esterno, e con mente sincera rifiutare il mondo e aspirare alla rinascita nella Terra Pura.

Poi, la fede profonda che è la mente che crede al Voto Originale del Buddha. Pensando di se stessi di essere persone che fanno il male, di essere preda delle pas-

sioni, ma sentendo parlare della forza del Voto del Buddha e del principio per cui ottenere la rinascita è cosa certa, si ha fede profonda nel Voto Originale e si ha una mente che non ha il minimo dubbio. Si intende un credere fermamente, senza ostacoli e senza le esitazioni dovute a situazioni di avversione verso qualcosa che causa spesso impedimenti.

Infine, la mente che fa voto di diffondere i meriti per la rinascita a tutti gli esseri si dice essere una mente che anela alla rinascita nel Paradiso, volgendo i propri meriti acquisiti verso gli altri.

Non si pensi che si possa ottenere la rinascita grazie alla forza della propria pratica o perché la propria mente sia elevata, ma si abbia fede nel fatto che la forza del Voto Originario del Buddha è talmente grande che anche coloro che normalmente non potrebbero ottenere la rinascita, la ottengono.

Abbiate una profonda fede nel fatto che quando finirete la vostra vita, il Buddha verrà sicuramente incontro a voi: la vostra fede sia solida e dura come un diamante che nulla può scalfire. Se avrete una tale fede, dieci su dieci, cento su cento saranno salvati, ma coloro che non hanno questa fede, anche se recitano il *nenbutsu*, nella prossima vita non otterranno la rinascita nella Terra Pura e il legame con Amida diventerà labile. Sappiate da voi stessi se si è risvegliata una tale fede, perché gli altri non possono saperlo.

**DOMANDA** Non è che non aspiri alla rinascita ma, anche aspirandovi, non ho un atteggiamento di grande impegno. Inoltre, non penso che la recita del *nenbutsu* sia una pratica inferiore. Recitando il *nenbutsu* passo le mie giornate senza far nulla di particolare. Una persona come me non si può dire che sia dotata delle Tre Menti. Quindi faccio forse meglio a lasciar perdere di aspirare alla rinascita?

**RISPOSTA** Aspirare alla Terra Pura senza troppo impegno, mancare di fermezza di cuore nella recita del



*nenbutsu*, non significa che non ci sia aspirazione alla rinascita. Se tu non avessi assolutamente aspirazione alla rinascita, non ti lamenteresti di non riuscire a impegnarti molto, e non ti rattristeresti del fatto di non aver sufficiente fermezza di cuore nella pratica. È come dire che una persona che ha fretta si lamenta di non riuscire a camminare più velocemente. Chi non ha fretta non ha motivo di lamentarsi della velocità dei suoi passi. Inoltre, come si suol dire, «per quello che ci piace sorge naturalmente dentro di noi il desiderio di farlo» e quindi man mano l'intenzione di procedere si rafforza e si giunge sicuramente alla rinascita. Normalmente anche le persone che incorrono nei Dieci Peccati e nelle Cinque Offese Gravi, al momento della morte, se si avviano anche per la prima volta sulla Buona Via, possono rinascere. A maggior ragione, il Buddha avrà misericordia e il *bodhisattva* proteggerà coloro che aspirano alla rinascita e recitano il *nenbutsu*, e coloro che lamentano la mancanza di determinazione nella pratica. Costoro toglieranno gli ostacoli e si avvieranno sulla Buona Via, potendo così rinascere.

DOMANDA I praticanti del *nenbutsu* cosa dovrebbero pensare normalmente?

RISPOSTA Dovrebbero pensare che questo mondo è impermanente e sapere che delle cose di questo mondo rimane ben poco. Oppure dovrebbero pensare al Voto Originario del Buddha chiedendogli che vi venga incontro [per salvarvi]. Oppure dovrebbero pensare al fatto di essere nati come essere umani, cosa non facile da ottenere e rattristarsi se dovessero passare la vita invano. Ottenere lo stato di essere umano tra i Sei Stati dell'Esistenza è una cosa straordinaria, come far calare un filo dal luogo dove risiede Brahmā<sup>41</sup> e infilarlo nella cruna d'un ago che si trova sul fondo del mare. Oppure dovrebbero pensare al fatto di

<sup>41</sup> Cioè, in cielo.

aver incontrato la Legge buddhista, difficile da incontrare, e avendo avuto la fortuna di conoscere la Legge, se non si fanno crescere i semi che portano a intraprendere la Via, quando mai potranno poi sperare di farlo? Se si cade una volta nella via del male, per un periodo incredibilmente lungo non si potrà udire il nome dei Tre Tesori, e quindi come si potrà avere una fede profonda? Oppure rallegratevi per il bene ricevuto dalla vita precedente.

Esistono vari tipi di uomini, intelligenti e stupidi, ma sono pochi coloro che credono nell'insegnamento buddhista e aspirano alla rinascita. È difficile giungere ad avere fede e normalmente si intraprende la via della sofferenza, dell'odio e del male. Perciò gioire per aver ricevuto l'insegnamento buddhista, affidarsi al Buddha, aspirare alla rinascita, sono ricompense per il bene fatto nella vita precedente e non solamente dovute agli sforzi fatti in questa vita. Quindi, rallegratevi perché è giunto il momento della rinascita! Ricordatevi di questo mentre siete indaffarati, affidandovi a questa opportunità.

**DOMANDA** Una persona stupida come me non è in grado di leggere i testi, e non fa altro che cadere sempre più nel male. Come posso giungere a migliorare la mia mente e suscitare la fede?

**RISPOSTA** Non c'è un solo metodo. Per esempio, vedendo le sofferenze degli altri, o immaginando le sofferenze dei Tre Stati Negativi dell'Esistenza<sup>42</sup>, oppure vedendo la morte di qualcuno vi rendete conto dell'impermanenza delle cose umane. Oppure, recitando di continuo il *nenbutsu* rafforzate il vostro proposito. Oppure frequentando sempre buoni amici vi pentite delle vostre debolezze. La mente umana suscita il male a causa delle varie cause malefiche. Se quindi vi allontanate da queste cause malefiche, vi avvicini-

<sup>42</sup> Degli esseri infernali, degli spiriti famelici, delle bestie. I Tre Stati Negativi dell'Esistenza dei sei possibili. Vedi nota 146, p. 59.

nate a cause che suscitano il bene. Poiché non esiste un solo metodo, a seconda delle circostanze adottate quello opportuno.

DOMANDA Cosa puoi dirmi riguardo a quanto si dice che non esiste altra pratica che il *nenbutsu* per giungere alla rinascita, e le altre pratiche non vanno fatte?

RISPOSTA Per fare un esempio, è come delle persone che camminano lungo una strada: dietro al signore segue una fila di vassalli. Tra le pratiche per giungere alla rinascita, il *nenbutsu* è come il signore, e le altre buone pratiche sono i vassalli, e in quanto tali non è che siano detestabili.

DOMANDA Poiché il Voto Originario non discrimina i cattivi, cosa succede se ci si dà a fare cose cattive traendone piacere?

RISPOSTA Il Buddha non abbandona i cattivi, ma coloro che con piacere fanno il male non sono discepoli del Buddha. In tutto il buddhismo non c'è nulla che non sia repressione del male. Però, pur reprimendo il male, si consiglia – a coloro che non ci riescono – di recitare il *nenbutsu* al fine di eliminare i peccati. È un grande errore affidare i propri peccati al Buddha perché non possiamo fare a meno di fare il male. Se non si riesce a non fare il male, si deve implorare il Buddha che venga a redimerci con la sua infinita misericordia. In tutto il buddhismo non si dice mai di fare il male! Per esempio, sebbene un genitore abbia amore per tutti i suoi figli, ci sono figli buoni e figli cattivi. Pur provando affetto verso entrambi, verso i cattivi ha un atteggiamento severo e usa il bastone per ammonirli a non fare il male. Sapendo che la misericordia del Buddha è infinita, pensare che si possa impunemente fare il male è un atteggiamento che esula dalla misericordia del Buddha. Ci si vergogni di pensare che la saggezza e la comprensione del Buddha sia meravigliosa, sulla base del fatto che il Voto Originale non esclude i cattivi. Sebbene i genitori amino i figli, se un figlio

fa del male di fronte a loro, pensate forse che essi se ne rallegrino? Forse i genitori, in quel caso, pur rattristandosi non abbandonano i propri figli e, pur con affetto, provano avversione. Anche per il Buddha è la stessa cosa.

**DOMANDA** Le persone ordinarie nella loro mente hanno anche pensieri cattivi e il fatto che non li mostrino esternamente è perché hanno vergogna di quello che può pensare il Buddha e sono intimiditi da quello che la gente può pensare di loro. Pensi invece che ci si debba comportare come si pensa?

**RISPOSTA** Ci sono anche persone che, cercando di convertire la gente, si atteggiavano positivamente esternamente, comportandosi così da peccatori. Anche non mostrare quello che pur si prova dentro di sé per nascondere il male, è cosa di cui vergognarsi di fronte al Buddha. Comunque si deve sopportare il male e accumulare i meriti che provengono dalla recita del *nenbutsu*. Se non ci abituiamo a questo tipo di pratica fino da molto tempo prima, al momento della morte sarà difficile avere un pensiero retto. Abbiate sempre nella vostra mente il pensiero che dovrete avere al momento della morte, quando giacerete recitate dieci volte il *nenbutsu*. Perciò sia dormendo, sia stando svegli non dimenticate mai il *nenbutsu*.

In generale, sia il mondo ordinario immerso nell'illusione, sia il mondo dell'illuminazione che sta oltre la dimensione ordinaria illusoria, non sono diversi dal punto di vista della verità. Tutti coloro che hanno sentimenti hanno affetto per i propri genitori, e tra signore e vassallo ci sono sentimenti di reciproca protezione e rispetto. Tutti avversano il male e tendono verso le cose buone. Sentendo del Voto Originario che non rifiuta neppure i malvagi, quanto più si rallegheranno le persone buone!

Sentendo che anche recitando il *nenbutsu* una sola volta o solo dieci volte Amida ci viene incontro, impegnatevi con tutto il vostro corpo e la vostra mente

pensando che recitandolo cento o mille volte sicuramente a maggior ragione Amida ci verrà incontro. Non dovete dubitare del fatto che il Buddha vi verrà incontro, per quanto non crediate che le vostre capacità siano sufficienti per questo. Per esempio, sebbene sperate di restare a questo mondo fino a settanta o ottant'anni, ciò è come un sogno. Non essendoci un modo per stabilire se morire vecchi o giovani, non si può decidere quanto rimanere a questo mondo. Inoltre, non si può sperare nulla riguardo a quanto sarà dopo la morte. Comunque, le ragioni per recitare intensamente il *nenbutsu* sono molteplici.

Ogni volta che vedrete queste domande e risposte, richiamate alla mente la recitazione continua del *nenbutsu*.

## 2. *La scuola della Vera Terra Pura (Jōdo Shinshū).*

### a) L'autore.

Shinran (1173-1262), discepolo di Hōnen e fondatore della scuola della Vera Terra Pura (Jōdo shinshū), nacque a Kyoto in una famiglia aristocratica. All'età di quattro anni perse il padre e a nove la madre. Fu quindi avviato alla carriera ecclesiastica e nel 1281 entrò nel monastero Tendai di Enryaku, sul monte Hiei.

Come già Hōnen, anche Shinran provò una profonda insoddisfazione per i complessi insegnamenti e pratiche della Tendai, e nel 1201 avendo incontrato Hōnen decise di diventare suo discepolo. Entrambi, assieme ad altri seguaci, iniziarono a divulgare la nuova dottrina nelle strade di Kyoto. Nel 1207, il decreto di bando contro la scuola di Hōnen colpì anche Shinran che fu esiliato a Echigo (oggi provincia di Niigata), nel nord del paese. Dopo di allora, Shinran non ebbe più occasione di incontrare il suo maestro, che morì nel 1212.

Il periodo dell'esilio fu particolarmente significativo per Shinran che decise di cambiare il proprio nome in Gutoku («stupido monaco») e rinunciare allo status di monaco. Tuttavia, non sentendosi neppure un laico, diceva di sé di non essere né monaco né laico, ma di essere in una condizione intermedia. Prese moglie ed ebbe figli, cercando di condurre la vita della gente comune cui continuava a insegnare la dottrina amidista.

Quando il bando sull'amidismo fu tolto nel 1211, e Shinran terminò l'esilio, si stabilì nel Kantō, poco a nord di Edo (oggi Tokyo), dove scrisse il suo testo più conosciuto, il *Kyōgyōshinshō* (*Trattato dell'Insegnamento, della Pratica e della Fede*). Tornato a Kyoto nel 1234, vi morì nel 1263 all'età di novant'anni.

### b) Il testo.

Il *Tannishō* è un testo molto conosciuto, apprezzato e studiato in Giappone, non solo tra gli aderenti della scuola della Vera Terra Pura ma anche dal pubblico comune. La sua popolarità è dovuta alla profondità del contenuto espresso in for-

ma concisa e incisiva, soprattutto nella prima parte del testo. Il discepolo Yuienbō preoccupato delle interpretazioni poco ortodosse da parte di alcuni discepoli dopo la morte del Maestro, sentì la necessità di mettere per iscritto alcuni dei principali insegnamenti uditi direttamente, al fine di correggere le devianze che inevitabilmente si andavano manifestando.

Il testo è di fatto diviso in due parti, la prima delle quali copre i capitoli da uno a dieci, in cui Yuienbō cita il Maestro, quindi seguono alcune considerazioni di Yuienbō stesso e le sue esortazioni a seguire il vero insegnamento di Shinran e abbandonare le diatribe interne.

All'inizio vi è un prologo in cui si dichiara lo scopo della stesura del testo, il quale poi si chiude con un capitolo conclusivo piuttosto esteso.

La frase più famosa del testo è sicuramente quella, dal tono provocatorio, che inverte completamente la priorità del Voto Originario rispetto all'insegnamento di Hōnen e che marca la netta differenza tra gli insegnamenti dei due maestri amidisti:

... i buoni certamente riescono a realizzare la rinascita, e allora ancor più ci riusciranno i cattivi.

Con questo Shinran pone al centro dell'insegnamento della sua scuola i malvagi. In fondo, in modo non dissimile, anche Gesù, come si legge nel Vangelo, dedicò la sua attenzione in gran parte ai peccatori, piuttosto che ai buoni. Il motivo comune è che la religione per sua natura è destinata piuttosto a occuparsi dei peccatori i quali più degli altri hanno necessità di essere soccorsi. Tuttavia, la motivazione che adduce Shinran a spiegare una frase così apparentemente provocatoria è di fondamentale importanza per la comprensione del suo insegnamento, e con il quale è assolutamente coerente. Nell'insegnamento di Shinran non si fa differenza tra bene e male, anche perché è difficile tracciare una linea di separazione netta, ed entrambi sono comunque relativi. Il problema del bene e del male nel testo è risolto, senza ulteriore approfondimento e in modo perentorio, dandone la responsabilità al karma delle vite passate: «fare il bene e il male dipende dal karma della vita passata». In questo modo, il peccatore è ritenuto solo parzialmente responsabile delle sue azioni malvagie e quindi tanto più meritevole di essere soccorso e salvato.

Piuttosto che tra bene e male, si distingue nettamente tra autopotere e potere altrui, il primo considerato come assolutamente negativo e il secondo come assolutamente positivo. Tuttavia, la concezione del potere altrui è portata fino alle sue estreme conseguenze logiche e quindi i buoni, ossia coloro che praticano il bene, sono considerati come coloro che credono nell'efficacia del proprio comportamento retto e si affidano di conseguenza al loro proprio potere di salvezza, cioè all'autopotere. I malvagi, invece, consci dei loro limiti e dell'impossibilità di salvarsi con le proprie forze, più facilmente si affidano alla forza del Voto di Amida. Dice il testo:

La ragione di ciò è che alle persone buone che si basano sull'autopotere manca un cuore che si affidi completamente al potere altrui, e (quindi) non rientrano nel Voto originale di Amida.

Per Shinran, la pratica è impossibile perché ha sempre a suo fondamento la presunzione di condurre il praticante alla salvezza. Per questo, il testo nega la possibilità della pratica e il *nenbutsu* diventa null'altro che una forma di ringraziamento per l'avvenuta salvezza:

La recitazione del *nenbutsu* per tutta la vita dev'essere considerato un modo di essere riconoscente per la grande misericordia del Tathāgata e un ringraziamento per la sua virtù. Credere nel fatto che la recitazione del *nenbutsu* tolga i peccati, è un modo per eliminare i peccati da se stessi e guadagnarsi la propria rinascita [autopotere].

E ancora:

Il *nenbutsu* per i praticanti è una non-pratica e un non-bene. Si dice che è una non-pratica poiché non è praticato per il proprio tornaconto. Si dice che è un non-bene poiché non è un bene fatto per il proprio tornaconto. Siccome è basato unicamente sul potere altrui e non ha nulla a che fare con l'autopotere, per i praticanti è una non-pratica e un non-bene.

Non è quindi la pratica che conduce alla rinascita, ma l'atto di fede:

Nel momento in cui sorge la mente della fede, veniamo dotati della fede immutabile come il diamante e subito veniamo inclusi tra coloro la cui rinascita è certa.

Ma la fede non è qualcosa che si possa acquisire con le proprie forze: è un dono di Amida, allo stesso modo di come



nel cristianesimo la fede è un dono di Dio. Nella disperazione del male, nella mente del peccatore può sorgere il desiderio della rinascita, e allora, conscio della impossibilità di contare sulle proprie forze inadeguate, il malvagio si affida al Voto e, in quel momento,

... il proposito di rendere attivo il Voto di Amida rende i cattivi dei Buddha.

*Trattato per deplorare le eresie / Tannishō<sup>43</sup>.*

Prologo.

Quando umilmente rifletto, e penso al presente e al passato, lamento le differenze nella vera fede come l'aveva direttamente trasmessa il maestro scomparso [Shinran]. E penso che coloro che si dedicano allo studio della dottrina abbiano dei dubbi.

Se non ci basiamo sulla certezza del legame con il nostro maestro che per nostra fortuna abbiamo, come potremmo ottenere l'entrata nell'unica porta della pratica facile?<sup>44</sup>

Assolutamente non si deve sconvolgere la dottrina del potere altrui, per mezzo di concezioni di tipo personale.

Quindi, per quanto possibile, ho raccolto nel fondo delle orecchie<sup>45</sup> i punti fondamentali della dottrina del defunto maestro Shinran, e li ho scritti. Ciò soltanto allo scopo di disperdere i dubbi dei compagni che percorrono la stessa strada.

I.

Avendo fede nel fatto che il Voto di Amida ha il misterioso potere di salvare e può fare rinascere nella Terra Pura, quando nasce dentro il cuore la decisione

<sup>43</sup> La traduzione si basa su KANDA, H., NAGAZUMI, Y. e YASURAOKA, K. (a cura di), *Nihon koten bungaku zenshū* (Opere complete della letteratura classica giapponese), XXVII. *Hōjōki, Tsurezuregusa, Shōbōgenzō, Tannishō*, Shōgakkan, Tōkyō 1989, pp. 527-62. Sono state consultate anche le seguenti traduzioni, in inglese: BANDŌ SHŌJUN e HAROLD STEWART (a cura di), *Tannishō, Passages Deploring Deviations of Faith*, in «The Eastern Buddhist», n.s., vol. XIII, n. 1, primavera 1980, pp. 57-78, e in italiano: FRANCO SOTTOCORNOLA e FURUKAWA TAIRYU (a cura di), *Incontro con il Buddhismo della Terra Pura. Tannishō*, EMI, Bologna 1989.

<sup>44</sup> La pratica della scuola della Terra Pura è detta «facile», poiché consiste unicamente nella recitazione del *nenbutsu*, mentre le complesse pratiche delle scuole Tendai e Shingon sono dette «difficili».

<sup>45</sup> Cioè, ho memorizzato.

di recitare il *nenbutsu*, allora ci viene donata la grazia della salvezza che non ci abbandonerà mai.

Il Voto di Amida non discrimina tra persone vecchie, giovani, buone e cattive, ma bisogna sapere che ciò che conta è soltanto avere la fede. La ragione di ciò è che esso è un voto che vuole salvare tutti gli esseri anche quelli con peccati gravi e pesanti, e anche coloro che sono preda dei desideri carnali. Perciò, se si ha fede nel Voto di Amida non serve nessun bene poiché non c'è nessun bene che superi quello del *nenbutsu*. Non si deve neppure avere paura del male siccome non esiste alcun male che possa ostacolare il Voto originale di Amida.

## 2.

Molte persone hanno attraversato i confini di oltre dieci paesi e senza preoccuparsi della loro incolumità [sono venute qui da me] con l'intenzione di incontrarmi e pormi domande al solo scopo di chiedere della rinascita nella Terra Pura e nel Paradiso Occidentale. Tuttavia, si sbagliano di grosso se pensano di trovare una persona di elevata erudizione che conosca altre vie oltre quella del *nenbutsu* e conosca vari sūtra buddhisti.

Se pensano così, poiché a Nara<sup>46</sup> e sul monte Hiei<sup>47</sup> si trovano molti autorevoli studiosi di buddhismo, vadano da costoro e chiedano in dettaglio i punti importanti riguardo alla rinascita nella Terra Pura.

Per me Shinran, non ci sono altri insegnamenti al di fuori di quello di recitare soltanto il *nenbutsu* e di ricevere l'aiuto salvifico di Amida, di ascoltare e far proprie le parole delle persone elevate e di avere fede.

Se il *nenbutsu* sia la causa che conduce alla Terra Pura, oppure sia una pratica che fa cadere nell'inferno, è una cosa che io proprio non so. Anche se io fossi stato imbrogliato dalla parlantina di Hōnen<sup>48</sup> e recitando

<sup>46</sup> Dove si trova il famoso tempio di Tōdai.

<sup>47</sup> Sede della scuola Tendai.

<sup>48</sup> Maestro di Shiran e capostipite della scuola Jōdo.

il *nenbutsu* cadrò all'inferno, comunque non avrei rimpianti. La ragione di ciò è che se io, che avrei potuto dedicarmi a pratiche di altro tipo per diventare un Buddha<sup>49</sup>, proprio per il fatto di recitare il *nenbutsu* cadesi all'inferno, potrei dire di essere stato ingannato da Hōnen e avere rimpianti; ma per uno come me per cui è difficile fare qualsiasi [altra] pratica, l'inferno sarebbe comunque la mia dimora prestabilita.

Se il Voto di Amida è veritiero, allora gli insegnamenti del Buddha Śākyamuni non sono parole vane. Se il buddhismo è veritiero, allora le interpretazioni di Zendō non possono essere parole vane. Se le interpretazioni di Zendō sono veritiere, gli insegnamenti di Hōnen come possono essere parole vane? Se gli insegnamenti di Hōnen sono veritieri, il senso di ciò che affermo io Shinran può forse essere vano? In conclusione, per quanto riguarda la mia fede le cose stanno in questo modo. Quindi, è detto che, sia fare proprio il *nenbutsu*, sia rigettarlo, è una questione di valutazione individuale.

3.

I buoni certamente riescono a realizzare la rinascita, e allora ancor più ci riusciranno i cattivi. Tuttavia, le persone di questo mondo normalmente dicono: «anche i cattivi giungono alla rinascita, e allora tanto più i buoni». Questa cosa, sul primo momento sembrerebbe avere una qualche ragione d'essere, però, è contraria alla concezione del potere altrui di Amida. La ragione di ciò è che alle persone buone che si basano sull'autopotere manca un cuore che si affidi completamente al potere altrui, e [quindi] non rientrano nel Voto originale di Amida. Solo avendo rovesciato la propensione all'autopotere e affidandosi al potere altrui, può essere realizzata la vera rinascita nella Terra Pura.

Noi che abbiamo le passioni e i desideri, dobbiamo

<sup>49</sup> Shinran viene dalla scuola Tendai.

prendere [tristemente] coscienza del fatto che, qualsiasi pratica facciamo, ci è impossibile allontanarci dal ciclo di nascite-e-morti, ma poiché il proposito di rendere attivo il Voto di Amida rende i cattivi dei Buddha, i cattivi che si affidano al potere altrui sono la vera fonte della rinascita. Perciò, è detto che se perfino i buoni rinascono, a maggior ragione i cattivi.

4.

Nella compassione, vi è una differenza tra la via della ricerca della realizzazione attraverso la pratica [autopotere] e la via della realizzazione nell'affidarsi ad Amida [potere altrui]. Nella prima forma di compassione, si sente compassione per gli esseri, ci si rattrista per essi, li si protegge e ci si prende cura di essi. Tuttavia, è molto difficile fare in modo che le cose vadano come vorremmo che fosse. Invece, nella via del potere altrui della compassione, praticando il *nenbutsu* e diventando rapidamente un Buddha, con un cuore colmo di grande compassione e grande affetto, si può dire che gli esseri senzienti ottengono gli effetti vantaggiosi proprio come si vorrebbe che fosse.

In questa vita, pensando che le cose siano amabili o degne di compassione, è difficile giungere alla salvezza come vorremmo che fosse. Quindi la compassione dell'autopotere è inconcludente. Perciò, si dice che solo recitando il *nenbutsu* si ottiene fino in fondo il cuore della grande compassione.

5.

Io, Shinran non ho ancora mai recitato neppure una volta il *nenbutsu* per i miei genitori defunti. La ragione di ciò è che tutti gli esseri viventi senza eccezione sono stati miei padri, madri, fratelli e sorelle nel corso delle loro varie reincarnazioni nelle varie epoche. Noi dobbiamo rinascere come dei Buddha e salvare tutti costoro.

Se il *nenbutsu* fosse un bene attuabile con l'impiego delle proprie forze, allora si potrebbero trasferire i suoi

meriti e salvare i genitori. Ma semplicemente se abbandoniamo l'autopotere e raggiungiamo l'illuminazione della Terra Pura, qualsiasi siano le sofferenze in cui sono caduti, nei Sei Stati dell'Esistenza e nelle Quattro Forme di Vita, grazie agli abili mezzi del potere trascendentale [di Amida] potremo salvare innanzitutto coloro con cui abbiamo legami [di sangue].

6.

Tra coloro che si dedicano alla sola pratica del *nenbutsu* vi è chi litiga sul fatto che il tale è suo discepolo e che il tal'altro è discepolo altrui, ma questo è un dettaglio completamente assurdo. Io Shinran, non ho neppure un solo discepolo. La ragione di ciò è che se io facessi recitare il *nenbutsu* [agli altri] per mezzo delle mie capacità [*hakarai*]<sup>50</sup>, allora [coloro che mi seguono] sarebbero miei discepoli, ma sarebbe una cosa estremamente arbitraria chiamare propri discepoli coloro che unicamente recitano il *nenbutsu* facendo propria la chiamata di Amida. È una cosa senza fondamento dire che non rinascerà nella Terra Pura chi segue [un maestro e dei compagni] se il suo karma lo porta in quella direzione e invece, quando il suo karma lo porta ad allontanarsi, si allontana e volge le spalle al maestro e recita il *nenbutsu* insieme ad altri.

Dicono forse [questi maestri] che è possibile restituire loro la fede ricevuta in dono dal Buddha Nyorai, come se fosse cosa propria? Ma questo non è assolutamente possibile! Se si è in accordo con il principio del *jinen*<sup>51</sup>, si conoscerà la benevolenza del Buddha e anche la benevolenza dei maestri.

7.

Il *nenbutsu* è la Via unica priva di ostacoli. La ragione di questo è che, di fronte ai praticanti con fede sincera,

<sup>50</sup> Ma questo sarebbe autopotere.

<sup>51</sup> Essere così come si è. Vedi avanti per una spiegazione dettagliata.

anche gli dèi del cielo e gli dèi della terra si prostrano in reverenza e gli abitatori degli inferi e i non buddhisti non possono opporvi alcun ostacolo. [Inoltre, per coloro che recitano il *nenbutsu*] non è possibile che i peccati comportino effetti karmici negativi e tutti i beni insieme non eguagliano [il *nenbutsu*].

8.

Il *nenbutsu* per i praticanti è una non-pratica e un non-bene. Si dice che è una non-pratica poiché non è praticato per il proprio tornaconto. Si dice che è un non-bene poiché non è un bene fatto per il proprio tornaconto. Siccome è basato unicamente sul potere altrui e non ha nulla a che fare con l'autopotere, per i praticanti è una non-pratica e un non-bene.

9.

Avendo io [Yuienbō]<sup>52</sup> chiesto: «Pur recitando il *nenbutsu*, non ho mai provato una intensa gioia tale da farmi danzare a cuor leggero, e neppure ho provato il desiderio di giungere alla Terra Pura in fretta. Che devo pensare di questo fatto?» [mi fu risposto:] «Io, Shinran ho avuto lo stesso dubbio tuo, e tu hai avuto il mio stesso sentimento, Yuienbō. A rifletterci accuratamente, non provare particolare gioia per un fatto per cui si dovrebbe provare una gioia tale da danzare di fronte al cielo e alla terra, mi fa sempre più pensare che la rinascita nella Terra Pura è già qualcosa di stabilito e deciso. È opera delle passioni carnali reprimere la gioia che dovremmo provare e non farcela provare. Perciò, il Buddha sapendo già questo, ci ha chiamato persone ordinarie [stupide] fornite di passioni carnali, e ci fa capire in questo modo che il voto compassionevole del potere altrui [di Amida] è per nostro beneficio affinché sempre più lo consideriamo affidabile.

Inoltre, è opera delle passioni carnali il fatto di non

<sup>52</sup> Discepolo di Shinran.

voler affrettarsi verso la Terra Pura e sentirsi impauriti e temere di poter morire anche solo per una piccola malattia. È difficile abbandonare questo vecchio paese natale<sup>53</sup> di sofferenze cui siamo giunti dopo cicli di reincarnazione durati innumerevoli *kalpa*, e non sentiamo attrazione per la Terra Pura della pace in cui non siamo ancora nati. Ciò è proprio dovuto alla forza delle passioni carnali. Pur provando rimpianto, quando – senza poterci fare nulla – il legame con questo mondo finisce, si va verso quella Terra. Sono oggetto di compassione soprattutto coloro che non desiderano andare [alla Terra Pura] in fretta. Proprio per questo, il Grande Voto della grande compassione è affidabile, e la rinascita nella Terra Pura è cosa certa. Se il nostro cuore gioisse e danzassimo di felicità volendo affrettarci verso la Terra Pura, potremmo sospettare di essere privi delle passioni.

10.

Il vero significato del *nenbutsu* consiste nell'assenza di qualsiasi tornaconto personale basato sull'autopotere. Perciò [Shinran] disse che è al di là delle parole, al di là delle spiegazioni e al di là del ragionamento umano.

Dunque, molto tempo fa, quando il maestro Shinran era ancora a questo mondo, i praticanti, con intento comune, intraprendevano un viaggio alla capitale da luoghi remoti e con un'unica fede nella rinascita futura nella Terra del Conseguimento, tutti insieme venivano a interrogare [il maestro] sul suo insegnamento. Vi erano vecchi e giovani che assieme a costoro recitavano il *nenbutsu*, e nel gran numero di costoro, poiché recentemente si sentono sempre più spesso dottrine diverse da quelle insegnate dal maestro Shinran, di seguito elenco in dettaglio i vari punti erronei.

<sup>53</sup> Cioè, questa vita.



11.

Si chiede alle persone illetterate che praticano la recitazione del *nenbutsu* disorientandole: «Tu reciti il *nenbutsu* avendo fede nel misterioso potere del Voto, oppure avendo fede nel misterioso potere del Nome<sup>54</sup>?», senza chiarire in dettaglio questi due misteriosi poteri. Dobbiamo riflettere attentamente su questa questione che confonde il cuore della gente e causa perplessità.

Grazie al misterioso potere del Voto, è stato concepito il Nome che è facilmente apprendibile e facilmente recitabile. Prima di tutto, avendo fede nel fatto che veniamo salvati grazie al misterioso potere del Grande Voto e della immensa misericordia di Amida, e certi che ciò ci fa uscire dal [perverso] ciclo di nascite-e-morti, sappiamo che la stessa recitazione del *nenbutsu* è frutto del progetto del Buddha Nyorai, che si è impegnato a venire a salvare coloro che recitano questo Nome. Perciò, senza alcun coinvolgimento dell'interesse personale, all'unisono con il Voto, rinasciamo nella vera Terra del Conseguimento.

Se abbiamo completa fede nel potere misterioso del Voto, allora anche il potere misterioso del Nome è presente, e i due poteri misteriosi del Voto e del Nome diventano uno solo e non sono due cose distinte. Ma se ci mettiamo in mezzo la nostra personale valutazione, se si distingue tra bene e male, e si fa una differenza tra ciò che favorisce e ciò che impedisce la rinascita, allora non ci si affida al potere misterioso del Voto e ci si sforza di ottenere la rinascita per mezzo della propria pratica, e il *nenbutsu* che si recita diventa una pratica individuale a fini egoistici. Le persone che fanno così, non hanno proprio fede nel potere misterioso del Nome. Costoro non hanno fede e rinascono in terre non pure come Henji, la terra ai bordi della Terra Pura, Keman, la terra dove rinascono i pigri e quelli dalla fede

<sup>54</sup> Il nome del Buddha Amida nella recitazione *namu Amida butsu*.

scarsa, Gijō, la terra dove rinascono coloro che hanno dubbi sul Voto, e Taigu, la terra in cui rinascono coloro che non vedono e non capiscono la luce del Buddha. Costoro, grazie al potere misterioso del Nome, alla fine rinascono nella Terra del Conseguimento, in base al ventesimo Voto del Conseguimento<sup>55</sup>. Poiché ciò avviene grazie al potere misterioso del Voto, Voto e Nome sono una cosa sola.

## 12.

L'opinione di coloro che sostengono che chi non legge i sūtra e non approfondisce i commentari non è certo della rinascita, è una opinione assolutamente senza fondamento.

I vari testi sacri che chiariscono il valore del vero potere altrui, sostengono che avendo fede nel Voto Originario e recitando il *nenbutsu* si diventa dei Buddha, e c'è forse bisogno di qualche altra conoscenza?

Veramente, coloro che hanno perplessità su questo punto dovrebbero in qualsiasi modo dedicarsi a studiare il significato del Voto Originario. Pur leggendo i sūtra e studiando i commentari, non comprendere il significato profondo dei testi sacri è cosa molto triste.

Poiché si tratta della recitazione di un facile nome [come il *nenbutsu*] adatta anche a coloro che sono analfabeti e non sono in grado di comprendere il contenuto dei commentari, si chiama «pratica facile». La via incentrata sul sapere è quella dei saggi ed è detta la «pratica difficile». Riguardo alle persone che erroneamente si fanno intrappolare nel pensiero che il sapere dia loro fama e profitto, vi è un testo autorevole che mette in dubbio la loro rinascita nella prossima vita. Recentemente, le persone dedite al solo *nenbutsu* e le persone che perseguono la via dei saggi, fanno discussioni sostenendo che la propria scuola è la migliore e quella degli

<sup>55</sup> Questo Voto dice che alla fine tutti gli esseri saranno comunque salvati.

altri è inferiore, e si formano nemici tra i buddhisti e succedono perfino casi di alcuni che offendono il Dharma. Ma questo non è proprio un distruggere il proprio Dharma? Per esempio, se anche dovesse succedere che i seguaci delle altre scuole, tutti insieme dicessero che il *nenbutsu* è per le persone le cui capacità sono limitate e quell'insegnamento è superficiale e di basso livello, senza entrare in conflitto con costoro, rispondete che per noi persone ordinarie capaci solo di pratiche semplici e illetterate, se abbiamo fede saremo salvate, se crediamo in ciò che abbiamo ricevuto. Per quanto siamo inferiori di fronte alle persone di alto livello, per noi è il Dharma piú elevato e senza pari. Per esempio, anche se esistono altri insegnamenti piú elevati, per noi sono difficili da seguire perché le nostre capacità non sono sufficienti. La volontà di tutti i Buddha è quella di fare superare la nascita-e-morte sia a noi sia a tutti gli altri. Non dobbiamo porre ostacoli, e se noi non abbiamo rancore verso nessuno, come potrebbe qualcuno avercene verso di noi? Inoltre, c'è un passaggio delle scritture che dice che nelle dispute sorgono molte passioni e la persona saggia dovrebbe tenersene lontano. Il Saggio [Shinran] disse che il Buddha aveva avvertito che ci sarebbero state persone che avrebbero creduto in questo insegnamento e altre che lo avrebbero offeso. Io mi sono già affidato a esso ma altri lo offendono, e da quanto detto [dal Buddha] si capisce che le parole del Buddha sono vere.

Quindi, dobbiamo pensare ancor piú fermamente che la nostra rinascita è certa. Se, invece, non ci fossero persone che offendono [il *nenbutsu*], per quanto vi siano persone che vi credono, verrebbe da chiedersi perché non c'è nessuno che l'offende. Affermare ciò, però, non vuol dire che ci si deve far offendere dalle persone. Il Buddha insegnò ciò perché sapeva che ci sarebbero state persone che avrebbero creduto e altre che avrebbero offeso [il *nenbutsu*]. Ci ha insegnato questo per disperdere i dubbi che sarebbero potuti sorgere.

In questa società attuale, il sapere serve forse solo per difendersi dalle critiche della gente e soltanto per darsi a dibattiti e diatribe? Se si studia, si può conoscere sempre meglio la vera intenzione del Buddha Nyo-rai e la grandezza della compassione del Voto, e allora si può chiarire, a coloro che per la loro bassa condizione si preoccupano riguardo a come sia la rinascita, che il Voto Originario non fa distinzioni tra bene e male, puro e impuro. Se spieghiamo questo allora lo studio ha senso.

Coloro che dicono che ci si deve applicare al sapere [per ottenere la rinascita] e con ciò spaventano chi con semplicità pratica il *nenbutsu* in accordo con il Voto Originario, sono demoni ostili al Dharma e nemici del Buddha. Costoro non solo mancano della fede nel potere altrui ma anche portano gli altri alla perdizione. Essi dovrebbero essere meno superbi e temere di andar contro gli insegnamenti del nostro maestro scomparso [Shinran], e dovrebbero essere commiserati perché sono lontani dal Voto Originario di Amida.

13.

Vi sono persone che, affidandosi al potere misterioso del Voto Originario di Amida, non temono di fare il male e, inorgoglitati dal Voto, non otterranno la rinascita. Questo è un modo per dubitare del Voto Originario ed è la dimostrazione che non hanno compreso che fare il bene e il male dipende dal karma della vita passata. I buoni sentimenti che nascono, sono il frutto delle buone azioni fatte nella vita passata, e l'insorgere spontaneo di pensieri malvagi è l'effetto delle azioni malvagie compiute nella vita precedente. Il Maestro scomparso disse: «Si sappia che anche il più piccolo peccato, grande quanto un granello di polvere sull'estremità di un pelo di un coniglio o di una pecora, è il prodotto del karma accumulato nel passato».

In un'altra occasione [il Maestro] chiese al monaco

Yuien<sup>56</sup>: «Credi a tutto quello che ti dico?» E avendo questi risposto «Certamente!», chiese di nuovo: «Allora non mi disubbediresti, vero?», e rispondendogli questi che non lo avrebbe fatto, gli disse: «Andresti a uccidere mille persone? Se lo farai avrai risolto il problema della rinascita». Gli rispose: «Anche se me lo ordinassi, pur con tutte le mie capacità non sarei proprio capace di uccidere nemmeno una persona». Allora il Maestro gli chiese: «Allora perché hai detto che non disubbediresti a quanto, io, Shinran, ti avrei ordinato?» Con questo capiamo che se ci affidiamo ai nostri pensieri, se ci venisse chiesto di uccidere mille persone per ottenere la rinascita, lo faremmo. Tuttavia, se nel nostro karma non è previsto che uccidiamo neppure una persona, non lo facciamo. Non ci asteniamo dall'uccidere perché il nostro cuore è buono. «Tuttavia, anche se pensiamo che non uccideremo nessuno, a seconda di com'è il nostro karma, potremmo uccidere cento o anche mille persone». Il senso di questo è che quando il nostro cuore è buono pensiamo di essere buoni [e quindi di salvarci], e quando è cattivo pensiamo di essere cattivi [e quindi di non poterci salvare], ma in realtà la salvezza avviene solo grazie al misterioso Voto.

Anticamente vi era una persona che aveva vedute errate. Egli, dicendo che il Voto è per salvare coloro che sono malvagi, prendeva gusto a fare il male e diceva che lo faceva per poter rinascere, e quando si sparse la voce che teneva un comportamento scorretto, allora Shinran in una lettera gli scrisse: «Non bisogna trastullarsi con il veleno solo perché esiste una medicina che lo guarisce». Scrisse questo affinché egli smettesse questo attaccamento perverso. [Tuttavia] le malvagità non impediscono assolutamente la rinascita. Se il solo attenersi alla disciplina e ai precetti ci portasse ad aver fede nel Voto, come allora noi potremmo liberarci da nascita-e-morte? Anche persone disperate come noi, in-

<sup>56</sup> Il compilatore del *Tannishō*.

contrando il Voto Originario, possono acquisire dignità. E comunque il male non può essere fatto se dentro di noi non vi è del karma cattivo. Inoltre, coloro che si guadagnano la vita pescando, stendendo reti in mari e fiumi, o cacciando animali nei boschi e nei monti, o catturando uccelli, oppure commerciando, e coloro che coltivano i campi, sono tutti uguali. Sebbene Shinran abbia detto che facciamo ogni cosa come conseguenza del nostro karma passato, recentemente persone che si atteggiavano a coloro che si preoccupano solo della salvezza dopo la morte, sostengono che solo le persone buone debbano recitare il *nenbutsu*. Oppure attaccano cartelli all'entrata dei *dōjō*<sup>57</sup> su cui è scritto che le persone che fanno certe azioni non possono entrare. Costoro non sono forse persone che esternamente mostrano solamente l'aspetto della saggezza, bontà e rettitudine, mentre internamente covano falsità?

Anche il peccato del vanto del Voto è conseguenza del karma passato. Quindi, affidate il fare le buone azioni e il compiere il male all'effetto del karma del passato, e dedicatevi con tutto voi stessi al Voto Originario: questo è il potere altrui. Nello *Yuishinshō*<sup>58</sup> si dice: «Pensate che la salvezza sia difficile per coloro il cui karma è il frutto del peccato pur sapendo quanta forza ha Amida?» Proprio per l'azione peccaminosa di vantarci del Voto Originario, ci è stata concessa la fede dell'affidarci al potere altrui. In generale, solo dopo aver eliminato il cattivo karma e le passioni carnali, e aver solo fede nel Voto Originario, allora si può non essere privi del vanto nel Voto. Ma se eliminiamo tutte le passioni carnali e diventiamo dei Buddha, a quel punto, per un Buddha non ha nessun senso il Voto frutto della meditazione di cinque *kalpa*. Anche le perso-

<sup>57</sup> Luoghi di pratica collettiva.

<sup>58</sup> *Trattato della fede esclusiva*, opera di Shōgaku Hōin, discepolo di Hōnen e compagno anziano di Shinran. Anche Shinran scrisse un commentario sullo *Yuishinshō* intitolato *Yuishinshō mon'i*.

ne che rimproverano gli altri a causa del vanto nel Voto sono impregnati di passioni carnali e di impurità, e non è forse anche questo un peccato di vanto nel Voto? [Allora] quale male si può dire che ci sia nel vanto del Voto e quale male si può dire che ci sia nel non vanto del Voto? Piuttosto, possiamo dire che si tratta di una questione infantile.

14.

Si dice che bisogna aver fede nel fatto che i peccati gravi commessi per otto miliardi di *kalpa* vengono estinti con una sola recitazione del *nenbutsu*. Questo si riferisce a un peccatore che ha commesso i Dieci Peccati e le Cinque Offese Gravi, e che al momento della morte per la prima volta, grazie a un buon maestro, recita una volta il *nenbutsu* e allora i peccati di otto miliardi di *kalpa* gli vengono cancellati. E se egli recita dieci volte il *nenbutsu* gli verranno cancellati i peccati gravi commessi per diciotto miliardi di *kalpa*, e otterrà la rinascita. Forse che la singola recitazione o le dieci recitazioni vogliono dimostrare il peso dei Dieci Peccati e delle Cinque Offese Gravi? Ciò ha a che fare con la capacità [del *nenbutsu*] di estinguere i peccati ed è al di fuori della portata della nostra fede. La ragione di ciò è che venendo illuminati dalla chiara luce di Amida, nel momento in cui sorge la mente della fede, veniamo dotati della fede immutabile come il diamante e subito veniamo inclusi tra coloro la cui rinascita è certa, così, quando moriamo, le passioni e i peccati vengono trasformati e veniamo illuminati dalla fede della non-nascita<sup>59</sup>.

Se non esistesse il Voto Compassionevole, derelitti peccatori quali noi siamo, come potremmo mai liberarci da nascita-e-morte? La recitazione del *nebutsu* per tutta la vita dev'essere considerato un modo di essere riconoscente per la grande misericordia del Tathāgata e un

<sup>59</sup> Nella scuola di Shinran, la fede della non-nascita significa la certezza della fede che porta a non rinascere più dopo la morte.

ringraziamento per la sua virtù. Credere nel fatto che la recitazione del *nenbutsu* tolga i peccati, è un modo per eliminare i peccati da se stessi<sup>60</sup> e guadagnarsi la propria rinascita. Se fosse così, siccome ogni nostro pensiero è indissolubilmente legato alla nascita-e-morte, potremmo rinascere solo recitando il *nenbutsu* fino alla fine della nostra vita senza posa. Tuttavia, poiché gli effetti del nostro karma passato sono predeterminati, possiamo andare incontro a imprevisti, soffrire in conseguenza di malattie, essere soggetti a sofferenza, e morire senza poter giungere a risiedere in una disposizione mentale corretta e [allora] potrebbe essere difficile recitare il *nenbutsu*. In tale situazione come possiamo estinguere i nostri peccati? Se i peccati non si estinguono, allora è impossibile ottenere la rinascita? Se ci affidiamo al Voto che una volta ricevuto non può più essere abbandonato, qualsiasi cosa imprevedibile possa accadere, o pur in presenza di un cattivo karma, o ancora, pur giungendo alla fine della propria vita senza aver recitato il *nenbutsu*, si ottiene subitaneamente la rinascita. E se recitiamo il *nenbutsu* nel momento [della prossima morte] quando si avvicina il momento in cui si giunge all'illuminazione, la fiducia in Amida si rafforza sempre più, e gli siamo profondamente riconoscenti. Il desiderio di estinguere [da sé] i peccati è una intenzione di tipo autopotere ed è il profondo desiderio di coloro che in fin di vita vogliono porsi in una disposizione mentale corretta, ma ciò è segno di una mancanza di fiducia nel potere altrui.

15.

Si dice che l'illuminazione sia già ottenuta in questo corpo pieno di passioni carnali<sup>61</sup>, ma questo è assurdo. La dottrina fondamentale della scuola esoterica Shin-

<sup>60</sup> Cioè, con le proprie forze, ossia per mezzo dell'autopotere.

<sup>61</sup> Riferimento alla dottrina dell'*hongaku*, ossia dell'«illuminazione originaria» presente fin dall'inizio e per sempre in tutta la realtà e negli esseri umani. Si tratta di una delle concezioni fondamentali della scuola Tendai.



gon è il raggiungimento della buddhità con questo stesso corpo che è l'effetto delle tre pratiche esoteriche<sup>62</sup>. L'insegnamento del Veicolo Unico [che unisce in sé le tre forme di buddhismo] della scuola Tendai del *Sūtra del Loto*<sup>63</sup> è quello di purificare i sei organi della percezione<sup>64</sup>, che si ottiene per mezzo della pratica delle Quattro Beatitudini<sup>65</sup>. Queste sono tutte pratiche difficili rivolte a persone di capacità superiori, cioè l'illuminazione raggiunta per mezzo della concentrazione mentale. [Invece, secondo l'insegnamento di Shinran] l'illuminazione che si otterrà nella prossima reincarnazione si basa sulla dottrina del potere altrui della Terra Pura, essendo la Via della fede fermamente stabilita. Si tratta della pratica facile destinata alle persone di capacità inferiori: un insegnamento in cui non si fa distinzione tra bene e male. Poiché in questa vita è estremamente difficile estirpare le passioni e gli impedimenti cattivi, i monaci che praticano lo Shingon e il Tendai pregano anche per l'illuminazione nella prossima vita. Quanto più ciò è vero per persone come noi! Benché non riusciamo a osservare i precetti e la nostra capacità di comprensione è carente, quando saliamo sul vascello del Voto di Amida e abbiamo attraversato l'oceano della sofferenza della nascita-e-morte, e abbiamo raggiunto la sponda del Conseguimento, immediatamente si dissolvono le nubi scure delle passioni, e appare

<sup>62</sup> Il risultato delle tre pratiche fondamentali dello Shingon: pratiche corporee, pratiche orali e pratiche mentali. In proposito, vedi il testo di Kūkai.

<sup>63</sup> Nel *Sūtra del Loto* si sostiene la dottrina del Veicolo Unico, ossia che i Tre Veicoli, quello degli *śrāvaka*, dei *pratyeka-buddha* e dei *bodhisattva*, sia una verità relativa, e che in realtà essi siano invece un solo Veicolo.

<sup>64</sup> Cioè, una pratica volta all'abbandono degli attaccamenti causati dai sei sensi (vista, udito, olfatto, gusto, tatto e intelletto), e alla loro purificazione.

<sup>65</sup> La pratica delle Quattro Beatitudini è descritta nel *Sūtra del Loto* e consiste nelle seguenti pratiche: 1) «pratica corporea», distaccarsi dai legami corporei, 2) «pratica della bocca», distaccarsi dai comportamenti verbali contaminati, 3) «pratica dell'intenzione», distaccarsi dalle false intenzioni, 4) «pratica del Voto», affidarsi al Voto di Amida.

istantaneamente la luna [chiara] della realizzazione della natura del Dharma. Diventando tutt'uno con la luce splendente [di Amida] che incontrastata si espande in tutte le direzioni, donando i vantaggi [della salvezza] a tutti gli esseri senzienti, allora ci si apre all'illuminazione. Coloro che si sono aperti all'illuminazione in questa vita, allo stesso modo del Buddha Śākyamuni, mostrano il loro corpo sotto forma di varie trasformazioni, con i trentadue attributi dei Buddha e gli ottanta aspetti positivi che accompagnano gli esseri illuminati, insegnando la Legge e donando il vantaggio [della salvezza]. Proprio questo è detto essere il fondamento della illuminazione in questa stessa vita.

Nel *Kōsō wasan* [*Inno del buon praticante*] Shinran ha scritto: «Quando si sia stabilita l'attesa del tempo della fede certa come un duro diamante, ci avvolgerà la luce salvifica e protettrice che emana dal cuore di Amida, e allora ci separeremo per sempre dal ciclo di nascite-e-morti». [Questo significa che] una volta che la fede si sia stabilita, Amida ci prende con sé definitivamente per non lasciarci più e non trasmigreremo più nei Sei Stati dell'Esistenza. In questo modo, abbandoniamo per sempre il ciclo di nascite-e-morti. Quando capiamo ciò, come possiamo confonderlo con l'illuminazione [con questo corpo]? Che peccato [fare una tale confusione]! Come disse il mio defunto Maestro [Shinran]: «Nella Vera scuola della Terra Pura, avendo fede nel Voto di Amida in questa vita, in quella Terra [Pura] si trova l'illuminazione».

16.

[Si dice] che se a un praticante che ha fede dovesse capitare di arrabbiarsi, o di commettere cose cattive, o anche di avere violente discussioni con i compagni di pratica, sicuramente avrebbe un radicale cambiamento di fede. Questo significa forse che ci si deve allontanare dal male e praticare il bene? Per il praticante dedito con tutto se stesso alla recitazione del *nenbutsu*, il radicale

cambiamento di fede avviene una sola volta. Esso ha luogo quando coloro che non conoscono il vero insegnamento del potere altrui del Voto Originario, ricevendo la saggezza di Amida, comprendono l'impossibilità di ottenere la rinascita con il cuore<sup>66</sup> ordinario, e sovvertondo il proprio cuore si affidano al Voto Originario. Se dovessimo guadagnarci la rinascita con un radicale cambiamento di fede per tutte le cose, ogni giorno, [sorgerebbe un problema] poiché la fine della vita dell'uomo non aspetta l'esalazione del respiro né l'inalazione<sup>67</sup>, e se moriamo prima di un radicale cambiamento di fede e di aver stabilito dentro di noi le virtù della benevolenza e della sopportazione, allora il Voto che salva e che non si può più abbandonare, non diventerebbe inutile? Coloro che sostengono con le parole di affidarsi alla forza del Voto, ma nel proprio cuore pensano che la salvezza tramite il Voto per i malvagi sia piuttosto strana, e pensano che, dopotutto, solo i buoni si possono salvare, essi dubitano della forza del Voto e non hanno abbastanza fiducia nella capacità di salvezza del potere altrui: rinasciranno in una terra ai margini della Terra Pura. Questa è davvero una cosa lamentevole!

Una volta che la fede si sia fermamente stabilita, ci si rende conto che la rinascita è dovuta alla volontà di Amida e non alla nostra propria volontà. E se facessimo cose cattive, tanto più ci rivolgeremmo alla forza del Voto, e in modo naturale si manifesterebbero le virtù della benevolenza e della sopportazione.

Come in tutte le cose, anche riguardo alla rinascita, non serve avere un atteggiamento di calcolo e di prudenza, ma essere completamente assorbiti dal costante pensiero della profondità e grandezza della benevolenza di Amida [verso di noi]. Allora il *nenbutsu* si recita da se stesso e questo diventa un processo naturale. Il no-

<sup>66</sup> Con «cuore», si intenda sempre «cuore/mente». Cioè, ci si rende conto dell'impossibilità di salvarsi con le proprie forze.

<sup>67</sup> Cioè, avviene in modo improvviso.

stro non aver calcolo è detto essere una cosa naturale<sup>68</sup>. Questo non è altro che il potere altrui. Tuttavia, sento parlare di naturalezza [della recitazione] da persone che sembrano sapere tutto loro, come se ciò fosse una cosa speciale. Che peccato!

17.

Si dice che coloro che sono rinati ai bordi della Terra Pura<sup>69</sup>, alla fine cadranno nell'inferno. Ma questa cosa dove mai sta scritta?! Tra coloro che si atteggiavano a studiosi, si sostiene questa posizione, ma è molto deplorabile. Come leggono costoro i sūtra, i commentari e gli insegnamenti dei maestri? A me è stato insegnato che coloro che nascono ai bordi della Terra Pura per aver dubitato dell'efficacia del Voto e per non aver avuto abbastanza fede, dopo aver scontato la pena del dubbio, raggiungono l'illuminazione nella Terra del Conseguimento. Sostenere che, poiché sono pochi i praticanti che hanno una vera fede, la maggior parte finisce in una terra provvisoria e non riesce ad accedere alla Terra Pura, equivale a sostenere che Amida Nyorai dice falsità.

18.

Si dice che, in base alla maggiore o minore quantità di offerte fatte al Buddha-Dharma, possiamo diventare dei grandi o dei piccoli Buddha, ma questo assunto è davvero, davvero assurdo e irragionevole. Prima di tutto, è forse possibile stabilire la grandezza del Buddha? Sebbene nel sūtra venga spiegata la dimensione del Buddha della Terra Pura, ciò è sotto forma di Corpo della Ricompensa come «abile mezzo»<sup>70</sup> [per i fedeli]. Quan-

<sup>68</sup> Cioè, che ha luogo da sé.

<sup>69</sup> Per aver dubitato dell'efficacia del Voto.

<sup>70</sup> Con «abile mezzo» (o *upāya* in sanscrito e *hōben*, 方便, in giapponese) si intende uno stratagemma privo di verità ma utile per raggiungere un fine buono. In altre parole, è una menzogna a fin di bene. Corrisponde alla «verità relativa», in contrasto con la «verità assoluta». Qui la frase intende dire che parlare di dimensione del Buddha è uno stratagemma privo di ve-

do si sia realizzata l'illuminazione della natura-del-Dharma, non vi è più nulla che abbia a che fare con lungo e corto, quadrato e rotondo, e non essendovi più nessun colore verde, giallo, rosso, bianco e nero, in che modo si può stabilire la grandezza [del Buddha]?

Alcuni dicono che recitando il *nenbutsu* vedono il Buddha trasfigurato. Poiché nel sūtra si dice «recitando il *nenbutsu* a gran voce si vede un grande Buddha, recitando a bassa voce si vede un piccolo Buddha», forse hanno tratto [ciò che dicono] da questo detto. È pur vero che esiste la pratica del donare, ma per quanto si facciano offerte all'altare del Buddha o si diano al proprio maestro, se non c'è la fede sono tutte pratiche inutili. [Al contrario] anche senza donare un solo foglio di carta o mezza moneta al Buddha-Dharma, se si dà il proprio cuore al potere altrui e la fede è profonda, si è in accordo con il vero senso del Voto. [Coloro che sostengono queste cose] con la scusa del Buddha-Dharma, e avendo molti desideri terreni, usano intimidazione nei confronti dei loro confratelli.

### *Considerazioni conclusive.*

Le questioni riportate sopra, derivano tutte dalla diversità dell'approccio alla fede. Secondo quanto diceva il maestro Shinran, anche al tempo del maestro Hōnen, tra i tanti suoi discepoli, pochi avevano una fede forte come quella del maestro, e anche al maestro Shinran capitò di avere diversità di opinione con gli altri compagni di fede. Ciò successe quando Shinran disse: «la mia fede<sup>71</sup> e quella del maestro Hōnen sono una stessa identica fede». Allora due compagni di nome Seikanbō e Nenbutsubō protestarono dicendo: «Perché mai la fe-

rità, usato al solo scopo di indurre a praticare mostrando il Corpo della Ricompensa, cioè la ricompensa della salvezza.

<sup>71</sup> In originale, la fede di Zenshinbō, che è il nome di Shinran in quanto discepolo di Hōnen.

de del Maestro dovrebbe essere uguale alla fede di Zenshinbō?» A ciò Shinran rispose: «Il nostro maestro è certamente molto saggio e le sue conoscenze sono vaste, e dire che la nostra fede è una stessa fede è forse strano, ma per quanto riguarda la fede nella rinascita non c'è differenza ed è una stessa fede». Essi protestarono esponendo i loro dubbi dicendo: «Perché mai dovrebbe essere così?», e, in conclusione, essi portarono le due posizioni davanti al maestro Hōnen perché giudicasse chi avesse ragione. Dopo avergli spiegato i dettagli della discussione, Hōnen disse: «La mia<sup>72</sup> fede viene dal Buddha Nyorai, e anche quella di Zenshinbō viene dal Buddha Nyorai, quindi è una stessa fede. Coloro che hanno una fede diversa, forse andranno in una Terra Pura diversa da quella in cui andrò io».

Tra la gente che a quel tempo praticava il solo *nen-butsu*, sembra che ci fossero coloro che non avevano una fede incrollabile come quella di Shinran. Anche se ciò può essere una cosa ripetuta più e più volte, ho voluto metterla per scritto.

Mentre questa mia vita fuggevole come la rugiada sta ancora legata al mio corpo che è come erba secca, ascolto i dubbi della gente che segue la mia stessa pratica ed espongo loro l'insegnamento che ho appreso dal mio maestro. Ma temo che dopo la mia dipartita le cose possano diventare confuse a causa di opinioni diverse. Se vi saranno persone che confuse sosterranno diverse opinioni, come detto sopra, esse dovranno rivolgersi ai testi scritti e usati dal maestro scomparso per essere in sintonia con il suo insegnamento. In generale, nei testi, si trovano mischiati insieme insegnamenti della verità assoluta e insegnamenti della verità relativa [che usa abili mezzi]<sup>73</sup>. Era intenzione del maestro di abbandonare la

<sup>72</sup> Nel testo la fede di Genkū, che era il nome di Hōnen.

<sup>73</sup> Nella scuola Tendai si riconoscevano due verità: la verità relativa, che fa ricorso agli «abili mezzi», destinata alle persone non illuminate le cui capacità di comprensione sono limitate; e la verità assoluta, destinata agli illuminati, i soli in grado di comprenderla.

verità relativa e scegliere solo quella assoluta, lasciare da parte ciò che era provvisorio e attenersi a quanto era vero e assoluto. Fate molta, molta attenzione leggendo i testi a non confondervi. [A questo scopo] ho estratto alcune parti importanti dai testi e le ho riunite in questo scritto affinché siano una guida di riferimento.

Il Maestro diceva spesso: «Quando rifletto molto profondamente sul Voto pronunciato da Amida dopo avervi riflettuto per cinque *kalpa*, esso è solo per l'unica persona di Shinran. Sento gratitudine per la formulazione del Voto per salvare uno come me con un karma pesante». Riflettendo su questo, non mi sembra affatto diverso dalla massima di Zendō che dice: «Questo mio essere è davvero una persona stupida legata al ciclo di nascite-e-morti dai peccati, e che da un tempo infinito continua ad affogare e a essere trascinato dalla corrente senza trovare la via della liberazione».

Perciò sono grato al Maestro per avere espresso, parlando della sua persona, il fatto che noi non conosciamo la profondità del male karmico e non sappiamo quanto debba essere grande la riconoscenza verso il Buddha Nyorai, per la qual causa siamo immersi nella confusione.

Veramente, sia io sia gli altri non ci preoccupiamo della benevolenza nei confronti del Buddha Nyorai, e discutiamo solo di ciò che è bene e ciò che è male. Il Maestro disse: «Non saprei in cosa consiste la differenza tra bene e male. Questo perché se conoscessi profondamente quello che il Buddha Nyorai considera come bene potrei dire di sapere cos'è il bene. E se conoscessi profondamente quello che il Buddha Nyorai considera come male potrei dire di sapere cos'è il male. Tuttavia, come essere immerso nelle passioni carnali, in un mondo impermanente dove la casa brucia<sup>74</sup>, tutte le parole

<sup>74</sup> Cioè, l'essere umano vive come se la sua casa bruciasse e quindi sempre in procinto di mutare nella nuova nascita-e-morte.

sono vane e dette per diletto, e non vi è nulla di certo: l'unica cosa certa è il *nenbutsu*».

Tra le cose false che sia io sia gli altri diciamo, ve n'è una sola di cui rammaricarsi. Questo riguarda la recitazione del *nenbutsu*: attribuire parole al maestro che non ha mai pronunciato, discutendo tra praticanti riguardo al significato della fede, o cercando di spiegarlo ad altri, o per far tacere la persona con cui si discute o per prevalere in una discussione: questa è una cosa davvero deplorabile. Dovreste riflettere bene su questo punto e comprenderlo!

Per quanto quelle riportate sopra non siano parole mie, poiché non sono molto versato nei sūtra e nei commentari, e non conosco bene la profondità dei testi dell'insegnamento, esse possono sembrare certamente un po' strane. Ho riportato alla memoria in modo frammentario e incompleto, forse solo un centesimo, le parole dette dal maestro Shinran, e le ho scritte.

Che triste sarebbe se le persone che per loro fortuna recitano il *nenbutsu* non rinascessero immediatamente nella Terra del Consequimento, ma ne restassero ai bordi.

Al fine di evitare discussioni sulla fede tra praticanti che si trovano in una stessa stanza, con le lacrime agli occhi ho intinto il pennello nell'inchiostro e ho scritto questo testo e l'ho chiamato *Tannishō*. Non mostratelo agli estranei.



## c) Il testo.

Nel *Trattato della lampada della Fine della Legge*, una raccolta di lettere di Shinran, oltre agli usuali temi delle scuole amidiste, come la pratica del *nenbutsu*, la fede, la rinascita e altri, vengono affrontati altri due temi importanti: quello della equiparazione della persona che è giunta ad avere fede con il Buddha, e il problema della pratica del male.

In apertura si chiarisce che chi si affida alla venuta del Buddha Amida al momento del trapasso non è un praticante dalla vera fede poiché questo tipo di salvezza è una forma di autopotere: «Il momento del trapasso è importante per tali persone poiché essi non hanno ancora ottenuto la vera fede». L'attesa della venuta di Amida nel trapasso è per coloro che sono «impegnati nella "quiete della mente" [pratiche meditative volte allo scopo di tranquillizzare la mente] e nella "dispersione della mente" [lo studio dei testi e le pratiche che hanno a che fare con la comprensione intellettuale]», cioè che praticano l'autopotere all'interno del potere altrui. In altre parole, il potere altrui di costoro è basato sull'autopotere perché, invece di affidarsi al Voto di Amida con vera fede, ne richiedono la venuta nel momento del bisogno.

Lo status che raggiungono coloro che si sono stabiliti nella vera fede è equiparabile allo stadio della perfetta illuminazione dei Buddha, e anche a quello di Maitreya, il Buddha futuro, poiché entrambi hanno la certezza del raggiungimento della buddhità in un tempo futuro:

Lo stadio di essere nello stesso livello della perfetta illuminazione dei Buddha è lo stesso stadio di Maitreya che ha la certezza di rinascere come Buddha. Poiché queste persone, allo stesso modo di Maitreya, raggiungeranno la suprema illuminazione, si insegna che sono nella stessa posizione di Maitreya. [Costoro] anche se hanno un corpo peccaminoso e impuro che crea malvagità, avendo una mente uguale a quella del Tathāgata, sono come il Tathāgata. [Il motivo per cui è così, è che] la mente delle persone della vera fede, già risiede stabilmente nella Terra Pura.

Tuttavia, mentre Maitreya raggiungerà la buddhità in un lontano futuro, coloro che in questa vita hanno ottenuto la salvezza, rinasceranno come Buddha nella prossima vita, cioè molto prima di Maitreya. Per raggiungere questa dimen-

sione è necessario unire i due elementi indispensabili: vera fede e pratica.

Se una persona ha fede, ma non recita il Nome, non serve a nulla. E anche se si recita il Nome, ma la fede è scarsa, è difficile ottenere la rinascita. Quindi, solo chi ha profonda fede nella possibilità della rinascita, con la recitazione del *nenbutsu*, otterrà la rinascita.

Il secondo tema, quello del male, è centrale nell'insegnamento delle scuole della Terra Pura. Sia Hōnen sia Shinran insistono molto sul presupposto che la bontà e la malvagità delle persone, e il bene o il male fatto, sono ininfluenti al fine della salvezza. Il Voto di Amida non guarda al bene o al male, ma accoglie tutti gli esseri. Shinran si spinge persino ad affermare che nell'ottenimento della salvezza i malvagi sono avvantaggiati perché per loro è più facile affidarsi al potere altrui.

È molto probabile che queste affermazioni possano essere state fraintese anche da alcuni discepoli che vi vedevano la possibilità di continuare a comportarsi in modo egoista e perverso pur praticando. Per questo motivo in questo testo si chiarisce che l'ininfluenza della bontà e della malvagità al fine della salvezza non è un motivo né una scusa per praticare il male, e pensare di poter praticare il *nenbutsu* facendo il male è un fraintendimento. Infatti, la conversione alla vera fede e alla pratica sono indici di un profondo cambiamento nella mente e nel cuore del praticante, il quale affidandosi al Voto di Amida e al suo potere di salvezza abbandona ogni cattiveria che può aver fatto in passato e si volge verso il bene. Il momento della conversione è un momento determinante di cambiamento interiore: il male fatto precedentemente è ininfluenza, ma da quel momento in poi gli atteggiamenti egoistici e perversi finiscono naturalmente:

Come segno dei lunghi anni di recitazione del *nenbutsu* e del desiderio di rinascita, si mostrano cambiamenti nel proprio cuore che prima era connotato da malvagità, nella sollecitudine nei confronti di amici e compagni di fede.

E ancora:

Chi, pensando che esiste il Voto meraviglioso, fa cose che non si dovrebbero fare, e pensa cose che non si dovrebbero pensare, non è una persona che desidera abbandonare il mondo, e

non si rende conto della malvagità del proprio essere, e quindi non ha vera intenzione di seguire il *nenbutsu*, né ha intenzione di seguire il Voto del Buddha. Quindi, anche se recita il *nenbutsu*, sarà difficile per lui raggiungere la rinascita nella Terra Pura nella prossima vita.

Praticare è abbandonare la vita errata seguita fino a quel momento poiché «praticare significa fare il bene».

*Trattato della lampada della Fine della Legge  
/ Mattōshō<sup>75</sup>.*

I.

La venuta di Amida a salvare gli esseri al momento della morte è destinata a coloro che nella vita hanno praticato il bene e desiderano rinascere nella Terra Pura<sup>76</sup>. Questo è per coloro che si affidano all'autopotere di salvezza. Il momento del trapasso è importante per tali persone poiché essi non hanno ancora ottenuto la vera fede. Questo è anche per coloro che nella vita hanno commesso i Dieci Peccati e le Cinque Offese Gravi e nel momento del trapasso incontrano un vero maestro che li invita a recitare [il *nenbutsu*]. Il praticante della vera fede risiede nella certezza della salvezza grazie al principio secondo cui una volta acquisita la salvezza essa non può più essere abbandonata. Perciò non serve attendere il momento della morte, e non c'è bisogno di affidarsi alla venuta di Amida. Quando si sia stabilita la vera fede, anche la rinascita sarà assicurata, senza dover attendere i riti funebri propiziatori per la venuta di Amida.

Il «corretto atteggiamento mentale» è lo stabilirsi della fede nel Voto Originario e universale. Ottenendo la vera fede, si giunge sicuramente al nirvāna supremo. Questa vera fede è detta essere «un'unica mente»<sup>77</sup>. Questa «unica mente» è detta mente del diamante. Questa mente del diamante è detta mente della grande illuminazione. Questo è il potere altrui dentro il potere altrui<sup>78</sup>. Riguardo al corretto atteggiamento mentale, ce

<sup>75</sup> La traduzione si basa su ISHIDA MIZUMARO (a cura di), *Shinran zenshū* (Le opere complete di Shinran), Shunjūsha, Tōkyō 1986, pp. 319-77.

<sup>76</sup> Nelle formulazioni antiche dell'amidismo, si sosteneva che, se il morente avesse invocato il suo nome, il Buddha Amida sarebbe venuto a salvarlo.

<sup>77</sup> Cioè, una mente con l'unica certezza della fede.

<sup>78</sup> Cioè, il vero potere altrui.

ne sono di due tipi. Uno è il corretto atteggiamento mentale del praticante che pratica la «quiete della mente», e l'altro è quello del praticante che pratica la «dispersione della mente». Questi due tipi di corretto atteggiamento mentale sono quello detto dell'autopotere all'interno del potere altrui. I termini «bene della "quiete della mente"<sup>79</sup> e della "dispersione della mente"<sup>80</sup> si riferiscono alla rinascita dovuta a varie pratiche. Questo bene è un bene dell'autopotere all'interno del potere altrui. I praticanti dell'autopotere, senza attendere la venuta di Amida, non otterranno la rinascita nella terra limitrofa<sup>81</sup> o nel ventre materno o nella terra della negligenza<sup>82</sup>. Per questo Amida ha promesso il bene del diciannovesimo Voto<sup>83</sup> promettendo di venire incontro a coloro che al momento della morte si affidano a lui per condurli alla rinascita nella Terra Pura, grazie al potere del trasferimento dei meriti<sup>84</sup>. Sono coloro impegnati nella «quiete della mente» e nella «dispersione della mente» che al momento della morte attendono la venuta di Amida che li conduce alla rinascita.

Il Voto Originario selezionato<sup>85</sup> non riguarda né il «pensiero» né il «non pensiero». Il «pensiero» consiste nel pensare al colore e alla forma degli oggetti, mentre il «non pensiero» consiste nel fatto che nessuna forma insorge nella mente e nessun colore viene concepito nella mente, e nessun pensiero è presente. Queste sono entrambe forme della Via dei Saggi. La Via dei Saggi consiste negli insegnamenti di coloro che essendo diventati

<sup>79</sup> Pratiche meditative di tranquillizzazione della mente.

<sup>80</sup> Pratiche non meditative.

<sup>81</sup> Limitrofa al paradiso occidentale dove stanno coloro che non hanno una fede vera.

<sup>82</sup> Dove rinascono coloro che hanno attrazione per le cose del mondo.

<sup>83</sup> Il diciannovesimo Voto di Amida dice che se un morente che ha fatto vari atti meritori desidera ardentemente rinascere nella Terra Pura, Amida andrà a salvarlo.

<sup>84</sup> Il «trasferimento dei meriti» significa che i meriti acquisiti dal Buddha Amida possono essere trasferiti agli esseri umani.

<sup>85</sup> Cioè, il diciottesimo Voto tra i 48: quello più importante.

dei Buddha, si rivolgono a noi per incoraggiarci e comprendono scuole come Busshin<sup>86</sup>, Shingon, Tendai, Kegon, Sanron, e simili, che rappresentano gli sviluppi più avanzati del Mahāyāna. La scuola Busshin è quella che attualmente si sta diffondendo con il nome di scuola Zen. Vi sono poi anche scuole come Hossō, Jōjitsu e Kusha che sono a cavallo tra Hīnayāna e scuole della verità relativa [Mahāyāna]. Questi sono tutti insegnamenti della Via dei Saggi. Gli insegnamenti della verità relativa si chiamano relativi perché promossi da Buddha e da *boshi-sattva* che sono già diventati dei Buddha e hanno assunto varie forme provvisorie. Anche nella scuola della Terra Pura c'è la concezione di «pensiero» e di «non pensiero»: «pensiero» si riferisce al «bene della “dispersione della mente”» e «non pensiero» al «bene della “quiete della mente”». Il «non pensiero» della scuola della Terra Pura non somiglia a quello della Via dei Saggi. Dentro il «non pensiero» della Via dei Saggi c'è il «pensiero». Riguardo a questo chiedete bene alle persone di questa Via. Nella scuola della Terra Pura c'è sia il vero sia il provvisorio. Il vero è il Voto Originario selezionato, mentre il provvisorio i due beni della «quiete della mente» e della «dispersione della mente». Il Voto Originario selezionato è la scuola della Vera Terra Pura. I due beni della «quiete della mente» e della «dispersione della mente» sono insegnamenti provvisori e parziali. La scuola della Vera Terra Pura è la massima espressione all'interno del Mahāyāna. Tra gli insegnamenti provvisori e parziali ve ne sono di quelli Mahāyāna e Hīnayāna, relativi e assoluti.

«Gli insegnamenti del Buddha Śākyamuni furono centodieci»: così dice il *Kegon sūtra*<sup>87</sup>.

*Namu Amida butsu*

Terzo anno dell'era Kenchō [1251],  
nono mese, 20° giorno  
*Gutoku Shinran* (79 anni)

<sup>86</sup> Letteralmente, «scuola del cuore del Buddha», altro nome per la scuola Zen.

<sup>87</sup> Il *Sūtra della Girlanda*, sūtra della scuola Kegon.

2.

Risposta alle persone di Kasama che hanno espresso dubbi riguardo al *nenbutsu*.

Nell'insegnamento della scuola della Vera Terra Pura ci sono due tipi di persone che ricercano la rinascita nella Terra Pura: quello dell'autopotere e quello del potere altrui. Questo era già stato insegnato dai filosofi indiani e dai maestri della Terra Pura. Innanzitutto, l'autopotere a seconda del proprio modo d'essere delle varie persone è la recitazione di un nome del Buddha diverso da quello di Amida, oppure nel fare altre buone pratiche diverse da quelle del *nenbutsu*. Facendo affidamento su se stessi, preoccupandosi di se stessi, cercando di rimediare alla confusione che hanno nel corpo, nella bocca e nella mente, e dando di sé un'immagine elevata, cercano di rinascere nella Terra Pura: questo si dice autopotere. Il potere altrui consiste nell'affidarsi al Voto Originario della rinascita del *nenbutsu*, il diciottesimo Voto<sup>88</sup> selezionato e adottato tra i molti voti che il Buddha Amida ha fatto. Siccome questo è il Voto del Tathāgata, il maestro Hōnen ha detto: «Nel potere altrui, smettere di impegnarsi è il vero impegnarsi». L'impegnarsi è calcolo. Poiché il calcolo del praticante è autopotere, è impegnarsi. Il potere altrui è la fede nel Voto Originario, che avendo fermamente stabilito la rinascita, non ha a che fare con l'impegnarsi. Quindi, non dobbiamo preoccuparci se siamo persone cattive o se il Tathāgata ci verrà incontro. Le persone ordinarie hanno in modo naturale le passioni e quindi devono considerarsi persone malvagie. D'altra parte non si deve supporre che consi-

<sup>88</sup> Il diciottesimo Voto di Amida recita: «Se, quando otterrò la buddhità, gli esseri senzienti nelle terre dei quattro quartieri che sinceramente e con gioia si affidano a me e desiderano di rinascere nella mia terra e invocano il mio Nome anche solo dieci volte, se non rinasceranno colà, possa io non ottenere la perfetta illuminazione». Esclusi da questo Voto sono solo coloro che commettono le Cinque Offese Gravi e maltrattano il Dharma.

derandosi persone buone si otterrà la rinascita. Non si può rinascere nella Terra della Ricompensa per mezzo del calcolo dell'autopotere. Mi è stato insegnato che i praticanti che hanno fede nei vari tipi di autopotere potranno rinascere solo nella terra limitrofa, o nel ventre materno, o nella città del dubbio.

Grazie all'adempimento del diciottesimo Voto, Amida è diventato il Tathāgata e il suo aspetto, che va oltre tutti i meriti che l'umano intelletto può concepire, è stato descritto dal *bodhisattva* Vasubandhu nel modo seguente: «Il Tathāgata si manifesta in tutte e dieci le direzioni con una luce che non trova ostacoli». Perciò si sappia che, senza distinguere tra persone buone e cattive, indipendentemente da avere un cuore colmo di passioni o meno, senza distinzione, tutti sono certi di ottenere la rinascita. Per questo Genshin, che viveva nel tempio Enshin sul monte Hiei, nel suo *Ōjōyōshū* scrive: «nelle condizioni per la manifestazione della fede nel *nenbutsu* del Voto Originario, non si fa differenza tra camminare, stare in piedi, stare seduti o giacere. E neppure si fa differenza sulla base del tempo e del luogo». Colui che ottiene la vera fede, è certamente preso dalla luce della salvezza. Quindi, il Buddha Śākyamuni spiega che pur essendo colmi di cieche passioni, quando rinasciamo nella Terra Pura della Pace e del Sostentamento, otteniamo il supremo frutto del Buddha. Però, per noi esseri umani che viviamo in questo mondo perverso con le Cinque Contaminazioni<sup>89</sup>, con difficoltà accogliamo l'insegnamento dell'unico Buddha Śākyamuni e, come spiega il venerabile Zendō, tutti i Buddha e gli illuminati nelle dieci direzioni, numerosi come i granelli di sabbia del Gange, ci testimoniano ciò. [Zendō dice che] il Buddha Śākyamuni, Amida e tutti i Buddha, con lo

<sup>89</sup> La contaminazione di questa era che causa carestie e guerre, la contaminazione della vista che causa false opinioni, la contaminazione delle passioni che causa passioni e desideri, la contaminazione insita negli esseri senzienti che causa abiezione fisica e mentale, la contaminazione della vita che causa abbreviazione della vita stessa.



stesso proposito, saranno vicini alle persone che praticano il *nenbutsu* del Voto Originario, allo stesso modo di come l'ombra non si separa dagli oggetti di cui sono proiezione. Perciò, il Buddha Śākyamuni vedendo la fede di queste persone, si rallegra dicendo che queste persone sono i suoi veri compagni. Queste persone che hanno vera fede sono i veri discepoli del Buddha e sono persone con il «corretto atteggiamento mentale». Siccome essi sono stati accolti e non saranno più abbandonati, si dice che sono persone con la mente del diamante. Essi sono detti: i più elevati tra gli uomini, le persone migliori, le persone più eccellenti, le più elevate, persone rare. Si sappia che queste persone sono stabilite nello status di coloro che sicuramente rinasceranno nella Terra Pura e perciò sono equiparabili al Buddha Maîtreya. Avendo realizzato la vera fede, sicuramente rinasceranno nella vera Terra della Ricompensa. Si sappia che l'ottenimento di questa vera fede è un abile mezzo concesso dal Buddha Śākyamuni, da Amida, e da tutti i Buddha delle dieci direzioni<sup>90</sup>. Perciò, non disprezzate gli insegnamenti degli altri Buddha e le persone che praticano altre pratiche dell'autopotere. E non dovete disprezzare neppure coloro che disprezzano chi pratica il *nenbutsu*. Piuttosto dovrete avere verso di loro sentimenti di compassione e di tristezza. Questo era l'insegnamento di Hōnen.

Saluti

La profondità della benevolenza del Buddha è tale che anche chi sia nato nella terra della negligenza, o nella terra limitrofa o nel palazzo del ventre o nella città del dubbio, andrà incontro a una felicità tale che la mente non può concepire grazie ai compassionevoli Voti diciannovesimo e ventesimo<sup>91</sup>, tra i vari che Amida ha formu-

<sup>90</sup> La fede, per Shinran, è dono di Amida agli uomini.

<sup>91</sup> Il ventesimo Voto recita: «Se, quando ottengo la buddhità, gli esseri senzienti nelle terre dei quattro quartieri che, avendo udito il mio Nome,

lato. Quindi non c'è limite alla benevolenza del Buddha. Ma quanto più sarà così se realizzeremo la rinascita nella Terra della Ricompensa e l'illuminazione del grande nirvāna. Riflettete bene sulla profondità della benevolenza del Buddha. Questa non è una cosa escogitata né da Shōshinbō né da me Shinran. Assolutamente.

Settimo anno del Kenchō [1255],  
decimo mese, 3<sup>o</sup> giorno  
*Gutoku Shinran* (di 83 anni)

3.

Poiché coloro che hanno realizzato la vera fede risiedono nella certezza della salvezza, si dice che sono nello stesso stadio della perfetta illuminazione dei Buddha. Nel *Daimuryōjukyō*, coloro che sono stati accolti nella salvezza per non essere più abbandonati sono detti coloro che risiedono nella certezza della salvezza, e nel *Muryōjunyoraie* si insegna che essi sono nello stesso stadio della perfetta illuminazione dei Buddha. Anche se le due espressioni «risiedere nella certezza della salvezza» e «essere nello stesso stadio della perfetta illuminazione dei Buddha» sono diverse, in realtà hanno uno stesso significato e indicano uno stesso stadio. Lo stadio di essere nello stesso livello della perfetta illuminazione dei Buddha è lo stesso stadio di Maitreya che ha la certezza di rinascere come Buddha. Poiché queste persone, allo stesso modo di Maitreya, raggiungeranno la suprema illuminazione, si insegna che sono nella stessa posizione di Maitreya.

Dunque, nel *Grande sūtra* si parla di «stadio della prossima illuminazione come Maitreya». Siccome Maitreya è prossimo a diventare un Buddha, c'è l'abitudine in molte scuole di chiamarlo Buddha Maitreya. Ma chi è

concentrano il loro pensiero sulla mia Terra, fanno vari atti meritori e con sincerità trasferiscono i loro meriti nella mia Terra con il desiderio di rinascere colà, non dovessero esaudire il loro desiderio, possa io non ottenere la perfetta illuminazione».

nella stessa posizione di Maitreya, coloro che risiedono nella certezza della salvezza, sono uguali al Tathāgata. Le persone che hanno una vera fede nella Terra Pura, anche se hanno un corpo peccaminoso e impuro che crea malvagità, avendo una mente uguale a quella del Tathāgata, sono come il Tathāgata. Poiché è stabilito che Maitreya raggiungerà la suprema illuminazione, si dice «alba delle "Tre Assemblee"»<sup>92</sup> quando il Buddha insegnerà a tutti l'illuminazione. Le persone della vera fede devono essere cosce di questo. Nel *Hanjūsan* [*Inni della Saggezza*] del reverendo Zendō del tempio Kōmyō si spiega che la mente delle persone della vera fede già risiede stabilmente nella Terra Pura. «Risiede» significa che la mente di queste persone è sempre là. Ciò significa che queste persone sono uguali a Maitreya e siccome sono come Maitreya nello stesso stadio della perfetta illuminazione dei Buddha, le persone della vera fede sono come il Tathāgata.

Primo anno dell'era Shōka [1257]

*Shinran*

testo diretto a Shōshinbō<sup>93</sup>.

4.

Il seguente è un brano preso da un sūtra. Nel *Kegon sūtra* si dice: «Coloro che hanno la vera fede e la grande gioia sono come il Tathāgata». Ciò significa che coloro che ottengono la vera fede e la grande gioia sono come il Tathāgata. Il fatto di essere come i vari Tathāgata per coloro che ottengono la vera fede e la grande gioia è detto anche con le parole di Śākyamuni: «Coloro che vedendo rendono onore e ottengono la grande gioia, in quel momento essi sono miei buoni e intimi compagni». Inoltre, nel diciassettesimo Voto<sup>94</sup>, Amida promette di

<sup>92</sup> Si dice che il Buddha abbia costituito Tre Assemblee per predicare il Dharma agli esseri umani e salvarli.

<sup>93</sup> Discepolo di Shinran.

<sup>94</sup> Il diciassettesimo Voto recita: «Se, quando otterrò la buddhità, innu-

non giungere all'illuminazione se tutti gli innumerevoli Buddha delle dieci direzioni di tutto il mondo non reciteranno con rispetto il suo Nome. Inoltre, nel testo in cui si spiega il compimento del Voto, si dice: «si verrà lodati da tutti i Buddha e otterrà la grande gioia». Non dovrete avere alcun dubbio riguardo a questo.

Ho spiegato il brano che dice che si è come il Tathāgata.

Primo anno Shōka [1257],  
decimo mese, 10<sup>o</sup> giorno  
Shinran  
testo diretto a Shinbutsubō

5.

Riguardo al termine *jinen*<sup>95</sup>, *ji* significa «da se stesso», non in base al calcolo del praticante. *Nen* è «essere così». «Essere così» non per calcolo del praticante ma essendo tale sulla base del Voto del Tathāgata, si dice *hōni*.

Siccome *hōni* si basa sul Voto del Tathāgata, «essere così» si dice *hōni*. Essendo basato sul Voto del Tathāgata *hōni* non riguarda il calcolo personale del praticante ma si dice che «è così» essendo tale per virtù del suo modo di essere. Comprendendo questo, la gente modifica il proprio modo di essere e non si basa più sul proprio calcolo personale. Perciò si deve sapere che smettere di impegnarsi è il vero impegnarsi.

*Jinen* significa essere così come si è fin dall'inizio. Ho inteso dire che quando i praticanti si affidano al Voto di Amida e alla recitazione del *namu Amida butsu* senza basarsi sul proprio calcolo, è intenzione di Amida di venire loro incontro [per salvarli] senza considerare il bene o il male fatto da costoro, e questo è detto *jinen*.

merevoli Buddha nelle terre dei quattro quartieri non dovessero tutti lodare e glorificare il mio Nome, possa io non ottenere la perfetta illuminazione».

<sup>95</sup> *Jinen hōni* 自然法爾 significa «spontaneamente», «senza alcun calcolo».

Secondo quanto espresso dal Voto, esso vuole portarci a essere supremi Buddha. Buddha supremo vuol dire essere senza forma, e essere senza forma si dice *jinen*. Quando il Buddha appare nella sua forma, non si dice che sia nirvāna supremo. Ho inteso dire che, per mostrare che è senza forma, lo si chiama Amida Buddha. Amida Buddha è lo strumento per farci comprendere il *jinen*. Dopo aver compreso questo principio, non c'è più bisogno di parlare del *jinen*. Se continuassimo a parlare del *jinen*, allora lo «smettere di impegnarsi sarebbe il vero impegnarsi», cioè diventerebbe un impegnarsi. Questo è il mistero della saggezza del Buddha.

Secondo anno dell'era Shōka [1258],  
dodicesimo mese, 14° giorno  
*Gutoku Shinran* (86 anni)

6.

È davvero molto triste che l'anno scorso e quest'anno tante persone sia vecchie sia giovani, sia uomini sia donne, siano scomparse. Ma avendoci il Tathāgata insegnato dettagliatamente l'esistenza dell'impermanenza della vita e della morte, non dobbiamo restarne impressionati. Per quanto mi riguarda, non dò peso al bene o al male al momento del trapasso. Le persone in cui è consolidata la vera fede, non hanno dubbi e dimorano tra coloro la cui salvezza è già stabilita. Proprio per questo, la morte anche per le persone stupide, o ignoranti, è benvenuta. Ho spiegato alla gente che la rinascita avviene per opera del Tathāgata, ed è proprio così. Quello che vi ho detto per tanti anni non è cambiato neppure un po'. Fate attenzione a non farvi coinvolgere in discussioni intellettuali per ottenere la rinascita. Il mio maestro Hōnen scomparso diceva: «Le persone della scuola Jōdo rinascono diventando persone stupide», e ricevendo e guardando le persone assolutamente stupide che venivano a fargli visita diceva sorridendo: «Per costoro la rinascita è assicurata». Ma quando venivano

a fargli visita persone istruite e di grande sapienza, diceva: «Riusciranno ad avere la rinascita?» Ora mi vengono alla mente cose come queste. Voi, senza essere sviati dalla gente, senza che la vostra fede sincera venga meno, dovreste rinascere. Tuttavia, per coloro la cui fede non è ancora fermamente stabilita, e non sono tra coloro la cui salvezza è già stabilita, anche senza essere sviati da qualcuno, sono persone che non trovano pace.

Queste cose che ho detto a te, Jōshinbō, falle sapere anche agli altri.

Saluti

primo anno dell'era Bun'ō [1260],  
undicesimo mese, 13<sup>o</sup> giorno  
*Zenshin* [Shinran] di 88 anni

7.

Recitando il nome, veniamo presi dalla luce della compassione del Tathāgata ed entriamo nello stadio di non-ritorno, e in base a questo non c'è necessità di chiedere ulteriori spiegazioni sul principio che, una volta acquisita la salvezza, essa non può più essere abbandonata. Oltre a questo, il *Kegon sūtra* dice: «Chi ascolta il Dharma ha la gioia della vera fede, e chi non ha dubbi raggiunge rapidamente l'illuminazione, ed è sullo stesso piano dei vari Tathāgata». Inoltre, nel diciassettesimo Voto, si dice che il Nome viene recitato in onore degli innumerevoli Buddha delle dieci direzioni. Comprendo che il riferimento agli innumerevoli Buddha delle dieci direzioni numerosi come i granelli di sabbia del Gange di cui si parla in un brano sul compimento del Voto, si riferisce alla gente della vera fede. Comprendo che queste persone sono sullo stesso piano del Tathāgata già da questa vita. Inoltre, non mi baso sul mio personale tornaconto come fanno le persone ordinarie.

Vorrei le vostre considerazioni su quanto sopra.

Saluti

*Jōshin*

secondo mese, 12<sup>o</sup> giorno

La rinascita per nessun motivo può scaturire dal calcolo delle persone ordinarie. Affidarsi al Voto del Tathāgata è una questione di potere altrui, e il fatto di mettere in atto vari calcoli è una cosa controproducente.

Al momento di stabilire il cuore nella fede nel Voto del Tathāgata, ci viene donato il beneficio della salvezza che, una volta acquisita, non può più essere abbandonata. Siate consci del fatto che si entra nello stadio della non-retrocessione [dalla raggiunta buddhità]. Lo stabilimento della vera fede o della fede come il diamante sono acquisizioni che non possono essere più abbandonate. In questo modo viene risvegliata la mente che giungerà alla suprema illuminazione. Questo si chiama lo stadio della non-regressione, detto anche lo stadio della certezza della rinascita, o anche lo stesso stadio della perfetta illuminazione dei Buddha. Lo stabilimento in questo stadio fa gioire tutti i Buddha delle dieci direzioni che lo lodano come il raggiungimento dello stesso stadio dei vari Buddha. Perciò, le persone che hanno la vera fede sono sullo stesso piano dei vari Buddha. E sono anche come Maitreya, il Buddha futuro. Poiché le persone della vera fede in questo mondo sono protette, nel *Sūtra di Amida* si dice: «Tutti i Buddha delle dieci direzioni, numerosi come i granelli di sabbia del Gange, ci proteggono». Ciò non significa che proteggono coloro [della vera fede] che sono giunti nella Terra Pura della Pace [dopo la morte], ma che li proteggono mentre sono ancora nel mondo Saha<sup>96</sup>. Tutti gli innumerevoli Buddha delle dieci direzioni lodano il cuore delle persone dalla vera fede e dicono che esse sono sullo stesso livello dei Buddha.

Inoltre, il potere altrui corrisponde al fatto che smettere di impegnarsi è il vero impegnarsi. L'impegnarsi è il calcolo che ogni praticante fa. Poiché il Voto Originario del Tathāgata va oltre ogni umana comprensione,

<sup>96</sup> Cioè, in questa vita.

è un calcolo fatto nella dimensione del Buddha, e non quello di una persona ordinaria. Non esistono persone che possono sondare la profondità della saggezza del Buddha e neppure quella di Maitreya. Perciò il maestro Hōnen ha detto: «Nel Voto del Tathāgata smettere di impegnarsi è il vero impegnarsi». Si sappia che per la rinascita non serve sapere altro oltre a quanto sopra e null'altro che altra gente possa dire.

Secondo mese, 25° giorno  
risposta a Jōshin da *Shinran*

8.

Inoltre, riguardo alle cosiddette Cinque Spiegazioni, che sono le spiegazioni dei vari sūtra, non ce ne sono più di cinque: la prima è la spiegazione del Buddha, la seconda è la spiegazione dei santi discepoli, la terza è la spiegazione degli esseri celesti e dei saggi eremiti, la quarta è la spiegazione dei demoni e degli dèi, la quinta la spiegazione degli spiriti che assumono forme umane e animali. Tra queste Cinque Spiegazioni, prendete quella del Buddha e non affidatevi alle altre quattro. Si sappia che i *Tre Sūtra della Terra Pura*<sup>97</sup> sono la spiegazione diretta del Buddha Śākyamuni.

Le «Quattro Terre» sono: la prima è la terra del Dharmakāya<sup>98</sup>, la seconda è la terra del Sambhogakāya<sup>99</sup>, la terza è la terra del Nirmānakāya<sup>100</sup>, la quarta è la terra della metamorfosi. Questa attuale Terra Pura del Paradiso è la Terra della Ricompensa.

I «Tre Corpi» sono: primo il Dharmakāya, secondo il Sambhogakāya, terzo il Nirmānakāya. Amida Nyorai attuale è il Tathāgata del Sambhogakāya.

<sup>97</sup> Cioè, *Muryōjukyō*, *Kanmuryōjukyō*, *Amidakyō*.

<sup>98</sup> Il Corpo del Dharma che simbolizza la verità universale.

<sup>99</sup> Il Corpo della Ricompensa che simbolizza il raggiungimento dell'illuminazione.

<sup>100</sup> Il Corpo della Trasformazione che simbolizza l'assunzione del corpo umano da parte di un Buddha per venire a salvare gli esseri.



I Tre Tesori sono: primo, il tesoro del Buddha, secondo il tesoro del Dharma, terzo il tesoro della comunità dei monaci. La presente scuola della Terra Pura è il Tesoro del Buddha.

I «Quattro Veicoli» sono: primo il Veicolo del Buddha, secondo il Veicolo dei *bodhisattva*, terzo il Veicolo dei *pratyeka-buddha*, quarto il Veicolo degli *śrāvaka*. La presente scuola della Terra Pura è il Veicolo dei *bodhisattva*.

I «due insegnamenti» sono: primo l'insegnamento subitaneo, e il secondo l'insegnamento graduale<sup>101</sup>. Questa scuola appartiene all'insegnamento subitaneo.

Le due raccolte di testi sono: la *Raccolta del bodhisattva* e la *Raccolta dello śrāvaka*. Questa scuola appartiene alla *Raccolta del bodhisattva*.

Le due Vie sono: primo la «Via della pratica difficile», secondo la «Via della pratica facile». La presente scuola della Terra Pura segue la «Via della pratica facile».

Le due pratiche sono: primo la «Pratica corretta»<sup>102</sup>, secondo le «Pratiche eterogenee». La presente scuola della Terra Pura pose a sua base la «Pratica corretta».

Le due trascendenze sono: «trascendenza verticale» e «trascendenza orizzontale». La presente scuola della Terra Pura appartiene alla «trascendenza orizzontale». La «trascendenza verticale» è la «Via dei Saggi» dell'autopotere.

Le due relazioni sono: assenza di relazione e presenza di relazione. La presente scuola della Terra Pura appartiene all'insegnamento della presenza di relazione<sup>103</sup>.

Le due dimore sono: la «dimora corretta» e la «non-residenza». La presente scuola della Terra Pura ha re-

<sup>101</sup> Cioè, gli insegnamenti che conducono rispettivamente a una illuminazione subitanea e una graduale.

<sup>102</sup> Che è anche la pratica unica (del *nenbutsu*).

<sup>103</sup> Con «relazione» (*en*) si intende la presenza o assenza di relazione tra il Buddha o i *bodhisattva* e i praticanti. Nella scuola della Terra Pura la presenza di una relazione permette la salvezza di coloro che hanno fede sincera.

sidenza per cento anni dopo il declino del Dharma, e beneficerà gli esseri senzienti. La dimora della «non-residenza» sono le varie buone pratiche della Via dei Saggi. Le varie buone pratiche sono tutte nascoste nel Palazzo del Drago.

Per quanto riguarda il concepibile e l'inconcepibile, il concepibile comprende le 84 000 buone pratiche della Via dei Saggi, mentre l'inconcepibile è l'insegnamento della Terra Pura che va oltre la comprensione dell'intelletto umano. In questo modo catalogo quanto sopra. Chiedete di esse alle persone che ne sanno. Non è possibile spiegare in dettaglio in questa lettera. Ho problemi di vista, e dimentico facilmente le cose, e inoltre non sono la persona adatta a cui chiedere delucidazioni di questo tipo. Chiedete piuttosto agli studiosi della Terra Pura.

Con rispetto,  
terzo mese, 2° giorno bisestile  
*Shinran*

9.

Ho letto con attenzione la Vostra lettera.

Non penso che il vostro dubbio sia corretto perché sebbene parliamo del Voto e del Nome, essi non sono due cose separate. Non esiste un Voto separato dal Nome, così come non esiste un Nome separato dal Voto. Però, dicendo così, c'è del proprio calcolo. Semplicemente avendo fede nel prodigio del Voto e con fede senza dubbi nel Nome e pronunciandolo, come possiamo cadere nel calcolo egoistico? Credo che andando a chiedere in giro e cercando spiegazioni siate caduto in confusione. Questi sono tutti errori. Una volta che avete avuto la fede nel prodigio, non dovrete cadere nel proprio calcolo egoistico. Nel karma che ci porta alla rinascita non ci dovrebbe essere alcunché del nostro calcolo.

Dovreste soltanto affidarvi al Tathāgata.

Con rispetto,  
quinto mese, 5° giorno  
*Shinran* (testo diretto a Kyōmyōbō)

Per favore, mostrate questa lettera anche ad altre persone. Nel potere altrui, «smettere di impegnarsi è il vero impegnarsi».

IO.

Ho letto con attenzione la Vostra lettera.

Nella vostra richiesta circa l'insegnamento si dice che nel momento dell'insorgenza della vera fede nella recitazione unica del *nenbutsu* siamo presi e protetti dal cuore della luce incontrastata e dopo di allora siamo definitivamente destinati dalle cause karmiche alla rinascita nella Terra Pura. Questo è davvero ben detto. Però, per quanto sia ben detto, temo che ciò sia allo scopo del vostro proprio calcolo. Una volta che avete avuto fede nel prodigio [del Voto], non ci dovrebbero essere preoccupazioni che coinvolgono il proprio calcolo.

Inoltre, altre persone dicono: «La mia aspirazione a trascendere questo mondo<sup>104</sup> è forte, ma poiché le cause karmiche per la rinascita sono scarse<sup>105</sup> non credo che potrei ottenere la rinascita». L'aspirazione a trascendere questo mondo e le cause karmiche per la rinascita sono una stessa e unica cosa. Le parole di cui sopra sono un inutile calcolo egoistico. Se credete nel prodigio della saggezza del Buddha, non serve preoccuparsi, fare speculazioni e mettere di mezzo il proprio calcolo. Semplicemente non dovete farvi venire dubbi sulla base di quello che dice la gente. Soltanto affidatevi al Voto del Tathāgata e non abbiate calcolo egoistico.

Con rispetto,  
quinto mese, 5<sup>o</sup> giorno  
*Shinran* (testo diretto a Jōshinbō)

Il potere altrui è libero dal calcolo egoistico.

<sup>104</sup> L'aspirazione a rinascere nella Terra Pura.

<sup>105</sup> Cioè, la pratica è scarsa.

## II.

Mi fa molto piacere sapere che Senshinbō si è trasferito vicino a Kyoto. Ho ricevuto da lui in dono la somma di 300 *mon*.

Ho letto la Vostra lettera spedita il 7° giorno del quarto mese che ho ricevuto il 26° giorno del quinto mese.

Dunque, per quanto riguarda la questione che voi sollevate, per quanto il momento della fede e il momento della pratica del *nenbutsu* siano due, non esiste pratica separata dalla fede. E non esiste neppure il momento della fede separato dal momento della pratica. La ragione di ciò è che la gente, avendo sentito che la pratica, che è la recitazione del Nome del [Buddha del] Voto recitato una sola volta, può farci ottenere la rinascita, recitano una sola volta o dieci volte. Il «momento della fede» è quando, avendo sentito del Voto, non si ha il minimo dubbio. Così, anche se avete sentito che fede e pratica sono due, se avete sentito dire che con la recitazione di una sola volta si può ottenere la rinascita nella Terra Pura e non avete dubbi riguardo a questo, allora, non c'è fede separata dalla recitazione del Nome, così mi è stato insegnato. Sappiate anche che non esiste pratica separata dalla fede e che tutto ciò è il Voto di Amida. La pratica e la fede sono entrambi il Voto di Amida.

Se state bene, venite senz'altro a visitarmi a Kyoto.

Con rispetto,  
ottavo anno del Kenchō [1256],  
quinto mese, 28° giorno  
Sigillo di Shinran,  
testo diretto a Kakushinbō

## I 2.

Riguardo al Vostro dubbio circa il *nenbutsu* di cui mi avete chiesto, le persone che credono che la rinascita si ottenga per mezzo della recitazione del *nenbutsu* rinasce-

ranno nella terra limitrofa, ma è difficile comprendere la ragione per cui essi vengono disprezzati. La ragione di ciò è che il Voto di Amida è l'impegno ad andare incontro e portare nel Paradiso coloro che recitano il Nome. Quindi è cosa molto positiva recitare il Nome con profonda fede. Se una persona ha fede, ma non recita il Nome, non serve a nulla. E anche se si recita il Nome, ma la fede è scarsa, è difficile ottenere la rinascita. Quindi, solo chi ha profonda fede nella possibilità della rinascita, con la recitazione del *nenbutsu* otterrà la rinascita nella Terra della Ricompensa. Insomma, pur recitando il Nome, se non si ha fede nel Voto del potere altrui, si rinascerà nella terra limitrofa. Come potrebbero coloro che hanno fede nel Voto del potere altrui rinascere nella terra limitrofa? Recitate il *nenbutsu* tenendo ben presente quanto sopra.

La mia vita è giunta a un'età avanzata, quindi andrò nella Terra Pura sicuramente prima di voi. Vi aspetto colà.

Con rispetto,  
settimo mese, 13<sup>o</sup> giorno  
*Shinran*  
risposta a Uamidabutsu

13.

Mi chiedete riguardo alla salvezza che una volta acquisita non può più essere abbandonata. Nel *Hanju zanmai gyōdō ōjō san* [Inno della rinascita tramite il *samādhi* della rivelazione]<sup>106</sup> si dice che Śākyamuni Nyorai e Amida Buddha sono i nostri compassionevoli genitori che per mezzo di vari espedienti suscitano in noi la suprema fede. Perciò è per mezzo dell'intervento di Śākyamuni e Amida che la vera fede viene suscitata in noi. Diven-

<sup>106</sup> Opera di Zendō basata sul *Pratyuppanna-samādhi sūtra* che insegna la pratica del *jōgyō zanmai*, ossia della deambulazione adottata dalla scuola Tendai. Afferma che dopo sette giorni di pratica si ha la rivelazione del Buddha davanti al praticante.

tiamo privi di dubbi sulla rinascita a causa del fatto che essi ci prendono con sé. Dopo che siamo stati presi con loro, da parte del praticante non deve più esserci alcuna forma di calcolo. Fino alla rinascita nella Terra Pura, essi rimangono nella posizione di non retrogressione<sup>107</sup> e si dice che essi sono «coloro la cui rinascita è stabilita». Poiché la vera fede è fatta insorgere grazie all'intervento dei due venerabili Śākyamuni e Amida, lo stabilirsi della vera fede avviene nel momento in cui si è presi da loro. Dopo di allora si risiede nello stadio di «coloro la cui rinascita è stabilita» fino alla rinascita nella Terra Pura. Con il potere altrui, da parte del praticante non deve esserci la minima forma di calcolo.

Con rispetto,  
decimo mese, 6° giorno  
Shinran  
testo diretto a Shinobubō

14. (*Lettera di Kyōshin*)

Rispettosamente vi sottopongo questa lettera

Nel *Daimuryōjukyō* si dice: «si raggiunge la vera fede e la gioia», e anche nell'*Inno della Terra Pura* si dice:

Coloro che raggiungono la vera fede e la gioia  
Si insegna che sono uguali al Tathāgata.  
La grande vera fede è la natura-di-Buddha.  
La natura-di-Buddha è il Tathāgata.

Però, tra coloro che praticano il *nenbutsu* in modo esclusivo, sembrano esserci taluni che, fraintendendo, pensano che la frase «coloro che raggiungono la vera fede e la gioia sono uguali al Tathāgata» sia da intendere nel senso dell'autopotere, come sostengono alcuni loro compagni, cioè nel senso che si dà nella scuola Shingon. Non intendo entrare nella valutazione di chi sia nel giu-

<sup>107</sup> Cioè, non possono tornare indietro allo stadio precedente. La salvezza è stabilita definitivamente una volta per tutte.

sto e chi no, ma per mia personale comprensione di questa questione, vi ho scritto. Nello stesso *Inno* si dice:

Coloro che raggiungono la vera fede  
Entrano nel novero di coloro che hanno la salvezione certa  
Entrando così nello stadio della non retrogressione.  
Essi certamente raggiungono il nirvāna.

L'affermazione *raggiungono il nirvāna* significa che, quando lasciano questo corpo e questa vita, il cuore dei praticanti dalla vera fede, raggiungono la Terra della Ricompensa e diventano sicuramente una stessa cosa con la luce infinita che è il vero corpo del Tathāgata. Perciò si dice:

La grande vera fede è la natura-di-Buddha. La natura-di-Buddha è il Tathāgata.

Secondo la mia comprensione ciò corrisponde ai Voti numero undici, dodici e tredici.

La meraviglia del Voto della grande compassione che è stato formulato per noi peccatori, è di una gioia che supera ogni riconoscenza, e va oltre la nostra mente e ogni espressione verbale ed è infinita.

Guidati dai vari Buddha in numero illimitato che si sono manifestati a questo mondo da un luogo lontano, senza inizio, dal remoto passato, abbiamo suscitato una forte determinazione sulla base dell'autopotere di diventare sicuramente illuminati, ma non riuscendo a farlo, siamo stati esortati dagli abili mezzi dei Due Venerabili [Śākyamuni e Amida] e non abbiamo intenzione di dedicarci alle pratiche e alle discipline eterogenee e all'autopotere e ai dubbi. Grazie alla compassione che ci dona una salvezione che una volta acquisita non può più essere abbandonata offertaci dal Tathāgata dalla luce infinita, siamo gioiosi e senza alcun dubbio che la rinascita acquisita con una recitazione è certa. Avendo compreso il prodigio del Voto, l'insegnamento della Terra Pura che per quando ascolto e vedo non mi viene mai a noia, e incontrare un buon maestro, e la salvezza certa di Amida, e la fede, e il *nenbutsu*, sono tutti per me.

Grazie agli insegnamenti vostri, maestro, ho liberato la mia mente e vi ho seguito, e ascoltandovi, mi sono risvegliato al significato del Voto, ho seguito la Via diretta e raggiungerò la vera e corretta Terra della Ricompensa. Vi sono riconoscente e sono felice per aver ottenuto [la rinascita] con una recitazione del Nome. Inoltre, ho trovato molto chiaro [sulla questione] la *Raccolta degli Insegnamenti di Amida*. Tuttavia, coinvolto nelle attività quotidiane, mi capita di trascurare la pratica per un'ora o due, o anche tre ore. Però, non me ne dimentico mai né giorno né notte, e trovo la mia forza nella gioia della compassione [di Amida], e camminando, o stando seduto, o sdraiato, o in piedi, senza preoccuparmi della contaminazione di luogo o tempo, con una fede salda e assoluta come il diamante, avendo [nel cuore] una profonda gratitudine per il Buddha e la felicità per la gratitudine che devo al mio maestro, come segno di gratitudine per questo, recito il Nome, non facendo di ciò però un dovere quotidiano. Mi chiedo, tuttavia, se questo non sia un errore. Non c'è nulla di più importante di questo nella mia vita. Sperando di ricevere i vostri dettagliati insegnamenti su questo, ho scritto alcune delle cose che mi passano per la mente. Anche se sono stato a Kyoto a lungo, sono stato preso da molte faccende, senza un momento di tranquillità, e di ciò mi rammarico, ma spero, in qualche maniera, di venire da voi con calma per almeno cinque giorni. Il fatto che io dica cose come queste è frutto della vostra benevolenza.

Destinata al Venerabile  
prego Ren'ibō di consegnarla

Decimo mese, 10° giorno  
*Kyōshin*

PS. Alcune persone recitando il *nenbutsu* aggiungono anche *mugekō nyorai* [Tathāgata dalla luce non ostruita]. Sentendo ciò, una persona disse che recitare anche *kimyō jinjippō mugekō nyorai* [Tathāgata dalla luce non



ostruita che si estende nelle dieci direzioni e di cui seguono l'insegnamento] è presuntuoso e anche forzato. Che ne pensate?

(Risposta di Shinran)

È un grande errore dire che non si deve inserire la dicitura «mugekō nyorai» nella recitazione del *nenbutsu*. *Kimyō* [seguire l'insegnamento] è lo stesso di *namu*<sup>108</sup> [onore a]. *Mugekō butsu* significa luce chiara ed è la saggezza. Questa saggezza non è altri che Amida. Poiché la gente non conosce l'aspetto del Buddha Amida, con ciò<sup>109</sup> lo si fa conoscere con certezza: fu il *bodhisattva* Vasubandhu, sforzandosi quanto poteva, a esprimere in quel modo il suo aspetto. Inoltre, ho apportato alcune correzioni formali alla vostra lettera.

(Risposta di Ren'ibō a Kyōshin)

Ho comunicato dettagliatamente la vostra lettera [a Shinran], il quale ha detto che non vi è contenuto il minimo errore. Tuttavia riguardo alla vostra frase: «la rinascita acquisita con una recitazione è certa. Avendo compreso il prodigio del Voto...» [il maestro] ha detto che anche se sembra corretto, tuttavia, limitarsi a una sola recitazione non è bene e ha scritto di propria mano a margine della lettera che questa affermazione non è corretta e mi ha detto di scriverlo, ma gli ho risposto che sarebbe stato meglio se lo avesse fatto di persona, anche se attualmente soffre di tosse, così che la cosa sarebbe risultata più efficace.

Inoltre, vi sono persone che andando nelle province hanno sentito che colà vi sono dibattiti anche riguardo

<sup>108</sup> *Namu* (onore a) è la prima parte della formula completa della recitazione: *namu Amida butsu*.

<sup>109</sup> Cioè, recitando in quel modo.

al fatto di diventare uguali a Maitreya. Di seguito riporto un brano del maestro sulla questione, che vi prego di tenere in considerazione.

Inoltre, dire che si diventa uguali a Maitreya, è perché Maitreya è lo stadio uguale all'illuminazione ed è lo stadio del *bodhisattva* che non è ancora illuminato, ma che lo diverrà<sup>110</sup>. [È come] sostenere che se la luna diventa piena il 14°, o il 15° giorno, questo è lo stadio che corrisponde all'8° o 9° giorno quando ancora la luna non è piena. Questa posizione corrisponde a una pratica dell'autopotere. Per quanto riguarda noi, siamo persone ordinarie, ma la cui rinascita è certa e questo corrisponde allo status di «coloro che sicuramente rinasceranno nella Terra Pura». Questo è lo stadio di chi non è ancora illuminato, ma che lo diverrà, cioè lo stadio uguale all'illuminazione. Quello [degli altri] è l'autopotere, il nostro è il potere altrui. Anche se c'è differenza tra l'autopotere e il potere altrui, lo stadio di chi non è ancora illuminato, ma che lo diverrà, è lo stesso. Inoltre, il raggiungimento dell'illuminazione da parte di Maitreya avverrà molto tardi, mentre il nostro nirvāna giungerà presto. Egli aspetta l'alba<sup>111</sup> tra 5 670 000 000 anni, mentre la nostra alba è separata da noi solo da una sottile striscia di cortecchia di bambù. La sua è una realizzazione subitanea entro una graduale, la nostra è una realizzazione subitanea entro una subitanea.

Il nirvāna è la perfetta illuminazione. Nel *Commentario alla Rinascita* di Donran si parla di un albero detto «albero che amava la stabilità». Questo albero si estende per cento anni sotto la terra, ma quando getta i butti, questi in un solo giorno si estendono per una lunghezza di cento pertiche. Come l'albero sta sotto terra per cento anni, allo stesso modo noi stiamo in questo mondo Saha tra coloro che sono certi della rinascita. E buttare getti di cento pertiche in un solo giorno è giungere al nirvāna. Questo è un paragone che però rivela la natura del potere altrui. La crescita lenta del pino, di pochi centimetri ogni anno, rappresenta la pratica dell'autopotere.

Inoltre, riguardo al fatto di essere come il Tathāgata, gli esseri ordinari accecati dalle passioni, illuminati dalla luce del cuore del Buddha, hanno la gioia della vera fede. Avendo la gioia della vera fede, sono nel numero di coloro che hanno la certezza della rinascita. La vera fede è saggezza. Questa saggezza è acquisita con l'esser presi dalla chiara luce del potere altrui. Anche la chiara luce del Buddha è saggezza. Per questo, siamo uguali [al

<sup>110</sup> Il *bodhisattva* è un essere che ha raggiunto un'altissima posizione spirituale. Non ancora illuminato, è però sicuramente destinato a diventarlo.

<sup>111</sup> Cioè, l'illuminazione.

Tathāgata]. «Uguale» significa essere uguali nella vera fede. Lo stadio della gioia significa la gioia della vera fede. Gioendo nella vera fede, si dice che siamo uguali [al Tathāgata].

Ho trascritto fedelmente quanto il maestro ha scritto. Inoltre, riguardo al dubbio di recitare *namu Amida butsu* e *mugekō nyorai*, il maestro ha scritto dettagliatamente sul margine della vostra lettera, che vi riporto in questa lettera. Sia dire *Amida* sia *mugekō* sono entrambi due Nomi [di Amida] e il significato è lo stesso. Amida è lingua sanscrita, ed è stata resa [nella cinese] *muryōju* [vita incommensurabile] oppure *mugekō* [luce non ostruita]. La lingua sanscrita e la cinese differiscono, ma il significato è lo stesso.

Dunque, riguardo a quanto successo a Kakushinbō<sup>112</sup> sono molto addolorato, ma ho grande stima di lui perché ha sempre avuto una fede incrollabile. Gli ho chiesto molte volte riguardo alla sua fede [ed egli rispondeva che] la sua fede non aveva mai deviato fino a quel momento e che la fede diventava sempre più forte.

Venendo a Kyoto dopo aver lasciato il suo paese, si ammalò in un luogo chiamato Hitoichi. Sebbene i suoi compagni gli consigliassero di tornare indietro, egli rispose: «Se si tratta di una malattia mortale, morirò sia tornando indietro sia rimanendo. Inoltre, se la malattia è destinata a guarire, guarirò sia tornando a casa sia restando dove mi trovo. E se devo morire preferisco farlo vicino al maestro». La sua fede era veramente una cosa meravigliosa: a tal punto che mi ricorda la metafora dei due fiumi del venerabile Zendō, che è meravigliosa e tale da far suscitare invidia. Al momento della sua fine recitò: *namu Amida bustu, namu mugekō nyorai, namu fukashigikō nyorai* [Tathāgata dalla luce inconcepibile], e unendo le due mani silenziosamente morì. La morte, sia quando viene presto sia quando viene tardi, è sempre penosa. Chi entra nel nirvāna presto<sup>113</sup>, sicuramente

<sup>112</sup> Cioè, la sua morte.

<sup>113</sup> Cioè, muore presto.

fa prima di tutto voto di salvare [chi rimane in questa vita], e guida i parenti, la sua famiglia e gli amici [verso la Terra Pura]. Dev'essere così, ed essendo entrato nella sua stessa Via, anche io Ren'i mi sento rassicurato. E siccome il legame tra genitori e figli è stabilito fino dalla vita precedente, anche voi dovete sentirvi rassicurati. Poiché è difficile dire quanto mi sento rattristato [per Kakushinbō] e quanto lo stimassi, mi fermo qui. Cosa potrei dire oltre a questo? Comunque riprenderò in futuro questo argomento.

Ho letto questa lettera al maestro per chiedergli se ci fossero degli errori, e lui, dopo averla ascoltata, ha detto che va benissimo e che non potevo fare di meglio.

Sulla parte che riguarda Kakushinbō il maestro era molto commosso e ha pianto. Ha davvero sofferto molto per lui.

Decimo mese, 29° giorno  
Ren'i  
testo diretto a Kyōshinbō

15.

Quanto avete scritto nella vostra lettera è molto importante. Nel *Kegon sūtra* si spiega che coloro che hanno ottenuto la vera fede sono già diventati dei Buddha e sono uguali ai Tathāgata. Anche se Maitreya non ha ancora raggiunto la buddhità, siccome è certo che lo diventerà, viene chiamato Buddha Maitreya. Allo stesso modo, coloro che hanno ottenuto la vera fede si dice che sono uguali al Tathāgata. Ora, l'affermazione di Jōshinbō per cui si diventa uguali a Maitreya non è sbagliata. Tuttavia, dire che la gioia dell'aver ottenuto la fede grazie al potere altrui che rende uguali al Tathāgata, è manifestazione del proprio potere, mi sembra che sia una affermazione che indichi una non profonda comprensione da parte di Jōshinbō. Riflettete bene su questo punto.

Dire che essere uguali al Tathāgata è opera del pro-

prio potere è una cosa sbagliata. Poiché ciò che fa gioire Jōshinbō è la vera fede proveniente dal potere altrui, come può essere proprio potere? Pensate molto bene a questo.

Ho spiegato in dettaglio a queste persone [che sono venute a Kyoto] riguardo questa questione. Sarebbe bene che Jōshinbō chieda chiarimenti a costoro.

Con rispetto,  
decimo mese, 28<sup>o</sup> giorno  
*Shinran*  
testo diretto a Jōshinbō

16.

Senza conoscere nulla dei testi sacri e senza saper nulla delle fondamenta dell'insegnamento della Terra Pura, dire a coloro che si comportano in modo incredibilmente malvagio, senza freni e senza vergogna, che è giusto fare il male, non è assolutamente una buona cosa. Non sapete che alla fine ho dovuto interrompere i rapporti con Zenjōbō che stava nelle province settentrionali [per questo stesso motivo]? Se una persona pensando di essere una persona ordinaria pensa di potersi permettere qualsiasi cosa, allora perfino potrebbe rubare e uccidere. Anche se una persona è incline al furto, se aspira al paradiso e recita il *nenbutsu*, riuscirà a mutare il proprio cuore [e a renderlo buono], ma non si pensi assolutamente che si permetta di fare cose cattive a coloro che non mostrano questa intenzione [di mutare il proprio cuore]. Resi ciechi dalle passioni, pensiamo cose che non dovremmo, diciamo cose che non dovremmo e facciamo cose impensabili. Se, pensando che non sarà di impedimento per la rinascita, si ha un atteggiamento subdolo verso gli altri, e si fanno cose scorrette, o si dicono cose che non si dovrebbero dire: queste non sono cose causate dall'essere resi ciechi dalle passioni. Trattandosi di cose mal-

vagie fatte volontariamente, sono assolutamente cose che non debbono essere fatte. Se dite questo per frenare le malvagità nelle zone di Kashima e Nametaka, o per evitare visioni errate di quella gente, sappiate che state rappresentando me. È proprio deplorabile il fatto che abbiate detto alla gente di lasciarsi andare alle proprie inclinazioni. Bisognerebbe [invece] gettar via il male di questo mondo e non fare cose deplorabili: questo è il modo di rifiutare il mondo e di dedicarsi al *nenbutsu*. Persone che recitano il *nenbutsu* da molto tempo, ma fanno o dicono cose malvagie nei confronti degli altri, non danno segni di aver abbandonato questo mondo. Perciò Zendō, riguardo all'insegnamento sulla mente sincera, insegna che bisogna tenersi lontano da coloro che sono inclini al male. Dove mai si dice che dobbiamo comportarci secondo le cattive tendenze del nostro cuore? Non conoscendo bene le scritture e i commentari, e non conoscendo bene le parole dei Tathāgata, non si devono permettere tali comportamenti.

Undicesimo mese, 24<sup>o</sup> giorno  
*Shinran*

17.

Ho sentito dire che dentro il potere altrui si trova l'autopotere, ma non ho mai sentito dire dell'esistenza del potere altrui dentro il potere altrui. Il fatto che dentro il potere altrui ci sia l'autopotere significa che ci sono persone che fanno pratiche e discipline eterogenee tra cui il *nenbutsu* della «quiete della mente»<sup>114</sup>: questo è l'autopotere dentro il potere altrui. Tuttavia non ho mai sentito dire di un potere altrui dentro il potere altrui. Poiché Senshinbō intende stare qui da me per un po' di tempo, gliene parlerò quando viene.

<sup>114</sup> Cioè, una sorta di meditazione basata sul *nenbutsu*.

Ho debitamente ricevuto in dono i 20 *kanmon* [di denaro].

Rispettosamente,  
undicesimo mese, 25<sup>o</sup> giorno  
*Shinran*

18.

In risposta alla vostra domanda: quando si incontra il Voto del trasferimento dei meriti del potere altrui di Amida, otteniamo la vera fede e ci stabiliamo fermamente nella gioia, certi della salvezza che non può essere abbandonata. Allora si raggiunge lo stadio di coloro che sono certi della rinascita e hanno la mente come il diamante, e si spiega che si raggiunge lo stadio dell'uguaglianza con il *bodhisattva* Maitreya. Poiché le persone della vera fede raggiungono lo stadio di uguaglianza con Maitreya, sono uguali ai Buddha.

Inoltre, tutti i Buddha spiegano che anch'essi gioiscono quando le persone che ottenendo la vera fede gioiscono, e li proclamano loro pari. Nel *Daimuryōjukyō*, Śākyamuni Buddha dice con gioia: «Coloro che vedendo rendono onore e ottengono la grande gioia, in quel momento essi sono miei buoni e intimi compagni». Spiega che le persone che ottengono la vera fede sono uguali a tutti i Buddha. Inoltre, poiché Maitreya è certo di diventare un Buddha, lo si chiama Maitreya Buddha. Quindi coloro che hanno ottenuto la vera fede grazie al potere altrui devono essere considerati uguali ai Buddha. Non dovrete avere dubbi riguardo a questo.

Non posso fare nulla per quei compagni che dicono di star aspettando la morte. Le persone che hanno ottenuto la vera fede oltre ad aver ottenuto il vantaggio derivante dal Voto sono tra coloro la cui salvezza è certa e non può essere abbandonata, quindi non dipendono dalla venuta del Tathāgata al momento della morte. Le persone la cui fede non è ancora salda, attendono la morte e insieme aspettano la venuta di Amida.

Sarebbe molto bello se voi che scrivete questa lettera prendeste il nome di Zuishinbō. Avete scritto cose molto belle nella vostra lettera. Non posso accettare quanto i vostri compagni dicono, ma non posso farci nulla.

Con rispetto,  
undicesimo mese, 26<sup>o</sup> giorno  
*Shinran*  
testo diretto a Zuishinbō

19.

Vi ho scritto varie lettere e mi chiedo se le avete lette. Riguardo al desiderio di Myōhōbō di rinascere nella Terra Pura, i compagni della provincia di Hitachi ne sono molto contenti. La rinascita non avviene comunque per mezzo del calcolo di persone ordinarie, né per mezzo del calcolo di persone di grande saggezza. Perfino i saggi del Grande e del Piccolo Veicolo non confidano nel proprio calcolo, ma si affidano al potere del Voto. È grazie al vostro karma meraviglioso e particolare che persone come voi, sentendo dell'esistenza del Voto, incontrano *namu Amida butsu*. Però, in ogni caso, non dovete assolutamente fare calcoli egoistici su di esso. A questo proposito, leggete *Yuishinshō* [Trattato della fede esclusiva] e *Jiriki tariki* [Autopotere e potere altrui] che vi ho mandato tempo fa. Coloro che li hanno scritti sono persone buone a questo mondo. Poiché si tratta di persone che sono già rinate nella Terra Pura, non c'è nulla che sorpassi i loro scritti. Essi hanno compreso molto bene l'insegnamento del maestro Hōnen, e quindi hanno realizzato la perfetta rinascita. Anche tra coloro che recitano il *nenbutsu* da molti anni, ci sono alcuni che lo recitano solo in modo egoistico e il caso citato sembra essere tale. Anche nel caso di Myōhōbō, la rinascita è avvenuta solo in seguito a un drastico cambiamento di atteggiamento mentale, che ha corretto indicibili errori commessi precedentemente. Non dovrete fare cose che non si devono fare, non dovrete pensare cose



che non si devono pensare, non dovrete dire cose che non si devono dire, sapendo che rinaserete nella Terra Pura. Resi ciechi dalle passioni, gli esseri umani desiderano possedere, resi ciechi dall'ira, vanno contro la legge di causa-ed-effetto odiando ciò che non dovrebbe essere odiato. Resi ciechi dalla stupidità, fanno cose impensabili. Chi, pensando che esiste il Voto meraviglioso, fa cose che non si dovrebbero fare, e pensa cose che non si dovrebbero pensare, non è una persona che desidera abbandonare il mondo, e non si rende conto della malvagità del proprio essere, e quindi non ha vera intenzione di seguire il *nenbutsu*, né ha intenzione di seguire il Voto del Buddha. Quindi, anche se recitano il *nenbutsu*, sarà difficile per loro raggiungere la rinascita nella Terra Pura nella prossima vita. Vi prego di diffondere questo punto molto bene tra la gente. Non c'è bisogno di ribadire questo concetto, ma siccome vi sono persone che si preoccupano di ciò, preferisco affermarlo nuovamente.

Vi sono molte differenti forme nell'insegnamento del *nenbutsu* e non posso spiegarvele tutte, ma per coloro che hanno appreso l'insegnamento dal defunto maestro Hōnen non vi sono cambiamenti di sorta e l'insegnamento rimane inalterato<sup>115</sup>. Siccome questo è molto noto, credo che lo sappiate già. Anche se le persone che insegnano varianti della scuola della Terra Pura sono tutte discepoli del maestro Hōnen, hanno cambiato un po' le parole del maestro, confondendo se stessi e anche le altre persone. È una cosa davvero deplorabile. Anche nella capitale vi sono persone che sono state disorientate e chissà quante nelle province, e questo mi fa soffrire.

Non posso dirvi tutto in questa lettera, perciò vi scriverò di nuovo. Mi fa molto piacere sapere che Myōkyōbō verrà a Kyoto e sono molto contento di sentire che Myō-

<sup>115</sup> In realtà, l'insegnamento di Shinran si differenzia in parecchi punti anche fondamentali.

hōbō sia riuscito a ottenere la rinascita. Sono molto riconoscente per i regali che mi hanno fatto le persone che stanno qui. La visita delle persone che vengono qui alla capitale è una grande sorpresa. Leggete questa lettera a tutti. Assicuratevi che tutte le persone che risiedono nelle province leggano questa lettera.

Rispettosamente,  
*Shinran*

Come segno dei lunghi anni di recitazione del *nenbutsu* e del desiderio di rinascita, si mostrano cambiamenti nel proprio cuore che prima era connotato da malvagità, nella sollecitudine nei confronti di amici e compagni di fede. Capite bene che questo è un segno dell'abbandono del mondo. Chi pensa male del proprio maestro, e chi lo insulta, offende il Dharma. Chi offende i propri genitori, commette le Cinque Offese Gravi. Non dobbiamo accompagnarci a simili persone. Per questo, non intendo avere rapporti con Zenjōbō che ha maltrattato i propri genitori e ha anche variamente insultato me, e faccio in modo che non mi si avvicini. Le persone che, pur avendo sentito dell'ottenimento della rinascita da parte di Myōhōbō, poi lo prendono per stupido, non sono compagni della stessa fede.

È una cosa penosa vedere spingere chi è ubriaco di vino dell'ignoranza a ubriacarsi maggiormente, e chi indulge nei Tre Veleni a nutrirsi ancor più di essi, dicendo loro di compiacersi di essi. Pur rattristandoci di essere ubriachi del vino dell'ignoranza, se continuano a nutrirci dei Tre Veleni, non possiamo abbandonare i Tre Veleni, e non possiamo risvegliarci dall'ubriacatura del vino dell'ignoranza. Vi prego di comprendere bene questo.

20.

Ho ricevuto alcuni regali da persone di varie località e sono molto contento della venuta a Kyoto di Myōkyōbō. Non ho parole per esprimere compiutamen-

te la mia gratitudine. L'ottenimento della rinascita da parte di Myōhōbō non è cosa che sorprenda, e comunque mi fa molto piacere. Sicuramente tutte le persone di Kashima, Namekata e di altre province, che aspirano alla rinascita, saranno molto contente di ciò. Inoltre, avendo sentito dell'ottenimento della rinascita da parte del praticante laico di Hiratsuka sono immensamente felice. Non riesco a esprimere debitamente quanto ciò sia meraviglioso. Pensate che anche voi siete certamente destinati alla rinascita.

Ciononostante, tra coloro che aspirano alla rinascita ci sono alcune cose che non sono state comprese e anche attualmente è così. Anche a Kyoto ci sono persone che non hanno ben compreso e che sono in confusione. E anche nelle province ve ne sono. Anche tra i discepoli del maestro Hōnen vi sono delle persone che ritenendosi importanti studiosi cambiano il contenuto dei suoi insegnamenti, confondendo se stessi e anche le altre persone e creando in questo modo agitazione. Per coloro che non leggono e non conoscono le scritture, avendo sentito dire che non vi sono ostacoli che impediscono la rinascita, spesso succede che abbiano una errata comprensione. E anche attualmente è così. È penoso ascoltare ciò che dice Shinkenbō che non sa nulla della dottrina della Terra Pura, e cade sempre più profondamente in errore. Un tempo non sapevate nulla del Voto di Amida e non recitavate il nome del Buddha Amida, ma ora aiutati dall'abile mezzo di Śākyamuni e Amida, avete cominciato a sentir parlare del Voto di Amida. Prima eravate ubriachi del vino dell'ignoranza ed eravate preda dei Tre Veleni, la bramosia, l'ira e la stupidità. Ma da quando avete cominciato a sentir parlare del Voto di Amida, a poco a poco, vi siete risvegliati dall'ebbrezza del vino dell'ignoranza, e avete cominciato a non provare più piacere per i Tre Veleni, preferendo la medicina del Buddha Amida. Ma che pena vedere coloro che non si sono ancora risvegliati dall'ebbrezza, e che continuano a ubriacarsi, senza abbandonare

i veleni, anzi, avendo una sempre maggior dipendenza da essi. Con la scusa che si hanno le passioni, lasciarsi andare a seguire i propri istinti, permettersi azioni che non dovrebbero essere fatte, o permettersi parole che non dovrebbero essere pronunciate, o pensieri che non dovrebbero essere pensati, e dire che ognuno dovrebbe seguire i propri impulsi: tutto ciò è davvero penoso. È come offrire altro vino a una persona che è ancora in stato di ebbrezza, o come incitare a prendere altro veleno quando si è già intossicati. Non si dovrebbe mai invitare qualcuno a prendere del veleno, siccome poi c'è una medicina. Chi da lungo tempo ha sentito il nome del Buddha e ha recitato il *nenbutsu*, dà sicuramente segni di detestare il male di questo mondo e voler gettare via il male dentro se stessi. Coloro che per la prima volta sentono parlare del Voto del Buddha, si rendono conto del male presente nei loro cuori e nel loro corpo, e si chiedono come possono ottenere la rinascita con una mente e un corpo simili. Si spiega loro che, pur avendo un corpo e una mente ricolmi di passioni, indipendentemente dal bene e dal male del nostro cuore, il Buddha ci viene incontro. Quando sentono queste parole, la fiducia nel Buddha diventa più profonda, cominciano ad aborreire loro stessi, e a lamentarsi del ciclo di nascite-e-morti. Allora credono profondamente nel Voto e con gioia pronunciano il nome del Buddha Amida. Il proposito di non commettere più il male che alberga nel cuore degli uomini, è sicuramente un segno dell'abbandono del mondo. Inoltre, siccome la vera fede nella rinascita sorge grazie all'intervento di Śākyamuni e di Amida, sorge anche una vera mente e quindi come potremmo restare quelli di prima?

Ho sentito dire che anche tra di voi ci sono casi di cattivo comportamento: insultare il maestro, trattare con leggerezza coloro che vi insegnano, deridere i compagni che praticano la stessa Via. È cosa molto penosa. Costoro offendono il Dharma e commettono le Cinque Offese Gravi. State lontani da costoro.

Nel *Jōdoron* [*Trattato della Terra Pura*] si dice che siccome essi non si affidano alla fede e al Buddha-Dharma, hanno questo tipo di atteggiamento. Inoltre, nell'insegnamento sulla mente sincera si spiega di stare attenti a tenersi lontani da coloro che si dedicano a questi cattivi comportamenti. Ci insegna, piuttosto, a essere amici dei maestri e dei compagni di fede. Avvicinarsi a coloro che commettono il male può essere fatto solo dopo essere giunti alla Terra Pura ed esserne tornati per aiutare gli esseri senzienti. Ma questo non dipende dal nostro calcolo. Possiamo comportarci secondo le nostre intenzioni solo per venir aiutati dal Voto di Amida. Ma allo stato attuale, così come siamo, che possiamo fare? Considerate ciò molto attentamente. La mente come un diamante che aspira alla rinascita è destata dalla volontà di Amida. E le persone che hanno questa mente, non offenderanno il maestro e non tratteranno male chi loro insegna.

Leggete e fate ascoltare questa lettera a tutti coloro che, a Kashima, Namekata e Minami no Sho e altri luoghi, hanno la stessa aspirazione.

Con rispetto,  
quarto anno del Kenchō [1252],  
secondo mese, 24<sup>o</sup> giorno

## 21.

Entrando nella Terra Pura della Gioia, si realizza il grande nirvāna, e si realizza la suprema illuminazione. Il raggiungimento del nirvāna, anche se i termini differiscono, è causa del raggiungimento dell'illuminazione del Buddha che è il Dharmakāya. Il *bodhisattva* Hōzō<sup>116</sup> ci ha donato il Voto di Amida al fine di poter salvare tutti gli esseri, e questo è detto il dono a noi dei suoi meriti per poterci far giungere alla rinascita. Il Voto del dono a noi dei suoi meriti è il Voto della rinascita con il

<sup>116</sup> Il nome di Amida prima di diventare un Buddha.

*nenbutsu*. La fede assoluta nel Voto della rinascita con il *nenbutsu* è detta «pratica unica assoluta». Riguardo alla doppia forma del dono a noi dei meriti del Tathāgata<sup>117</sup>, avere fede nel Voto che promette questi due doni, si chiama vera fede senza dubbi. L'insorgenza di questa vera fede è opera di Śākyamuni e di Amida.

Con rispetto

22.

Nel *Hōgōkyō* [*Sūtra del Nome del Tesoro*] si dice: «il Voto di Amida non è una pratica, non è un bene, ma è solo mantenere sempre il Nome di Amida». È il Nome che è la pratica, che è il bene. Praticare significa fare il bene. Se comprendiamo che il Voto è fondamentalmente la promessa del Buddha, allora [capiamo che] non è una pratica, non è un bene. Perciò lo chiamiamo potere altrui.

Il Nome del Voto Originario è la causa diretta della possibilità della rinascita, in altre parole è nostro padre. La luce della grande compassione è la causa indiretta della rinascita, quindi è nostra madre.

Copiato il primo anno del Kōei [1342],  
settimo mese, 12° giorno  
Shinran

<sup>117</sup> Una è di farci rinascere nella Terra Pura, l'altra, di farci tornare in questo mondo per salvare gli altri esseri umani.

3a. *Le scuole Zen.*

Le scuole Zen, diversamente dalle scuole amidiste e da quella Nichiren che si sono sviluppate autonomamente in Giappone, si inserisce nella lunga tradizione delle scuole importate dalla Cina. La scuola Chán che sul continente fiorì e divenne la forma di buddhismo dominante nel periodo Song (960-1279), fu importata in Giappone dai monaci giapponesi che dopo un lungo intervallo, attorno alla fine del XII secolo, ripresero a recarsi in Cina per apprendere il buddhismo. Si tratta, nella maggior parte dei casi, di monaci della scuola Tendai che, insoddisfatti della situazione religiosa del proprio paese, si recavano nel continente sperando di trovarvi una forma vitale di buddhismo: là incontrarono il Chán, che da alcuni secoli era diventato la dottrina prevalente.

Fino al XIII secolo non si hanno notizie di scuole Chán indipendenti in Giappone. In realtà, alcune forme di questa scuola erano già state introdotte attraverso la scuola Tendai al tempo di Saichō nel cui insegnamento sincretico si trovavano elementi chiaramente derivati dal Chán. Prima ancora, il patriarca della scuola Hossō, Dōshō (629-700), dopo aver studiato gli insegnamenti del Chán in Cina, stabilì nel tempio Gangō a Nara la prima sala di meditazione Zen. Nel 736, il maestro *vinaya* Dào xuán (giapp. Dōsen Risshi; 702-60), arrivò in Giappone e diffuse non solo gli insegnamenti della propria scuola, ma anche quelli della Kegon e della scuola Chán del nord. Il suo erede giapponese, Gyōhyō (722-97), fu maestro di Saichō e forse gli insegnò la meditazione. L'ultimo tentativo di introdurre lo Zen in Giappone fu fatto in periodo Heian dal maestro cinese Yìkōng (giapp. Gikū), della scuola Chán del sud, ma nonostante il patrocinio della corte ebbe scarso successo.

Nel periodo Kamakura, la nuova sensibilità religiosa, più concreta e popolare, favorì la diffusione di nuove dottrine tra cui anche il Chán che in Giappone prese il nome di Zen, lettura autoctona del carattere 禪. Tuttavia, all'inizio lo Zen non ebbe un immediato successo e fece fatica ad affermarsi, anche a causa della palese ostilità delle scuole tradizionali come la Tendai e la Shingon. Le forme religiose esoteriche erano ancora molto forti e radicate, e le scuole tradizionali molto potenti e legate al

potere politico. Più diffuse erano, tra la popolazione urbana e rurale ma anche tra i guerrieri, le scuole amidiste e quella Nichiren. Dalla metà del XIII secolo alla metà del successivo, per lo Zen fu un periodo di adattamento e consolidamento.

L'affermazione dello Zen, verso la fine del periodo Kamakura e più ancora a partire dal successivo periodo Muromachi, si deve soprattutto a due fattori: il primo è l'appoggio da parte dei reggenti Hōjō che di fatto esercitavano il potere politico effettivo – le scuole Tendai e Shingon erano appoggiate, invece, dalla corte e dall'aristocrazia, che però stavano perdendo potere – e più tardi dall'emergente classe dei guerrieri, il secondo fattore è la presenza in Giappone di maestri cinesi giunti sia spontaneamente<sup>118</sup> sia su invito dei reggenti.

I maestri che furono attivi nella diffusione dello Zen in Giappone si possono dividere in tre principali categorie: 1) i maestri giapponesi che non andarono in Cina, 2) i maestri giapponesi che vi andarono, 3) i maestri cinesi giunti in Giappone.

a) I maestri giapponesi che non andarono in Cina.

Dainichibō Nōnin (?-?) diffuse lo Zen nella provincia di Settsu (oggi province di Ōsaka e Hyōgo) chiamando il suo movimento Darumashū, di cui poco si conosce. Nōnin non era stato in Cina e non aveva l'approvazione di maestri cinesi: solo più tardi, in risposta alle critiche che gli venivano fatte, ottenne tramite due suoi discepoli l'approvazione di un maestro cinese. Il Darumashū ebbe un certo successo e anche notevole influenza sul movimento iniziato da Dōgen poiché molti dei suoi discepoli e i primi tra i suoi successori, tra cui Ejō e Gikai, erano fuoriusciti di questa scuola. Per quel poco che si sa, Nōnin insegnava che non c'era bisogno di disciplina monastica, poiché l'illuminazione del Buddha poteva esprimersi in ogni attività.

Un altro maestro di grande notorietà mai stato in Cina fu Daitō *kokushi* (1282-1337), «maestro nazionale Daitō»<sup>119</sup>.

<sup>118</sup> Alcuni in fuga dall'invasione mongola della Cina.

<sup>119</sup> Vedi la traduzione del suo *Discorso notturno nel Shōun-an*, p. 347. Per la sua biografia, vedi p. 343.



Daitō, che fu fondatore e abate del tempio Daitoku, insegnò per mezzo dell'uso del *kōan* e diede un importante contributo all'indipendenza dello Zen giapponese da quello cinese. La sua linea di discendenza divenne la più importante nella scuola Zen Rinzai. Dal tempo di Daitō, i maestri giapponesi non sentirono più la necessità di riferirsi alla tradizione cinese poiché oramai si era sviluppata in Giappone una forma di Zen autoctona e indipendente.

### b) I maestri che andarono in Cina.

Tra i primi a recarsi in Cina dopo la ripresa dei contatti con il continente, vi fu Enni Bennen (1202-80), conosciuto anche con il nome di Shōichi *kokushi*, «maestro nazionale Shōichi». Enni studiò per sette anni in Cina sotto Wúzhūn shīfān (giapp. Mujun Shihan, 1177-1249) nel monastero di Wanshou, molto conosciuto dai monaci giapponesi che numerosi vi andavano a studiare. Tornato in Giappone, introdusse una forma di Zen sincretica con elementi Tendai e anche Shingon. Fu abate dei famosi monasteri di Jufuku e Kennin e fondatore del tempio Tōfuku. Scrisse il *Shōichi goroku* (*I detti del maestro Shōichi*). Il movimento da lui fondato, per un certo periodo, ebbe successo e si diffuse.

Nel 1171 il monaco Kakua (?-?), dopo aver studiato in una scuola Tendai, si recò in Cina per ricevere il sigillo dal maestro Rinzai Huì yuǎn (1103-76). Tornato in Giappone cercò di diffondere lo Zen, ma con scarso successo. Di lui si narra che fu chiamato a corte dall'imperatore Takakura (1161-81) che gli chiese quale fosse l'insegnamento dello Zen. Kakua si limitò a suonare il flauto, restando però incompreso.

Muhon Kakushin (1207-98) proveniva invece dalla scuola Shingon. Studiò in Cina nella scuola di Lín jì (giapp. Rinzai) sotto il maestro Wúmén Huìkǎi. Tornato in Giappone nel 1254, fondò il tempio Saihō nella provincia di Wakayama, dove insegnò una forma di Zen fortemente influenzata dall'esoterismo, praticando *zazen* e i *kōan* basati sul *Mumonkan*<sup>120</sup> che aveva portato dalla Cina.

I due più importanti maestri che portarono lo Zen dal-

<sup>120</sup> Vedi *Mumonkan. La porta senza porta*, testo originale e commento del maestro Zenkei Shibayama, Astrolabio, Roma 1977.

la Cina, capostipiti delle due scuole Zen piú diffuse ancora oggi, la Rinzai e la Sōtō, furono però Eisai (o Yōsai) Myōan (1141-1215) e Dōgen Kigen (1200-53)<sup>121</sup>.

Eisai, capostipite della scuola Zen di tradizione Rinzai<sup>122</sup>, fece due viaggi in Cina, nel 1167 e poi di nuovo vent'anni piú tardi, nel 1187. Nel secondo viaggio Eisai aveva intenzione di raggiungere l'India, la patria del buddhismo, ma il suo proposito fu impedito dalle autorità. Di ritorno dal secondo viaggio, iniziò a propagare la dottrina Zen, pur osteggiato dal clero della Tendai. Eisai apprezzava la scuola Zen per la sua rigida osservanza dei precetti e delle regole monastiche, che nei suoi templi faceva rigidamente osservare. Fondò il tempio Shōfuku ad Hakata, nel Kyūshū, e il Kennin a Kyoto, che divenne per molti anni il principale centro di divulgazione dello Zen. Poi si spostò a Kamakura dove fondò il Jufuku.

Ebbe molte difficoltà a trasmettere la tradizione Zen in Giappone, e dovette insistere ad affermare che si trattava di una forma di insegnamento Tendai, e quanto insegnava non era altro che quanto già Saichō, ai suoi tempi, aveva predicato. Insegnava lo Zen sotto la forma di dottrina esoterica detta *Enmitsuzenkai* (Tendai, esoterismo, meditazione Zen, *vinaya*), quindi sotto forma molto sincretica. Eisai pensava che lo Zen avrebbe potuto dare nuova linfa vitale alla Tendai, allora in decadenza, ma non riuscì a convincere i vertici della scuola che continuarono a vedere in lui un potenziale avversario, finché nel 1194 la corte, dietro insistente richiesta della gerarchia Tendai, bandì gli insegnamenti di Eisai (e anche quelli di Nōnin) perché non ortodossi. Il suo Zen, compromesso con gli insegnamenti esoterici allora in voga, è oggi chiamato dagli studiosi «Zen impuro».

L'altro grande maestro di Zen del periodo Kamakura, oggi considerato come la figura piú rilevante del buddhismo Zen giapponese di quell'epoca, è Dōgen, capostipite della scuola Sōtō<sup>123</sup>.

<sup>121</sup> Per notizie biografiche su Dōgen, vedi p. 343.

<sup>122</sup> Lín jì (giapp. Rinzai; ?-867), maestro cinese del Chán, discepolo di Ōbaku e fondatore della scuola che porta il suo nome. Famoso per il suo approccio diretto e radicale al buddhismo.

<sup>123</sup> La scuola Sōtō (cin. Cáo dòng) ebbe origine in Cina attorno al IX secolo ad opera del maestro Dōzai Ryōkai (cin. Dòngshān Liánjiè), e del suo discepolo Sōzan Honjaku (cin. Cáoshān běnjiè).

Anche Dōgen, tornato in Giappone nel 1227 dopo quattro anni in Cina, dove si era recato con Myōzen (1184-1225), successore di Eisai, ebbe difficoltà a divulgare il suo insegnamento a causa dell'ostruzionismo da parte delle altre scuole. Dōgen, contrariamente a quanto cercò di fare Eisai, non cercò di riformare la Tendai e neppure di diffondere lo Zen tra l'élite e l'aristocrazia. Dopo varie vicende, si trasferì definitivamente con un piccolo gruppo di discepoli, tra i quali alcuni provenienti dal Darumashū, tra le montagne dell'attuale provincia di Fukui dove costruì il tempio di Eihei, oggi uno dei più grandi e importanti templi buddhisti del Giappone. Lì passò il resto della sua vita praticando, insegnando ai discepoli e scrivendo. Alla sua morte, il discepolo Ejō gli successe; poi, a partire dai seguenti successori, la scuola Sōtō nel frattempo fondata, prese una direzione del tutto diversa dall'impostazione che Dōgen aveva dato con il suo insegnamento di tipo elitario, severo e intellettualmente profondo. Fu soprattutto con Keizan Jōkin (1268-1325), terzo successore di Dōgen, e considerato il secondo fondatore della Sōtō, che la scuola si trasformò in un movimento popolare di massa. La scuola Sōtō nei secoli seguenti si caratterizzò per l'accoglimento di culti locali, per la sua diffusione tra il popolo delle campagne, per l'abbandono delle complesse pratiche e dottrine, e l'attenzione nei confronti delle problematiche sociali. L'attività sociale a favore del miglioramento delle condizioni di vita delle popolazioni rurali e l'impegno per la loro istruzione, benché minima, fu una delle più marcate caratteristiche di questa scuola, in netto contrasto con il ruolo e il successo che invece ebbe la scuola Rinzaï tra i samurai e negli ambienti intellettuali e artistici nel periodo Muromachi.

Mentre la scuola Rinzaï si divise in vari movimenti, la scuola Sōtō riuscì a costituire e mantenere nel tempo una struttura unitaria centrata nei templi di Eihei e di Sōji.

### c) I maestri cinesi in Giappone.

La tradizione cinese Chán si diffuse in Giappone grazie a due contemporanei filoni: le visite di monaci giapponesi in Cina e i monaci cinesi che si trasferirono in Giappone per insegnare. Soprattutto quest'ultimo filone permise la diffusione della grande tradizione cinese in modo organico e autentico.

Il prestigio dei maestri cinesi era elevato poiché per i giapponesi il vero buddhismo si trovava in Cina e per molte scuole l'autorità cinese in tema di buddhismo era definitiva. Nella nascente scuola Zen, solo i maestri che avevano studiato in Cina sotto un maestro cinese, o che comunque avevano ricevuto l'autorizzazione a insegnare, ottenendo l'*inka* (印可), erano oggetto di considerazione. Per questo, la presenza di maestri cinesi in Giappone apriva le porte all'insegnamento diretto per molti monaci.

Non sempre il trasferimento di maestri cinesi in Giappone fu coronata da successo – molti di essi restarono piuttosto emarginati – ma in alcuni casi certamente giocò un ruolo fondamentale. Tra i più famosi maestri cinesi ci fu Lánxī Dàolóng (Rankei Dōryū; 1213-78), chiamato dai reggenti Hōjō nel 1246, che fece costruire la prima sala di meditazione Rinzaï del Giappone. Nel 1253, il reggente Hōjō Tokiyori (1227-1263) fece edificare a Kamakura il tempio Kenchō, il primo vero e proprio monastero Rinzaï – sul modello del monastero cinese Wanshou –, di cui Rankei divenne abate. Il suo insegnamento fu molto apprezzato dai samurai per l'enfasi che poneva sulla disciplina.

Il successore di Tokiyori, Tokimune (1251-84), fece costruire nel 1282 il tempio Engaku, stabilendo il sito assieme a Rankei che morì nel 1278 lasciando la linea di trasmissione detta Daikaku-ha. Il maestro cinese conosciuto con il nome giapponese di Mugaku Sogen (cin. Wúxué Zǔyuán; 1226-1286) divenne il primo abate dello Engaku e introdusse la linea di trasmissione Bukkō-ha. Questi due templi sono ancora oggi considerati i due più importanti della tradizione Rinzaï. Grazie a Rankei, e poi a Mugaku, e molti altri, finalmente, si riuscì a stabilire in Giappone una forma di Zen non contaminata con altre dottrine, cioè quello che oggi chiamiamo lo «Zen puro». Fu quindi grazie ai maestri cinesi e alla loro autorità spirituale che lo Zen poté infine affermarsi come scuola indipendente.

L'ultimo maestro cinese giunse in Giappone nel 1351, e sette anni più tardi rientrò l'ultimo monaco giapponese che era andato a studiare in Cina. Dopo di allora, il proficuo scambio che era durato circa due secoli s'interruppe e, da quel momento in poi, lo Zen abbandonò l'impronta prettamente cinese che lo aveva caratterizzato fino a quel momento e co-

minciò ad assumere le caratteristiche tipicamente autoctone che oggi conosciamo. Man mano che lo Zen veniva sempre più accettato tra le classi elevate, monaci giapponesi istruiti da maestri cinesi cominciarono ad assumere la direzione dei grandi templi, come Nanpo Jōmyō (detto Daiō *kokushi*; 1235-1308), discepolo di Rankei, abate del tempio Manju prima e poi del Kenchō, e considerato l'iniziatore della tradizione Zen Rinzai autoctona. Suo discepolo fu il già citato Daitō *kokushi*, fondatore e abate del tempio Daitoku. Suo discepolo fu Kanzan Egen (1277-1360), primo abate del tempio Myōshin e capostipite della tradizione Zen Myōshin.

### 3b. Lo Zen nei periodi successivi.

Dal tardo XIII secolo per tutto il periodo Muromachi, ossia fino alla fine del XVI secolo, la scuola Zen, giunta a piena maturità, svolse un ruolo di primo piano sia nella sfera culturale sia in quella sociale e politica del Giappone. Sono note anche in Occidente le arti influenzate dalle concezioni Zen, tra cui la cosiddetta cerimonia del tè (*cha no yu*), l'arte dei giardini, il teatro Nō, per non parlare della letteratura, sia in cinese – la letteratura Gozan, cioè quella letteratura che si produceva all'interno dei templi – sia quella in giapponese, come la poesia, e altri campi ancora come la pittura: in poche parole qualsiasi ambito artistico, letterario o comunque culturale. Questa influenza ha prodotto quella cultura che oggi consideriamo prettamente e tipicamente giapponese, e che tutt'oggi è ancora vitale.

Furono gli *shōgun*<sup>124</sup> Ashikaga i munifici e appassionati patrocinatori della cultura Zen, il cui simbolo più splendido e conosciuto è il piccolo tempio Rinzai noto come Kinkakuji (Padiglione d'Oro) di Kyoto, circondato da un magnifico giardino naturale fatto costruire da Yoshimitsu (1358-1408), terzo *shōgun* Ashikaga nel 1398.

In quel periodo, i maggiori templi Zen Rinzai furono sia centri di produzione culturale sia tramite per i rapporti diplomatici e commerciali con la Cina. La cultura e la lingua cinese vi venivano studiate e praticate e, in questo contesto, fu intro-

<sup>124</sup> Governatori militari del paese.

dotto in Giappone anche il neoconfucianesimo che, nel periodo successivo dominato dal clan dei Tokugawa, sarebbe diventato, di fatto, l'ideologia ufficiale e dominante nel paese.

Nel periodo Muromachi fu istituito un sistema di templi Zen Rinzaï detto Gozan, o delle «cinque montagne»<sup>125</sup>, che divennero non solo i templi leader di questi movimenti culturali ma anche centri di potere politico tramite i consiglieri che fornivano alla classe politica. Inizialmente questo sistema prevedeva tre templi di Kyoto e due di Kamakura, ma fu poi ampliato fino a comprendere anche altri grandi templi, pur continuando a mantenere lo stesso nome. Al vertice vi era il tempio di Nanzen di Kyoto, seguito da Tenryū, Kennin e Tōfuku della stessa città, e da Kenchō, Engaku, Jufuku, Jochi, Jōmyō di Kamakura. Sotto di essi vi era la schiera dei vari templi minori che facevano capo a uno di essi. Qui fiorì la cosiddetta «letteratura del Gozan», coltivata dai monaci in lingua cinese, che comprendeva sia poesia sia testi in prosa come le memorie e gli insegnamenti dei maestri, le loro biografie, commentari, e così via: una letteratura di grande valore culturale.

Nel periodo successivo, detto periodo Edo, le scuole buddhiste, compresa la Zen, persero la loro posizione di preminenza anche nel campo culturale iniziando un periodo di lungo declino. Tuttavia, la scuola Zen produsse personaggi di altissimo valore religioso oltre che letterario, come Takuan Sōhō (1573-1645), abate del tempio Daitoku, poeta e maestro della cerimonia del tè, ma soprattutto noto per aver insegnato l'affinità tra l'arte della spada e lo Zen. Inoltre, Bankei Yōtaku e Hakuin Ekaku, dei quali sono qui di seguito tradotti alcuni testi.

Inoltre, in questo periodo, viene introdotta una nuova scuola Zen, detta Ōbaku. Portata in Giappone nel 1654 dal maestro cinese Ingen (cin. Yìn yuán)<sup>126</sup>, la particolarità di questa nuova scuola era di praticare sia il *nenbutsu* sia forme esoteriche – come *mantra* e *dhāraṇī* – divenute comuni in Cina dopo la dinastia Song negli ambienti Zen. In Cina era conosciuto come *nenbutsu kōan* Zen. La scuola Ōbaku fu

<sup>125</sup> Con «montagna» nel linguaggio religioso si intende «grande tempio».

<sup>126</sup> Ingen Ryūki (1592-1673), maestro cinese della scuola Ōbaku, fondò il tempio Manpuku.

fortemente legata alla cultura cinese: l'architettura dei templi era cinese, i maestri cinesi, la lingua usata il cinese, e per questo motivo i suoi templi divennero centri di diffusione della cultura cinese. Il tempio principale è il Manpuku presso la città di Uji, nel Giappone centrale.

In anni recenti, in particolare dagli anni sessanta del secolo scorso, lo Zen si è diffuso in Occidente anche grazie all'opera di Daisetsu T. Suzuki (1870-1966) ed è stato molto apprezzato per la sua originalità e profondità di prospettiva e, attualmente, sia negli Stati Uniti che in Europa sono presenti alcuni centri di pratica di questa scuola. Anche in Giappone, tra le varie scuole buddhiste presenti, la scuola Zen si è dimostrata quella che più delle altre è riuscita a mantenersi vitale e culturalmente produttiva.

### 3c. Cenni sulla dottrina dello Zen.

Una delle caratteristiche salienti dello Zen consiste nel fatto che invece di basarsi su uno o più testi specifici ritenuti canonici, oppure sui contenuti dottrinali o sulla pratica, lo Zen basa la sua legittimazione sulla linea di trasmissione da maestro a discepolo e sul particolare tipo di rapporto che li unisce. Per questo motivo, i maestri Zen hanno avuto grande libertà nell'adattare la pratica, e anche di personalizzare l'insegnamento e la dottrina. Non stupisce quindi di trovare eclatanti differenze o incongruenze nell'insegnamento di maestri diversi. Un famoso detto Zen recita:

Una trasmissione speciale da mente a mente (*ishin denshin*, 以心伝心), al di fuori della dottrina (*kyōge betsuden*, 教外別伝), senza basarsi sulla parola scritta (*furyū monji*, 不立文字). Puntando direttamente al cuore dell'uomo, realizzare la buddhità vedendo la propria natura.

Queste parole riassumono efficacemente lo spirito Zen il cui obiettivo è la visione diretta della propria «vera natura» (o del proprio volto originario), ossia il raggiungimento dell'illuminazione, detto *satori*, 悟り, un'esperienza non descrivibile a parole. Questo stato si raggiunge quando si riesca a fare breccia nella confusione della mente quotidiana per giungere oltre il dualismo e la discriminazione messa in atto dalla

mente a causa dell'egoismo che acceca la visione. Quando si vede la realtà nel suo vero aspetto, spoglia dell'illusione causata dall'io, si apre una nuova dimensione in cui l'io egoistico è lasciato cadere.

Molti espedienti, tra cui l'uso particolarissimo della lingua, vengono usati dai maestri per suscitare la comprensione intuitiva nell'allievo. I tipi di pratica più comuni in questa scuola sono lo *zazen*, cioè la «meditazione seduta» durante la quale si cerca di lasciar cadere ogni sorta di perturbazione mentale, e la soluzione dei *kōan*, enigmi normalmente irrisolvibili, o addirittura *nonsense* che hanno lo scopo di porre il discepolo di fronte a un dilemma irrisolvibile: la sua «mente normale» non è in grado di andare oltre e giungere a comprenderne il senso più profondo, se non andando oltre.

Le due principali scuole Zen, la Rinzai e la Sōtō, si differenziano su alcuni punti, per esempio il tipo di pratica. Infatti, la scuola Sōtō normalmente non usa i *kōan*, ampiamente utilizzati invece dalla Rinzai. Questa viene definita *kanna zen* (看話禪), ossia «contemplazione delle parole», cioè del *kōan*, in contrasto con il *mokushō zen* (默照禪) della Sōtō, cioè «illuminazione silenziosa».

#### a) L'autore (Dōgen).

Dōgen Kigen (1200-53) è oggi considerato uno tra i più originali pensatori e riformatori religiosi giapponesi. Conosciuto con il nome religioso di Dōgen Kigen o Eihei Dōgen, è il capostipite della scuola Zen Sōtō, una delle più importanti e diffuse scuole buddhiste giapponesi. Fondò il monastero di Eihei, nella prefettura di Fukui, e scrisse lo *Shōbōgenzō* (1231-1253), diventato un classico della tradizione buddhista giapponese, oltre ad altri testi di elevato valore spirituale.

Nacque a Kyoto da nobile famiglia, forse figlio di Koga Michichika (1149-1202), una figura di primo piano nell'ambito della corte. Rimasto orfano in giovane età, entrò nella vita monastica come monaco Tendai nel tempio Enryaku sul monte Hiei, nei pressi della capitale, nel 1213.

Con dei dubbi irrisolti e colpito dal lassismo dei costumi dei monaci del monte Hiei, Dōgen andò da Eisai, il fondatore della scuola Rinzai, ma non è certo che riuscisse a incontrarlo. Nel 1217 entrò a far parte del tempio di Eisai, il Kennin,



e studiò Rinzai Zen sotto Myōzen, discepolo di Eisai. Tuttavia, dopo sei anni di permanenza, entrambi decisero di recarsi in Cina. Nel 1223, giunsero nella provincia del Zhèjiāng e si diressero al monastero sul monte Tiāntóng, a quel tempo uno dei più grandi e importanti centri di studio e di pratica dello Zen seconda la tradizione Rinzai.

Qui, Dōgen rimase fino al 1224, quando il maestro del tempio morì. Allora si mise alla ricerca di un nuovo maestro e per sei mesi si recò in vari monasteri nel Zhèjiāng dove incontrò maestri Zen Rinzai famosi. Infine, avendo sentito che il maestro Sōtō Rújìng era diventato abate del monastero sul monte Tiāntóng, vi tornò, incontrò Rújìng nel giugno del 1225 e divenne suo discepolo. Dōgen fu molto impressionato dalla serietà, dalla severità e indipendenza di Rújìng. Dopo soli due mesi Dōgen giunse all'illuminazione che fu riconosciuta dal maestro, e nel 1227 ricevette la trasmissione del Dharma, ossia il riconoscimento che lo dichiarava successore di Rújìng nella tradizione Sōtō Zen. Nell'autunno dello stesso anno Dōgen tornò in Giappone. Dapprima risiedette al tempio Kennin, poi all'An'yōin, presso Kyoto. Per far fronte al crescente numero di discepoli, nel 1233 Dōgen si trasferì non lontano, nel tempio di Kannon Dōriin, dove passò il decennio più produttivo della sua vita dal punto di vista testuale.

Nel 1242, o 1243, sottomise alla corte il memoriale *Gokoku shōbōgi* (*Significato del Vero Dharma per la protezione della nazione*) per il riconoscimento del suo approccio al buddhismo. Tuttavia, la scuola Tendai si oppose e lo fece cacciare dal tempio dove risiedeva. Anche i rapporti con la scuola Rinzai peggiorarono, e la sua partenza fu anche dovuta forse ai cattivi rapporti con l'abate del grande tempio Rinzai Tōfuku, Enni Bennen.

Nell'estate del 1243, in seguito a un invito da parte di un ufficiale del governo di Kamakura, Dōgen si trasferì nella remota provincia di Echizen dove, nel 1244, fondò il tempio Daibutsu, due anni dopo ridenominato Eihei. Tra il 1246 il 1247 rimase per sei mesi a Kamakura, dove diede lezioni di buddhismo davanti a Hōjō Tokiyori, il reggente del governo. Morì nell'autunno del 1253 a Kyoto, dov'era andato per farsi curare.

Il pensiero buddhista di Dōgen è molto complesso, ma volendo farne un'estrema sintesi si può dire che si svolge at-

torno al dualismo di pratica e illuminazione, in definitiva i due concetti centrali del buddhismo. Per Dōgen, la pratica per eccellenza è lo *zazen*, o con parola inadeguata «meditazione seduta». La pratica dello *zazen* assurge in Dōgen a paradigma della vita religiosa e alla sua diretta e più pregnante manifestazione.

Tuttavia, come già anche per altri maestri e pensatori del periodo Kamakura che avevano cercato di riformulare il concetto di pratica, anche Dōgen pensa che concepire la pratica come mezzo per giungere all'illuminazione sia errato e falso. Gli esseri umani per Dōgen non hanno la natura-di-Buddha, così come sono, fin dall'inizio sono natura-di-Buddha, secondo una prospettiva rovesciata rispetto alla concezione tradizionale. Di qui discende che la pratica perde la sua funzione poiché non può servire ad acquisire quanto già si è, e difatti Dōgen sostiene che la pratica in quanto mezzo non è possibile, e che esiste solo in quanto coincidente con l'illuminazione, secondo la formulazione «pratica/illuminazione» (*shūshō*, 修証), dove i due termini si fondono in uno.

Riguardo all'illuminazione, Dōgen pensa che sia, in definitiva, la capacità di vedere la realtà così com'è, e partecipare a essa. L'illuminazione non è una dimensione speciale, a parte, trascendente, che va cercata e raggiunta lontano da noi e dalla quotidianità. Invece, essa è presente ovunque, pervade ogni cosa e ogni attività, è la vera natura delle cose e della realtà. La visione degli uomini che vivono nell'illusione è falsata dalla presenza prepotente del nostro io che ci dà una visione distorta. Quando riusciamo a lasciar cadere il nostro io, allora la realtà vera si manifesta: si tratta quindi di vedere la realtà in modo obiettivo, anziché soggettivo, ma per fare questo si deve lasciar cadere il proprio io (*shinjin datsuraku*, 身心脱落), o «dimenticare se stessi». Quando ciò avvenga, la realtà (che è illuminazione) si schiude davanti a noi.

## b) Il testo 1.

Questo testo, raccoglie gli insegnamenti informali del maestro Dōgen e ha un tono, e una lingua, semplici e quotidiani, ma sebbene non si elevi alle altezze e alle sottigliezze dottrinali dello *Shōbōgenzō*, pur tuttavia è un testo di grande profondità largamente letto nei monasteri e tra la popolazione laica.

Vi si trovano alcuni dei temi fondamentali del pensiero del Maestro, tra cui soprattutto quello dello *shinjin datsuraku*, «l'abbandono del proprio corpo e della propria mente», che nel sistema di pensiero di Nichiren rappresenta forse il tema centrale:

Lo studio della Via è senz'altro lasciar andare il proprio io. Anche se avete imparato ben diecimila sūtra, se non vi distaccate dall'attaccamento per il proprio io, alla fine non potrete evitare di cadere nella fossa dei demoni.

[Infatti] se non vi distaccherete dall'attaccamento per il corpo, è come se contaste i tesori di qualche altra persona senza avere per voi stessi neppure mezza moneta.

*Lasciar andare il proprio io* significa rinunciare a ogni sorta di attaccamento. *Lasciar andare* è l'azione di colui che rinuncia all'attaccamento per le cose del mondo, e soprattutto a quello per il proprio io. La Via buddhista consiste nello sviluppare questo tipo di atteggiamento riguardo a ogni cosa: «Lasciare il mondo, lasciare la casa, lasciare il proprio corpo e lasciare la propria mente», che nel mondo buddhista viene sintetizzato nell'espressione «lasciare la casa» (per farsi monaco). Non si giungerà mai alla liberazione «se non si sviluppa la mente di colui che ha lasciato la casa». *Lasciar andare il proprio io* significa abbandonare il sentimento di bramosia, e le passioni che da essa sono causate:

La cosa più importante di ciò è di non avere bramosia. Per non avere bramosia, innanzitutto bisogna prendere le distanze dal proprio io. Per prendere le distanze dal proprio io, la cosa più importante è di osservare l'impermanenza.

Solo quando si sarà abbandonata ogni sorta di bramosia, di passione e di attaccamento, solo «quando non avrete più nulla da chiedere e da perseguire, allora sarete nella grande pace».

La paura è la causa dell'attaccamento: paura di perdere qualcosa, paura di staccarsi dalle proprie consolidate certezze. Tuttavia, è solo lasciando le certezze che si riesce a entrare in una dimensione diversa, quella dell'illuminazione. Tra le certezze più radicate ci sono sicuramente le proprie opinioni che formano la base della propria visione del mondo:

Studenti della Via! La ragione per cui non riuscite a ottenere l'illuminazione è perché continuate ad attenervi al vostro vecchio modo di vedere le cose.

La pratica è un altro dei grandi temi trattati dal Maestro. Per Dōgen, pratica si identifica fundamentalmente con *zazen*, la «meditazione seduta», che nella sua scuola prende la forma di *shikantaza* (只管打坐), cioè «solo sedersi», senza far nulla, senza aspettarsi nulla. Infatti, nell'originale visione di Dōgen, la pratica, che si identifica con l'illuminazione, è un'azione pura, incontaminata, gratuita:

La cosa principale nello studio della Via è praticare *zazen*. Molte persone in Cina ottennero la Via grazie alla forza dello *zazen* (...) Passare il tempo stando eretto in *zazen* che non fa guadagnare nulla, neanche l'illuminazione, è la Via dei patriarchi.

E ancora:

Non pensate di praticare la Via buddhista per ricevere qualche sorta di ricompensa in cambio. Praticate il Buddha-Dharma al solo scopo di praticare il Buddha-Dharma.

Chi pensa di ottenere qualcosa dalla pratica non ha abbandonato ancora il proprio egoismo. La pratica vera si fonda nell'abbandono del proprio io, e quando non c'è più io, allora la pratica diventa illuminazione.

Gli studenti della Via non dovrebbero studiare il Buddha-Dharma per il proprio ego. Bisogna studiare il Buddha-Dharma solo per il Buddha-Dharma stesso. La maniera per fare questo è di abbandonare il proprio corpo e mente senza lasciare indietro nulla, e ricevere i meriti del grande oceano del Buddha-Dharma.

Senza preoccuparsi delle cose del mondo, né di quelle che ci riguardano, senza preoccuparsi dei vestiti e del cibo, di ciò che sarà domani,

... soltanto, gettate il vostro corpo e mente nel Buddha-Dharma e praticate senza desiderare di ottenere l'illuminazione o la Via o il Dharma. Allora potrete venir chiamati praticanti senza macchie.

Da *Shōbōgenzō Zuimonki*<sup>127</sup>.

## 1.4.

Un giorno Dōgen disse: «Sappiate che gli uomini, nascendo in una certa famiglia, e seguendo il mestiere della famiglia, prima di tutto devono apprendere l'attività della famiglia. Non va bene dedicarsi e apprendere cose che non fanno parte del proprio status e della propria via.

Ora poiché voi avete lasciato la vostra famiglia e siete entrati nella casa del Buddha e siete diventati monaci, dovete senz'altro apprendere l'attività [dei monaci].

Apprendere questa attività e attenersi a questa Via significa gettar via l'attaccamento egoistico e seguire gli insegnamenti del maestro. La cosa più importante di ciò è di non avere bramosia. Per non avere bramosia, innanzitutto bisogna prendere le distanze dal proprio io. Per prendere le distanze dal proprio io, la cosa più importante è di osservare l'impermanenza. La maggior parte delle persone di questo mondo vogliono essere considerate positivamente dagli altri e anche avere una buona considerazione di se stessi. Tuttavia, a volte non si è considerati bene, o gli altri non parlano bene di noi. Ma se, a poco a poco, abbandonate l'attaccamento al vostro io e seguite le istruzioni del maestro, progredirete spiritualmente. Se, invece, pretendete di conoscere la verità e non abbandonate queste cose, praticando l'attaccamento e seguendo le proprie preferenze, sprofonderete sempre più in basso.

Ciò che è necessario soprattutto per un monaco Zen per migliorarsi è di praticare *shikantaza*<sup>128</sup> e sen-

<sup>127</sup> La traduzione si basa su WATSUJI TETSURŌ (a cura di), *Shōbōgenzō Zuimonki*, Iwanami shoten, Tōkyō 1970.

<sup>128</sup> La pratica dello *zazen*, ovvero la «meditazione seduta», senza alcuno scopo. La pratica per la pratica. *Shikantaza* è la pratica ideale per Dōgen.

za distinzione tra chi è brillante o ottuso, intelligente o stupido, praticando *zazen*<sup>129</sup>, chiunque naturalmente migliora».

### 1.9.

Una sera Dōgen disse: «Anticamente vi era un generale di nome Rochūren. Egli era al servizio nel paese governato dal signore Heigen e soggiogò i nemici della corte. Il signore Heigen quindi voleva ricompensarlo donandogli oro, argento e altre cose, ma Rochūren rifiutò dicendo: "Soggiogare i nemici è dovere di un generale e non l'ho fatto per ricevere ricompense o per ricevere oggetti". Perciò Rochūren non prese assolutamente nulla e rimase famoso per la sua correttezza e onestà.

Nella società, coloro che sono saggi, si comportano solo secondo quello che è previsto dal loro status e non si aspettano di ottenere nulla in cambio. Anche coloro che seguono la Via devono avere lo stesso atteggiamento mentale. Dopo essere entrati nella Via buddhista, si devono fare le cose per il Buddha-Dharma e non si deve pensare di ottenere qualcosa in cambio [di quello che si fa]. Tutti gli insegnamenti, sia buddhisti che non, ci esortano a non aspettarci alcun vantaggio».

### 1.13.

Una sera Dōgen disse: «Nella tradizione dei patriarchi, per comprendere gli aneddoti Zen, affidandosi alle parole dei maestri si deve cambiare a poco a poco ciò che la propria mente<sup>130</sup> ha pensato e conosciuto fino a quel momento. Per esempio, parlando del Buddha, siamo abituati a pensare che egli abbia meravigliose caratteristiche, come essere provvisto di un'aureola splendente, e abbia la virtù di predicare per la salvezza degli esseri come fanno il Buddha Śākyamuni o il Buddha

<sup>129</sup> Meditazione seduta rivolti verso il muro. La pratica fondamentale per Dōgen.

<sup>130</sup> Cuore/mente, 心.

Amida. Però, se il vostro maestro vi dice che il Buddha è un rospo o un verme, dovete credere che il Buddha sia un rospo o un verme, e gettar via quello che avete creduto fino a quel momento. Se però anche nei rospi e nei vermi cercate la virtù che accompagna il Buddha come le varie aureole splendenti che caratterizzano il Buddha allora vuol dire che non avete cambiato la vostra visione. Sappiate che ciò che vedete proprio adesso è il Buddha. Se, in questo modo, seguendo gli insegnamenti [del vostro maestro] cambiate la mente discriminante e l'attaccamento fondamentale, allora sarete naturalmente in accordo con la Via.

Tuttavia, gli studenti della Via di questi giorni si attaccano alla loro visione discriminante e pensano che il Buddha sia così e cosà sulla base di quello che pensano da se stessi. E se [quello che si dice loro] è diverso da quanto credono, dicono che non può essere così e perdendosi dietro a quello che secondo loro dovrebbe essere non fanno progressi sulla Via del Buddha.

Salendo sopra un palo alto cento piedi, senza preoccuparsi della propria incolumità, quando vi viene detto di lasciar andare mani e piedi e di procedere di un altro passo<sup>131</sup>, se dite di poter seguire la Via del Buddha solo se vi mantenete vivi, allora non seguite davvero le istruzioni del vostro maestro. Considerate questo con estrema attenzione».

1.15.

Dōgen disse: «Gli uomini senza pensarci troppo possono gettar via la propria vita, possono perfino fare a pezzi la carne del loro corpo, tagliare mani e piedi. Se guardiamo le cose di questo mondo, vediamo molti atteggiamenti di questo genere a causa dell'attaccamento a fama e profitto. Tuttavia è difficile momento per momento rapportarsi alle cose, seguirle e investigare dentro il cuore.

<sup>131</sup> Famoso aneddoto Zen.

Gli studenti della Via, pensando di gettar via la propria vita, dovrebbero intanto calmare la propria mente e valutare se quello che si sta per dire è in accordo oppure no con la loro pratica. Se lo è possono dirlo, altrimenti non devono dirlo».

# 1.16.

Dōgen insegnò: «Uomini della Via, non preoccupatevi del cibo e del vestiario. Soltanto attenetevi alle regole del Buddha e non occupatevi degli affari mondani. Il Buddha ha detto che per i vestiti si possono usare gli stracci e per il cibo si deve sempre chiedere elemosinando. In quale epoca mai queste due cose si esauriranno? Non dimenticatevi della rapidità dell'impermanenza e non siate afflitti vanamente dalle cose del mondo. Per quanto dura la vostra vita, come una goccia di rugiada, occupatevi della Via del Buddha e non occupatevi di altre cose».

Qualcuno chiese: «Fama e profitto sono difficili da abbandonare, tuttavia poiché sono un grande ostacolo sulla pratica della Via, devono essere gettati via. Perciò, io li ho abbandonati. Sebbene il vestiario e il cibo siano cose da poco, però per il praticante sono cose importanti. Usare stracci abbandonati per i vestiti e mendicare il cibo è una pratica per persone elevate. Inoltre, questo è il modo di comportarsi in India. I monasteri in Cina hanno proprietà permanenti e quindi non si devono preoccupare di queste cose. Ma nel nostro paese i templi non hanno proprietà permanenti e la pratica della mendicanza non è stata trasmessa. Cosa devono fare le persone di bassa levatura come me che non sono all'altezza di queste pratiche? Persone come me che si cibano di elemosine date dai laici si macchiano del peccato di ricevere a vuoto, e guadagnarsi da vivere come fanno i contadini, i mercanti, i guerrieri e gli artigiani è un modo improprio per guadagnarsi da vivere [per un monaco]. Se affido il destino al fato, il mio [cattivo] karma farà sí che io non possa progredire. Quando



soffro la fame e ho freddo la mia pratica sarà purtroppo impedita. Una certa persona mi ha così consigliato: “Non ti rendi conto che la tua pratica si svolge in tempi difficili e sembra che tu non rifletta sulla situazione. Inoltre, poiché le persone sono inferiori e la nostra era è corrotta, se procedi nella pratica ne risulterà che [invece di procedere] andrai all’indietro. Trovati qualcuno che ti protegga oppure senza preoccuparti trovati un posto tranquillo dove vivere e, senza preoccuparti né del cibo né dei vestiti, dedicati alla pratica della Via del Buddha in tranquillità. Questa non è avidità per i beni materiali. Dovresti dedicarti alla pratica solo dopo aver provveduto al tuo sostentamento”.

Pur avendo sentito queste parole, non vi credo. Cosa ne pensi?».

Dōgen rispose: «Devi studiare le regole di condotta dei monaci Zen e i costumi dei Buddha e dei patriarchi. Benché in ciascuno dei tre paesi sia diverso, i praticanti della Via vera non si comportano come tu dici. Soltanto, non attaccarti agli affari di questo mondo, e dedicati alla Via con tutto te stesso.

Il Buddha disse: “Oltre al vestito e alla ciotola, non tenete null’altro per voi stessi, e date ciò che vi avanza avendo chiesto l’elemosina a chi ha fame”. Non si metta da parte nulla che si è ricevuto. Perché mai correre dietro [alle cose]? In un testo non buddhista<sup>132</sup> si dice che “avendo ascoltato la Via la mattina, la sera si può anche morire”. Anche se doveste morire di fame o di freddo, anche solo per un giorno, o solo per un’ora, doveste seguire la Via del Buddha. In diecimila *kalpa* e migliaia di vite, quante volte siete nati? e quante volte siete morti? Tutto questo è a causa dell’attaccamento cieco alle cose del mondo. Se, per una volta, in questa vita morite di fame seguendo l’insegnamento del Buddha, questo vi porterà per sempre pace e felicità. E

<sup>132</sup> Riferimento a un testo confuciano.

comunque, nella grande raccolta dell'insegnamento<sup>133</sup>, nella tradizione dei Buddha e dei patriarchi che hanno trasmesso [il Dharma] nei tre paesi, non ho ancora sentito che ve ne sia uno che sia morto di fame o di freddo. A ciascuno vengono dati vestiti e il cibo di questo mondo per sostenere la propria vita. E non è che ci viene dato perché lo andiamo a cercare, né che se non lo cerchiamo non ci viene dato. Semplicemente lasciate al fato e non preoccupatevi. Se dicendo che siamo nell'era del *mappō* non risvegliate la mente della Via, in quale vita potrete ottenere la Via? Anche se non siete come Subhūti e Mahākāśyapa<sup>134</sup> dovrete applicarvi alla Via per quanto vi è possibile. In un testo non buddhista è detto che una persona che ama le donne, le ama anche se non sono [belle] come Seishi e Mōshō. Le persone che amano i cavalli li amano anche se non sono come Hito o Rokuji<sup>135</sup>. Alla persona cui piace il cibo, piace anche se non è buono come il fegato del drago o il midollo della fenice. Semplicemente, dobbiamo usare quanta saggezza abbiamo. I laici hanno questo principio e dovrebbero avercelo allo stesso modo anche i monaci buddhisti. Inoltre, il Buddha ci ha donato venti anni della sua vita per il *mappō*. Grazie a ciò, non si sono interrotti gli aiuti di uomini e dèi ai monasteri di questo paese. Anche se il Tathāgata era dotato di poteri sovranaturali, passò una estate mangiando il foraggio dei cavalli. Come possono i discepoli del *mappō* non agognare ciò?»

Qualcuno chiese: «Piuttosto che infrangere i precetti, ricevere inutilmente le offerte degli essere umani e degli esseri celesti, e avere un cuore non devoto alla Via, inutilmente sprecando la benevolenza del Tathāgata, non sarebbe meglio restare discepoli laici e vivere facendo la vita laica, e praticare bene così la Via?»

<sup>133</sup> I sūtra.

<sup>134</sup> Due illustri discepoli del Buddha.

<sup>135</sup> Le prime, donne famose per la loro bellezza; i secondi, cavalli famosi per la loro prestantza.

[Dōgen] rispose: «Chi ha detto di infrangere i precetti e non avere un cuore devoto alla Via? Dovete sforzarvi di risvegliare un cuore che cerca la Via e di praticare il buddhismo.

Si dice che, senza distinzione tra coloro che infrangono i precetti e coloro che li seguono, senza distinzione tra principianti e praticanti anziani, allo stesso modo, la benevolenza del Tathāgata viene comunque donata a tutti. Da nessuna parte si dice che avendo infranto i precetti si debba tornare allo stato laico, o non avendo un cuore devoto alla Via non si debba praticare. Chi ha la mente devolta alla Via fin dall'inizio? Ma risvegliandola, risvegliando quanto è difficile, praticando quanto è difficile da praticare, in modo naturale, progredirete. Tutte le persone hanno la natura-di-Buddha quindi non disprezzate voi stessi. In *Monzen*<sup>136</sup> si dice: «La prosperità di un paese è dovuta a un uomo, e la saggezza antica è distrutta da uno stupido che segue». Il significato di questo è che se in un paese appare un uomo saggio quel paese prospera, ma se appare uno stupido la saggezza antica viene distrutta. Pensate bene a questo».

#### I. 18.

In un discorso serale Dōgen disse: «La maggior parte della gente di questo mondo, quando fa delle cose buone, desidera farle sapere a tutti, e quando fa delle cose cattive non vuole farle sapere in giro. Poiché i sentimenti che animano [queste azioni] non sono in accordo con i sentimenti degli dèi invisibili, le buone azioni restano senza ricompensa, e le azioni cattive, fatte in segreto, sono punite. Quindi essi dicono che le buone azioni non portano alcun effetto, e che i meriti della pratica buddhista sono scarsi. Ma questa è una falsa visione che dobbiamo correggere. Fate buone azioni in segreto senza

<sup>136</sup> Raccolta cinese di poesia compilata nella prima metà del VI secolo d.C. Ebbe profonda influenza anche in Giappone.

che la gente lo venga a sapere, e per le cattive azioni ci si deve scusare e senza nascondere ci si pente. Se fate in questo modo, le buone azioni fatte in segreto avranno ricompensa e le azioni cattive che vengono alla luce vengono confessate e il peccato perdonato. Così, in modo naturale, vi sarà vantaggio in questa vita e vi sarà anche una ricompensa nella vita futura».

Venne un laico e chiese: «Sebbene recentemente molti laici sostengano i monaci e rendano onore al buddhismo, accadono molte disgrazie e sorgono false visioni e la gente pensa di non rendere più onore ai Tre Tesori. Che ne pensi di ciò?»

[Dōgen] rispose: «Questo non è colpa dei monaci o del buddhismo ma è un errore dei laici. Ciò perché essi rispettano e sostengono i monaci che solo in pubblico rispettano i precetti e prendono i pasti secondo le regole [una volta solo al giorno], ma si astengono dal sostenere quei monaci che pensano che siano scorretti poiché non rispettano i precetti, e senza ritegno bevono liquori e mangiano carne. Questo atteggiamento discriminatorio va davvero contro lo spirito del Buddha. Perciò, l'effetto del rendere onore al buddhismo diventa nullo e la ricompensa non c'è. In vari punti dei precetti si mette in guardia contro questo atteggiamento. Si devono sostenere i monaci in ogni caso, indipendentemente dal fatto se essi abbiano o meno virtù. In particolare, non si dovrebbe stimare la presenza o meno di virtù interiore dall'apparenza esterna. Specialmente di questi tempi, spesso l'apparenza esterna dei monaci non è proprio adeguata, ma vi sono azioni e atteggiamenti peggiori dei loro. Quindi, senza preoccuparsi se si tratti di buoni o cattivi monaci, trattandosi di seguaci del Buddha, vanno onorati e sostenuti e rispettati con cuore equanime. Allora, agendo in accordo con lo spirito del Buddha, si avranno ampi vantaggi. Inoltre, si tengano in considerazione i seguenti due motti: azione nascosta, risposta nascosta, azione manifesta, risposta manifesta. Oltre a questo si tenga presente che vi è

anche il fatto che il karma delle azioni di questa vita si ripercuote nei tre tempi<sup>137</sup>. Riflettete molto bene su questi principî».

### 1.21.

Dōgen insegnò: «Studenti della Via, dovete porre molta attenzione alla questione di lasciare i sentimenti mondani. Lasciare il mondo, lasciare la casa, lasciare il proprio corpo e lasciare la propria mente. Dovete considerare questo molto attentamente. Anche tra coloro che hanno abbandonato il mondo e si sono rifugiati nei boschi e sulle montagne, vi sono coloro che si preoccupano affinché non si interrompa la discendenza della propria famiglia, e si preoccupano per i propri parenti e familiari. Inoltre, anche tra coloro che hanno lasciato il mondo e hanno abbandonato la casa e hanno preso le distanze dai parenti e dai familiari, ci sono coloro che si preoccupano per il proprio corpo e non fanno cose che possano causare sofferenza, e non praticano quello che potrebbe causare malattia sebbene si tratti di pratica buddhista. Costoro non hanno ancora lasciato cadere il proprio corpo. Inoltre, pur non curandosi più del proprio corpo e facendo pratiche difficili e che causano sofferenza, se la loro mente non è ancora entrata nella Via del Buddha, e se pensano di non fare nulla in contrasto con la propria concezione sebbene si tratti della Via buddhista, costoro non hanno ancora lasciato cadere la propria mente».

### 2.1.

Dōgen insegnò: «Se i praticanti riescono prima di tutto a sottomettere almeno la mente, sarà poi facile abbandonare il corpo e il mondo. Se però vi occupate di come parlare agli altri e del vostro comportamento verso gli altri, e vi astenete dal fare quanto gli altri potrebbero ritenere cosa cattiva, oppure fare ciò che gli altri si aspet-

<sup>137</sup> Questa vita, la prossima e quella dopo la prossima.

tano da un buon praticante di buddhismo e nel trattare le cose cercate di fare il bene, allora non avete ancora abbandonato i sentimenti mondani. D'altra parte, se affidate il vostro cuore ai vostri capricci e fate il male, vi dimostrate delle persone veramente depravate.

In definitiva, dimenticate i cattivi sentimenti, dimenticate il vostro essere, e fate tutto soltanto in vista del Buddha-Dharma. Siate attenti nei confronti di tutto quello che vi viene incontro. I praticanti principianti, prima di tutto, si mettano nella disposizione d'animo di non fare il male né riguardo ai sentimenti mondani né riguardo ai sentimenti umani e di fare il bene. Questo è abbandonare il corpo e la mente».

#### 2.4.

In un discorso serale Dōgen disse: «Gli studenti della Via debbono abbandonare i sentimenti umani. Abbandonare i sentimenti umani è perseguire il Buddha-Dharma. La maggior parte delle persone del mondo hanno nel profondo la concezione Hīnayāna per cui fanno distinzione tra bene e male, e distinguendo tra giusto e sbagliato ricercano il giusto e lasciano lo sbagliato. Tutto ciò è conseguenza dell'avere nel profondo la concezione Hīnayāna. Prima di tutto si abbandonino i sentimenti umani e si entri nella Via del Buddha. Per entrare nella Via del Buddha, gettate via il pensiero del bene e il pensiero del male, che è conseguenza dell'aver distinto bene e male nel proprio cuore e, dimenticando se il vostro corpo sta bene oppure no, e non preoccupandovi di come debba essere il vostro cuore, perseguite le azioni quotidiane [il comportamento quotidiano] e l'insegnamento verbale dei Buddha e dei patriarchi, senza preoccuparvi del bene e del male. Ciò che voi e ciò che la gente del mondo pensa che sia bene, non è detto che necessariamente sia bene. Perciò, dimenticate le opinioni della gente, gettate via la vostra mente e seguite l'insegnamento del Buddha. Anche se il vostro corpo soffre e la vostra mente è inquieta, se vi risolvete a gettar via

completamente la vostra mente praticerete seguendo il comportamento dei nostri venerabili predecessori, i Buddha e i patriarchi, anche se ciò vi causa sofferenza e inquietudine. Anche se pensate che qualcosa sia buono e in accordo con la Via del Buddha, e volete fare ciò e volete praticarlo, se si tratta di qualcosa che non è presente nel comportamento dei Buddha e patriarchi, non fatelo. In questo modo, sicuramente apprenderete bene l'entrata del Dharma. Gettate via le concezioni degli insegnamenti che avete appreso in precedenza, e volgete man mano il vostro cuore verso le azioni quotidiane [il comportamento quotidiano] e l'insegnamento verbale dei Buddha e dei patriarchi, che avete ora di fronte. Se farete questo, aumenterà la vostra saggezza e vi si aprirà l'illuminazione. Se vi è motivo di abbandonare l'insegnamento di qualche scuola e qualche testo che avevate appreso, abbandonatelo, e vedete le cose secondo la prospettiva attuale. Lo studio dell'insegnamento buddhista fondamentalmente è in vista dell'abbandono [dell'illusione] e del raggiungimento della Via. Se sentite profondamente nel vostro cuore che non vi è facile abbandonare i meriti che avete accumulato durante lunghi anni di studio e pratica, allora il vostro cuore è un cuore ancora legato a nascita-e-morte. Considerate questo molto bene».

## 2.7.

Una volta, qualcuno suggerì a Dōgen di recarsi nella regione del Kantō per promuovere la diffusione del buddhismo.

Dōgen rispose che non era d'accordo. «Se qualcuno ha interesse per il buddhismo, viene qui a studiare anche a costo di attraversare monti, fiumi, e mari. Se non ha interesse, anche se io vado incontro a lui a proporglielo, non è certo che egli voglia ascoltarmi. Devo forse imbrogliare la gente solo per ottenere sostegno materiale? Non è forse questo un bramare i beni? Siccome mi causerebbe solo fatica fisica, perché mai dovrei farlo?»

## 2.8.

Un giorno Dōgen istruí. «Un giorno mentre ero in Cina, stavo leggendo i detti degli antichi maestri. Venne un monaco originario dello Sìchuān e mi chiese che motivo ci fosse di leggere i detti dei maestri. Risposi che volevo conoscere la vita e gli eventi degli antichi maestri. Il monaco mi chiese per quale scopo lo facessi. Dissi che volevo insegnare dopo essere tornato al mio paese. Il monaco di nuovo chiese a che scopo. Risposi che era per il vantaggio di molte persone. E il monaco chiese, dopotutto, per quale scopo lo facessi.

Io, piú tardi ripensando a questo fatto, mi resi conto che conoscere i fatti degli antichi maestri leggendo i loro detti e i *kōan* per poi spiegarli e farli ascoltare a persone immerse nell'illusione, alla fine era del tutto inutile per il mio apprendimento che poi sarebbe servito per insegnare agli altri. Se facendo *shikantaza* riuscissi a risolvere la "grande cosa"<sup>138</sup>, allora anche se non conoscessi una sola lettera sarebbe sufficiente per insegnare alla gente. Per questo motivo quel monaco continuava a chiedermi lo scopo ultimo [della mia lettura]. Pensando che ciò fosse un principio corretto, dopo di allora smisi di leggere i detti [degli antichi maestri], mi dedicai soltanto allo *zazen* e al chiarimento della "grande cosa"».

## 2.9.

In una conversazione serale Dōgen disse: «Non dovrete essere tenuti in alta considerazione se non avete una vera virtù interiore. Siccome la gente di questo paese non conosce la vera virtù interiore, gli studenti [del Dharma] senza una mente illuminata tendono ad avere alta considerazione in base all'aspetto esterno, e quindi cadono in una via pernicioso e diventano servi dei demoni. È facile farsi rispettare. Mostrare di aver lasciato cadere il proprio corpo e di aver volto le spalle

<sup>138</sup> Giungere all'illuminazione.



al mondo è solo una questione di aspetto esteriore. Invece, senza distinguersi dalle persone comuni, chi predispone dentro di sé il proprio cuore, questa è davvero una persona illuminata.

Così una persona dell'antichità ha detto: "Essere vuoti all'interno, e all'esterno seguire [gli altri]". Il significato di questo è di non avere una mente egoistica all'interno e all'apparenza esterna essere come gli altri. Se si dimentica completamente il proprio corpo e la propria mente, si entra nella Via del Buddha e si agisce in conformità con le regole del buddhismo, si è nel bene sia internamente sia esternamente, ora, ma anche nel futuro. Anche se si è entrati nella Via del Buddha e si è abbandonato il proprio corpo e abbandonato il mondo, non va bene abbandonare ciò che non si dovrebbe abbandonare. Tra le persone di questo paese che sostengono di essere persone buddhiste illuminate, dicendo di aver abbandonato il proprio corpo, ci sono quelle che si preoccupano di come gli altri le considerano e senza alcun motivo plausibile tengono un comportamento fisico scorretto, oppure, dicendo di non attaccarsi alle cose di questo mondo, se ne vanno in giro sotto la pioggia [senza ripararsi]: sono senza alcun valore sia internamente sia esternamente, ma la gente di questo mondo pensa che costoro siano persone da rispettare molto poiché non hanno attaccamento al mondo.

Invece, se qualcuno si attiene alle regole del buddhismo, conosce i precetti, pratica per migliorare se stesso e poi istruire gli altri nella dottrina buddhista, viene considerato come se lo facesse per il proprio profitto e per la fama, e nessuno se ne cura.

Invece, per noi, questo è il modo per attenersi alla dottrina del Buddha e per perseguire le virtù interne ed esterne».

## 2.12.

Durante una conversazione notturna, il Maestro disse: «Oggi, nel nostro paese, la maggior parte della gente, sia riguardo al comportamento nei confronti del bud-

dhismo, sia nel modo di esprimersi, si rifà al giudizio e all'opinione della società che distingue ciò che è bene e ciò che è male, ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. Se uno fa in un certo modo, la gente penserà bene di lui, ma se farà in un altro modo ne penserà male. E si attaccano anche al giudizio futuro. Questa non è una buona cosa. Infatti, quello che la gente del mondo dice essere bene, non è necessariamente così. Lasciate che la gente pensi quello che vuole, e anche che vi giudichi un pazzo. Se passerete la vostra vita attenendovi a quanto dice il vostro maestro, e non farete nulla che va in contrasto con il Buddha-Dharma, per quanto la gente vi critichi, non avrete a che soffrirne.

*Tonsei* [diventare monaco e allontanarsi dal mondo] significa non preoccuparsi dei sentimenti della gente. Soltanto, studiate i comportamenti del Buddha e dei patriarchi, e la compassione dei *bodhisattva*, pentitevi delle vostre azioni che sono segretamente illuminate da vari dèi del cielo, e praticate secondo quanto indicato dalle regole buddhiste. Se farete così non avrete di che soffrire.

Tuttavia, non è bene non provare vergogna se si fanno cose malvagie a proprio piacimento senza preoccuparsi se la gente ne pensa e ne dice male. Senza preoccuparvi dell'opinione della gente, comportatevi totalmente in accordo con il Buddha-Dharma. Nel buddhismo, è vietato il comportamento senza freni e senza vergogna».

### 3.1.

«Studenti della Via! Lasciate andare corpo e mente ed entrate totalmente nel Buddha-Dharma. Una persona dell'antichità disse: "Stando in cima a un palo alto cento piedi, come potete avanzare ancora?" Pensiamo che moriremo se stando sulla cima del palo ci lasciamo andare, e quindi ci aggrappiamo forte a esso. Dire di avanzare ancora un po' [in quelle condizioni], significa che, senza pensare che possa essere una cosa tanto brutta, si abbandoni la vita del corpo, e si abbandoni il pensiero sia dell'attività di colui che ha lasciato il mondo, sia di

chi è indaffarato per guadagnarsi la vita quotidiana. Se non abbandonerete tutto ciò, anche se praticate come se si fosse sviluppato un incendio sulla vostra testa, non si riuscirete a ottenere la Via. Soltanto, con decisione, abbandonate il corpo e la mente!»

## 3.2.

Una volta una monaca chiese: «Anche le donne laiche si impegnano nello studio del buddhismo. Anche noi monache, sebbene abbiamo dei difetti, perché mai si dovrebbe pensare che siamo inadatte al buddhismo? Che ne pensi?»

Il Maestro rispose: «Questo punto di vista non è corretto. Anche le donne laiche se si impegnano possono giungere a ottenere la Via, però nessuna persona riuscirà in questo se non sviluppa la mente di colui che ha lasciato la casa. Ciò non perché il Buddha-Dharma fa distinzione tra le persone, ma perché [chi non fa questo] non entra nel Buddha-Dharma. Vi deve essere una differenza tra coloro che hanno lasciato la casa e chi non l'ha lasciata. Un laico che ha sviluppato la mente di colui che ha lasciato la casa otterrà la liberazione. Un monaco [o monaca] che ha la mente da laico ha un doppio difetto. L'atteggiamento mentale dei due dev'essere molto diverso. Non è che sia difficile da fare, ma è difficile da fare come si deve. La pratica di lasciare il mondo illusorio e ottenere la Via è simile per tutti, ma coloro che lo fanno bene sono pochi. Nascita-e-morte è il problema cruciale, e l'impermanenza è veloce. Non allentate la sorveglianza sulla mente. Se lasciate il mondo, fatelo veramente. I nomi [di monaco e laico] non sono importanti».

## 3.3.

In un discorso serale il Maestro disse: «Vedendo i laici di questi tempi, vi sono persone che hanno ottenuto buoni risultati, e hanno fatto prosperare le loro famiglie, e sono persone rette con un cuore onesto. Per

questo le loro famiglie continueranno e i loro discendenti prospereranno. Le persone cattive con un cuore disonesto, anche se sembra che momentaneamente abbiano fortuna, alla fine andranno in malora. Oppure, anche se apparentemente per un certo periodo se la cavano senza danni, i loro discendenti sicuramente andranno in rovina. Inoltre, fare il bene per gli altri al fine di far pensare bene di sé e rallegrarsene, in confronto, sembra molto meglio che fare il male. Tuttavia, questo non è veramente un bene fatto agli altri, ma pensando a se stessi. Una persona davvero buona è colui che fa il bene senza che chi riceve lo sappia, oppure senza pensare chi sarà beneficiato in futuro, ma lo fa solo perché pensa che possa essere benefico a qualcuno. Un monaco dovrebbe avere una mente ancor più elevata di questa. Senza distinguere chi, tra gli uomini è intimo e chi è sconosciuto, con un cuore che desidera salvare tutti allo stesso modo, senza pensare al proprio tornaconto mondano, anche se non si verrà mai a sapere e non sarete apprezzati, fate il bene per gli altri come vi suggerisce il cuore, e non fate sapere alla gente che avete questo tipo di atteggiamento. Per fare questo prima di tutto si deve abbandonare il mondo e rinunciare a se stessi. Non avrete un cuore che desidera che gli altri pensino bene di voi se avrete davvero lasciato andare il vostro ego. Ma se ritenete che la gente pensi pure ciò che vuole di voi e vi dedicate a fare cose cattive a vostro piacimento, andrete contro la volontà del Buddha. Solamente fate cose buone, fate il bene per gli altri, senza pensare a cosa otterrete in cambio o alla fama, ma fate solo ciò che beneficia gli altri con uno spirito veramente privo di interesse egoistico. Per questo la cosa principale è di lasciare il proprio io, e per mantenere questo spirito dovete tener presente l'impermanenza. La vita è come un sogno. Il tempo passa veloce e la nostra vita si estingue facilmente come la rugiada. Siccome il tempo non aspetta nessuno, fate il bene per gli altri per quanto piccolo sia, seguendo la volontà del Buddha».

## 3.10.

E ancora disse: «Se avete intenzione di praticare ora la Via dei Buddha e dei patriarchi, senza aspettarvi nulla, senza andare in cerca di nulla, senza pensare di ottenere nulla, con tutte le vostre forze praticate la Via dei maestri del passato e attenetevi alle attività dei vari patriarchi.

Se siete privi del desiderio di ricercare qualcosa e non desiderate di giungere al nido del Buddha<sup>139</sup>, e interrompete la pratica e restate nelle cattive abitudini originarie, allora questo equivale ad andare in cerca di qualcosa e cadrete di nuovo nel vecchio nido.

Senza aspettarvi assolutamente nulla, semplicemente comportatevi in modo da diventare fonte di felicità per gli uomini e gli dèi e attenetevi alle regole dei monaci. Pensate di agire in modo da salvare e fare del bene agli esseri umani: praticate volentieri il bene, rigettando il male originario, e senza ristagnare nel bene presente, se praticherete per tutta la vita, giungerete a quello che gli antichi hanno chiamato “fare breccia nel fondo di una tinozza laccata”<sup>140</sup>. L'attività dei Buddha e dei patriarchi è di questo tipo».

## 4.3.

E ancora disse: «La prima cosa cui devono porre attenzione le persone che vogliono praticare la Via del Buddha è di distaccarsi dalla falsa concezione che questo corpo sia il mio io. Distaccarsi da questa falsa concezione significa non provare attaccamento per il proprio corpo. Anche se avete studiato profondamente il significato delle parole degli antichi, anche se praticate *zazen* costantemente immobili come una roccia e come il ferro, se non vi distaccate dall'attaccamento per que-

<sup>139</sup> Cioè, non desiderate di diventare dei Buddha.

<sup>140</sup> Il fondo della tinozza laccata di nero rappresenta le passioni e gli attaccamenti.

sto corpo, per quante volte rinaserete per periodi di tempo lunghissimi, non riuscirete a ottenere la Via dei Buddha e dei patriarchi.

Anche se avrete ottenuto l'illuminazione secondo le dottrine buddhiste dei veicoli esoterici ed essoterici, sia provvisori sia definitivi, se non vi distaccherete dall'attaccamento per il corpo è come se contaste i tesori di qualche altra persona senza avere per voi stessi neppure mezza moneta. Coloro che cercano la Via buddhista si siedano tranquilli, interrogandosi e cercando di conoscere cosa sia mai l'inizio e la fine di questo corpo in realtà. Il corpo, i capelli, la pelle sono il risultato dell'unione tra vostro padre e vostra madre e, una volta che il respiro si sia fermato, diventa un cadavere e viene sparso nei campi e sulle montagne, e alla fine diventa polvere e terra. Essendo il corpo una cosa di questo genere, come potete attaccarvi a esso? E, ancor più, quando guardate a questo corpo dalla prospettiva della dottrina buddhista esso può formarsi o disgregarsi sulla base dell'aggregazione o della disgregazione dei diciotto «elementi» che sono composti dalle Sei Radici<sup>141</sup>: occhi, orecchi, naso, lingua, corpo, intelletto, più le Sei Percezioni: vista, udito, olfatto, gusto, tatto, percezioni intellettuali, più le Sei Cause<sup>142</sup>: colore, voce, profumo, sapore, contatto, *dharma*. Prendendo uno qualsiasi di questi diciotto «elementi» possiamo forse indicarne uno che si possa chiaramente indicare come parte immutabile del nostro proprio corpo?

Ci sono differenze tra gli insegnamenti della scuola Zen e quelli delle altre scuole, tuttavia tutte allo stesso modo insegnano che il punto centrale della pratica della Via buddhista consiste nella comprensione del fatto che è impossibile avere una presa stabile di questo corpo in quanto immutabile, dall'inizio alla fine. Se fate proprio questo principio, allora potrete conoscere chiaramente la vera Via del Buddha».

<sup>141</sup> Cioè, gli organi che sono fonte di percezione (più la mente).

<sup>142</sup> Cioè, le sei cause che fanno sorgere il desiderio e l'attaccamento.

## 4.4.

Un giorno Dōgen insegnò: «Un uomo dell'antichità disse: "Essere amico di una persona buona e camminare al suo fianco è come muoversi in mezzo alla nebbia e alla rugiada. Anche se non volete bagnarvi, i vostri vestiti si impregnano di umidità". Il significato di questo è che per diventare un uomo buono [accompagnandosi a uomini buoni] anche senza volerlo lo si diventa. Anticamente un giovane che stava al servizio del maestro Gutei, senza essere cosciente di cosa avesse imparato e di quale pratica avesse fatto, stando a lungo in compagnia del maestro, alla fine divenne illuminato<sup>143</sup>. Anche nel caso dello *zazen*, se lo praticate a lungo, in modo naturale arriverete improvvisamente alla comprensione della Grande Cosa [l'illuminazione] e comprenderete che lo *zazen* è la vera porta d'entrata [al Dharma]».

## 4.6.

Un giorno Dōgen insegnò: «Un giorno un laico disse: "A chi mai non piacciono i bei vestiti? Chi mai non ha trasporto per i profumi intensi?" Tuttavia, le persone che seguono la Via vanno a vivere sulle montagne e dormono sotto le nuvole e sopportano il freddo e la fame. Non è che gli antichi non soffrissero, ma sopportavano le sofferenze per attenersi alla Via. Le persone delle generazioni posteriori sentendo ciò onorano la Via e perseguono la virtù. Anche tra i laici, le persone sagge sono così. Tanto più debbono esserlo le persone che seguono la Via. Non tutte le persone del passato avevano ossa d'oro<sup>144</sup>, non tutte le persone al tempo del Bud-

<sup>143</sup> Gutei era famoso per l'abitudine di rispondere alle domande sul Dharma alzando un dito in silenzio. Un giorno, al suo giovane attendente fu chiesto quale fosse l'insegnamento del maestro e lui, per scherno, alzò un dito. Quando Gutei udì ciò, gli tagliò il dito e questi, dolorante, se ne andò via. Gutei allora lo chiamò alzando un dito, procurando così l'illuminazione del giovane.

<sup>144</sup> Cioè, non tutte le persone del passato avevano doti superiori.

dha erano recipienti superiori [del Dharma]. Vedendo i vari testi del Grande e del Piccolo Veicolo, si può pensare che vi erano vari tipi di monaci, alcuni dei quali con una mente incredibilmente perversa. Tuttavia, con il tempo, tutti giunsero all'ottenimento della Via e divennero degli *arhat*. Quindi, anche se noi siamo esseri inferiori e incapaci, dobbiamo suscitare subito la mente del risveglio<sup>145</sup> sapendo che se suscitiamo la mente del risveglio sicuramente giungeremo a ottenere la Via. Le persone dell'antichità sopportando le sofferenze e il freddo, pur tra i disagi, praticavano. Anche i praticanti di oggi, pur tra disagi e sofferenze, debbono sforzarsi di praticare la Via».

## 4.7.

Un giorno Dōgen insegnò: «Studenti della Via! La ragione per cui non riuscite a ottenere l'illuminazione è perché continuate ad attenervi al vostro vecchio modo di vedere le cose. Senza sapere chi vi insegna, pensate che la mente sia il pensiero e la percezione, e quando vi dico che la mente è "alberi ed erba" non mi credete. Parlando del Buddha, pensate che egli abbia certe caratteristiche fisiche e un'aura splendente, e se vi spiego che è "tegole rotte", voi mostrate sorpresa ascoltandomi. L'attaccamento a questo modo di vedere non vi è stato trasmesso da vostro padre, né insegnato da vostra madre, ma lo avete acquisito semplicemente ascoltando le parole della gente per lungo tempo, in modo spontaneo e senza alcuna particolare ragione. Perciò quando, ascoltando la parola certa dei Buddha e dei patriarchi, vi si dice che la mente è "alberi ed erba", allora dovere sapere che è "alberi ed erba" e quando vi si dice che il Buddha è "tegole rotte", allora dovete credere che sia "tegole rotte". Così, se cambiate il vostro attaccamento [ai vecchi modi di vedere] otterrete la Via. Un uomo

<sup>145</sup> *Bodaishin* o *hosshin*, cioè risvegliare la determinazione di perseguire la Via fino al risveglio.



dell'antichità disse: "Benché il sole e la luna splendano chiari, le nuvole li coprono. Sebbene le orchidee fioriscano, il vento d'autunno le fa seccare". Questo detto è tratto dal *Jōganseiyō*<sup>146</sup> dove si confronta un re saggio con dei cattivi ministri. Riformulando questi detti si può dire che se anche le nuvole coprono [il sole e la luna], ciò non dura a lungo. Se anche il vento d'autunno fa seccare [i fiori], essi sbocceranno di nuovo. Se anche i ministri sono cattivi, se il re è saggio e forte non si farà circuire. È la stessa cosa nel mantenersi sulla strada del Buddha: per quanto possa sorgere una mente perversa, se persistete con determinazione a lungo [nella pratica], è lo stesso principio per cui le nuvole non coprono a lungo e il vento d'autunno cesserà».

#### 4.12.

Un giorno Dōgen insegnò: «Spesso gli uomini del mondo dicono: "Avrei intenzione di seguire la Via, ma ora il mondo è nel periodo della Fine della Legge [*mappō*], le mie capacità sono scarse, e non sono all'altezza di compiere le pratiche richieste dalla Via. Vorrei trovare una via più facile che mi permetta di stabilire un legame [che mi porti sulla Via del Buddha] e mi permetta nella prossima vita di giungere all'illuminazione".

Queste parole sono completamente sbagliate. Classificare il buddhismo nelle tre categorie di *shōbō*, *zōbō*, *mappō* è solo un espediente provvisorio. I monaci al tempo del Buddha non erano certamente tutti di grandi capacità. Ve ne erano alcuni che erano di scarsissima capacità e nettamente inferiori. Perciò il Buddha stabilì vari tipi di precetti per le persone di scarse capacità e inferiori. Senza eccezione, ogni essere umano è un recipiente del Buddha-Dharma. Non pensate mai di non esserlo. Se praticate secondo quanto insegnato, sicuramente giungerete

<sup>146</sup> *Trattato politico dell'era Jōgan*, testo cinese che tratta di una discussione su temi politici tra un imperatore Tang e un ministro. Ebbe larga influenza anche in Giappone.

alla realizzazione. Avendo una mente, sicuramente siete in grado di distinguere il bene dal male. Avendo mani e piedi non vi manca nulla per praticare il *gasshō* e la camminata. Quindi, nel praticare la Via del Buddha non preoccupatevi delle vostre capacità. Tutti gli esseri viventi di questo mondo sono recipienti [del Buddha-Dharma]. Ciò non è possibile per gli animali. Studenti della Via non aspettate di praticare domani. Dovete praticare in questo momento per seguire la Via del Buddha».

#### 4.15.

Un giorno un monaco in visita al monastero disse: «Recentemente la tendenza di ritirarsi dal mondo è quella di approntare in anticipo il cibo e quant'altro necessario in modo che poi non ci si debba più preoccupare di queste cose. Questa è forse una cosa di poco conto, ma aiuta nel seguire la Via. Se manca ciò, la pratica viene disturbata. Tuttavia, da quanto ho sentito, voi maestro non seguite questa regola e lasciate al fato. Se le cose stanno davvero così, più tardi ne risulterà un disturbo. Che ne dite?»

Dōgen rispose: «Tutto quello che faccio ha precedenti. Non mi baso sulle mie opinioni personali. Tutti i Buddha e i patriarchi in India e in Cina vissero in questo modo. Le benedizioni di colui dal Capello Bianco [il Buddha]<sup>147</sup> non si esauriranno mai. Perché dovrei preoccuparmi del sostentamento della vita? Inoltre è impossibile sapere ciò che succederà domani. Questa non è la mia personale opinione ma quanto seguito dai Buddha e dai patriarchi. Se ci viene a mancare il cibo, allora mi sforzo di trovare un espediente [per procurarlo]. Non dovremmo pensarci in anticipo».

#### 5.2.

Il Maestro insegnò: «Gli studenti della Via non dovrebbero studiare il Buddha-Dharma per il proprio ego.

<sup>147</sup> Uno dei trentadue segni distintivi del Buddha.

Bisogna studiare il Buddha-Dharma solo per il Buddha-Dharma stesso. La maniera per fare questo è di abbandonare il proprio corpo e mente senza lasciare indietro nulla, e ricevere i meriti del grande oceano del Buddha-Dharma. Dopo di ciò, senza pensare neppure per poco al giusto e sbagliato, senza occuparvi di voi stessi, anche se è una cosa difficile da fare e richiede impegno, lo dovrete fare, spinti dal Buddha-Dharma. Anche se volete fare qualcosa ma non è in accordo con il Buddha-Dharma, dovete abbandonarlo. Purtroppo è così. Non pensate di ottenere qualche vantaggio dalla pratica della Via del Buddha. Una volta che vi siete affidati alla Via del Buddha, non tornate a considerare voi stessi, ma continuate a seguire i dettami del Buddha-Dharma, senza considerare le vostre false opinioni. Tutti gli illuminati del passato si sono attenuti a questo. Quando non avrete più nulla da chiedere e da perseguire, allora sarete nella grande pace.

Le persone che vivono in società, non si associano ad altre persone e diventano adulti restando nelle proprie famiglie, perciò si comportano in modo egoistico e pongono i propri desideri davanti a tutto. Non si preoccupano delle opinioni degli altri e dei loro sentimenti, e quindi diventano sicuramente cattivi. Anche nella pratica della Via dovete fare attenzione a non comportarvi così. State in compagnia degli altri, e seguite il maestro senza porre avanti le vostre opinioni. Se continuerete a migliorarvi così diventerete facilmente una persona della Via.

Nella pratica della Via prima di tutto dovrete imparare la povertà. Abbandonate la fama e il guadagno e, senza adulazione, lasciate andare tutto, allora diventerete un uomo della Via. Le persone conosciute in Cina come persone buone e buoni monaci erano tutti molto poveri: avevano i vestiti lacerati e mancavano di tutto. Quando ero al tempio Tendō, in Cina, il segretario del tempio era un certo Dōnyo, figlio di un primo ministro. Però, avendo lasciato la famiglia, non aveva più brama di guadagno mondano, aveva i vestiti così malridotti che

faceva impressione a vederlo. Tuttavia era noto per la sua virtù e perciò era stato nominato segretario di quel famoso tempio.

Un giorno chiesi a Dōnyo: "Tu sei figlio di un ministro e membro di una ricca famiglia, quindi perché vivi così poveramente con un abbigliamento così malandato?" Mi rispose: "Perché sono un monaco" ».

# 5.8.

Il Maestro insegnò: «Molti uomini dell'antichità ammonivano di non passare il tempo invano. Si dice anche di non passare il tempo inutilmente. Studenti della Via, tenete in alta considerazione ogni momento! La vita passa velocemente come la rugiada, il tempo fugge. Nel breve tempo della vostra vita non occupatevi di altri affari, ma solo della Via. Le persone di questi tempi dicono che non possono trascurare il debito che hanno con i propri genitori, o che non possono disattendere gli ordini dei loro superiori. O che non possono separarsi dalla propria famiglia, dicendo che la famiglia non potrebbe sostentarsi senza di loro e che la gente parlerebbe male di loro. O ancora che non potrebbero vivere con quel poco che offre il monastero, o, infine, che essendo poco inclini non potrebbero sopportare la vita del monaco.

Poiché considerano la cosa con questi sentimenti, non riescono a lasciare il loro signore, o i genitori o la famiglia, e quindi non lasciano moglie e figli. Seguono i sentimenti del mondo e hanno brama di ricchezze. Così passano la loro vita inutilmente e alla fine della loro vita non possono che provare rimpianto.

Sedetevi tranquillamente e occupatevi della Via e risolverete presto a suscitare dentro di voi la mente dell'illuminazione. Né il vostro signore, né i genitori possono darvi l'illuminazione. E neppure i vostri familiari e parenti possono trarvi in salvo dalla sofferenza. Le ricchezze non possono interrompere il ciclo di nascite-e-morti. Nessuno a questo mondo vi può aiutare. Se

non praticate senza considerarvi all'altezza, quando mai potrete ottenere la Via? Lasciate da parte ogni altro affare e dedicatevi completamente alla Via. Non pensate di poterlo fare piú tardi».

5.9.

Il Maestro insegnò: «Lo studio della Via è senz'altro lasciar andare il proprio io. Anche se avete imparato ben diecimila sūtra, se non vi distaccate dall'attaccamento per il proprio io alla fine non potrete evitare di cadere nella fossa dei demoni. Un antico maestro disse: "Se non avete il corpo e la mente del Buddha-Dharma, come potete diventare un Buddha o un patriarca?" Lasciar andare se stesso significa gettare il proprio corpo e mente nel grande oceano del Buddha-Dharma e per quanto sia doloroso e difficile, praticare e seguire la Via. Potete pensare che se andate in giro a elemosinare, la gente penserà male di voi. Ma pensando cosí non entrerete mai nella Via del Buddha-Dharma. Abbandonate e dimenticate i sentimenti mondani e soltanto affidatevi alla Via. Se pensate di non essere all'altezza e di non potercela fare a ottenere la Via, è un modo per essere attaccati al proprio io. Preoccuparsi dell'opinione degli altri e farsi scrupoli dei sentimenti degli uomini, è la radice dell'attaccamento al proprio io. Applicatevi soltanto al Buddha-Dharma e non seguite i sentimenti umani».

5.10.

Un giorno Ejō<sup>148</sup> chiese: «Quale dev'essere la nostra pratica quotidiana nel monastero?»

Il Maestro rispose: «È praticare *shikantaza*. Sia che risiediate in un edificio elevato, sia in uno basso [cioè, in qualunque circostanza], praticate la quiete. Senza frequentare altre persone, senza fare inutili chiacchiere, come un muto, come un sordo, applicatevi sempre alla meditazione solitaria».

<sup>148</sup> Principale discepolo di Dōgen, divenne il suo successore.

## 5.14.

Il Maestro, parlando di vari argomenti, insegnò: «Originariamente, nella mente umana non c'è né bene né male. Il bene e il male sorgono in base alle varie situazioni. Per esempio, quando una persona destando l'intenzione di giungere all'illuminazione si ritira in una foresta, pensa che la foresta sia il bene e la società umana il male. Ma quando lascia la foresta perché se ne è stancato, pensa che la foresta sia male. Questo accade perché la mente non ha caratteristiche definite una volta per tutte e cambia. Quindi, la mente segue le circostanze: quando si incontrano buone circostanze, la mente pensa bene, ma nel caso di cattive circostanze la mente pensa male. Non pensate dunque che la vostra mente sia cattiva, ma soltanto seguite le buone circostanze».

## 5.18.

Il Maestro insegnò: «Il maestro Daie disse: "Seguire la Via è avere una mente come quella di colui che ha un debito di dieci milioni di *kan*<sup>149</sup> di denaro e pur non avendo un soldo deve restituire la somma. Se avete una mente così sarà facile raggiungere la Via". Nel *Shinjin-me*<sup>150</sup> si dice: "Non è difficile raggiungere la Via, basta non avere preferenze". Quando si è abbandonata la mente che ha preferenze, si accetta tutto senza mediazioni. Lasciare andare le preferenze è lasciare andare il proprio io. Non pensate di praticare la Via buddhista per ricevere qualche sorta di ricompensa in cambio. Praticate il Buddha-Dharma al solo scopo di praticare il Buddha-Dharma. Anche se studiaste mille sūtra e commentari, anche se consumaste il cuscino su cui fate *zazen*, se non avrete una mente di questo genere non raggiungere-

<sup>149</sup> Cioè, un grandissimo debito.

<sup>150</sup> In cinese *Xīnxīnmíng* (信心銘), opera del terzo patriarca cinese Sēngcàn (giapp. Sōsan; ?-606).

te la Via dei Buddha e dei patriarchi. Lasciando andare mente e corpo, e collocandovi nel Buddha-Dharma, seguendo gli altri, e senza preconcetti, accettate tutto senza mediazioni».

5.20.

Il Maestro insegnò: «Un uomo dell'antichità disse: "Stando sulla cima di un palo di cento *shaku*, si avanzi ancora di un passo". Quello che questo significa è che dovrete avere l'atteggiamento di colui che salito su un palo di cento *shaku*, lascia andare mani e piedi, cioè lascia andare il proprio corpo e mente. Riguardo a questo vi sono varie fasi. Molte persone oggi giorno sembra che abbiano abbandonato il mondo e lasciato la loro casa, ma se esaminiamo il loro comportamento in realtà non hanno abbandonato il mondo e lasciato la loro casa. Quello che chiamiamo "lasciare la casa"<sup>151</sup> comporta abbandonare il proprio io, fama e profitto. Se non lasciamo da parte queste cose, anche se pratichiamo come se avessimo un fuoco acceso sulla sommità della testa e cercassimo di spegnerlo, o come se stessimo per sette giorni sulla punta di un piede solo<sup>152</sup>, sarebbe solo sforzo inutile e penoso senza nessun senso per la liberazione.

Anche in Cina, vi sono persone che si sono separate dai loro affetti, cosa molto difficile da farsi, e hanno abbandonato le proprietà mondane, difficili da abbandonare, e sono entrate in comunità di monaci e hanno visitato vari maestri. Però purtroppo hanno praticato senza conoscere questo principio e quindi non si sono risvegliate alla Via e non hanno reso chiara la loro mente e vanamente hanno passato la loro vita. Il motivo di ciò è che pur avendo inizialmente suscitato nei loro cuori il desiderio di illuminazione, sono diventate monaci e hanno seguito buoni maestri, ma, senza preoccuparsi di

<sup>151</sup> Cioè, farsi monaco.

<sup>152</sup> Espressioni tipiche dello Zen che significano praticare con tutto l'impegno possibile.

diventare Buddha e patriarchi, si sono occupate di far sapere ciò alle persone eminenti del monastero, alle persone che hanno prestigio e potere, di dire ai loro familiari quanto rispettabili e istruiti sono diventate, e inoltre dicono che tutti i monaci sono viziosi e che solo loro sono virtuose e buone, cercando di convincere la gente. Non ci sono parole per dire come sono costoro, sono come i cinque monaci malvagi *icchantika*<sup>153</sup>. Esse sicuramente cadranno nell'inferno. I laici che non le conoscono pensano che siano stimabili persone della Via.

Ci sono persone un po' migliori di queste: non hanno cupidigia verso i potenti e i loro patroni, hanno abbandonato la famiglia e i parenti, praticano in una comunità monastica e seguono la Via, tuttavia, siccome hanno una natura indolente e negligente e vergognandosi di essere così, fanno in modo di praticare quando l'abate e il supervisore della sala di meditazione le vedono. Però, quando nessuno le vede, se ne stanno oziose senza far nulla. Queste persone sono meglio degli irresponsabili laici, ma non sono ancora riuscite a lasciar andare profitto, fama e il proprio io.

Poi ci sono quelli che non si preoccupano di quel che pensa il maestro, che non badano se il supervisore della sala di meditazione e i confratelli li vedono oppure no e pensano sempre che la Via del Buddha non è per gli altri ma solo per se stessi. Essi si sforzano di diventare Buddha e patriarchi con il loro corpo e con la loro mente e praticano con impegno. Costoro, in confronto ai precedenti sembrano davvero persone della Via. Però, siccome praticano pensando di diventare così migliori, non hanno ancora abbandonato il proprio io. Sperano di essere ammirati da Buddha e *bodhisattva*, desiderano ottenere la buddhità, ciò perché non riescono a lasciar andare profitto, fama e il proprio io.

Finora tutti costoro non sono riusciti ad abbandonare il palo di cento *shaku* e gli restano attaccati.

<sup>153</sup> Coloro cui è negata la possibilità di divenire un Buddha.



Soltanto, gettate il vostro corpo e mente nel Buddha-Dharma e praticate senza desiderare di ottenere l'illuminazione o la Via o il Dharma. Allora potrete venir chiamati praticanti senza macchie.

Questo corrisponde al detto: "Non dimorare nel luogo dove sta il Buddha, e corri velocemente via dal luogo dove non c'è il Buddha" »<sup>154</sup>.

### 5.21.

Il Maestro insegnò: «Non preoccupatevi di fare preparativi in anticipo per procurarvi cibo e vestiti. Solo quando siete rimasti a corto di cibo e non avete nulla da cucinare dovreste andare a fare la questua. Anche progettare a chi andare a chiedere cibo in caso di bisogno è come accumulare il cibo, ma questo è un cattivo cibo per il proprio sostentamento. Un monaco è come le nuvole che non hanno una fissa dimora, è come l'acqua che fluisce liberamente, senza un luogo su cui fare affidamento. Questo si dice un monaco.

Anche se non si possiede nulla oltre al vestito e alla ciotola, se si fa affidamento su un protettore, o su un parente stretto, entrambi sono legati l'uno all'altro, e il cibo diventa impuro. Con un corpo mantenuto per mezzo di un cibo impuro, è impossibile realizzare l'illuminazione del puro grande Dharma di tutti i Buddha. Per esempio, allo stesso modo di come tutto ciò che è tinto con l'indaco diventa blu, e come i vestiti tinti con il *kiwada*<sup>155</sup> diventano gialli, un corpo e spirito tinti con cibo impuro diventano impuri. Se si desidera ottenere il Buddha-Dharma con tali corpo e spirito, è come spremere sabbia per ottenere olio. In ogni circostanza comportatevi in accordo con la Via. Fare piani in anticipo è contrario a tutto. Considerate bene questo».

<sup>154</sup> Frase del maestro cinese Zhàozhōu Cōngshěn (giapp. Jōshū Jōshin; 778-897).

<sup>155</sup> Albero cinese la cui corteccia veniva usata per tingere i vestiti.

## 5.23.

Il Maestro insegnò: «La cosa principale nello studio della Via è praticare *zazen*. Molte persone in Cina ottennero la Via grazie alla forza dello *zazen*. Anche una persona ignorante e senza talento che non sa rispondere a nessuna domanda, se si dedica completamente allo *zazen*, grazie ai meriti dello *zazen*, può essere superiore a una persona che per lunghi anni si è dedicata allo studio. Perciò gli studenti della Via si dovrebbero dedicare allo *shikantaza*, senza preoccuparsi di altro. La Via dei Buddha e dei patriarchi è lo *zazen*. Non seguite altre cose!»

Allora Ejō chiese: «Apprendendo sia lo *zazen* sia la lettura dei testi, quando leggo i detti dei maestri e i *kōan*, riesco a comprenderne uno su cento o mille anche se non ho avuto un'esperienza simile in *zazen*. Ciononostante dovremmo preferire di fare *zazen*?»

Dōgen rispose: «Anche se leggendo i *kōan* ti sembra di avere una qualche comprensione, ciò è causa di allontanamento dalla Via dei Buddha e dei patriarchi. Passare il tempo stando eretto in *zazen* che non fa guadagnare nulla, neanche l'illuminazione, è la Via dei patriarchi. Anche se gli antichi consigliavano sia la lettura dei testi sia lo *shikan zazen*<sup>156</sup>, più di tutto esortavano a stare seduti. Sebbene vi siano persone che hanno ottenuto l'illuminazione per mezzo dei detti dei maestri, anche questo è stato ottenuto per merito dello star seduti. Il vero merito sta nel sedersi».

## 6.6.

Il Maestro insegnò: «Un antico disse: "Ascolta, vedi, ottieni". Se non hai ottenuto, vedi. Se non vedi, ascolta. Ciò significa che più che ascoltare bisogna vedere, più che vedere bisogna ottenere. Se non si è an-

<sup>156</sup> *Shikan zazen* è un altro nome per *shikantaza*, cioè il «solo sedersi», senza far nulla, senza aspettarsi nulla.

cora ottenuto bisogna vedere, se non si è ancora visto bisogna ascoltare».

6.7.

Il Maestro insegnò: «L'atteggiamento da tenere nella pratica della Via è di lasciar andare gli attaccamenti innati. Se innanzitutto riformate il vostro comportamento fisico e lo rendete corretto, anche la mente si riformerà adeguandosi. Se prima di tutto seguite i precetti e le regole, anche la mente li seguirà e si riformerà.

In Cina c'è l'abitudine, tra i laici, di radunarsi nei santuari per rendere omaggio ai genitori defunti e fingere di piangere, e alla fine si piange davvero.

Gli studenti della Via che all'inizio non hanno la mente dell'illuminazione, se si sforzano di appassionarsi alla Via buddhista e la apprendono, alla fine sviluppano una vera mente dell'illuminazione. Soprattutto i principianti dovrebbero praticare seguendo quanto fanno gli altri monaci. Non dovrebbero voler apprendere subito l'atteggiamento della pratica e gli usi e costumi tramandati dall'antichità, ma farlo senza errori quando da soli si ritirano su una montagna o quando si recludono in una città. Se praticate seguendo gli altri, sicuramente otterrete la Via. È come quando fate un viaggio per mare: anche se non sapete governare la nave, se lasciate questo compito a un bravo marinaio, anche se non capite, giungerete sicuramente alla meta. Se seguite un buon maestro e praticate assieme agli altri monaci, e non vi attaccate al vostro io, diventerete naturalmente un uomo della Via. Studenti della Via! Anche se avete ottenuto l'illuminazione, non smettete di praticare pensando che ora avete raggiunto il massimo. Non c'è fine alla Via. Anche se avete ottenuto l'illuminazione, praticate. Ricordatevi della storia di Ryōsui che visitò il maestro Zen Mayoku!»<sup>157</sup>.

<sup>157</sup> La storia narra che il maestro continuava a evitare di incontrare Ryōsui che andava a fargli visita. Alla fine, quando di nuovo Ryōsui bussò alla por-

6.9.

Il Maestro insegnò: «Nel vasto oceano c'è un luogo chiamato la Porta del Drago, dove si alzano altissime onde. Tutti i pesci che passano attraverso questa porta diventano senza fallo dei draghi. Perciò si chiama Porta del Drago. Pensandoci bene, però, le altissime onde di quel luogo non sono diverse da quelle di altri luoghi e anche l'acqua è comune acqua salata di mare. Tuttavia, molto stranamente, quando i pesci passano di là diventano tutti draghi. Le loro squame rimangono le stesse e anche il loro corpo non cambia, però diventano improvvisamente dei draghi. I rituali e la pratica dei monaci Zen sono la stessa cosa. Il luogo non è diverso dagli altri ma, se si entra in un monastero, sicuramente si diventa un Buddha e un patriarca. Le persone mangiano lo stesso cibo degli altri, indossano gli stessi abiti degli altri, allo stesso modo calmano la fame mangiando e allo stesso modo affrontano il freddo. Però, se vi rasate la testa, indossate un *kesa*, prendete i pasti dei monaci, diventerete subito un monaco Zen. Per diventare un Buddha e un patriarca non andate a cercare lontano. Entrare in un monastero e non entrarci è come i pesci che passano attraverso la Porta del Drago, oppure no.

C'è il seguente detto nella società mondana: "Vendo oro, ma nessuno me lo compera". Per la Via dei Buddha e dei patriarchi è la stessa cosa. Non è che ci sia riluttanza nei confronti della Via ma, anche se viene offerta, la gente non la prende. Ottenere la Via non è una questione di essere intelligenti oppure stupidi. Ogni persona dovrebbe risvegliarsi al Dharma. La rapidità o la lentezza dell'ottenimento della Via dipende dal fatto se siamo solerti o negligenti. La solerzia e l'indolenza dipendono dall'avere o non avere determinazione. La negligenza dipende dalla mancanza di percezione dell'impermanenza.

ta e il maestro gli chiese chi fosse, Ryōsui disse il suo nome e allora ottenne l'illuminazione. Non è chiaro il rapporto con il contesto del brano.

Ogni attimo moriamo e non permaniamo mai. Mentre siete vivi, non passate il vostro tempo invano.

C'è il seguente antico detto: "Il topo che vive nella dispensa muore di fame. Il bue che coltiva il campo, non ne mangia l'erba". Questo significa che, pur vivendo in mezzo al cibo, si muore di fame, e che pur vivendo in mezzo all'erba, il bue non ne mangia. Anche per gli essere umani è lo stesso. Pur vivendo dentro la Via del Buddha, non si ottiene la Via. Se non poniamo fine al nostro desiderio di fama, profitto, per tutta la vita non troveremo la pace».

6.18.

Il Maestro insegnò: «C'è un antico detto riguardo alla Via del sovrano che dice: "Non è possibile ricevere un consiglio leale se il cuore non è vuoto". Ciò significa che bisogna praticare la Via del sovrano senza avere opinioni personali, seguendo le parole dei ministri leali e affidandosi al buon senso. L'atteggiamento dei monaci che praticano la Via dovrebbe essere lo stesso. Se avete anche solo un po' di opinioni personali, le parole del maestro non entreranno nelle vostre orecchie e non potrete ottenere il Dharma del vostro maestro. Non solo dovrete abbandonare le opinioni personali sull'insegnamento del Dharma, ma anche gli affari della società e anche la fame e il freddo. Quando sarete in grado di ascoltare con il corpo e la mente purificati, potrete ascoltare intimamente. Quando ascolterete così, allora potrete chiarire il senso delle cose e i dubbi. Il vero ottenimento della Via consiste nell'abbandonare il vostro corpo e mente com'è stato fino a quel momento, e seguire direttamente il vostro maestro. Se farete così diventerete dei veri uomini della Via. Questa è l'osservanza più importante».

## c) I testi 2.

I tre testi riportati di seguito sono tre capitoli contenuti nello *Shōbōgenzō* (*Il tesoro dell'occhio della Vera Legge*)<sup>158</sup>, la più importante opera di Dōgen, che in totale raccoglie 95 capitoli<sup>159</sup>. Lo *Shōbōgenzō* è rimasto per molti secoli solo all'interno dei monasteri, poco letto e studiato. Solo nella seconda metà del XIX secolo il suo valore e la sua importanza per la storia del buddhismo giapponese, e più generalmente per il pensiero giapponese, è stata segnalata da parte di laici studiosi di filosofia. Dopo di allora, quest'opera è stata rivalutata ed è ora considerata una delle maggiori e più elevate espressioni nella storia del pensiero giapponese.

I tre testi qui presentati sono di diverso tenore, ma sono tutti accomunati dal tipico stile di Dōgen, complesso, originale e scarsamente razionale. Dōgen, infatti, fa un uso del tutto particolare della lingua: sebbene in ambito Zen normalmente si consideri la lingua un mezzo inadeguato e superficiale, non in grado di attingere alla vera realtà fenomenica, egli pensa che un uso creativo e incisivo che si rivolga più alla sfera intuitiva che a quella razionale (e che a volte ricorda le formulazioni dei *kōan*) possa essere una chiave efficace per scatenare nel praticante la comprensione intuitiva dell'illuminazione.

Il primo testo, intitolato *La mente non è afferrabile*, tratta della natura della mente, soggetto centrale della speculazione buddhista di ogni scuola e fondamentale anche nello Zen. Il tema focale dichiarato fin dall'inizio è la frase «La mente del passato non è afferrabile, la mente del presente non è afferrabile, la mente del futuro non è afferrabile». La nostra

<sup>158</sup> Vedi SAKAI TOKUGEN, KAGAMISHIMA GENRYŪ e SAKURAI HIDEO (a cura di), *Dōgen zenji zenshū* (Le opere complete del maestro Dōgen), 7 voll., Shunjūsha, Tōkyō 1991-. Sullo *Shōbōgenzō*, vedi le traduzioni inglesi in NISHIJIMA GUDO WAFU e CROSS CHODO, *Master Dōgen's Shobogenzo*, 4 voll., Windbell Publications, London 1998; NISHIYAMA KŌSEN e STEVENS JOHN (a cura di), *Dōgen Zenji Shobogenzo, The Eye and Treasury of the True Law*, 4 voll., Dai Hokkaikaku, Tōkyō 1975; POWELL STEVE, READER IAN e WICK SUSAN (a cura di), *Shobogenzo*, 3 voll., Sendai, Tōkyō 1983; *The Shobo-genzo*, Sankibo Buddhist Book-store, Tōkyō 1986. Inoltre, le traduzioni italiane parziali in A. TOLLINI, *Pratica e illuminazione nello Shōbōgenzō. Testi scelti di Eihei Dōgen Zenji*, Astrolabio, Roma 2001, e ID., *Buddha e natura-di-Buddha nello Shōbōgenzō. Testi scelti di Eihei Dōgen Zenji*, Astrolabio, Roma 2004.

<sup>159</sup> O, secondo altre versioni, 75 capitoli.

quotidianità, in realtà, tutta la nostra vita è accompagnata, se non scandita, dalla mente, che è inafferrabile, cioè instabile, ondivaga e inaffidabile. Tuttavia, la pratica dello Zen vuole condurre allo sviluppo di una mente diversa.

Quindi Dōgen cita l'aneddoto del maestro Tokusan Senkan, presuntuoso e saccente studioso di testi che viene però svergognato da un'anziana signora venditrice di biscotti di riso. Questo aneddoto circolava nelle comunità monastiche del tempo come esempio di inutilità dello studio delle scritture senza una solida formazione basata sulla pratica. Tuttavia, Dōgen affronta la questione da un punto di vista diverso e originale: a parte Tokusan, che certamente non è un esempio da seguire, davvero l'anziana signora merita di essere considerata una «persona vera» solo per aver messo in crisi Tokusan? Secondo Dōgen, quanto si dice nel racconto non basta per poterlo affermare, e suggerisce il comportamento che la signora avrebbe dovuto tenere e le parole che avrebbe dovuto dire se fosse stata davvero una «persona vera».

In definitiva, quello che emerge da questo testo è che la mente è inafferrabile e inaffidabile, e attraverso la pratica dev'essere posta sotto controllo. D'altra parte le «persone vere» non sono né gli studiosi vanagloriosi, e forse neppure le persone comuni che in qualche occasione hanno un *flash* intuitivo:

Attualmente, i monaci itineranti in Cina, si prendono gioco dell'incapacità di Tokusan di rispondere, e lodano la sagacia della signora, ma questa è una cosa vana e stupida.

Il secondo testo, il capitolo *Uji* o *Essere-tempo*, è uno dei più conosciuti e famosi dello *Shōbōgenzō* sia per la sua complessità e profondità di pensiero, sia per la sua originalità. In questo capitolo Dōgen, con un linguaggio piegato alle esigenze del contenuto, e che rasenta a volte il *nonsense*, esprime la relazione tra l'essere e il tempo.

Secondo Dōgen, essere e tempo sono una unità inscindibile che viene espressa con una parola appositamente coniata, *uji* (有時)<sup>160</sup>, ossia «essere-tempo», poiché «tutto l'essere è tempo». Ogni essere è il suo tempo, ed essere e tempo coincidono esattamente in modo tale che non esiste nessun essere

<sup>160</sup> In giapponese, *u* sta per «essere» e *ji* per «tempo».

fuori del tempo, cioè del suo tempo. Nessun essere esistente può porsi al di fuori del tempo, per esempio sospendendolo. Tuttavia, nella quotidianità della maggior parte delle persone, il tempo è concepito, e vissuto, come una sequenza lineare che va dal passato al presente, e poi al futuro, quindi, in una proiezione continua del proprio essere. Tuttavia, questa visione del tempo è illusoria e frustrante. Per colui che vive pienamente la vita non è così. Innanzitutto, «l'intero mondo non è immobile né immutabile, ma è scorrere», ossia impermanenza, così come lo è l'essere, o meglio, l'essere-tempo. Tuttavia, questo scorrere del tempo è lo «sforzo totale» (盡力) di ogni essere nel suo «essere-tempo»:

Ogni specie e ogni tipo che sono essere-tempo nell'oscurità e nella luminosità sono manifestazioni del mio sforzo totale, sono lo scorrere del mio sforzo totale. Si sappia che se non fossero lo scorrere del mio sforzo totale attuale, non si manifesterebbe un solo *dharma* o un solo fenomeno e non ci sarebbe lo scorrere.

Lo «sforzo totale» è vivere pienamente l'esistenza ogni attimo, immerso completamente nello spazio-tempo (o essere-tempo) che stiamo vivendo. Quindi è vivere pienamente l'esistenza senza distinzione tra io e altro, tra adesso e dopo (o prima), senza pensiero discriminante, quindi una sorta di «immersione totale» nell'esistenza, infatti «il proprio io è il tempo». Per questo tutti i fenomeni del mondo, tutti gli esseri-tempo sono il mio stesso io, ossia il mio essere-tempo:

... tutti gli esseri dell'intero mondo, scorrendo, sono i vari momenti del tempo, ed essendo essere-tempo, sono il mio essere-tempo.

Allora la grande comprensione, ovvero l'illuminazione è la comprensione dell'essere-tempo, cioè vedere i fenomeni come singoli eventi che accadono nel loro proprio tempo, che è l'intero tempo. Quando ciò sia reso concreto,

Per mezzo dell'intero mondo, fare mondo intero l'intero mondo: questo è detto comprensione profonda.

Il terzo testo *Kūge* o *Fiori del cielo* ha anch'esso un'impronta fortemente filosofica, e affronta in modo approfondito uno dei problemi fondamentali del buddhismo, quello della percezione della realtà e dei fenomeni.



I «fiori del cielo» sono una metafora per i fenomeni della realtà. Questi fiori sono il prodotto della malattia degli occhi che fa sì che i fiori del cielo siano visibili. Intanto occorre ricordare che nella lingua giapponese «cielo» e «vuoto» si scrivono con lo stesso carattere (空) e quindi i fiori del cielo possono essere anche compresi come «fiori vuoti», e certamente rimandano alla concezione buddhista della realtà in quanto vuota, ossia priva di sostanzialità, e fundamentalmente illusoria. Da questo punto di vista, la visione dei fiori del cielo sono una forma di malattia, ovvero di distorsione della percezione umana, la quale, basandosi sul proprio io, condiziona ogni visione esterna (e interna) falsandola, e soprattutto ritenendo cosa salda e permanente la realtà vuota e impermanente.

Tuttavia, questa concezione non basta a Dōgen, il quale si spinge molto oltre. La realtà, pur vuota, insostanziale, impermanente e illusoria come di fatto è, è pur tuttavia la realtà dell'illuminazione, proprio così com'è, ovvero proprio con le caratteristiche citate prima. Pensare che la dimensione dell'illuminazione sia reale, vera, sostanziale e permanente significa travisare il buddhismo. La realtà così com'è, quale la conosciamo con la nostra limitata capacità di comprensione, è la buddhità tutta intera: e questo è uno dei capisaldi del pensiero del Maestro. Nel testo si dice:

... essendo tutti i *dharma* il vero aspetto delle cose, [anche] i fiori del cielo visti con la malattia degli occhi sono il vero aspetto delle cose,

e in modo ancor più definitivo:

Il nirvāna e nascita-e-morte sono i fiori del cielo.

D'altra parte, pensare che i fenomeni illusori non siano veri, e che solo i fenomeni visti con l'occhio dell'illuminazione siano veri, è un grande errore:

Studiare che i fiori del cielo non sono veri e che gli altri fiori sono veri, non è avere una comprensione del buddhismo.

Anche gli esseri senzienti ordinari, pur con la malattia degli occhi, che vedono l'illusione, sono persone dell'illuminazione:

Dovremmo capire che, la persona con la malattia degli occhi della Via del Buddha, è una persona dell'illuminazione originaria, è una persona dell'illuminazione misteriosa, è una persona di tutti i Buddha.

Tuttavia, è diffusa la falsa visione secondo cui i fiori del cielo esistono a causa della malattia degli occhi e se tale malattia non esistesse, anche i fiori del cielo non esisterebbero. Però Dōgen, ribaltando il ragionamento (come spesso suole fare), sostiene che le malattie degli occhi esistono a causa dei fiori:

Essi comprendono solo che i fiori del cielo esistono a causa delle malattie degli occhi, ma non comprendono la verità secondo la quale le malattie degli occhi esistono a causa dei fiori del cielo.

Cioè, la falsa visione della realtà e dei fenomeni dipende anche dalla presenza dei fenomeni illusori sempre sotto i nostri occhi, quotidianamente. I fiori del cielo anche con la visione dell'occhio dell'illuminato non scompaiono: i fenomeni impermanenti sono la realtà in cui ognuno vive, e la vera illusione è pensare di poterla modificare.

*La mente non è afferrabile / Shin fukatoku*<sup>161</sup>.

Śākyamuni Buddha disse: «La mente del passato non è afferrabile, la mente del presente non è afferrabile, la mente del futuro non è afferrabile».

Questo è lo studio dei Buddha e dei patriarchi. Dentro *non è afferrabile* sono state scavate le gabbie e le grotte [senza uscita] del passato, del presente e del futuro. Tuttavia, abbiamo continuato a utilizzare le gabbie e le grotte della nostra stessa casa, ma quello che chiamiamo la nostra propria casa è la mente non afferrabile. Il pensiero discriminante di questo stesso momento è la *mente non è afferrabile*. Tutto il nostro essere durante le dodici ore, è proprio la *mente non afferrabile*. Dopo essere entrati nella stanza dei Buddha e dei patriarchi si fa propria la *mente non afferrabile*. Se non si è ancora entrati nella stanza dei Buddha e dei patriarchi non si va in cerca della *mente non afferrabile*, non la si esprime e non la si vede né sente. Persone come gli studiosi dei testi e dei commentari, gli *śrāvaka* e i *pratyeka-buddha* non hanno ancora visto ciò neppure in sogno.

I suoi segni sono vicini a noi. Il maestro Zen Tokusan Senkan nei primi tempi, vantandosi di aver chiarito il *Sūtra del Diamante e della Saggezza*, si riferiva a se stesso come «Shū<sup>162</sup> Re del Diamante». In particolare, è stimato per aver chiarito bene i *Commentari di Seiryū*<sup>163</sup> e inoltre, per aver collezionato testi per un peso di 12 *tan*<sup>164</sup>. Nessuno poteva stare al pari suo nella spie-

<sup>161</sup> La traduzione si basa su SAKAI, KAGAMISHIMA e SAKURAI (a cura di), *Dōgen zenji zenshū* cit., II. *Shōbōgenzō*, a cura di Mizuno Yaoko, Shunjūsha, Tōkyō 2004, pp. 227-35.

<sup>162</sup> Tokusan Senkan (780-865). Shū era il suo cognome da laico.

<sup>163</sup> Scritti da Dōin del tempio Seiryū.

<sup>164</sup> Un *tan* corrispondeva al peso che un uomo può caricarsi sulle spalle e trasportare.

gazione di quei testi. Però, egli è l'ultimo dei «maestri dei caratteri»<sup>165</sup>.

Un giorno, avendo sentito che nelle province meridionali c'era qualcuno che aveva ricevuto la trasmissione diretta del supremo Buddha-Dharma, non trattenendo la rabbia, portando con sé i testi, andò [a incontrarlo] attraversando monti e fiumi. Durante il percorso, gli capitò di incontrare il maestro Zen Ryūtan Sōshin. Mentre pensava di entrare a far parte della comunità di monaci discepoli di Ryūtan, durante il percorso si fermò un po' a riposare. Allora, una signora anziana si fermò anche lei sul bordo della strada per riposare.

Il maestro di letture Senkan le chiese: «Tu che genere di persona sei?»

L'anziana signora rispose: «Sono una venditrice di biscotti di riso».

Tokusan disse: «Mi vendi dei biscotti di riso?»

La signora: «Se compri i biscotti, cosa te ne fai poi?»

Tokusan: «Li mangio per merenda»<sup>166</sup>.

La signora: «Cos'è tutta quella roba che hai portato con te?»

Tokusan: «Chissà se ne hai sentito parlare. Io sono il cosiddetto "Shū Re del Diamante" e sono un grande esperto del *Sūtra del Diamante*<sup>167</sup>. Non c'è parte di esso che non comprenda. Quello che porto con me è il commentario al *Sūtra del Diamante*».

Sentendo questo la signora disse: «Vorrei farti una domanda. Posso, reverendo?»

Tokusan: «Prego, chiedimi pure quello che vuoi».

La signora: «Una volta ho sentito recitare il *Sūtra del Diamante* che dice: "La mente del passato non è afferrabile, la mente del presente non è afferrabile, la mente del futuro non è afferrabile". Ora, con questi biscotti, quale

<sup>165</sup> Cioè di coloro che spiegano i testi.

<sup>166</sup> «Merenda» in originale è composto di due caratteri che letteralmente significano «ristorare la mente».

<sup>167</sup> Qui e oltre, abbreviazione per *Sūtra del Diamante e della Saggezza*.

mente intendi ristorare?»<sup>168</sup>. Se il reverendo si esprime adeguatamente, gli vendo i biscotti, ma se il reverendo non saprà esprimersi non gli venderò i biscotti».

Mentre Tokusan, confuso, pensava cosa rispondere, l'anziana signora, improvvisamente, voltando le maniche [in segno di disprezzo], se ne andò senza vendergli i biscotti.

Che dispiacere! Dopo avere commentato centinaia di volumi, dopo avere speso decine di anni di studio, soltanto per aver ricevuto una domanda da un'umile signora, è subito stato battuto, non riuscendo a rispondere! [È la differenza tra] incontrare un vero maestro, ricevere la trasmissione da un vero maestro, ascoltare l'insegnamento da un vero maestro, e non aver ancora ascoltato il vero Dharma, non aver incontrato un vero maestro: c'è una grande differenza che causa questo tipo di avvenimenti.

Allora, Tokusan per la prima volta disse: «Un biscotto disegnato non soddisfa la fame». Ora, si dice che egli abbia ricevuto il Dharma da Ryūtan.

Se riflettiamo molto bene sul dialogo avvenuto durante l'incontro tra l'anziana signora e Tokusan, il fatto che prima di allora egli non abbia chiarito il significato [del Dharma] è ora comprensibile. Anche dopo aver incontrato Ryūtan egli può essere spaventato dall'anziana signora. Egli è solo uno studente [della Via] che è arrivato tardi, e non un vecchio Buddha che ha superato l'illuminazione. Anche se in quell'occasione l'anziana signora ha chiuso la bocca a Tokusan, non si può dire se ella sia una «persona vera»<sup>169</sup>. Infatti, avendo ascoltato la frase *la mente non è afferrabile*, pensò soltanto che la mente non è ottenibile, che non esiste, e quindi ha fatto quella domanda. Se Tokusan fosse stato una persona in gamba avrebbe avuto la capacità di controbattere alla

<sup>168</sup> Con un gioco di parole, la venditrice di biscotti si rifà al significato letterale di merenda.

<sup>169</sup> Cioè, una persona illuminata.

signora. Se egli avesse controbattuto, allora si sarebbe anche potuto capire se la signora era una persona vera. Siccome Tokusan non è diventato [il vero] Tokusan, non è chiaro se la signora fosse una persona vera.

Attualmente, i monaci itineranti in Cina si prendono gioco dell'incapacità di Tokusan di rispondere, e lodano la sagacia della signora, ma questa è una cosa vana e stupida. Il motivo è che non mancano i motivi per dubitare di quell'anziana signora. In quell'occasione, mentre Tokusan non poteva rispondere, perché mai la signora rivolgendosi a lui non ha detto: «Reverendo, ora non puoi rispondere, vero? Allora chiedi a me. Rispondo io per te». Se avesse detto così prendendo per sé la domanda di Tokusan, e quello che gli avesse detto fosse stata un'espressione corretta, allora avremmo chiarito definitivamente che l'anziana signora era una persona vera. Anche se ella ha delle domande, però non ha dimostrato di avere delle risposte. Fin dall'antichità non si è mai visto che si dica di una persona essere una «persona vera» senza che questa dica neppure una parola. Dall'esempio di Tokusan dell'antichità, possiamo comprendere che non c'è assolutamente nessun vantaggio nel vantarsi vanamente. Sappiate [anche], sulla base dell'esempio dell'anziana signora, che non si può approvare [per definire una persona vera] chi non si esprime.

Proviamo a dire qualcosa al posto di Tokusan. Quando l'anziana signora stava per interrogarlo come ha fatto, Tokusan le avrebbe dovuto dire: «Se le cose stanno così, allora non vendermi i biscotti!» Se Tokusan avesse detto così, sarebbe un praticante sagace. Se l'anziana signora avesse chiesto a Tokusan: «La mente del passato non è afferrabile, la mente del presente non è afferrabile, la mente del futuro non è afferrabile. Ora, con questi biscotti, quale mente intendi ristorare?», e dopo aver chiesto così, l'anziana signora rivolgendosi a Tokusan avrebbe dovuto dire: «Tu, reverendo, sai solo che i biscotti non possono ristorare la mente, ma non sai che la mente ristora i biscotti, e non sai neppure che

la mente ristora la mente». Se avesse detto così, allora, sicuramente Tokusan avrebbe esitato a rispondere. A quel punto avrebbe dovuto offrire a Tokusan tre biscotti. Nel momento in cui Tokusan stava per prenderli, l'anziana signora avrebbe dovuto dire: «La mente del passato non è afferrabile, la mente del presente non è afferrabile, la mente del futuro non è afferrabile». E se non avesse allungato la mano per prenderli, allora con un biscotto avrebbe dovuto colpire Tokusan dicendo: «Cadavere senza spirito! non essere così distratto!» Dicendo così, se Tokusan ha qualcosa da dire, bene, ma se non ha nulla da dire, l'anziana signora avrebbe dovuto continuare a parlare a Tokusan. [Invece] voltando le maniche [in segno di disprezzo] se ne andò. Non possiamo pensare che ci fosse un'ape dentro le maniche<sup>170</sup>. E Tokusan non dice: «Non riesco a dire nulla. Ti prego di qualcosa per me». Quindi, non solo non dice quello che dovrebbe dire, ma non chiede quello che dovrebbe chiedere. Che peccato che, sia l'anziana signora sia Tokusan, sia la mente del passato sia la mente del futuro, sia le domande sia le espressioni, sono solo «la mente del futuro non è afferrabile». Generalmente, Tokusan dopo di allora non sembra essere giunto alla chiarezza della mente, ma solo a un comportamento aggressivo<sup>171</sup>. Se avesse studiato a lungo sotto Ryūtan, avrebbe potuto essere toccato dalle corna [di Ryūtan]<sup>172</sup>, le avrebbe rotte, e sarebbe venuto il tempo della corretta trasmissione della perla sotto il mento [di Ryūtan]<sup>173</sup>. Il semplice spegnimento della lanterna di carta non basta per

<sup>170</sup> Che le ha fatto voltare le maniche.

<sup>171</sup> Si riferisce a episodi dell'insegnamento di Tokusan, che come spesso succede per i maestri Zen, usa colpire i discepoli per risvegliare in loro l'illuminazione.

<sup>172</sup> Il nome Ryūtan è composto da *Ryū* che significa drago e ha le corna. Qui vuol dire che, se avesse studiato sotto Ryūtan, avrebbe appreso qualcosa da lui.

<sup>173</sup> La perla sotto il mento del maestro indica la trasmissione della mente. Chi la trova giunge all'illuminazione.

la trasmissione della lampada<sup>174</sup>. Perciò, i monaci che studiano la Via devono sforzarsi di apprendere, e prendere la cosa facilmente non va bene. Chi si sforza sulla Via sono i Buddha e i patriarchi. In generale, *mente non afferrabile* significa comprare un biscotto disegnato e con un boccone masticarselo tutto.

Presentato nel secondo anno dell'era Ninji [1241], durante il ritiro estivo a Uji, nel distretto di Yōshū, nel tempio di Kannon dōri kōshō hōrin.

\* \* \*

### *Essere-tempo / Uji*<sup>175</sup>.

Un vecchio Buddha<sup>176</sup> disse:

Essere-tempo sta ritto sulla cima della montagna alta,  
Essere-tempo scende fino al profondo fondale del mare,  
Essere-tempo è tre teste e otto braccia<sup>177</sup>,  
Essere-tempo è un *jō* e sei o otto *shaku*<sup>178</sup>,  
Essere-tempo è un bastone e un *hossu*<sup>179</sup>,  
Essere-tempo è una colonna e una lanterna,  
Essere-tempo è il terzogenito di Zhāng e il quartogenito di Lǐ<sup>180</sup>,  
Essere-tempo è la grande terra e il cielo vuoto.

<sup>174</sup> Gioco di parole basato su un aneddoto che riguarda Tokusan e Ryūtan. Ryūtan aveva dato a Tokusan una lanterna di carta accesa quando questi si apprestava a uscire nella notte, ma nel momento in cui Tokusan allunga la mano per riceverla, il maestro con un soffio la spegne. In quell'attimo Tokusan ha la comprensione. Tuttavia, secondo Dōgen ciò non è sufficiente per testimoniare la trasmissione della mente e l'illuminazione (trasmissione della lampada), che è anche il titolo di un famoso testo in cui si narrano le vicende che riguardano la trasmissione dell'insegnamento da maestro a maestro.

<sup>175</sup> La traduzione si basa su SAKAI, KAGAMISHIMA e SAKURAI (a cura di), *Dōgen zenji zenshū* cit., II. *Shōbōgenzō* cit.

<sup>176</sup> Il maestro Chán Yàoshān wéiyān (giapp. Yakuzan Igon; 751-834).

<sup>177</sup> Gli *asura*, demoni guerrieri della tradizione indiana, hanno tre teste e sei braccia.

<sup>178</sup> Sono normalmente le dimensioni delle statue del Buddha.

<sup>179</sup> Il bastone dei maestri Zen.

<sup>180</sup> Cioè, persone comuni.



In ciò che chiamiamo essere-tempo, il tempo è già l'essere e tutto l'essere è tempo. Il corpo dorato alto un *jō* e sei *shaku*<sup>181</sup> è essere-tempo; siccome è tempo, ha la solenne lucentezza della luce. Dobbiamo studiarlo nelle dodici ore presenti. Le tre teste e otto braccia sono tempo, e siccome sono tempo sono equiparate alle dodici ore presenti. Anche se non abbiamo ancora misurato la lunghezza, la distanza, la brevità e l'impellenza delle dodici ore, le chiamiamo comunque dodici ore<sup>182</sup>. Le tracce dell'andare e venire [delle dodici ore] sono chiare, quindi la gente non dubita di esse, ma anche se non dubita non le conosce. Poiché i dubbi che gli esseri senzienti fondamentalmente hanno per tutte le cose che non conoscono non sono prestabiliti, i dubbi che avremo in futuro non corrisponderanno necessariamente a quelli che abbiamo ora. E comunque, anche i dubbi non sono altro che tempo.

Mettiamo ordine nel proprio io e ne facciamo l'intero mondo, e vediamo ogni singolo fenomeno e ogni singola persona dell'intero mondo come singoli momenti del tempo. Il non ostacolarsi dei vari fenomeni è come il non ostacolarsi dei vari momenti del tempo. Perciò, nello stesso tempo c'è il destarsi della mente, e il destarsi del tempo nella stessa mente. Anche per la pratica e la realizzazione della Via è la stessa cosa. Mettiamo ordine nel proprio io e lo osserviamo: e troviamo la verità secondo cui il proprio io è il tempo. Poiché la verità è proprio così, dobbiamo apprendere che ogni filo d'erba e ogni fenomeno, ciascuno di essi, esiste su tutta la terra. In questo modo, l'andare-e-venire è il punto di partenza della pratica. Quando giungiamo al campo che è così<sup>183</sup>, allora è un filo d'erba, è un fenomeno, è incontrare i fenomeni, è non incontrare i fenomeni, è incontrare un filo d'erba, è non incontra-

<sup>181</sup> Cioè, la statua dorata del Buddha.

<sup>182</sup> La durata delle ore ha anche una valenza soggettiva.

<sup>183</sup> Cioè, il luogo dell'illuminazione.

re un filo d'erba. Poiché esiste solo un tempo proprio così, ogni essere-tempo è l'intero tempo, e l'essere-erba e l'essere-fenomeno sono entrambi tempo. Nel tempo dei singoli momenti del tempo c'è tutto l'essere e tutto il mondo. Dobbiamo considerare intanto se nel tempo di ora ci sono o non ci sono interi esseri e interi mondi che si disperdono [dal tempo presente]. Però, nel tempo dell'uomo comune che non ha appreso la Legge del Buddha, le varie opinioni che ha quando sente parlare di essere-tempo sono tali per cui a volte pensa che si tratti di «tre teste e otto braccia», a volte che si tratti di una statua d'oro di un *jō* e sei *shaku*. Per esempio, che sia come aver attraversato un fiume o aver varcato un monte: questo fiume e questo monte, anche se esiste ancora, io ormai l'ho superato e ora sono nel palazzo di perle e nella torre di gemme, e monti e fiumi sono lontani da me come il cielo e la terra<sup>184</sup>. Tuttavia, la verità non è solo questa. Nel tempo in cui valico il monte e attraverso il fiume io c'ero, in me c'era il tempo. Il mio io già esiste, e il tempo non può allontanarsi [da me]. Se il tempo non avesse l'aspetto dell'andare e del venire, il tempo della salita sulla montagna sarebbe il «questo momento» dell'essere-tempo. Se il tempo non assumesse l'aspetto dell'andare e del venire, il «questo momento» dell'essere-tempo sarebbe con me, e questo è l'essere-tempo<sup>185</sup>. Quel tempo della salita sulla montagna e dell'attraversamento del fiume non inghiottirà forse il tempo del palazzo di perle e della torre di gemme? Forse che non lo vomiterà fuori? Le tre teste e le otto braccia sono il tempo di ieri, un *jō* e sei *shaku* sono il tempo di oggi. Tuttavia, la verità del passato e del presente non è altro che il tempo in cui si entra direttamente dentro la montagna e si guarda lontano

<sup>184</sup> Qui viene presentata la visione tradizionale di pratica e illuminazione.

<sup>185</sup> Cioè, se il tempo non fosse considerato in eterna mutazione, allora il momento del qui e ora, dell'eterno presente sarebbe la mia dimensione, e questo sarebbe il vero essere-tempo.

vedendo i mille picchi e le diecimila vette: e nulla gli va oltre. Anche le tre teste e le otto braccia scorrono come il nostro essere-tempo, e anche se sembrano essere altrove, sono «questo momento». Anche un *jō* e sei *shaku* scorrono come il nostro essere-tempo e anche se sembrano essere altrove, sono «questo momento».

Quindi, anche il pino è tempo e anche il bambú è tempo. Non si deve comprendere il tempo solo come qualcosa che vola via: non si deve apprendere soltanto che il volare via sia la capacità del tempo. Se il tempo si affidasse completamente al volare via, allora non ci sarebbero intervalli. Il fatto che non cogliamo la Via dell'essere tempo, è perché lo apprendiamo solo come qualcosa che scorre. Dicendo l'essenziale, tutti gli esseri dell'intero mondo, scorrendo, sono i vari momenti del tempo, ed essendo essere-tempo, sono il mio essere-tempo.

Nell'essere-tempo è insita la virtù dello scorrere: lo scorrere dall'oggi al domani, lo scorrere dall'oggi al ieri, lo scorrere da ieri a oggi, lo scorrere da oggi a oggi e da domani a domani. Ciò poiché lo scorrere è la virtù del tempo. Sebbene il tempo del passato e il tempo presente non si sovrappongano né si accumulino uno sull'altro, anche Seigen e Ōbaku sono tempo, e pure Kōsei e Sekitō sono tempo. Poiché sia il proprio sé sia gli altri sono tempo, pratica/illuminazione è ogni tempo. Anche entrare nel fango ed entrare nell'acqua sono parimenti tempo<sup>186</sup>. Per quanto il punto di vista dell'uomo comune di ora, ovvero la causa-ed-effetto di tale visione<sup>187</sup>, sia ciò che l'uomo comune vede, non è il Dharma dell'uomo comune: il Dharma è solo ciò che pone l'uomo nel rapporto di causa-ed-effetto<sup>188</sup>.

<sup>186</sup> L'espressione «entrare nel fango ed entrare nell'acqua» indica l'attività del *bodhisattva* che, giunto in prossimità dell'illuminazione, torna indietro nel mondo contaminato per aiutare gli esseri immersi nell'illusione.

<sup>187</sup> La visione dell'uomo comune è condizionata dalla legge di causa-ed-effetto e non è obiettiva e pura.

<sup>188</sup> Frase di difficile comprensione. Ritengo che significhi che la visio-

Poiché egli apprende che questo tempo e questo essere non è il Dharma, egli riconosce che il corpo aureo di un *jō* e sei *shaku* non è il proprio io. Fuggire dal proprio io non ritenendolo essere il corpo aureo di un *jō* e sei *shaku* è anche questo un modo dell'essere-tempo: è «guarda!» della persona non illuminata che non è ancora libera<sup>189</sup>.

Anche ciò che fa mettere uno dietro l'altro il cavallo e la pecora ora nel mondo<sup>190</sup>, è il salire e scendere, l'alto e il basso del così com'è del risiedere nella posizione dharmica<sup>191</sup>. Anche il topo è tempo, anche la tigre<sup>192</sup>, anche ciò che vive è tempo, anche il Buddha è tempo. Questo tempo illumina l'intero mondo per mezzo delle tre teste e le otto braccia e illumina l'intero mondo per mezzo del corpo aureo di un *jō* e sei *shaku*. Per mezzo dell'intero mondo, fare mondo intero l'intero mondo: questo è detto comprensione profonda. Per mezzo del corpo aureo di un *jō* e sei *shaku* fare il corpo aureo

ne dell'uomo comune, condizionata, non è il Dharma dell'uomo comune, ma il Dharma vero, che è unico per tutti, uomini comuni e illuminati. Infatti, il Dharma è ciò che pone l'uomo nella situazione condizionata, non quello che lo toglie dai condizionamenti.

<sup>189</sup> Chi rifugge dal proprio io comprendendo di non essere illuminato, e volendolo diventare, è anche un modo dell'essere-tempo, ed è un modo per cercare di vedere la realtà così com'è da parte di una persona non illuminata. Ossia è un modo della persona comune per cercare la Via.

<sup>190</sup> Secondo il metodo cinese di conta delle ore, il cavallo indica la settima ora del giorno, attorno a mezzogiorno, e la pecora l'ora successiva.

<sup>191</sup> «Risiedere nella posizione dharmica» (*jūhōi*, 住法位) è un importante concetto del pensiero di Dōgen. Indica che ogni essere, o meglio ogni essere-tempo, è nella sua perfetta e incondizionata illuminazione. Ogni fenomeno della realtà è di per sé completo e perfetto, e in quanto tale ciascuno, e tutte le cose del mondo, sono espressione completa del Dharma intero. Ogni singolo fenomeno, anche il più insignificante e piccolo, a ben guardare, è una realtà completa in cui l'immenso Dharma si manifesta. La realtà è manifestazione del Dharma nella sua globalità, ma anche in ogni singola manifestazione, perciò, i fenomeni sono «posizioni dharmiche», cioè espressioni del Dharma. Comprendere un singolo fenomeno nella sua interezza, nella sua profondità, ossia in quanto appunto «posizione dharmica», significa comprendere l'intera realtà e tutto intero il Dharma.

<sup>192</sup> Anche il topo e la tigre indicano ore della giornata, rispettivamente la prima e la terza.

di un *jō* e sei *shaku* è realizzare il sorgere della mente dell'illuminazione, della pratica, la *bodhi*, il nirvāna<sup>193</sup>, cioè è essere, è tempo. Bisogna soltanto comprendere profondamente l'intero tempo come l'intero essere. Inoltre, non c'è Dharma in eccesso, poiché il Dharma in eccesso è proprio un Dharma in eccesso. Per esempio, anche un essere-tempo compreso profondamente solo per metà, è una comprensione profonda di metà essere-tempo. Per esempio, anche una forma che sembra essere fuori delle regole è essere. Inoltre, quando ci affidiamo a quello, il prima e dopo della realizzazione di quanto è fuori delle regole è risiedere nella posizione [dharmica] dell'essere-tempo. L'energica vitalità del risiedere nella posizione dharmica è essa stessa essere-tempo. Non si deve spingerlo verso il nulla e neppure forzarlo a essere. Considerando il tempo che scorre solamente in un'unica direzione, non lo comprendiamo come non ancora giunto. Benché la comprensione sia tempo, ciò non comporta un coinvolgimento con altre cose. Non ci sono sacchi di pelle [monaci] che, riconoscendo l'andare e venire del tempo, riescano a vedere fino in fondo che il risiedere nella propria posizione è essere-tempo. Ci potrà allora essere un tempo dell'andare oltre la barriera? Pur riconoscendo il risiedere nella posizione, chi potrà esprimere il mantenimento del così com'è già acquisito? Non c'è nessuno che, pur esprimendo il così com'è da lungo tempo, non vada in cerca brancolando del proprio volto che gli sta di fronte. Affidandosi al fatto che l'essere ordinario è essere-tempo, allora anche la *bodhi* e il nirvāna sono solo aspetti dell'andare e del venire dell'essere-tempo. Comunque, gabbie e reti non permangono e sono la manifestazione dell'essere-tempo. I re celesti e gli esseri celesti che si manifestano ora nel mondo di destra e dalla parte sinistra, sono anche ora l'essere-tempo del mio sforzo totale. Le moltitudini di essere-tempo del mare e della

<sup>193</sup> La sequenza del percorso dell'essere ordinario verso l'illuminazione.

terra al di fuori di questi si manifestano per mezzo del mio attuale sforzo totale. Ogni specie e ogni tipo che sono essere-tempo nell'oscurità e nella luminosità sono manifestazioni del mio sforzo totale, sono lo scorrere del mio sforzo totale. Si sappia che se non fossero lo scorrere del mio sforzo totale attuale, non si manifesterebbe un solo *dharmā* o un solo fenomeno e non ci sarebbe lo scorrere. Riguardo allo scorrere, non bisogna apprenderlo come quello di vento e pioggia da est a ovest. L'intero mondo non è immobile né immutabile, ma è scorrere. Lo scorrere, per esempio, è come la primavera: nella primavera ci sono molteplici elementi che chiamiamo «scorrere». Bisogna studiare che lo scorrere è privo di elementi esterni. Per esempio, lo scorrere della primavera è certamente lo scorrere attraverso la primavera. Benché lo scorrere non sia la primavera, poiché la primavera scorre, lo scorrere realizza ora la Via nel tempo della primavera. Bisogna studiarlo dettagliatamente e attentamente. Riguardo allo scorrere, pensare che i suoi confini siano esterni, e che il Dharma che ha la capacità di scorrere muovendosi verso est passi oltre centomila mondi, e trascorrano centomila eoni, è causato dal non dedicarsi unicamente allo studio della Via del Buddha.

Il grande maestro Yakusan Kōdō, su indicazione del grande maestro Musai, andò a far visita al maestro Zen Kōzei Daijaku e gli domandò: «I Tre Veicoli<sup>194</sup> e le Dodici Suddivisioni dell'Insegnamento<sup>195</sup> mi sono abbastanza chiari, ma qual è il significato della venuta da occidente del primo patriarca [Bodhidharma]?» A questa domanda il maestro Zen Daijaku rispose:

<sup>194</sup> Cioè, il Veicolo degli *śrāvaka*, Veicolo dei *pratyeka-buddha* e Veicolo dei *bodhisattva*.

<sup>195</sup> Nell'antica India il buddhismo si divideva in dodici forme cui corrispondevano dodici sūtra. Qui si intende l'intero insegnamento buddhista.

A volte faccio alzare le sopracciglia e strizzare gli occhi,  
a volte non faccio alzare le sopracciglia e strizzare gli occhi,  
a volte far alzare le sopracciglia e strizzare gli occhi  
è corretto,  
a volte far alzare le sopracciglia e strizzare gli occhi  
è non corretto.

Yakusan udendo questo, ebbe una grande illuminazione e disse a Daijaku: «Io una volta ero Sekitō ed ero come una mosca su un bue di metallo».

Il modo di esprimersi di Daijaku non è come quello degli altri. Sopracciglia e occhi devono essere come monti e mari, poiché monti e mari sono sopracciglia e occhi. Quel *far alzare* è vedere i monti, quel *far strizzare* è onorare il mare. *Corretto* è abituarsi a «ciò», «ciò» è attirato dal «fare». *Non corretto* non è «non fare ciò», «non fare ciò» non è «non corretto», tutti questi insieme sono essere-tempo.

Anche i monti sono tempo, anche i mari sono tempo. Se non fossero tempo, non potrebbero essere monti e mari, e non si deve far sí che non ci sia tempo nel «questo momento» di monti e mari. Se il tempo crollasse, crollerebbero anche monti e mari, se il tempo non crollasse nemmeno i monti e i mari crollerebbero. In questa verità si manifesta la stella del mattino<sup>196</sup>: appare il Tathāgata, appare la pupilla, appare il tendere il fiore<sup>197</sup>. Questi sono tempo, e se non fossero tempo non sarebbero così.

Il maestro Zen Kisei di Yōken era erede nel Dharma di Rinzai, e discepolo di Shusan. Un giorno rivolto all'assemblea [dei monaci] disse:

A volte l'intenzione giunge ma le parole non giungono.  
A volte le parole giungono ma l'intenzione non giunge,  
a volte intenzione e parole giungono entrambe,  
a volte né intenzione né parole giungono.

<sup>196</sup> Vedendo la quale il Buddha Śākyamuni raggiunse l'illuminazione.

<sup>197</sup> Il fiore che il Buddha offre a Mahākāśyapa.

Intenzione e parole sono entrambe essere-tempo, giungere e non giungere sono entrambi essere-tempo. Benché il tempo del giungere sia ancora incompleto, il tempo del non giungere viene. L'intenzione è l'asino e le parole il cavallo. Poniamo che le parole siano il cavallo e l'intenzione l'asino. Giungere non è il venire, il non giungere non è il non ancora. Essere-tempo è così. Il giungere è ostacolato dal giungere e non è ostacolato dal non giungere. Il non giungere è ostacolato dal non giungere e non è ostacolato dal giungere. L'intenzione ostacola l'intenzione e vede l'intenzione. La parola ostacola la parola e vede la parola. L'ostacolo ostacola l'ostacolo e vede l'ostacolo. L'ostacolo è ostacolare l'ostacolo: questo è tempo. Per quanto si dica che l'ostacolo sia usato dagli altri *dharma*, non esiste ancora un ostacolo che ostacoli gli altri *dharma*. Io incontro un uomo, un uomo incontra un uomo, io incontro io, venir fuori incontra venir fuori. Se essi non avessero tempo non sarebbero così come sono. Inoltre, l'intenzione è il tempo del *kōan* realizzato, la parola è il tempo del superamento della barriera, è il tempo dello spogliarsi del corpo, e il non giungere è il tempo dell'«unire questo separare questo».

In questo modo, bisogna discernere e affermare, bisogna essere tempo.

Anche se i nostri venerabili antenati dicono così, non c'è forse ancora qualcosa che si può aggiungere? Si può dire:

Intenzione e parole giunte a metà sono essere-tempo,  
 intenzione e parole non giunte a metà sono essere-tempo,

bisogna studiare a questo modo:

«Fargli alzare le sopracciglia e strizzare gli occhi è mezzo  
 essere-tempo,  
 fargli alzare le sopracciglia e strizzare gli occhi è un  
 illusorio essere-tempo,  
 non fargli alzare le sopracciglia e strizzare gli occhi è  
 un essere-tempo ancora più illusorio».



Così com'è, andare e venire, giungere e non giungere, sono il tempo dell'essere-tempo.

Primo anno dell'era Ninji [1240]  
 primo giorno d'inverno  
 presso il tempio Kōshōhōrin.  
 Copiato da Ejō durante il ritiro estivo  
 dell'era Kangen [1243].

\* \* \*

### *Fiori del cielo / Kūge*<sup>198</sup>.

Il patriarca Bodhidharma disse: «Un fiore si schiude con cinque petali, e dà frutti naturalmente».

Dovremmo studiare lo schiudersi di questo fiore e il suo aspetto luminoso e il suo colore. Ciò che compone un fiore sono i cinque petali<sup>199</sup>, lo schiudersi dei cinque petali è il fiore. La verità del fiore è espressa nelle parole [di Bodhidharma]: «Io originariamente venni in questa terra [in Cina], trasmisi il Dharma e salvai gli esseri senzienti immersi nell'illusione». La ricerca della luce e del colore [di questo fiore] è lo studio [di queste parole]. Il dare frutti è affidato a te, e si dice che avvenga in modo naturale. *Avvenga in modo naturale* significa «a causa del praticare viene il risultato». La causa è impersonale e il risultato è impersonale<sup>200</sup>. Praticando causa ed effetto di tipo impersonale, si produce causa

<sup>198</sup> La traduzione si basa su SAKAI, KAGAMISHIMA e SAKURAI (a cura di), *Dōgen zenji zenshū* cit., II. *Shōbōgenzō* cit., pp. 65-84. Si noti che «cielo» e «vuoto» sono omonimi e omografi in giapponese, quindi parlando di «fiori del cielo» si intende anche «fiori del vuoto». Si tenga presente di ciò nella lettura del testo.

<sup>199</sup> Riferimento ai Cinque Aggregati (*skandha*, 五蘊) che danno forma ai fenomeni: percezioni (*vedanā*, 受), sensazioni (*samjñā*, 想), volizione (*samskāra*, 行), coscienza (*viññāna*, 識), forma (*rūpa*, 色).

<sup>200</sup> Cioè, non riguarda il proprio io.

ed effetto di tipo impersonale. Il sé [della naturalità] è l'io, e l'io è sicuramente il tu, i Quattro Elementi, e i Cinque Aggregati. Siccome impersona la persona vera senza rango<sup>201</sup>, non è io, e non è nessun altro. Perciò, questo indeterminato [essere] è detto «sé». L'«è così» ascolta e approva<sup>202</sup>. Il divenire del sé che è così [la natura], quindi, è il tempo del fiore che si schiude e del frutto che si produce, è il tempo della trasmissione del Dharma e della salvezza degli esseri senzienti che sono nell'illusione. Per esempio, il tempo e il luogo dello schiudersi del fiore di loto blu<sup>203</sup> è il tempo del fuoco e il dietro del fuoco. Accendere e attizzare il fuoco<sup>204</sup> sono il luogo dello schiudersi del fiore di loto blu e il tempo del suo schiudersi. Se non fosse il tempo e il luogo del fiore di loto blu, non ci sarebbe neppure una scintilla, o la scintilla non avrebbe nessuna funzione. Si sappia che in una scintilla ci sono centinaia di migliaia di fiori di loto blu che si schiudono nel cielo e sulla terra, nel passato e nel presente. Vedere e sentire il manifestarsi del tempo e del luogo del fuoco è vedere e sentire il fiore di loto blu. Bisogna vedere e sentire il tempo e il luogo del fiore di loto blu senza lasciarselo scappare.

Un antico disse: «Il fiore di loto blu si schiude dietro al fuoco». Quindi, sicuramente il fiore di loto blu si schiude dietro al fuoco. Se si vuole sapere che significa «dietro al fuoco», [si sappia che] è dove si schiude il fiore di loto blu. Si deve apprendere il «dietro al fuoco» cui si riferiscono sia la visione umana sia quella degli esseri celesti. Se si dubita di questo, allora si dubiti anche del fatto che il fiore di loto nasce in mezzo all'acqua e si dubiti anche del fatto che i vari fiori sono tra i rami. Se si dubita ancora, si dubiti anche del fatto che esiste

<sup>201</sup> Espressione che intende l'illuminato.

<sup>202</sup> In giapponese «natura» è una parola composta di *ji* (sé) e *nen* (è così). Qui i due componenti della parola vengono usati separatamente.

<sup>203</sup> Un fiore mitico che fiorisce ogni tremila anni, simbolo dell'illuminazione. In sanscrito è detto *utpala*.

<sup>204</sup> Risvegliare la mente dell'illuminazione e praticare.

questo mondo dove noi viviamo. Perciò, non dubitate che se non fosse per i Buddha e i patriarchi, non si saprebbe che schiudendosi il fiore, sorge questo mondo. Lo schiudersi del fiore è tre e tre davanti e tre e tre dietro<sup>205</sup>. Per avere un numero sufficiente di questi eventi, si riuniscono tutti i fenomeni del mondo e si elevino alti. Facendo venire questa verità, sappiate valutare la primavera e l'autunno. Non nel senso che in primavera ci sono i fiori e in autunno i frutti, ma [nel senso che] quando è il suo tempo i fiori e i frutti sicuramente si producono. Sia i fiori sia i frutti si attengono al loro tempo e il tempo si attiene ai fiori e ai frutti. Perciò, tutte le varie forme vegetali hanno fiori e frutti, e i vari tipi di alberi hanno tutti fiori e frutti. Anche gli alberi dell'oro, argento, rame, ferro, corallo, cristallo hanno tutti fiori e frutti. Anche gli alberi fatti di terra, acqua<sup>206</sup>, fuoco, vento, vuoto hanno tutti fiori e frutti. Anche l'uomo come gli alberi ha fiori, anche l'uomo come i fiori ha fiori, anche gli alberi secchi hanno fiori.

Perciò, il Venerabile del mondo<sup>207</sup> parlò dei fiori del cielo vuoto.

Tuttavia, coloro che ascoltano poco e vedono poco non sanno come siano i colori, la brillantezza e i petali dei fiori del cielo, e li comprendono solo come null'altro che fiori vuoti. Si sappia che nella Via del Buddha c'è una discussione riguardo ai fiori del cielo, ma fuori della Via buddhista non si conosce la discussione sui fiori del cielo, e non si comprende cosa siano. Soltanto i vari Buddha e patriarchi conoscono lo schiudersi e il cadere dei fiori del cielo e dei fiori della terra, e anche di quelli del mondo. Sanno che i fiori del cielo, i fiori della terra e i fiori del mondo sono i sūtra. Questo è il metodo sperimentato per apprendere la Via del Bud-

<sup>205</sup> Questa espressione enigmatica vuole forse significare abbondanza dell'evento descritto.

<sup>206</sup> Si tratta degli alberi che si dice esistano nella Terra Pura.

<sup>207</sup> Il Buddha Śākyamuni.

dha. Poiché i veicoli dei Buddha e dei patriarchi sono i fiori del cielo, i mondi dei Buddha e il Dharma dei Buddha non sono altro che i fiori del cielo. Tuttavia, le persone stupide che sentono dire che il Tathāgata ha detto che i fiori del cielo sono il prodotto della vista di chi ha una malattia degli occhi, pensano che la malattia degli occhi si riferisca agli occhi degli esseri senzienti che hanno una visione girata sottosopra. Poiché la malattia degli occhi produce una visione girata sottosopra, pensano di avere una tale visione dei fiori vuoti nel cielo puro e vuoto. Seguendo questo ragionamento, hanno una visione illusoria<sup>208</sup> di cose che in realtà non esistono, come: i Tre Mondi, i Sei Stati dell'Esistenza e l'esistenza e non esistenza del Buddha. Pensano che se la malattia degli occhi che causa l'illusione venisse meno, non si vedrebbero questi fiori del cielo. Per questo motivo, ritengono che ci sia l'espressione «nel cielo originariamente non ci sono fiori». Che peccato che tali persone non conoscano l'inizio e la fine del tempo dei fiori del cielo come li esprime il Tathāgata. La verità dei fiori del cielo e della malattia degli occhi come la esprimono i vari Buddha è al di fuori della portata della visione delle persone comuni e di coloro che non percorrono la Via buddhista. Tutti i Buddha Tathāgata praticano questi fiori del cielo e avendo ottenuto il *kesa*, il posto a sedere e la stanza [del Tathāgata], ottengono la Via e il suo frutto. Tenere il mano il fiore e strizzare gli occhi<sup>209</sup> è il *kōan* realizzato dei fiori del cielo della malattia degli occhi. Il fatto che la meravigliosa mente del nirvāna del *Tesoro dell'occhio della Vera Legge* sia stata trasmessa correttamente senza interruzioni fino a ora è detto «i fiori del cielo della malattia degli occhi». L'illuminazione, il nirvāna, il Dharmakāya, l'auto-natura e simili, sono due o tre petali dei cinque schiusi dei fiori del cielo.

<sup>208</sup> Cioè, sono convinti che esista.

<sup>209</sup> Del Buddha, che offre il fiore a Mahākāśyapa.

Śākyamuni Buddha disse: «Ancora, è come una persona malata agli occhi che vede fiori nel cielo. Se la malattia scompare, allora anche i fiori del cielo scompaiono». Non c'è nessuno studioso [della Via] che abbia ancora compreso questa espressione. Poiché non si conosce il cielo [o il vuoto] non si conoscono i fiori del cielo, poiché non si conoscono i fiori del cielo, non si conoscono le persone malate agli occhi, non si vedono le persone malate agli occhi, non le si incontrano, non si è persone malate agli occhi. Se si incontrassero le persone malate agli occhi, si conoscerebbero i fiori del cielo e si vedrebbero i fiori del cielo. Dopo aver visto i fiori del cielo, si riesce a vedere anche che i fiori nel cielo scompaiono. Pensare che, una volta scomparsi, i fiori del cielo non esistano più è una visione del Piccolo Veicolo<sup>210</sup>. Quando non sono più visibili, i fiori del cielo cosa sono? Coloro che sanno solo che i fiori del cielo devono essere abbandonati, non conoscono la cosa importante [che avviene] dopo che i fiori del cielo [sono scomparsi] e non sanno dei semi dei fiori del cielo che a maturazione vengono raccolti.

Le persone ordinarie che attualmente si dedicano allo studio [della Via], per la maggior parte pensano che il luogo limpido da cui proviene sia l'energia positiva, sia vuoto, e che il luogo in cui si trovano il sole, la luna, le stelle e i pianeti sia vuoto, e quindi senza riflettere troppo pensano che i fiori del cielo fluttuino come nuvole sospese dentro questa limpida energia e che volteggino come fiori che stanno cadendo da un albero sospinti dal vento qua e là, e che salendo e scendendo si colorino: pensano che questi siano i fiori del cielo. Non sanno proprio che i Quattro Elementi prodotti e allo stesso tempo attivi produttori<sup>211</sup>, che tutti i *dharma* del mondo fisico insieme, e inoltre, che l'illumina-

<sup>210</sup> Cioè, una visione limitata.

<sup>211</sup> I Quattro Elementi sono al tempo stesso elementi prodotti e produttori di altri oggetti e fenomeni.

zione intrinseca e la natura propria della realtà, sono detti fiori del cielo.

Inoltre, non sanno che i Quattro Elementi e simili che sono attivi produttori esistono grazie a tutti i *dharm*a, e non sanno che il mondo fisico risiede nella sua posizione dharmica grazie a tutti i *dharm*a, comprendono solo che tutti i *dharm*a esistono grazie al mondo fisico. Essi comprendono solo che i fiori del cielo esistono a causa delle malattie degli occhi, ma non comprendono la verità secondo la quale le malattie degli occhi esistono a causa dei fiori del cielo.

Dovremmo capire che la persona con la malattia degli occhi della Via del Buddha è una persona dell'illuminazione originaria, è una persona dell'illuminazione misteriosa, è una persona di tutti i Buddha, è una persona del triplice mondo<sup>212</sup>, una persona che va oltre la dimensione del Buddha. Non considerate stupidamente la malattia degli occhi come qualcosa di irreali e quindi non apprendete che il reale è diverso da ciò. Questa sarebbe una visione limitata delle cose. Se i fiori visti con la malattia degli occhi fossero irreali, allora sia il soggetto [vedente] sia l'oggetto [visto] frutto d'una azione di errato attaccamento sarebbero entrambi irreali. Essendo entrambi<sup>213</sup> irreali, non si riesce a stabilire la verità. Non riuscendo a stabilire quale sia la verità, non si può dire che i fiori del cielo visti con una malattia degli occhi siano irreali. Quando l'illuminazione è malattia degli occhi, tutti i *dharm*a dell'illuminazione sono *dharm*a di ornamento della malattia degli occhi. Quindi ora si deve affermare che, essendo la malattia degli occhi imparziale, [anche] i fiori del cielo sono imparziali, essendo la malattia degli occhi non nata, [anche] i fiori del cielo sono non nati, essendo tutti i *dharm*a il vero aspetto delle cose, [anche] i fiori

<sup>212</sup> Il mondo (o dimensione) del desiderio passionale, dell'attaccamento e del non attaccamento.

<sup>213</sup> Cioè, il soggetto (vedente) e l'oggetto (visto).

del cielo visti con la malattia degli occhi sono il vero aspetto delle cose. Tutto questo non ha a che fare con passato, presente e futuro, e neppure con l'inizio, il medio e il finale. Poiché non sono ostacolati da nascita ed estinzione, liberamente nascono e si estinguono e causano nascita ed estinzione. Nascono nel vuoto e si estinguono nel vuoto. Nascono nella malattia degli occhi e nella malattia degli occhi si estinguono. Nascono nei fiori e nei fiori si estinguono. Sempre e dovunque sono in questo modo.

Ci sono davvero tante varietà di studio dei fiori del cielo: vederli con la malattia degli occhi; vederli con gli occhi limpidi; vederli con la vista del Buddha; vederli con la vista dei patriarchi; vederli con gli occhi della Via; vederli con gli occhi ciechi; vederli con tremila anni; vederli con ottocento anni; vederli con cento *kalpa*; vederli con innumerevoli *kalpa*. Sebbene tutti questi siano vari modi di vedere i fiori del cielo, il cielo è [in se stesso] variegato e anche i fiori sono di vari tipi. Si sappia che il cielo [il vuoto] è un aspetto e che questo aspetto sicuramente dà un fiore<sup>214</sup> e che cento aspetti [diversi] danno fiori. Esprimendo questa verità, il Tathāgata dice: «Nel cielo originariamente non ci sono fiori». Sebbene «originariamente non ci sono fiori», i fiori che ora esistono sono: fiori di pesco, di albicocco, di susino, di salice. Ci si può esprimere dicendo: «Il susino di ieri non aveva fiori, ma il susino della primavera ha fiori». Quindi, quando viene il tempo, è il tempo del fiore della fioritura, ossia è la venuta del fiore. Proprio nel tempo in cui viene il fiore non ci sono sovvertimenti<sup>215</sup>. I fiori di susino e di salice sbocciano come fiori di susino e di salice, e vedendoli si capisce se si tratta di piante di susino o piante di salice, oppure vedendo le piante di susino e di salice si capisce quale sarà il fiore. I fiori di pesco

<sup>214</sup> Gioco di parole basato sul fatto che «aspetto» è scritto con lo stesso carattere di «erba».

<sup>215</sup> E il fiore sboccia.

e i fiori di albicocco non sono mai sbocciati come fiori di susino e di salice. I fiori di susino e di salice sbocciano sui susini e sui salici, e i fiori di pesco e di albicocco sbocciano sui peschi e sugli albicocchi. Anche per i fiori del cielo che fioriscono in cielo è la stessa cosa. [Nel cielo] non fioriscono altri fiori, e questi fiori non fioriscono su nessun altro albero. Vedendo i vari colori dei fiori del cielo, si comprende che non c'è limite ai frutti del cielo. Vedendo la fioritura e la caduta dei fiori del cielo, si studi la primavera e l'autunno dei fiori del cielo. La primavera dei fiori del cielo e la primavera degli altri fiori è la stessa. Così come i fiori del cielo sono di vari tipi, allo stesso modo anche i tempi della primavera sono molteplici. Perciò, esistono la primavera e l'autunno di adesso e del passato. Studiare che i fiori del cielo non sono veri e che gli altri fiori sono veri, non è avere una comprensione del buddhismo. Ascoltando la spiegazione secondo cui «nel cielo originariamente non ci sono fiori», studiare che i fiori del cielo che originariamente non esistevano ora esistono, è una visione ristretta e una comprensione poco profonda. Bisogna andare avanti e avere una visione più ampia.

Il patriarca<sup>216</sup> disse: «I fiori non sono mai nati». La realizzazione di questa dottrina potremmo dire che sia: i fiori non sono mai nati, i fiori non sono mai estinti. È la verità secondo cui: i fiori non sono mai stati fiori, il cielo non è mai stato cielo. Pensando a vanvera riguardo al tempo dei fiori<sup>217</sup> non si deve ragionare con supposizioni vane riguardo all'essere e al non essere [dei fiori]. Sicuramente i fiori hanno vari colori, ma i vari colori non si limitano ai fiori. Nei vari periodi del tempo si hanno i colori blu, giallo, rosso, bianco e altri ancora. La primavera richiama i fiori, ma [cambiando prospettiva] i fiori richiamano la primavera.

<sup>216</sup> Si tratta del secondo patriarca Eka (cin. Huì kě).

<sup>217</sup> Il tempo in cui i fiori sbocciano.



Chōsetsu Shūsai<sup>218</sup> era discepolo di Sekisō. Riguardo a una poesia dedicata a Dōgo scrisse:

La luce brillante splende solitaria, si diffonde ai fiumi e alle rive. Questa luce brillante realizza nuovamente il padiglione dei monaci, il padiglione del Buddha, le cucine e l'entrata del tempio. I granelli di sabbia del fiume Gange realizzano la luce brillante e sono la realizzazione della luce brillante. Le persone ordinarie, i santi e coloro che hanno uno spirito, tutti insieme sono la mia casa.

Non è che non ci siano le persone ordinarie, le persone sagge e i santi, ma con questo non bisogna insultare le persone ordinarie, i saggi e i santi [dicendo che sono diversi da coloro che hanno uno spirito].

«Quando non sorge un singolo pensiero, tutta la realtà si manifesta». I vari pensieri sono i singoli pensieri: questo è certamente il non-nato, è l'intera manifestazione della realtà. Perciò ci si esprime dicendo: «un pensiero è il non-nato».

«Se i sei organi della percezione<sup>219</sup> si muovono<sup>220</sup> anche solo un po', si impedisce [il libero flusso delle] nuvole». «Anche se i sei organi della percezione sono vista, udito, olfatto, gusto, tatto e intelletto, non sono due per tre, ma sono davanti e dietro tre e tre ciascuno». <sup>221</sup> Il loro movimento è come quello del monte Sumeru, come il movimento della grande terra, come il movimento dei sei organi della percezione, come il movimento appena percettibile. Poiché il movimento è come quello del monte Sumeru, il non-movimento è anch'esso come quello del monte Sumeru. [Il movimento] è, per esempio, come le nuvole e come l'acqua.

«Se si impediscono le passioni, ancor più si accresce la malattia». Fino ad ora non è che non ci siano state malattie, e ci sono anche la malattia del Buddha e la

<sup>218</sup> Erede del Dharma di Dōgo Enchi.

<sup>219</sup> Vista, udito, olfatto, gusto, tatto e intelletto.

<sup>220</sup> Cioè, si attivano.

<sup>221</sup> Frase dal senso enigmatico.

malattia dei patriarchi. Ora, eliminare [le passioni] per mezzo della saggezza, ha fatto sí che le malattie si moltiplicassero. Il preciso momento in cui si eliminano [le passioni], è [un momento] sicuramente di passione. [Le passioni e la loro eliminazione] sono contemporanee e [al contempo] non contemporanee. Le passioni racchiudono in loro stesse sempre il concetto di eliminazione.

«Avere come obiettivo la realtà in sé è anche un ostacolo». Volgere le spalle alla realtà in sé è un ostacolo. [Anche] volgersi verso la realtà in sé è un ostacolo. La realtà in sé è sia volgersi verso, sia volgere le spalle: entrambi gli atteggiamenti sono la realtà in sé. Chi sa che anche l'ostacolo è questa realtà in sé?

«Seguire i legami mondani non è un ostacolo». I legami mondani sono il seguire i legami mondani, seguire è i legami mondani del seguire. Questo è non ostacolazione. Riguardo all'ostacolare e al non ostacolare, si deve studiare e familiarizzarsi con l'espressione «essere ostacolati dagli occhi»<sup>222</sup>.

«Il nirvāna e nascita-e-morte sono i fiori del cielo». Il nirvāna è la suprema illuminazione. I Buddha e i patriarchi e anche i discepoli dei Buddha e dei patriarchi risiedono in esso. Nascita-e-morte è l'uomo vero. Questo nirvāna e questa nascita-e-morte, pur avendo entrambe il loro modo di essere, sono però fiori del cielo. Lo stelo, i petali, i frutti e la brillantezza di colori dei fiori del cielo sono tutti lo schiudersi dei fiori del cielo. I fiori del cielo danno sempre frutti del cielo, e lasciano cadere semi del cielo. I Tre Mondi che ora noi sperimentiamo, poiché [in realtà] sono il mondo dei cinque petali dei fiori del cielo, non sono davvero i Tre Mondi, ma sono il vedere i Tre Mondi. Tutti questi fenomeni sono il vero aspetto [della realtà], tutti questi fenomeni sono l'aspetto dei fiori. Quindi, si deve studiare che tutti i fenomeni inconoscibili sono tutti insieme il fiore

<sup>222</sup> Espressione usata dal maestro Hōgen Bun'eki (885-958), fondatore della omonima scuola.

e il frutto del cielo, allo stesso modo dei susini, salici, peschi e albicocchi.

In Cina, il maestro Chán Rinkin del monte Fuyō, nella provincia di Fukushū, all'inizio studiò sotto il maestro Shishin del tempio Kissu, e chiese: «Cos'è il Buddha?» Il Maestro rispose: «Io ti risponderò, ma tu mi crederai?» Rinkin disse: «Perché non dovrei credere alle sincere parole del maestro?» Il Maestro rispose: «Sei proprio tu!» Rinkin chiese: «Come devo prendere queste parole?» Il Maestro disse: «Se hai una malattia degli occhi vedrai cadere molti fiori del cielo».

Le parole di Shishin del tempio Kissu, «se hai una malattia degli occhi vedrai cadere molti fiori del cielo», sono un'espressione che riguarda il far proprio il Buddha. Quindi, si deve sapere che la caduta di tanti fiori che gli occhi malati vedono è la realizzazione del Buddha, e i frutti e i fiori del cielo degli occhi sono far propri tutti i Buddha. Si realizzano gli occhi per mezzo della malattia, si realizzano i fiori del cielo negli occhi, si realizzano gli occhi nei fiori del cielo.

Poiché i fiori del cielo sono negli occhi, una malattia [degli occhi] cade spargendosi al suolo. Poiché un occhio sta nel cielo, tutte le malattie [degli occhi] cadono spargendosi al suolo. Perciò, la malattia [degli occhi] è la manifestazione dell'intera attività dinamica (全機), e gli occhi sono la manifestazione dell'intera attività dinamica. Il cielo è la manifestazione dell'intera attività dinamica e i fiori sono la manifestazione dell'intera attività dinamica. «Cadere e spargersi a terra» è i mille occhi [di Kannon], è «gli occhi dell'intero corpo» [di Kannon].

Generalmente parlando, sempre e dovunque ci sia un occhio ci sono anche i fiori del cielo, e ci sono i fiori degli occhi. I fiori degli occhi sono detti fiori del cielo, e l'espressione «fiori degli occhi» sicuramente dà chiarezza. Perciò, il maestro Kōshō del monte Rōya disse:

È una cosa misteriosa! I Buddha delle dieci direzioni sono fondamentalmente fiori negli occhi. Se si vogliono conoscere i

fiori dentro gli occhi, [si sappia] che fundamentalmente sono i Buddha delle dieci direzioni. Se si vogliono conoscere i Buddha delle dieci direzioni, [si sappia] che essi non sono i fiori dentro gli occhi. Se si vogliono conoscere i fiori dentro gli occhi, [si sappia] che non sono i Buddha delle dieci direzioni. Per chiarire questo, l'errore sta nei Buddha delle dieci direzioni. Se non si chiarisce questo punto, gli *śrāvaka* danzano una danza e l'autoilluminazione è un belletto.

Si sappia che non è che i Buddha delle dieci direzioni non siano veri, ma fundamentalmente essi sono fiori dentro gli occhi. Il luogo dove giungono i Buddha delle dieci direzioni è dentro gli occhi, e se tale luogo non fosse dentro gli occhi, non sarebbe un posto dove essi risiedono. I fiori dentro gli occhi non sono né non essere né essere, né vuoto né realtà: non sono altro che soltanto i Buddha delle dieci direzioni. Se ora davvero vogliamo conoscere i Buddha delle dieci direzioni, [si sappia che] essi non sono fiori dentro gli occhi. Se davvero si vogliono conoscere i fiori dentro gli occhi, [si sappia che] essi non sono come i Buddha delle dieci direzioni. Poiché le cose stanno in questo modo, sia che si chiarisca sia che non si chiarisca, in entrambi i casi si tratta di fiori dentro gli occhi, si tratta dei Buddha delle dieci direzioni. Che si voglia sapere oppure no, si tratta del mistero della realizzazione, cioè di un grande mistero.

La profonda dottrina dei fiori del cielo e dei fiori della terra espressa dai Buddha e dai patriarchi ha un aspetto così potente. Il termine «fiori del cielo» è stato diffuso anche dagli studiosi di testi buddhisti, mentre l'importanza dei «fiori della terra», se non fosse stato usato da Buddha e patriarchi, non sarebbe stato mai udito. C'è un'espressione di Buddha e patriarchi che ci permette di conoscere l'importanza dei «fiori della terra».

In Cina, il maestro Chán Etetsu del monte Sekimon era un saggio discepolo di Ryōzan. Una volta un monaco gli chiese: «Qual è il tesoro che sta tra le montagne?» Il significato profondo di questa domanda è, per esempio,

come dire: «Che cos'è il Buddha?» oppure: «Qual è la Via?» Il Maestro rispose: «I fiori del cielo si schiudono dalla terra; tutte le persone del paese vorrebbero comprare questi fiori ma non c'è nessun accesso». Questa espressione non deve assolutamente diventare un riferimento per espressioni da parte di altre persone. Quando tutti gli altri maestri discutono dei fiori del cielo dicendo che sono fiori del cielo, si esprimono dicendo solo che [i fiori] nascono nel cielo e si estinguono nel cielo, ma non c'è nessuno che sappia che [i fiori] vengono dal cielo. Sanno forse anche che [i fiori] vengono dalla terra? [Certo che no]. Solo il Maestro del monte Sekimon lo sapeva. Il termine «dalla terra» è «dalla terra» all'inizio, a metà e alla fine. Schiudersi è aprirsi. Proprio in quel momento si schiude dall'intera grande terra, si apre dall'intera grande terra.

*Tutte le persone del paese vorrebbero comprare questi fiori ma non c'è nessun accesso* non significa che tutte le persone del paese non vorrebbero comprare [i fiori], ma che non c'è un accesso per andare a comprarli. Vi sono fiori del cielo che sbocciano dalla terra e vi è l'intera terra che sorge dalla fioritura dei fiori. Perciò, i fiori del cielo hanno il profondo significato di far sbocciare la terra e il cielo.

Presentato all'assemblea  
del tempio Kannon Dōri Kōshō Hōrin,  
il primo anno dell'era Kangen [1243],  
terzo mese, 10° giorno.

Copiato da Ejō  
nel secondo anno della stessa era [1244],  
primo mese, 27° giorno,  
negli alloggiamenti dei monaci  
del tempio Kippō di Hokuetsu

#### 4. La scuola Jishū.

La scuola Jishū si colloca tra le scuole amidiste, accanto a quella della Terra Pura e della Vera Terra Pura. Ippen fu infatti discepolo di un discepolo di Hōnen, pur interpretando il messaggio di Hōnen in modo molto originale.

Il nome Jishū letteralmente significa «scuola delle ore», infatti *ji* può significare «tempo, ora, volta», e *shū* «scuola». Questo nome viene dalla pratica di radunarsi sei volte al giorno in gruppo per recitare il *nenbutsu* a ore stabilite. Queste riunioni erano chiamate «riunioni del *nenbutsu* delle sei ore», poi abbreviato in «riunioni delle sei ore» e infine «riunioni delle ore», da cui il nome della scuola che però si fissò solo più tardi, in periodo Edo.

Ippen non intendeva fondare una nuova scuola, sebbene nel periodo della sua vita la nascita di nuove scuole non fosse un fenomeno raro. Furono i suoi discepoli che, volendo continuare l'esperienza del Maestro, si raggrupparono dando vita con il tempo a una scuola stabile e organizzata. In concreto, fu opera del successore di Ippen, di nome Taamidabutsu (o Taa) Shinkyō (1237-1319), che dopo la morte del maestro fondò vari templi in diverse regioni del paese e organizzò una struttura religiosa. I vari leader della scuola, seguendo l'esempio del maestro, continuarono la tradizione dello *yūgyō*, la predicazione itinerante. Tuttavia, nel corso del xiv secolo, alcuni monaci incominciarono a stabilirsi nei templi favorendo l'espansione della scuola che, nel xv secolo, raggiunse il massimo della sua popolarità e fioritura raccogliendo molti aderenti. In questo modo la scuola si divise in varie correnti, tra cui quella dei monaci itineranti (che ebbero come tempio di riferimento lo Shōjōkō nella provincia di Kanagawa, fondato nel 1325) e quella dei monaci stanziali (che facevano capo al tempio Muryōkō). La pratica della predicazione itinerante comportava molti problemi per una scuola che stava rapidamente espandendosi. L'appoggio delle autorità centrali, che riuscì a ottenere, costò però alla scuola la perdita della sua connotazione popolare e in definitiva anche dell'appoggio della popolazione che con il tempo preferì la scuola della Vera Terra Pura e Sōtō Zen, che ebbero molta fortuna tra la popolazione rurale.

L'influenza della scuola Jishū sulla società giapponese del periodo medievale fu grande. Uno dei motivi curiosi per cui divenne molto conosciuta fu il ruolo dei monaci Jishū che seguivano le campagne militari, molto frequenti in quel periodo di turbolenza, dando conforto religioso ai moribondi e recitando per loro il *nenbutsu* e i sūtra per i caduti, ma aiutando anche in altri settori come la cura dei feriti.

Inoltre, la pratica dell'*odori nenbutsu*, o «*nenbutsu* danzato» accompagnato con la recitazione anche di inni di lode (*wasan*), si sviluppò in un'arte vera e propria che influenzò in modo consistente la recitazione nelle forme del teatro classico giapponese come il Nō, contribuendo a svilupparlo nella tecnica e fornendogli temi. Numerosissimi monaci di questa scuola si dedicarono con molto successo alle arti, per esempio alla poesia cui diedero un contributo importante. Nel periodo Muromachi, che vide una grande fioritura culturale nelle varie arti, gli *shōgun* amavano circondarsi di artisti e persone di cultura con cui condividere l'interesse per l'arte, e molte di queste persone furono monaci della scuola Jishū. A partire dal periodo Edo, la scuola declinò e attualmente il tempio centrale è lo Shōjōkō.

a) L'autore.

Ippen Chishin (1239-89) è una figura particolare nel buddhismo del periodo Kamakura, in quanto il suo insegnamento – che coniuga un tipo di religiosità popolare con connotazioni anche scintoiste ed esoteriche – si inserisce a buon diritto nel filone degli asceti itineranti detti *hijiri*, che abbiamo visto essere numerosi a partire dal periodo Heian in poi. Egli non fondò una scuola ma i suoi discepoli, morto il maestro, si organizzarono dando vita a quella che è conosciuta come la scuola Ji, ossia Jishū.

Nato in una famiglia di samurai decaduti della provincia di Iyo, nell'isola di Shikoku, entrò da giovane in un tempio della scuola Tendai per seguire il percorso del monaco. Quindi, nel decennio tra il 1252 e il 1263, si avvicinò agli insegnamenti della Terra Pura sotto la guida del maestro Shōdatsu, a sua volta discepolo di Hōnen. Alla morte del padre tornò a Shikoku e decise di occuparsi della famiglia tornando allo stato laico e sposandosi. Tuttavia, il suo forte impulso religioso

lo fece tornare al buddhismo e, nel 1271, lo troviamo in un tempio dell'isola di Kyūshū e poi allo Zenkōji, nella provincia di Nagano. Poco più tardi iniziò la vita itinerante senza dimora, detta *yūgyō* (遊行), che sarebbe continuata pressoché ininterrottamente fino alla sua morte. Vagando di villaggio in villaggio nelle campagne, tra i contadini e la povera gente, diffondeva la dottrina amidista della salvezza grazie al Voto di Amida. Ippen distribuiva alla gente dei fogli di carta con l'iscrizione «namu Amida butsu», detti *fuda*, che rappresentavano la recitazione del *nenbutsu*. I *fuda*, nelle intenzioni di Ippen, dovevano rappresentare per chi li riceveva la prova dell'avvenuta salvezza. Prima di lui, un altro monaco itinerante, di nome Ryōnin (1073-1132), percorreva allo stesso modo le campagne del Giappone diffondendo il cosiddetto *yūzū nenbutsu*, ossia «*nenbutsu* della condivisione», sostenendo che la recita da parte di una persona valeva come la recita da parte di tutti. Inoltre Ryōnin teneva un registro dei nomi di tutti coloro che assicuravano di voler recitare il nome e che lui considerava che si sarebbero salvati.

Oltre ai *fuda*, Ippen instaurò anche un'altra curiosa pratica religiosa: lo *odori nenbutsu*, ossia il «*nenbutsu* danzato». Nei villaggi dove giungeva insieme ai suoi discepoli improvvisava danze di gruppo al ritmo della recita del *nenbutsu*. Queste danze gioiose volevano rappresentare concretamente la gioia per la certezza dell'avvenuta salvezza e contribuirono a dare al suo insegnamento un aspetto informale e gaio.

La gente lo chiamava *sute hijiri*, cioè l'asceta che aveva gettato via tutto: egli non possedeva nulla, non aveva dimora e dichiarava di aver abbandonato tutto il suo essere alla misericordia di Amida. Fino alla morte dedicò ogni suo sforzo alla salvezza della povera gente delle campagne.

Un'esperienza particolare che avrebbe segnato un fondamentale momento di passaggio nella sua concezione religiosa fu la visita al tempio scintoista di Kumano nel Giappone centrale. Nei suoi sermoni, che teneva in modo informale, più volte ricordò quella visita in cui ebbe una visione. Gli si rivelò in sogno il dio del tempio che risolse un suo profondo dubbio che riguardava la fede. Nelle scuole amidiste sia di Hōnen sia di Shinran, la fede è l'elemento determinante per la salvezza, e per Shinran, che rigetta le connotazioni di autopotere che ancora si trovano nel suo predecessore e mae-



stro, la fede è un dono di Amida, cosicché l'uomo non ne è direttamente responsabile. Tuttavia, per Ippen rimaneva il dubbio che la fede possa comunque essere una discriminante della salvezza perché distingueva tra coloro che l'hanno, o l'hanno ricevuta in dono, e coloro che ne sono privi. La sua pratica della distribuzione dei *fuda* che rappresentavano la salvezza per chiunque indiscriminatamente era naturalmente in contrasto con il principio della salvezza per fede.

Nel testo troviamo un chiaro riferimento alla rivelazione di Kumano e alla risoluzione del suo dubbio:

La distinzione tra autopotere e potere altrui non è altro che il primo passo. Potere altrui è, gettando via la concezione di sé e altro, in un solo attimo diventare un Buddha. Da quando ho avuto la manifestazione divina di Kumano, che ha rivelato: «Non si tratta di fede o non fede, e neanche di peccato o non peccato, *namu Amida butsu* è la rinascita», questo monaco [Ippen] ha compreso e ha gettato via l'autopotere e l'attaccamento al proprio io.

Ippen si rese quindi conto che il vero potere altrui non necessita neppure della fede, siccome la salvezza di tutti è già stata decisa. Così stabilì di continuare a distribuire i *fuda* sia che si abbia fede sia che non la si abbia, e indipendentemente da condizionamenti di purezza o impurezza. Questa sua concezione si giustifica sulla base del fatto che il *bodhisattva* Hōzō, prima di diventare il Buddha Amida, ha formulato il famoso diciottesimo Voto in cui si dice:

Se, quando otterrò la buddhità, gli esseri senzienti nelle terre dei quattro quartieri che sinceramente e con gioia si affidano a me e desiderano di rinascere nella mia terra e invocano il mio Nome anche solo dieci volte, se non rinasceranno colà, possa io non ottenere la perfetta illuminazione.

Ora, poiché Hōzō è diventato il Buddha Amida, il Voto è stato realizzato. Però, nella formulazione del Voto non si parla espressamente di fede, ma solo di recitazione, indicando il numero di dieci per intendere una quantità estremamente bassa. Perciò Ippen si convinse del fatto che la fede non potesse essere una discriminante per la salvezza, ma che solo la recitazione del Nome fosse l'elemento decisivo. Chiunque avesse recitato il Nome sarebbe stato certo della salvezza: per questo egli si fece chiamare Ippen – che letteralmente significa «una recitazione». Nel momento della recitazione del

Nome avveniva l'incontro tra il recitante e il Buddha Amida e i due diventavano una cosa sola. Dopodiché, sebbene il corpo fosse ancora nella dimensione terrena, la mente era già nella Terra Pura. Per Ippen basta una sola recitazione per ottenere la salvezza, indipendentemente sia dalla fede, sia dalle Tre Menti: ciò che salva non è nulla che sta all'interno dell'uomo, perché tutto ciò che proviene dall'uomo è illusorio. È il Nome e solo il Nome che salva: questo per Ippen è il vero potere altrui, nel senso che è davvero solo Amida che salva, indipendentemente dalle condizioni della persona perché ne ha fatto espressamente Voto. Perciò per Ippen, in definitiva, esiste solo il Nome e null'altro al di fuori del Nome, e a lui ci si deve affidare interamente. Si dice nel testo:

La certezza è il Nome. Quindi, anche in mancanza di fede nella certezza della rinascita, se si affida la recitazione alla propria bocca si rinascerà. Per questo motivo la rinascita non dipende dalla mente [egoista] ma dipende dal Nome che ci fa rinascere. Pensare di ottenere la rinascita stabilendo in se stessi una fede certa è un ritornare di nuovo alle funzioni mentali.

Tutti i fenomeni dell'universo scaturiscono dal Nome, sono conseguenza del Nome. Esso precede il sorgere della realtà differenziata e si situa nella dimensione del non-nato. In definitiva il Nome è la natura-di-Buddha e anche la nostra vera natura che si manifesta nel momento in cui la mente egoista e differenziata viene abbandonata e a lui ci si affida senza riserve.

Un altro tema assolutamente centrale nell'insegnamento di Ippen è il lasciar cadere il proprio io sia fisico sia mentale in quanto premessa indispensabile alla salvezza:

La Via della Terra Pura è di gettar via il corpo-mente, di non bramare alcun luogo nei Tre Mondi e nei Sei Stati dell'Esistenza e aspirare alla rinascita. In questo mondo, non si deve dare importanza a nessuna cosa: ponendo al proprio centro questo corpo non ci si può distaccare dal ciclo di nascita-e-morte.

L'abbandono, che Ippen aveva realizzato rinunciando alla casa, alla famiglia, agli averi e all'autopotere, rappresenta il modo più alto dell'affidarsi alla misericordia di Amida, e quindi il punto più elevato del potere altrui. Non esiste potere altrui se non nell'abbandono del proprio essere in tutti i suoi aspetti. Questa rinuncia fa di Ippen un personaggio di alta levatura religiosa con caratteristiche mistiche.

Dōgen, un altro grande maestro buddhista contemporaneo di Ippen, propose lo stesso concetto sintetizzato nella frase *shinjin datsuraku*, ossia, «lasciar cadere il proprio corpo e la propria mente». E nel capitolo *Genjō kōan* dello *Shōbōgenzō* afferma che:

Apprendere il buddhismo è apprendere se stessi. Apprendere se stessi è dimenticare se stessi. Dimenticare se stessi è essere risvegliato alla realtà. Risvegliarsi alla realtà è lasciar cadere il proprio corpo/mente e il corpo/mente degli altri<sup>223</sup>.

*Dimenticare se stessi* è lasciar cadere il proprio io. Tuttavia, mentre per Dōgen si tratta di «lasciar cadere» o «dimenticare» con un'azione che potremmo definire passiva, per Ippen si tratta di «gettar via» con un'azione di forza su se stessi. Il «dimenticare se stessi» di Dōgen è un risvegliarsi alla verità dell'illusione e, di conseguenza, lasciar cadere l'io illusorio. Per Ippen invece, il proprio io, preda delle passioni, dev'essere ripudiato e rigettato come premessa all'affidarsi ad Amida. Finché l'io è al centro della propria vita non può darsi completamente. Solo un «io svuotato» può rinascere a nuova vita affidandosi completamente. Il tema dell'illusorietà dell'io e della necessità di prenderne le distanze in un modo o nell'altro, è uno dei temi più ricorrenti di ogni scuola e di ogni maestro giapponese.

Vi sono molti aspetti dell'insegnamento di Ippen che si avvicinano a quelli della scuola Zen, sia nel contenuto sia nel modo di esprimersi, soprattutto per la sua radicalità di pensiero e di condotta di vita. Anche riguardo al tema della pratica la concezione di Ippen è simile a quella di Dōgen: la pratica in quanto tale è impossibile poiché ha comunque una connotazione egoistica. Per questo Ippen afferma:

Quindi, la recitazione del Nome, attimo dopo attimo, è il *nenbutsu* che recita il *nenbutsu*.

La pratica è un'attività che si autosvolge, senza un soggetto né un oggetto a far da tramite all'azione. La recitazione del Nome «usa ciò che da se stesso riceve» ed è soltanto l'essere se stesso della recitazione:

Usare ciò che da se stessi si riceve, è come l'acqua che beve l'acqua, il fuoco che brucia il fuoco, il pino che è un pino,

<sup>223</sup> TOLLINI, *Pratica e illuminazione nello Shōbōgenzō* cit., p. 180.

il bambú che è un bambú: nel suo essere se stessi non c'è nascita-e-morte.

Per questo la recitazione non è questione di quantità: una recitazione equivale a infinite recitazioni. La parola – frequentemente usata da Ippen – *ichinen* (一念) può essere tradotta sia con «un pensiero» che con «una recitazione», e in effetti ha entrambi i significati allo stesso tempo. Indica il momento in cui il singolo o unico pensiero del recitante è completamente rivolto ad Amida nel momento di quella singola recitazione: in quel preciso istante il recitante incontra Amida e i due diventano una sola cosa.

All'età di cinquant'anni Ippen chiuse la sua intensa vita lasciando un messaggio di alta spiritualità. La sua vita fu illustrata in un famoso dipinto del 1299 noto come *Dipinto dell'asceta Ippen*, in cui, con immagini accompagnate da testo, si tramanda ai posteri la sua vita e l'essenza del suo insegnamento.

### c) Il testo 1.

I due brani in forma poetica che seguono, il *Betsugan wasan* e lo *Hyaku rikugo* fanno parte degli inni (*wasan*), genere letterario prodotto in Giappone, a partire dal periodo Heian in poi, come forma di trasmissione dell'insegnamento buddhista. La tradizione risale all'India e alla Cina da dove è poi passata in Giappone. Nel periodo Kamakura, il genere degli inni fu largamente utilizzato soprattutto dalle scuole amidiste: sono famosi i *wasan* di Shinran, di Ippen – di cui vengono date le traduzioni di due testi –, e più tardi anche di Taamidabutsu, successore di Ippen. Si suppone che questi inni venissero recitati in occasione del «*nenbutsu* danzato» accompagnati da musica. Furono una forma di insegnamento molto apprezzato dal popolo ed ebbero una influenza importante sulla poesia, la musica e il teatro classico giapponesi.

I vari testi qui tradotti sono molto influenzati dallo Zen, sia nei temi sia nel modo di esprimersi. Infatti, come già notato in precedenza, l'insegnamento di Ippen, pur profondamente radicato nella tradizione amidista, riprende in modo originale alcuni temi ricorrenti anche nella tradizione Zen ricollocandoli nella tradizione del potere altrui.

Il primo testo si apre con la constatazione della impermanenza e futilità dell'essere umano e di sfiducia nella possibilità di salvezza e di illuminazione, e perfino di critica nei confronti delle maggiori scuole del periodo (pur senza nominarle), compresa la scuola amidista. In particolare biasima alcune conclusioni estreme della teoria dello *hongaku* della scuola Tendai dicendo: «Ritenendo che le passioni stesse sono la *bodhi*, commettono peccati. Dicendo che nascita-e-morte è il nirvāna». Poi, passa a sostenere che, in realtà, «non esiste né illusione né illuminazione», e di conseguenza «non c'è nessun vantaggio nell'attività mentale e nella recitazione», in questo modo negando qualsiasi valore alla pratica, che comunque è considerata autopotere. Tuttavia, poco dopo riguardo alla recitazione del *nenbutsu* afferma: «Se ci si affida alla sua recitazione, si dileguano i peccati di nascita-e-morte». Riguardo al numero di recitazioni dice: «La ripetizione della recitazione è [sempre] la prima e dopo la prima recitazione non esistono le ultime dieci», intendendo che le recitazioni non sono numerabili, quindi si ripetono continuamente fino alla fine della vita.

Anche il secondo testo si apre con constatazioni sconsolate sull'essere umano e sulle sue miserie. Poi, di nuovo sul valore della pratica, dice: «La mia costante recitazione del *nenbutsu*, è la dimora in cui non sorgono pensieri illusori», dando in questo modo un senso concreto all'attività di recitazione del *nenbutsu*, e poco oltre: «Siccome non mi serve più avere alcuna intenzione, ho anche abbandonato l'intenzione di illuminarmi».

Con queste ultime parole Ippen giunge al punto massimo della rinuncia: dopo aver abbandonato le cose del mondo ed essersi dedicato con tutte le sue forze al bene degli esseri senzienti, infine, rinuncia anche all'illuminazione per sé.

*Inno del Voto Speciale / Betsugan wasan*<sup>224</sup>.

Se osserviamo bene il corpo umano, esso è come  
una bolla d'acqua,  
dopo che si dissolve, l'essere umano non è più.  
Se riflettiamo bene, la vita è come l'immagine  
della luna [sull'acqua],  
si modifica a ogni nostro respiro.  
L'essere degli uomini e degli dèi nei loro elevati  
reami<sup>225</sup>  
per quanto vi siamo attaccati deperiscono.  
Le sofferenze dell'inferno e dei luoghi degli spiriti  
famelici  
per quanto vorremmo evitarli, sono sempre  
in agguato.

Le forme davanti agli occhi  
non possono essere viste dai ciechi.  
Le parole pronunciate vicino all'orecchio  
non sono udibili dai sordi.  
La percezione degli odori e dei sapori  
durano solo un tempo breve.  
Quando il respiro si ferma,  
non restano al corpo queste facoltà.  
Dal lontano passato  
fino al momento attuale,  
non si è realizzato nulla di ciò che avremmo voluto.  
Che triste!  
Tutti coloro che si sono illuminati  
nell'insegnamento buddhista dei saggi e della  
Terra Pura<sup>226</sup>,

<sup>224</sup> La traduzione si basa su ŌHASHI SHUN'NŌ (a cura di), *Nihon shisō taikai* (Collezione di testi del pensiero giapponese), X. *Hōnen, Ippen*, Iwanami shoten, Tōkyō 1971, pp. 290-92.

<sup>225</sup> Tra i Sei Stati dell'Esistenza, i tre superiori o positivi, cioè quelli di esseri feroci, esseri umani ed esseri celesti.

<sup>226</sup> L'insegnamento buddhista dei saggi è quello che applica l'autopote-







Al contempo, essi estendono le loro mani  
[su di noi],  
e ci vengono incontro per accompagnarci nella  
Terra Pura.

Allora saliamo sul trono dorato  
e seguiamo il Buddha.  
Nello spazio di un attimo  
rinasciamo nella Terra Pura della Pace e del  
Sostentamento.

E il praticante scende dal trono del loto  
e si prostra con tutto il corpo [davanti a essi].  
Allora seguendo il *bodhisattva*  
alla fine giunge alla terra del Buddha.  
Visita il palazzo del Grande Gioiello  
dove ascolta il sermone del Buddha.  
Sale su fino alla torre dell'albero dei gioielli  
da dove osserva di lontano gli altri mondi.  
Dopo essere giunti al mondo della Pace e del  
Sostentamento,  
si torna al mondo della contaminazione per salvare  
gli esseri.

Con il voto della compassione senza confini  
ripaghiamo la benevolenza per tutto il tempo.

*Le cento parole argute<sup>233</sup> / Hyaku rikugo<sup>234</sup>.*

Nella trasmigrazione nei Sei Stati dell'Esistenza  
nessuno ci accompagna.

Siamo nati soli e moriamo soli.

Com'è triste il cammino della nascita-e-morte!

Dalla cima delle nuvole nell'alto dei cieli

fino al piú profondo degli inferni<sup>235</sup>,

non vi è dimora in cui non siamo rinati

come conseguenza del nostro karma buono e cattivo.

Ma tra gli uomini e gli dèi

è difficile ottenere la rinascita.

Normalmente stiamo nei Tre Stati Negativi

dell'Esistenza

dai quali è difficile sfuggire.

Le nostre ossa vengono bruciate negli inferni della

Corda Nera<sup>236</sup> e dell'Unione degli Esseri<sup>237</sup>

e il nostro fegato viene tagliato negli inferni

della Montagna delle Spade e Foresta di Coltelli<sup>238</sup>.

Rinati come spiriti famelici, soffriamo la fame,

rinati come bestie, perdiamo ricompense per la

stupidità.

Fuggendo per poco dai Tre Stati Negativi

dell'Esistenza

dove patiamo tali sofferenze,

<sup>233</sup> Il senso del titolo non tragga in inganno: «parole argute» è solo una espressione di umiltà, e «cento parole» significa «breve sunto».

<sup>234</sup> La traduzione si basa su ŌHASHI (a cura di), *Nihon shisō taikēi*, X. *Hōnen*, Ippen cit., pp. 292-98.

<sup>235</sup> L'ottavo, cioè il piú profondo degli otto inferni buddhisti, detto *Avīci*. Per una descrizione degli inferni buddhisti, vedi nota 26, p. 419.

<sup>236</sup> Il secondo degli otto inferni, dove i dannati venivano torturati con una corda nera metallica incandescente.

<sup>237</sup> Il terzo degli otto inferni, quello in cui coloro che hanno ucciso esseri viventi, hanno rubato, commesso atti impuri, venivano travolti e ridotti in pezzi da frane che cadono da una montagna metallica.

<sup>238</sup> Tipi di inferni descritti nell'*Agonkyō* (*Āgama sūtra*).

abbiamo la rara opportunità di avere un corpo  
 umano,  
 ma non detestiamo il ciclo di nascite-e-morti.  
 Sebbene abbiamo ottenuto una forma umana,  
 se non eliminiamo i desideri mondani,  
 non ha nessun senso essere sfuggiti all'inferno  
 per patire sofferenze nel corpo e nella mente.  
 Avendo nel profondo del cuore desideri per le cose  
 del mondo,  
 non siamo differenti dagli spiriti famelici.  
 Se ci dedichiamo a farci reciprocamente del male,  
 non siamo diversi dalle bestie.  
 Se continuiamo a intrattenerci con questi pensieri  
 illusori  
 sempre impegnati da mane a sera,  
 incatenati dai legami dei Cinque Desideri (五欲)<sup>239</sup>,  
 è un vero peccato che non riusciamo a sfuggire  
 dalla casa in fiamme<sup>240</sup>.  
 Anche se la vita si estendesse per mille autunni o  
 per diecimila anni,  
 sarebbe come se durasse quanto un lampo.  
 Lo scorrere dei mesi e dei giorni che non può  
 essere fermato  
 ci porta presto al momento della morte.  
 Le sofferenze della nascita, vecchiaia, malattia e  
 morte  
 non evitano nessuno.  
 Senza distinzione di nobile o infimo, elevato  
 o basso,  
 né i ricchi né i poveri possono sfuggirvi.  
 Durante la vita che è come la rugiada,  
 rendiamo bella la nostra dimora preziosa.  
 Ma quando soffia il vento dell'impermanenza  
 i fiori si spargono al suolo.

<sup>239</sup> I desideri suscitati dai cinque tipi di percezione: vista, udito, olfatto, gusto, tatto.

<sup>240</sup> Riferimento al *Sūtra del Loto*.

A cominciare dai genitori, e dai figli,  
fino a tutti i nostri possedimenti e dimore,  
tutti i nostri averi, a migliaia, a milioni,  
pensando che sono per noi stessi,  
ce li teniamo stretti e ci dispiace perderli,  
ma, quando perdendo questo corpo [moriamo]  
e lo spirito ci lascia,  
chi ci accompagna nel mondo dei morti?  
I famigliari e i parenti si riuniscono  
e piangono il morto abbracciandolo  
ma egli, trascinato dal suo karma, diparte verso  
l'illusione  
e non si risveglierà dal sogno della nascita-e-morte.  
Da quando ho compreso ciò,  
ho smesso di attaccarmi alla vita e ai possedimenti,  
e avendo rinunciato a questo mondo illusorio  
ho deciso di seguire la mia via.  
Per innumerevoli *kalpa*, e per molte nascite,  
non c'è stato nessuno che non sia stato mio padre  
e mia madre,  
e insieme a innumerevoli esseri senzienti  
rapidamente raggiungerò la Terra Pura.  
Per entrare nel reame della non-azione  
rinuncerò a tutto! Questo è il vero modo di essere  
riconoscenti per ciò che abbiamo ricevuto.  
I [meriti del] *nenbutsu* che recito  
li trasferisco a tutti gli esseri senzienti.  
Per questo, non ho una dimora fissa in questo mondo  
che considero la mia casa,  
ma poiché vi sono tante case al mondo  
non sono mai esposto alla pioggia.  
Per il tempo in cui mi viene offerto riparo,  
il mio ospite e io siamo una stessa cosa,  
poiché anch'egli alla fine dovrà andarsene,  
che senso ha essere il padrone di casa?  
Siccome so che [il mondo] è fondamentalmente  
una casa in fiamme,  
anche se brucia completamente non mi agito.

Anche se vedo le mie cose andare in rovina,  
 non ho nessuna intenzione di ripararle.  
 Pur avendo una stanza grande un solo *tatami*<sup>241</sup>,  
 non mi sembra per questo piccola.  
 La mia costante recitazione del *nenbutsu*  
 è la dimora in cui non sorgono pensieri illusori.  
 Non sono necessari luoghi particolari per la pratica  
 in qualsiasi situazione, muovendomi, stando fer-  
 mo, stando seduto, giacendo,  
 il nome *namu Amida butsu*  
 è il vero oggetto della mia devozione, piú grande  
 di me stesso.  
 Non avendo inclinazione ai desideri e ai profitti,  
 non desidero raccogliere donazioni ed elemosine.  
 Non essendo privo delle Cinque Impurità<sup>242</sup>,  
 ho fatto voto di non predicare la dottrina.  
 Non piacendomi attenermi a regole e a strutture  
 non voglio essere maestro di nessun discepolo.  
 Non chiedendo a nessuno di mantenermi  
 non devo ingraziarmi nessuno.  
 Finché il mio corpo esiste  
 non posso davvero fare a meno di cibo e vestiti.  
 Ma non posso far altro che accettarli come  
 ricompensa per il karma  
 della mia vita passata  
 senza sforzarmi per ottenerli.  
 Non cerco favori adulando,  
 non chiedo elemosine usando abili parole.  
 Ricevo dalla gente solo  
 quel poco che serve a mantenermi in vita,  
 altrimenti muoio e rinasco nella Terra Pura  
 che è colma di cose meravigliose.

<sup>241</sup> Stuoia di dimensioni circa dell'altezza d'una persona in lunghezza e metà di essa in larghezza. Le stanze in Giappone vengono misurate in base al numero delle stuoie. Una stanza di un *tatami* è estremamente piccola.

<sup>242</sup> Semi della coscienza (che si depositano nell'*ālaya vijñāna* o «coscienza-ricettacolo», dando origine a tutti i fenomeni), attaccamento, corpo, atti esteriori, (il desiderio del) nirvāna.

Siccome non desidero aver successo in questa vita,  
non indosso vestiti appropriati.

Affidando il mio vestiario agli altri [a quanto gli  
altri mi danno]

mi propongo di non farmene una preoccupazione.

Vestiti di cotone, indumenti estivi, o di carta,  
vecchi mantelli di paglia, parapigioggia di canne,  
ciò che protegge dal freddo,  
qualunque cosa sia, la indosso.

Per il cibo, che sostiene la vita,  
mi arrangio con ciò che trovo.

Non temendo la morte,  
non rifiuto nulla per paura di ammalarmi.

Non preoccupandomi dell'indebolimento del mio  
corpo

non vado in cerca di ciò che può darmi forza.

Non preoccupandomi del colore del mio viso,  
non bado al gusto di ciò che mangio.

Poiché tutto, sia il bene sia il male,  
diventa il karma del ciclo delle rinascite,  
in tutti i Tre Mondi e i Sei Stati dell'Esistenza  
non esiste nulla che sia invidiabile.

Se prendiamo rifugio in Amida butsu

e recitiamo *namu Amida butsu*

illuminati dalla sua luce salvifica

quando diventiamo i suoi veri devoti,

Kannon e Seishi diventano i nostri eccellenti

compagni,  
allora cosa importa se non abbiamo compagni nella  
nostra Via?

Siccome tutti i Buddha ci proteggono,  
non avremo nessuna paura delle calamità.

La comprensione di questo principio  
mi viene solo dalla benevolenza del Buddha  
e consapevole di ciò sono colmo di gioia  
e sempre più intensamente mi dedico

alla recitazione.

Se non fosse per il bene di tutti gli esseri senzienti,

il mio vagabondare per il mondo non avrebbe  
nessun senso.

Un certo anno ho fatto visita al tempio di Kumano  
e ho reso omaggio al padiglione del Testimone  
della Verità.

In quel luogo mi fu mandato in sogno un messaggio  
cui ho affidato la mia vita.

Io non cerco certezze per la mia vita dopo  
la morte,  
ma piuttosto il bene per tutti gli esseri allo stesso  
modo.

Il mio corpo è pieno di impurità  
e alla fine sarà gettato nella terra.

Coloro che credono in me non avranno nessun  
beneficio  
e coloro che mi uccideranno non faranno alcun  
peccato.

Il nome che viene recitato  
porta meriti innumerevoli  
e coloro che lo vedono, ascoltano, percepiscono e  
conoscono  
saranno risvegliati dal sogno di nascita-e-morte.  
Sia chi crede, sia chi insulta ugualmente ne trarrà  
benefici

dal nome del misterioso Potere Altrui.

La sua pratica esiste da sempre, senza un inizio  
perciò non dobbiamo pensare che noi pratichiamo  
per la prima volta.

In origine, la natura-di-Buddha è una sola indivisa  
in cui non vi sono distinzioni di illuminazione e  
illusione.

Senza una ragione precisa i pensieri illusori nascono  
e noi stranamente pensiamo che sia illusione.

Ma del Voto originale di Amida  
sono dotati tutti gli esseri senzienti nell'illusione.

E poiché è rivolto a coloro che sono stupidi e  
ignoranti  
non è richiesta né abilità né intelligenza.

Non è richiesto né di fare elemosine, né di seguire  
precetti  
e i monaci che infrangono i precetti non vengono  
allontanati.

Accettando sia pratiche quietistiche sia attive  
non ci sono impedimenti [a praticare]  
camminando, stando fermi, sedendo, o giacendo.

Non facendo distinzione tra buoni e cattivi,  
anche le persone malvagie non sono abbandonate.  
Poiché le azioni buone non sono causa di rinascita,  
non siamo spronati a compierle.

Non c'è bisogno di ostentare se stessi  
né di attrarre l'attenzione della gente.

Siccome non mi serve più avere alcuna intenzione  
ho anche abbandonato l'intenzione di illuminarmi.

Il nome del Buddha dell'infinita vita  
la cui luce non è eguagliata da nessun altro Buddha  
non riguarda né illuminazione né illusione,  
è lodato come il Buddha della luce inconcepibile.

Quando riceviamo con gioia questo insegnamento,  
non vi è più separazione tra gli esseri senzienti e il  
Buddha.

Le Tre Attività del Buddha e le nostre non sono  
separate:

sono chiamate il Buddha della luce senza ostacoli.

Sospendete ogni forma di pensiero intenzionale  
e affidatevi umilmente al Buddha.

Finché avete fiato  
recitate *namu Amida butsu*.



## c) Il testo 2.

Sui contenuti di *Ippen shōnin goroku* si è detto ampiamente nella parte che riguarda l'autore, cui rimando il lettore, poiché è proprio sulla base dei *Detti del maestro Ippen* che possiamo ricostruire il pensiero e l'insegnamento del Maestro.

Resta da dire che, al momento della sua morte, Ippen volle che tutti i testi in suo possesso, compresi i suoi, fossero bruciati sostenendo che l'essenza di ognuno di essi fosse null'altro che *namu Amida butsu*. Per questo motivo non ci restano testi scritti di suo pugno, e i *Detti* sono la trascrizione dei suoi sermoni da parte dei discepoli, ma troviamo anche parti che sono attinte da altre fonti. Furono compilati dal 52° successore, Taa Ikkai (1688-1766) nel 1763, e non è una sistematica presentazione del pensiero di Ippen quanto piuttosto una serie di memorie frammentarie. Nella forma in cui li troviamo oggi, e di cui viene qui tradotta la prima parte, è quindi una versione che prese forma solo nel XVIII secolo. Questo testo sembra aver subito l'influenza della corrente Seizan, vicina all'amidismo Tendai.

*I detti del maestro Ippen* comprende in totale 111 capitoli e qui si dà una traduzione parziale dei primi venti.

*I detti del maestro Ippen / Ippen shōnin goroku*<sup>243</sup>.

Trasmissione da parte dei discepoli.

1.

Il Maestro una volta disse: «Bisogna distinguere molto bene tra le due Vie, quella dei Saggi e quella della Terra Pura». La Via dei Saggi sostiene che «le passioni sono l'illuminazione e il ciclo di nascita-e-morte è il nirvāna». Anche io dovrei insegnare alla gente questo principio, tuttavia le capacità di comprensione della gente di quest'epoca non sono all'altezza: la gente tornerebbe all'attaccamento originale, alle passioni, e sarebbe per loro dannoso. La Via della Terra Pura è di gettar via il corpo-mente, di non bramare alcun luogo nei Tre Mondi e nei Sei Stati dell'Esistenza e aspirare alla rinascita. In questo mondo, non si deve dare importanza a nessuna cosa: ponendo al proprio centro questo corpo non si può distaccarsi dal ciclo di nascita-e-morte.

2.

E ancora disse: «Le Tre Menti sono il Nome. Perciò, "con un cuore sincero privo di dubbi, desiderare di rinascere nella Terra Pura"<sup>244</sup> è spiegato come «recitare il mio Nome»<sup>245</sup>. Per questo, al di fuori della recitazione del nome non ci sono assolutamente le Tre Menti<sup>246</sup>.

<sup>243</sup> La traduzione si basa su ŌHASHI (a cura di), *Nihon shisō taikēi*, X. *Hōnen, Ippen* cit., pp. 298-350. È stata anche consultata la trad. inglese in DENNIS HIROTA (a cura di), *No Abode. The Record of Ippen*, Ryokoku University, Kyōto 1986.

<sup>244</sup> Questa frase fa parte del diciottesimo dei 48 voti fatti da Amida in cui dichiara di salvare tutti gli esseri.

<sup>245</sup> Detto da Amida.

<sup>246</sup> Siccome le Tre Menti sono la pre-condizione essenziale per la rinascita, nel momento in cui si recita il Nome le Tre Menti sono realizzate e quindi non esistono più, ma si identificano con la recitazione stessa.

3.

Disse ancora: «La mente sincera che aspira alla rinascita nella Terra Pura è quella che abbandona l'egoismo dell'autopotere e diventa la vera mente del ritorno ad Amida. Perciò, desideri sfrenati, rabbia, ingiustizia, falsità, cattiveria, inganno, e le cosiddette cento cause, allontanano gli esseri senzienti dalla propria coscienza percettiva. I Tre Veleni nelle Tre Attività<sup>247</sup> sono le passioni inerenti alla coscienza percettiva. La mente che ha una fede profonda è spiegata come "siamo davvero persone ordinarie piene di peccati e avvinte nel ciclo di nascite-e-morti"; abbandonando il corpo, abitacolo delle passioni, la mente torna al nome del Voto Originario. Quindi le due menti, quella sincera che aspira alla rinascita nella Terra Pura e quella che ha una fede profonda, abbandonato sia il corpo sia la mente degli esseri senzienti, ci permettono di tornare al Nome del potere altrui. La mente che fa voto di diffondere i meriti per la rinascita a tutti gli esseri si attua quando si uniscono insieme in una sola entità i vari meriti di quando siamo egoisti e attuiamo l'autopotere, con i vari meriti intrinseci al Nome: allora gli esseri ordinari e Amida si uniscono in un solo corpo, che si mostra sotto forma di *namu Amida butsu*. Inoltre, immediatamente veniamo dotati delle citate Tre Menti e immediatamente esse vengono eliminate, perché resta solo *namu Amida butsu*. Quindi, riguardo alle Tre Menti, gettato via il corpo e la mente, non c'è nessun altro dettaglio da aggiungere oltre a recitare il *nenbutsu*. L'aspetto del gettar via questo corpo e questa mente, non è altro che il *namu Amida butsu* stesso».

4.

E continuando a lodare il monaco Kenshō<sup>248</sup> di Nagato, [disse] che egli aveva formulato bene la dottrina

<sup>247</sup> Vedi nota 64, p. 36.

<sup>248</sup> Kenshō è colui che formulò la dottrina della eliminazione delle Tre

del venir meno delle Tre Menti e per questo ha ottenuto la rinascita.

5.

È disse ancora: «La mente sincera che aspira alla rinascita nella Terra Pura è la mente della verità reale. Kansanbon<sup>249</sup> dice: “Quando si legge un testo, a seconda del caso, si legge alla giapponese o non si legge alla giapponese”. Poiché bisogna rendere la sillaba *shi* di *shijō* come “il vero” e *jō* di *shijō* come “il reale”, non si deve leggere *shijō* rendendolo alla giapponese<sup>250</sup>. È soltanto la verità reale del Nome. Ciò significa che Amida è la verità reale. Non è il cuore della verità reale che innalziamo dal nostro cuore. La Legge che viene calcolata per mezzo degli strumenti ordinari dell'uomo non è la verità reale. Ciò perché il cuore che ha un approccio soggettivo alla realtà è falso e quindi non è la verità reale. Quindi si dice verità reale solo il Nome che ha un approccio oggettivo alla realtà. Perciò il Nome viene spiegato come “la virtù che non può essere immaginata dal pensiero”<sup>251</sup> e anche come “la verità reale”<sup>252</sup>. Il titolo completo del *Sūtra Rishu*<sup>253</sup> è *Sūtra della Grande Beatitudine* [il Buddha Mahāvairocana], “Come il Diamante” [il Buddha Aksobhya], “Non vuoto” [il Buddha Ratnasambhava], “Veritiero” [il Bud-

Menti, sostenendo che, nel momento stesso in cui ne veniamo dotati, esse vengono meno e rimane solo il *nenbutsu*.

<sup>249</sup> Sugawara no Fumitoki (899-981), letterato e poeta del medio periodo Heian, nipote di Sugawara no Michizane.

<sup>250</sup> Cioè, la parola *shijō* non va letta alla giapponese, secondo cui significa «sincerità», ma secondo i due caratteri cinesi che la compongono.

<sup>251</sup> Espressione presente nel *Shōsanjōdokyō* (*Sūtra della lode della Terra Pura*) (versione minore).

<sup>252</sup> Espressione presente nel *Daimuryōjukyō*.

<sup>253</sup> *Sūtra della tradizione esoterica il cui titolo completo è Sūtra della Grande Beatitudine, Come il Diamante, Non vuoto, Veritiero, della Eguaglianza tra Buddha e Uomini*, come spiegato nel testo. Insegna che i fenomeni della realtà sono fondamentalmente puri e incontaminati e insegna che la buddhità è raggiungibile con questo stesso corpo. Ha un approccio positivo nei confronti della pulsione sessuale.

dha Amida], "Eguaglianza tra Buddha e Uomini"<sup>254</sup> [Amoghasiddhi Buddha]. Fin dall'inizio "Veritiero" è il Nome di Amida. Quindi, il fatto per cui la mente sincera che aspira alla rinascita nella Terra Pura viene detta mente della verità reale, è perché è la mente che torna alla verità reale del potere altrui».

6.

E ancora disse, spiegando la mente che ha una fede profonda: «Il nostro essere è davvero ordinario e colmo di peccati e legato al ciclo di nascite-e-morti. Dal lontanissimo passato a ora, continuamente periamo e continuamente siamo trascinati dal flusso delle trasmigrazioni e non riusciamo a giungere alla liberazione»<sup>255</sup>. La gente di questo mondo pensa a rincorrere vari tipi di ricchezze per sé, a circondarsi di una moglie e di figli. Quindi si dice che le persone ordinarie hanno questa tendenza e, proprio perché non riescono a rinunciare a queste cose, esse sono persone ordinarie colme di peccati e legate al ciclo di nascite-e-morti. Ma le cose non stanno così. Siccome le cose cattive non servono per giungere alla liberazione, dobbiamo abbandonare questo essere. Perciò si dice: «Abbandona ciò che il Buddha ti dice di abbandonare e lascia andare ciò che il Buddha ti dice di lasciar andare»<sup>256</sup>. Pur riconoscendo il male, ci si attacca sempre più, e senza riflettere ci si sta dentro comodamente ricercando ricchezze, moglie e figli, sostentandosi con vino, carne e le cinque erbe aromatiche, e non ha alcun effetto sapere che queste cose sono fuorvianti. Non c'è altro da fare che abbandonare immediatamente le cose malvagie.

<sup>254</sup> *Samaya*. Vedi nota 136, p. 57.

<sup>255</sup> Citazione dal *Kangyōshosanzengi* (*Commentario del Sūtra della Contemplazione e della Vita eterna*) di Zendo.

<sup>256</sup> *Ibid.*

7.

E ancora disse: «Questo essere è davvero un essere ordinario colmo di peccati e legato al ciclo delle nascite-e-morti, e non può giungere alla liberazione»<sup>257</sup>, quando torniamo al potere altrui si interrompe il ciclo delle molteplici nascite-e-morti. In entrambi gli insegnamenti buddhisti<sup>258</sup>, entrando in questo stadio, ci si libera di nascita-e-morte. Il Nome di questo momento è la fusione di attività e passività.

8.

E ancora disse: «Aspirare alla Terra Pura è far nascere una mente che aspira alla gioia, poiché ciò sospinge verso una mente che aspira alla rinascita. Andare verso una mente che aspira alla gioia, in definitiva, è a causa del Nome. Perciò nella spiegazione della mente che ha una fede profonda, si dice: "in quanto uomini ricercare la gioia"<sup>259</sup>. Ascoltando quanto sia meravigliosa la Terra Pura, dovrebbe nascere un cuore che desidera la rinascita colà. Se nasce un tale cuore, allora sicuramente il Nome sarà pronunciato. Il cuore dell'uomo che aspira alla rinascita, fino al momento del ritorno al Nome, è un cuore di principiante. Poiché la nostra mente è la mente offuscata della conoscenza discriminante basata sui sei organi della percezione, non è lo strumento di pacificazione che ci permette di giungere all'altra terra [quella della rinascita]. Il rango del Nome è quello della rinascita. Perciò si dice che è la rinascita nel potere altrui. Normalmente, ciascun uomo aspira a realizzare i propri desideri, e pensa che se la propria determinazione è forte riesce a ottenere la rinascita».

9.

Ancora disse spiegando la mente che ha una fede profonda: «Abbandona ciò che Buddha ti fa abbando-

<sup>257</sup> *Ibid.*

<sup>258</sup> Esoterici ed essoterici.

<sup>259</sup> Citazione dal *Kangyōshosanzengi*.

nare»<sup>260</sup>. *Buddha* è Amida e *abbandona* è il potere altrui egoistico. Si dice: «Pratica ciò che il Buddha ti fa praticare». *Pratica* è il Nome, e si dice: «Allontanati dal luogo da cui il Buddha ti fa allontanare». Il *luogo* è la terra impura. Si dice: «Segui il voto del Buddha». *Il voto del Buddha* è il Voto di Amida.

IO.

E ancora disse: «Il detto: [Pronunciare il Nome] senza abbandonarlo di momento in momento»<sup>261</sup> è l'attività che si esprime nell'unione dell'impulso umano [verso Amida] con la Legge di Amida<sup>262</sup>. Alcuni sostengono che si riferisca all'impulso umano, altri che si riferisca alla Legge, ma entrambi sono punti di vista parziali. Se non si sa che sia l'impulso umano, sia la Legge sono l'attività del Nome, ma si riferisce solo all'impulso, si sbaglia e si sbaglia anche se si riferisce solo alla Legge. La ragione di ciò è che siccome l'impulso umano (機) e la Legge sono [entrambi] il Nome indivisibile, non esiste altra possibilità di ritorno, né altro luogo del ritorno<sup>263</sup> all'infuori di *namu Amida butsu*».

II.

E ancora disse: «È spiegato che i meriti dei Sei Gradi Superiori<sup>264</sup> sono il corpo del merito che danno luogo al potere altrui, e i Tre Gradi Inferiori sono l'aspetto della disgrazia delle passioni carnali.

<sup>260</sup> *Ibid.*

<sup>261</sup> *Ibid.*

<sup>262</sup> L'impulso umano verso Amida e la Legge di Amida si incontrano e si fanno uno nella pratica senza interruzione della recitazione del Nome.

<sup>263</sup> Il «ritorno» al Nome è il tornare alla nostra vera natura che si trova nell'unione con il Nome, unica verità e realtà esistente. Il concetto del «ritorno» va inteso nel senso che l'uomo che non pratica il *nenbutsu* è andato fuori strada e deve «tornare» alla via originaria che è quella che lo vede in unione con il Nome.

<sup>264</sup> Al momento della rinascita nel Paradiso della Terra Pura, in base ai meriti accumulati durante la vita, si può rinascere in nove diversi gradi (九品), divisi in tre superiori, tre intermedi e tre inferiori. Qui con «Sei Gradi Superiori» ci si riferisce ai tre superiori e ai tre intermedi insieme.

L'essenza di ciò è che i Tre Gradi Superiori vengono considerati come il bene della pratica, i Tre Gradi Intermedi come il bene dell'osservanza dei precetti, e i Tre Gradi Inferiori come il bene del rispetto della moralità in questo mondo. Di conseguenza, "prima di tutto rendere chiari i tre beni, quindi farne la giusta causa [di rinascita], e in secondo luogo rendere chiari i nove gradi e quindi farne la corretta pratica": anche nei nove gradi ci deve essere il merito della corretta pratica. Nel trasferimento dei meriti del cuore dell'uomo, i meriti intrinseci nel Nome e quelli che sorgono dagli esseri senzienti nella recitazione diventano una sola cosa [nell'altrui potere]».

12.

E ancora disse: «È difficile ottenere la rinascita praticando vari tipi di bene sulla base delle varie condizioni che ci troviamo a incontrare. Le *varie condizioni che ci troviamo a incontrare* consistono nel praticare ponendo una situazione oggettiva al di fuori della propria mente. Siccome questo significa allevare una mente in relazione alle situazioni esterne a essa, quando la situazione viene meno ci si rende conto di non aver realizzato nulla. Questa è una pratica che si rifà all'attaccamento al proprio io e all'autopotere. È "praticare vari tipi di bene sulla base delle varie condizioni che ci troviamo a incontrare" ».

13.

E ancora disse: «Ciò che chiamiamo il nostro io non è altro che le passioni. Allora, siccome il Dharma della pratica e il fattore dell'attaccamento all'io sono separati, se esiste attaccamento al proprio io, in nessun modo la pratica ha effetto. L'insegnamento di Śākyamuni per tutta la sua vita è stato questo. "Curare la malattia secondo la situazione del momento, è un bene dell'autopotere" »<sup>265</sup>.

<sup>265</sup> Cioè, praticare sulla base delle situazioni contingenti, che di volta in volta si presentano, è un modo di praticare l'autopotere. Il potere altrui ha invece una dimensione assoluta.



14.

E ancora disse: «Ora, il Nome, che è straordinario potere altrui, è una saggezza che usa ciò che da se stesso riceve (自授用)<sup>266</sup>. Perciò viene anche detto l'autoinsegnamento del Buddha, e anche ciò che è in accordo con la propria volontà. *Usare ciò che da se stessi si riceve* è come l'acqua che beve l'acqua, il fuoco che brucia il fuoco, il pino che è un pino, il bambú che è un bambú: nell'essere se stessi non c'è nascita-e-morte. Tuttavia, gli esseri senzienti da quando sono stati illusi dal singolo pensiero dell'attaccamento al proprio io, sono esseri ordinari che continuano ad annegare. Però, se essi tornano al Nome del potere altrui del Voto Originario di Amida, riprendono la loro condizione originaria in cui non esiste nascita-e-morte. Questo si dice: "impegnandosi si ribalta l'illusione e si torna alla propria origine". Non esiste altro modo per tornare alla nostra propria condizione originaria, alla nostra vera casa, che tornare al Nome».

15.

E ancora disse: «La possibilità del ritorno è Namu, è gli esseri senzienti delle dieci direzioni. È, cioè, la prematura morte di una vita contaminata. Ma se si ritorna alla vita incommensurabile, senza cedimenti e sempre stabile [di Amida], ci si libera delle illusioni dell'attaccamento al proprio io: la possibilità del ritorno e il luogo del ritorno diventano un'unica cosa<sup>267</sup>, e la forma del vuoto originario di nascita-e-morte viene realizzata nei

<sup>266</sup> Cfr. con Dōgen: *jijuyō zanmai*, «il *samādhi* del ricevere e usare il proprio sé». *Zanmai* è *samādhi*, *jijuyō* letteralmente significa: «che usa (*yō*) ciò che da se stesso riceve (*jiju*)». Quindi, «il *samādhi* che nasce da ciò che autoriceve, che riceve da se stesso». L'aspetto importante in questo concetto è che il *samādhi* non è qualcosa che si acquisisce dall'esterno ma nasce e si sviluppa dentro il proprio sé. È il proprio sé che da se stesso fa sbocciare e usa il *samādhi*. Qui si intende piuttosto il fatto che il Nome non è uno strumento che opera la salvezza, ma che «è la salvezza» per sua stessa natura.

<sup>267</sup> Cioè, si attua il ritorno.

sei caratteri che compongono la parola *namu Amida butsu*. Comprendere questo si chiama la saggezza delle Tre Menti. Questa saggezza, in definitiva, significa lasciare dietro di sé l'atteggiamento di calcolo dell'autopotere che è attaccamento al proprio io».

16.

E ancora disse: «Gettare via il proprio sé e il proprio corpo, e diventare una sola cosa con *namu Amida butsu* si dice "dedicarsi con tutto se stessi a una sola cosa"<sup>268</sup> e non farsi disorientare"<sup>269</sup>. Quindi, la recitazione del Nome attimo dopo attimo è il *nenbutsu* che recita il *nenbutsu*. Ma se si pensa di ottenere la rinascita per mezzo della propria capacità di comprensione, o della propria buona recitazione del *nenbutsu*, vuol dire che l'attaccamento al proprio io non è stato abbandonato. Probabilmente, una persona simile non otterrà la rinascita. Essere completamente disinteressati a esercitare l'attenzione o a non esercitarla, ad avere intenzionalità o a non averla, o a diventare un Buddha in un solo attimo, si dice "praticare la recitazione con tutto se stesso (*ikkō sennen*, 一向專念)" ».

17.

E ancora disse: «Fin dall'inizio, la natura originaria del proprio sé non è sottoposta alla trasmigrazione: ciò che trasmigra è soltanto l'attaccamento illusorio. La natura originaria è il Nome dell'autorealizzazione di tutti i Buddha. L'attaccamento illusorio è privo di una causa e di realtà. È originariamente non-nato (*hon fushō*, 本不生)».

18.

E ancora disse: «La gente pensa che distinguendo tra autopotere e potere altrui, e in questo modo dando

<sup>268</sup> Cioè, alla recitazione del Nome.

<sup>269</sup> Cioè, concentrarsi solo sulla recitazione (*isshin furan*, 一心不乱).

esistenza al proprio io, si possa ottenere la rinascita sorreggendosi sul potere altrui. Questa è una falsa interpretazione. La distinzione tra autopotere e potere altrui non è altro che il primo passo. Potere altrui è, gettando via la concezione di sé e altro, in un solo attimo diventare un Buddha. Da quando ho avuto la rivelazione divina di Kumano, che ha rivelato che: "Non si tratta di fede o non fede, e neanche di peccato o non peccato, *namu Amida butsu* è la rinascita", questo monaco [Ippen] ha compreso e ha gettato via l'autopotere e l'attaccamento al proprio io. Questo era l'insegnamento costante del Maestro».

19.

E ancora disse: «Il bene praticato con autopotere non è scevro dei sette orgogli e dei nove orgogli. Perciò, si dice: "È difficile avere fede in questo Dharma quando si è orgogliosi, si hanno cattive abitudini e si è negligenti", e inoltre si spiega che "C'è molto orgoglio nelle pratiche delle Tre Attività". Quando sarete tornati al *namu Amida butsu* del non sé e non alcuno, non ci sarà nessuno da esaltare e nessuno da disprezzare. Questo principio è espresso nel *Grande sūtra* con le parole: "risiedere nel *samādhi* del vuoto, del senza forma, e del non desiderio", inoltre, si spiega che "comprendendo profondamente che la natura di tutti i *dharma* è vuota e non egoista, ricercherai soltanto la Terra Pura e raggiungerai con certezza il Paradiso"».

20.

E ancora disse: «Poiché il Paradiso è la Terra Pura del vuoto e del non egoismo, il venerabile Zendō ha detto: "La gioia finale non ha a che fare con essere e non essere". Di coloro che raggiungono la rinascita si dice: "Tutti ricevono il corpo della vacuità naturale e del senza limiti". Quindi il Nome non è verde, né giallo, né rosso, né bianco e non è né lungo né corto, e neanche rotondo o quadrato. Non è essere e non è assenza del-

l'essere. Poiché non ha a che fare con i cinque sapori, quando lo recitate non vi accorgete che ha un qualche sapore del Dharma. Non è un Dharma che si possa soppesare e valutare in alcun modo. Di esso si dice: "Senza dubbi e senza inquietudine", e tutti i Buddha delle dieci direzioni lo stimano come meraviglioso. Se lo si recita affidandosi soltanto alla voce, lo si percepisce come il Dharma indicibile che va oltre le parole e che libera dall'infinito ciclo di nascite-e-morti».

## 5. La scuola Nichiren.

La scuola Nichiren, o Nichirenshū, è conosciuta in Giappone anche con il nome di Hokkeshū, cioè scuola del Loto, perché pone al centro dell'insegnamento e della pratica religiosa il *Sūtra del Loto*, considerato come il proprio Vangelo. Infatti, la pratica fondamentale di questa scuola consiste nella recitazione del cosiddetto *daimoku*, il titolo (del sūtra), nella formula *namu myōhōrenge kyō* («prendo rifugio nel sūtra del Loto»). La fede nel sūtra assieme alla recitazione sono le condizioni indispensabili per accedere alla salvezza.

Il sūtra è diviso in due parti: la prima chiamata *shakumon*, o «manifestazione della dottrina», in cui si rivela il raggiungimento della buddhità da parte degli esseri umani, e *honmon*, o «parte centrale», in cui si dichiara la natura eterna del Buddha. Secondo Nichiren, il fondatore della omonima scuola, la seconda parte è quella più importante e si lega al concetto d'origine Tendai di *ichinen sanzen* (一念三千; letteralmente, «in un pensiero tremila mondi»), in cui si concepisce che in un singolo pensiero umano è presente tutto l'universo. La recitazione del *daimoku* in base al principio di *ichinen sanzen* porta i meriti del Buddha e del sūtra a tutti gli esseri viventi.

La scuola Nichiren, assieme ad altre, ritiene che l'era attuale (già dal XIII secolo, quando visse Nichiren) è l'era del *mappō*, l'era della degenerazione della legge, quando non è più possibile praticare e salvarsi. Quindi, l'unica speranza dell'uomo è riposta nella fede nel sūtra e nella sua capacità salvifica. Il Giappone è considerato il paese della vera dottrina del Buddha che dev'essere propagata a tutto il mondo, e Nichiren viene considerato come una reincarnazione del *bodhisattva* Jōgyō, colui che ha il compito di diffondere alle genti la verità del sūtra.

Per Nichiren, tutti noi possediamo la natura-di-Buddha, ma la nostra incomprendenza e cattiva volontà contrastano con la sua maturazione. Ognuno deve liberare la propria natura-di-Buddha dai vincoli cui è sottoposta per accedere alla buddhità, che però, tutti, prima o poi raggiungeranno. Egli pose al centro del suo insegnamento tre elementi: 1) lo *honzon* (本尊, l'oggetto della venerazione), un mandala con al centro

il titolo del *Sūtra del Loto* e attorno i nomi di vari Buddha e *bodhisattva*; 2) la recitazione della formula (*namu myōhōrenge kyō*), che è una testimonianza di fede; 3) il progetto di trasformare il Giappone nella terra della Buona Legge.

Questa scuola, fin dalla sua fondazione, ha avuto un atteggiamento ostile verso le altre scuole buddhiste ritenendosi l'unica portatrice della verità, attaccando verbalmente (e non solo) gli aderenti di altre scuole. Il metodo di conversione che usa, detto *shakubuku* (letteralmente, «spezzare e sottomettere»), è anch'esso testimonianza dell'intolleranza che caratterizza questa scuola.

Oggi, l'influenza della scuola Nichiren si estende anche a settori laici e a movimenti religiosi di nuova formazione, come la Reiyūkai, fondata nel 1925, la Risshō Kōseikai, fondata nel 1938, e soprattutto il movimento della Sōka Gakkai, fondato nel 1930, che raccoglie milioni di aderenti.

#### a) L'autore.

Nichiren (1222-82), fondatore della scuola che prese il suo nome, nacque da umile famiglia in un piccolo villaggio della provincia di Awa (oggi provincia di Chiba, non lontano dall'odierna Tokyo). Il suo nome era Zennichimarō, cambiato nel 1253 in Nichiren, che significa «loto del sole». Nichiren è una delle figure più controverse del buddhismo giapponese per la radicale convinzione che il suo insegnamento fosse l'unico vero e che le altre forme di buddhismo allora presenti in Giappone fossero tutte mendaci e fuorvianti.

Iniziò gli studi buddhisti all'età di undici anni e a sedici venne ordinato monaco con il nome di Renchō. Studiò a Kamakura, poi nella zona di Nara e Kyoto. Anche lui, non soddisfatto delle scuole e degli insegnamenti diffusi al suo tempo, si dedicò alla ricerca della vera forma di buddhismo e giunse alla convinzione che il *Sūtra del Loto* fosse l'insegnamento supremo che trasmette la verità assoluta: pertanto, la fede in esso è la chiave della salvezza e la pratica della recitazione del suo titolo (*namu myōhōrenge kyō*) è la Via che porta alla salvezza.

Dal 1253 Nichiren iniziò a diffondere il suo insegnamento nella zona di Kamakura ma, nel 1261, in seguito alla presentazione alle autorità del suo trattato *Risshō Ankokuuron* (in cui

accusava le autorità di non seguire il vero buddhismo, cioè il suo), venne esiliato nella penisola di Izu. Terminato l'esilio, tornò a diffondere il suo insegnamento che, però, continuava a essere malvisto dalle autorità. Sfuggito, pare miracolosamente, a una condanna a morte nel 1271, venne comunque di nuovo esiliato, questa volta sull'isola di Sado, nel Mar del Giappone, dove rimase per circa tre anni. Nel 1274 tornò brevemente a Kamakura, poi andò a vivere gli ultimi anni della sua vita in una sorta di esilio volontario sul monte Minobu, nell'attuale provincia di Yamanashi, dove fondò il tempio Kuon.

### b) Il testo.

Lungo e famoso testo, qui presentato solo nella prima parte, *Risshō Ankokuuron* è una delle opere più conosciute del maestro Nichiren: con una prosa avvincente e uno stile letterario pregevole, in forma di dialogo tra un ospite e un ospitante, si lamenta la decadenza del buddhismo giapponese, in particolare il fiorire di forme e scuole buddhiste non ortodosse (secondo Nichiren) e la negligenza da parte dei governanti e della popolazione del vero insegnamento contenuto nel *Sūtra del Loto*.

Secondo il tipico approccio di Nichiren, tra religione e società esiste un nesso strettissimo per cui alla decadenza del primo seguono inevitabilmente disastri e catastrofi nella seconda. Il testo esordisce dicendo:

Una volta venne un viaggiatore che si lamentava dicendo: «Negli ultimi tempi assistiamo a strani fenomeni in cielo e in terra: a carestie, pestilenze che riempiono il cielo e ogni angolo della terra».

Segue una vivida e impressionante descrizione di pestilenze, disastri, cataclismi e simili, ancor più terribili della già preoccupante situazione del momento, preannunciati nei vari sūtra che vengono citati ad autorevole testimonianza dei pericoli cui il Giappone potrebbe essere esposto.

L'ospite e l'ospitante si intrattengono dialogando su questi temi, chiedendosi:

Perché allora questo mondo sta rapidamente decadendo e la legge è cessata? A causa di quale errore? A causa di quale colpa?

Di nuovo, per rispondere al quesito, si fa riferimento ai sūtra che vengono citati ampiamente; quindi gli interlocutori concludono:

Dunque, i brani citati dai quattro sūtra sono molto chiari. Quale persona tra diecimila potrà mai dubitare del loro significato? Tuttavia, persone cieche continuano a prestare fede alle false dottrine di persone immerse nell'illusione e non si occupano della vera dottrina. Perciò, in tutto il paese in quest'epoca, la gente ha sviluppato la tendenza a volgere le spalle ai Buddha e ai sūtra e non ha più intenzione di proteggerli. Perciò, gli dèi benevolenti e i santi lasciano il paese, e per questo motivo malvagi demoni e seguaci di false dottrine causano disastri e provocano calamità.

In particolare Nichiren si scaglia contro la scuola della Terra Pura di Hōnen, indicandola come il prototipo delle scuole che pervertono la vera dottrina del buddhismo:

È penoso veder incoraggiare i discepoli verso false credenze. Perciò, dai governanti del paese giù giù fino alla gente comune credono tutti che non ci siano altri sūtra all'infuori dei tre della scuola della Terra Pura e che non ci sia altro Buddha se non Amida con i suoi due attendenti.



*Instaurazione del vero insegnamento per la protezione  
del paese / Risshō ankokuron*<sup>270</sup>.

Una volta venne un viaggiatore che si lamentava dicendo: «Negli ultimi tempi assistiamo a strani fenomeni in cielo e in terra: carestie, pestilenze che riempiono il cielo e ogni angolo della terra. Buoi e cavalli giacciono morti nelle strade e le ossa riempiono le vie. Il numero delle persone colpite dalla morte supera già la metà della popolazione, e non c'è nessuna famiglia che sia esente dal dolore. Perciò, alcuni hanno fede nell'affilata spada<sup>271</sup> e recitano il nome del signore della dottrina della terra occidentale<sup>272</sup>, altri, con la speranza riposta nella capacità salvifica [del Buddha Yakushi] che toglie la malattia agli esseri umani, recitano i *Sūtra del Tathāgata* delle regioni orientali. Altri, avendo fede nelle parole [del *Sūtra del Loto*] che dicono: "La malattia sarà guarita e non si conoscerà né vecchiaia, né morte", rendono onore alla misteriosa e veritiera frase del *Sūtra del Loto*. Altri, avendo fede nelle parole che dicono: "I sette disastri svaniranno e le sette fortune nasceranno"<sup>273</sup>, fanno cerimonie in cui cento sacerdoti spiegano i sūtra su cento altari. Altri, affidandosi alla scuola esoterica Shingon, riempiono i cinque vasi di acqua<sup>274</sup>, e altri ancora si dedicano alla meditazione *zazen* e vedono tutta la realtà vuota come la luna nel cielo limpido. Altri an-

<sup>270</sup> La traduzione si basa su KOMATSU HŌSHŌ (a cura di), *Nichiren shōnin zenshū* (Le opere complete del maestro Nichiren), I. *Shūgi* 1, Shunjūsha, Tōkyō 1998, pp. 153-214. È stata anche consultata la traduzione inglese in PH. B. YAMPOLSKY (a cura di), *Selected Writings of Nichiren*, Columbia University Press, New York 1990.

<sup>271</sup> Che taglia ed elimina le passioni. La recitazione del nome di Amida è come una spada.

<sup>272</sup> Il Buddha Amida.

<sup>273</sup> Parole citate dal *Sūtra del Re Benevolente*.

<sup>274</sup> Rituale della scuola Shingon in cui si mettevano cinque vasi di vari colori sull'altare e si riempivano di varie sostanze e infine di acqua.

cora scrivono su fogli i nomi dei sette spiriti guardiani e li affiggono su mille entrate. Altri disegnano le figure dei cinque potenti *bodhisattva* e li affiggono su diecimila porte<sup>275</sup>. Altri pregano gli dèi del cielo e della terra facendo varie cerimonie ai quattro angoli<sup>276</sup> [della capitale] e ai quattro angoli della nazione. Coloro che governano avendo pietà della condizione in cui si trova la popolazione e i contadini mettono in atto una politica virtuosa e benevolente. Tuttavia, con ciò non fanno altro che esaurire soltanto le loro forze. Carestia e malattie contagiose sono accanto a noi, mendicanti sono dovunque davanti agli occhi e dappertutto la morte è sotto gli occhi. Cadaveri giacciono uno sull'altro come a formare una torretta di avvistamento, o sono come assi che formano un ponte sul fiume.

Se osserviamo le due sfere [del sole e della luna] insieme e i cinque pianeti<sup>277</sup> uno accanto all'altro, i Tre Tesori del buddhismo e i Cento Sovrani<sup>278</sup> [vediamo che] non si sono ancora esauriti<sup>279</sup>. Perché allora questo mondo sta rapidamente decadendo e la legge è cessata? A causa di quale errore? A causa di quale colpa?

L'ospite disse: «Da solo su questa cosa ho riflettuto amaramente, ma ora che tu sei qui possiamo lamentarcene insieme. Discutiamone insieme.

Dunque, quando si lascia la famiglia per prendere gli ordini monastici, è per diventare un Buddha seguendo il Dharma, ma ora non dà nessun risultato né appellarsi alla potenza degli dèi né al potere dei Buddha. Osservando con attenzione lo stato di questa società, vedo

<sup>275</sup> Per protezione delle famiglie che vi abitano.

<sup>276</sup> In corrispondenza dei quattro punti cardinali per richiedere la protezione degli dèi sulla città.

<sup>277</sup> I pianeti allora conosciuti erano Giove, Marte, Venere, Mercurio e Saturno.

<sup>278</sup> Si riferisce a un oracolo che nel IX secolo profetizzava la continuazione ininterrotta di cento sovrani.

<sup>279</sup> Le calamità descritte non sono causate da qualche cambiamento epocale.

che stupidamente non si ha più fiducia nella vita dopo la morte, [i monaci] guardano in alto nel cielo e parlano con risentimento, oppure guardano in basso verso questa terra e cadono in una profonda preoccupazione. Ho cercato per quanto possibile [una risposta] nelle scritture: le persone di questa società tendono alla malvagità e trascurano il bene. Per questa ragione, gli dèi buoni hanno abbandonato il nostro paese e se ne sono andati via, e i saggi hanno abbandonato questo luogo e non torneranno. Al loro posto vengono i demoni e diavoli che causano disastri e rovina: su questo non posso trattenermi dall'esprimermi dicendo che sono molto preoccupato».

L'ospitato disse: «Riguardo ai disastri che avvengono in questo paese, io non sono il solo a lamentarmene, ma tutti se ne lamentano. Io sono stato fortunato a venire a casa tua e ascoltare per la prima volta le tue sagge parole. Potresti dirmi su quali testi basi le tue affermazioni riguardo a quello che tu dici degli dèi e dei saggi che ci hanno abbandonato, dei disastri e le rovine che sorgono continuamente?»

L'ospite disse: «Vi sono molti passaggi nei testi che danno ampia testimonianza di ciò. Per esempio nel *Konkōmyō* si dice:

[I quattro Re Celesti dissero al Buddha:] Benché in questo paese esista questo sūtra, [il re] ha impedito la sua diffusione: infatti, il suo cuore è distante dal sūtra e non ha piacere che lo si ascolti. Non gli rende onore e non gli fa offerte o lo loda. Pur vedendo i quattro tipi di fedeli<sup>280</sup> del sūtra egli non onora né rende omaggio al sūtra. Alla fine, rende impossibile a noi e a tutti gli innumerevoli esseri celesti compagni di fede di ascoltare questo meraviglioso e profondo insegnamento. Ci allontana dalla dolce rugiada e ci impedisce di accedere al flusso del corretto insegnamento, in modo tale che la nostra forza e autorità vengano meno. In questo modo il numero degli esseri malvagi aumenta e quello degli esseri umani e celesti diminuisce. Così gli esseri umani finiscono per cadere nel fiume della nascita-e-morte e perdono la strada verso il nirvāna.

<sup>280</sup> Monaci, monache, laici e laiche.

O onorato dal mondo<sup>281</sup>, noi, i Quattro Re Celesti, insieme ai nostri fedeli e ai protettori del buddhismo, vedendo questo stato di cose, abbiamo deciso di abbandonare questo paese perché non ce la sentiamo di proteggerlo. E non siamo solo noi ad abbandonare questo re ma lo lasceranno anche tutti gli innumerevoli dèi benevoli che proteggono questo paese. E quando lasceremo questo paese, accadranno vari tipi di disastri e di rovine, e il re perderà il potere. Nessuno nel paese avrà un cuore buono, e ci sarà solo violenza, uccisione, rovine e lotte. Le persone si aduleranno e le leggi saranno forzate in modo che i colpevoli non saranno puniti. La peste si diffonderà, molte comete saranno visibili, due soli insieme appariranno, e saranno numerose le eclissi. Arcobaleni bianchi e neri attraverseranno il cielo in segno di cattivo presagio, stelle cadranno, la terra tremerà e dai pozzi si sentiranno salire su strani rumori. Piogge violente e vento selvaggio verranno fuori stagione e una costante carestia sarà comune e i frutti non giungeranno a maturazione. Da altre regioni verranno razziatori che invaderanno il nostro paese e tutta la popolazione soffrirà molto senza poter trovare un luogo dove stare in pace.

*Nel Sūtra della Grande Collezione si dice:*

Quando l'insegnamento del Buddha viene trascurato e si perde, la gente si lascerà crescere i capelli, la barba e le unghie, e le leggi verranno dimenticate. Allora in cielo si udranno grandi rumori e la terra tremerà e tutto incomincerà a muoversi vorticosamente come in un mulinello. Le mura delle città cadranno e le case anche andranno in rovina. Le radici, le piante, le foglie, i petali e i frutti perderanno il loro potere curativo. A eccezione del cielo puro, la Dimensione del Desiderio<sup>282</sup> diverrà priva dei sette sapori<sup>283</sup> e delle tre fonti di vitalità<sup>284</sup> finché scompariranno del tutto. Allora scompariranno tutti i buoni discorsi che portano l'umanità alla salvezza. La produzione di fiori e di frutti diventerà scarsa ed essi perderanno il loro aroma e la loro bellezza. Inoltre, tutti i pozzi, le sorgenti e gli stagni si secceranno completamente, la terra diventerà secca e salata e si apriranno crepe con avvallamenti e fossi, le montagne saranno bruciate da incendi e gli dèi e i draghi non manderanno più la pioggia, le pianticelle delle colture si secceranno e moriranno,

<sup>281</sup> Il Buddha.

<sup>282</sup> Uno dei Tre Mondi, quello inferiore, cioè il mondo del desiderio.

<sup>283</sup> Dolce, piccante, aspro, amaro, salato, astringente, sapori delicati.

<sup>284</sup> La vitalità della terra, delle leggi umane e buddhiste, e della società umana.

e tutte le cose viventi moriranno, e anche l'erba cesserà di crescere. Dal cielo cadrà terra finché tutto diventerà buio e il sole e la luna non illumineranno più, tutte le quattro direzioni saranno afflitte da siccità e si mostreranno innumerevoli cattivi segni premonitori.

I dieci comportamenti malvagi<sup>285</sup> aumenteranno, specialmente avidità, ira e stupidità e la gente non si preoccuperà più dei propri genitori, proprio come fanno i caprioli. La gente perderà la longevità, il vigore, l'energia, l'autorità e il piacere delle cose. Si allontanerà dal sentiero del piacere umano e divino e cadrà nella via del male. I re e i monaci malvagi che praticano questi comportamenti malvagi pervertiranno il mio insegnamento corretto e distruggeranno la Via del cielo e degli uomini. Gli dèi e i re celesti benevolenti che normalmente hanno compassione degli esseri umani, abbandoneranno questo paese perverso e se ne andranno in altri luoghi.

*Nel Sūtra del Re Benevolente si dice:*

Quando una nazione cade nel disordine, per prima cosa gli dèi e i demoni entrano in confusione. Perciò, tutta la popolazione diventa confusa e saccheggiatori mettono in pericolo la nazione. Gli agricoltori vengono sopraffatti, e il signore, i suoi ministri, il principe e gli altri alti funzionari litigano riguardo a quanto è giusto o sbagliato. Il cielo e la terra manifestano strani segni premonitori e le ventotto costellazioni celesti<sup>286</sup>, le stelle, il sole e la luna perdono la loro regolarità temporale e la loro posizione regolare e appaiono numerosi predatori.

*Inoltre, [nello stesso testo] si dice:*

Ora, se io osservo con le cinque forme di visione<sup>287</sup> per vedere chiaramente le tre esistenze<sup>288</sup>, vedo che tutti i re nelle loro passate esistenze hanno servito i cinquecento Buddha, e per questo hanno potuto diventare re e imperatori. Per la stessa ragione, tutti i santi e gli *arhat* sono venuti al mondo in quella terra dove hanno portato grandi benefici, ma quando le fortune dei re dovessero venir meno, allora tutti i santi abbandoneranno

<sup>285</sup> Uccidere, rubare, commettere adulterio, mentire, ingannare, diffamare, essere scorretto, essere avido, essere irroso, essere stupido.

<sup>286</sup> Composte di quattro case (una per ognuna delle quattro direzioni e le quattro stagioni) per i sette corpi celesti.

<sup>287</sup> La visione dell'occhio umano, la visione degli esseri celesti, la visione saggia degli *śrāvaka* e dei *pratyeka-buddha*, la visione illuminata dei *bodhisattva* e la visione del Buddha.

<sup>288</sup> Presente, passato e futuro.

quella terra e andranno via. E quando tutti i santi se ne saranno andati, sicuramente si manifesteranno i sette disastri.

*Nel Sūtra del Buddha della Medicina*<sup>289</sup> si legge:

Se le calamità colpiscono la classe *ksatriya*<sup>290</sup> regnante e i re potenti, le [sette] calamità saranno: malattie e pestilenze tra la popolazione, invasione e saccheggi da parte di altri paesi, rivoluzioni all'interno del paese, stelle e costellazioni daranno luogo a strani fenomeni, eclissi di sole e di luna, vento e pioggia non nella stagione giusta, mancanza di pioggia fuori stagione.

*Nel Sūtra del Re Benevolente* si dice:

[Il Buddha si rivolge al re Prasenajit<sup>291</sup>.] O grande re, la regione dove si estende il mio insegnamento comprende un miliardo di mondi Sumeru<sup>292</sup> e un miliardo di soli e di lune. Ciascuno di questi mondi Sumeru comprende quattro continenti. Nel continente meridionale di Jambudvīpa ci sono sedici grandi paesi, cinquecento paesi di medie dimensioni, e diecimila paesi di piccole dimensioni. Entro questi paesi, c'è la possibilità che accadano sette calamità. Tutti i re di questi paesi riconoscono che [queste che elenco di seguito] sono le calamità: il sole e la luna perdono il loro regolare percorso, le stagioni si manifestano in ordine non regolare, appare un sole rosso, oppure un sole nero, appaiono due, o tre, o quattro, o cinque soli [insieme], il sole ha una eclissi e perde la sua luce, quando appaiono due, o tre, o quattro, o cinque cerchi attorno al sole: questa è la prima calamità. Quando le ventotto costellazioni cambiano il loro percorso regolare, la stella del metallo, la stella cometa, la stella della ruota, la stella del demone, la stella del fuoco, la stella dell'acqua, la stella del vento, la stella del mestolo, l'Orsa Maggiore meridionale e l'Orsa Maggiore settentrionale, le cinque grandi stelle<sup>293</sup>, tutte le stelle che concernono il signore del paese, le stelle che concernono i tre ministri e le centinaia di funzionari,

<sup>289</sup> *Sūtra Yakushi* (sūtra del Mahāyāna). In Giappone ci si riferisce alla versione cinese, di epoca Tang, del monaco Genjō (602-64; introdusse in Giappone la scuola Hossō) del *Yakushi rurikō nyorai hongan kōtokukyō* (師留璃光如来本願功德經), in cui si sollecitano i praticanti ad affidarsi ai Dodici Voti pronunciati dal Buddha Yakushi Nyorai o Buddha della Medicina (Bhaisajyaguru) per guarire le malattie degli esseri umani e per portarli alla salvezza. In Giappone il *Sūtra Yakushi* è oggetto di grande fede.

<sup>290</sup> La classe regnante nell'India antica.

<sup>291</sup> Re dello stato indiano di Koshala, convertito al buddhismo.

<sup>292</sup> Secondo la cosmologia indiana antica, il monte Sumeru stava al centro del mondo.

<sup>293</sup> I pianeti: Giove, Marte, Venere, Mercurio, Saturno.

quando tutte queste stelle mostrano strani comportamenti, questa è la seconda calamità.

Quando grandi incendi mettono a fuoco il paese, e la popolazione muore bruciata, quando scoppiano incendi provocati da demoni, o incendi provocati da draghi, o incendi celesti<sup>294</sup>, o incendi provocati dagli dèi delle montagne, o incendi provocati da cause umane, incendi di alberi, o incendi provocati da banditi, quando accadono questi incendi strani, allora è la terza calamità.

Quando grandi inondazioni annegano la popolazione, quando le stagioni diventano irregolari e piove in inverno, in estate nevicata, in inverno vi sono lampi e tuoni, e nel sesto mese vi è ghiaccio, brina, e grandine, quando cade pioggia rossa, nera o verde, quando cadono dal cielo montagne di terra o montagne di pietre, quando piove sabbia, piccole pietre o ghiaia, quando fiumi e torrenti scorrono nel senso inverso, quando le montagne galleggiano e le masse di pietre scorrono come fiumi, quando si presentano questi accadimenti strani, allora si tratta della quarta calamità.

Quando soffiano forti venti che uccidono la popolazione, e le terre, i paesi, le montagne, i fiumi, gli alberi sono tutti insieme distrutti, quando vengono forti venti fuori stagione, quando si manifestano ventineri, rossi, verdi, venti celesti, venti terrestri, venti di fuoco, venti acquatici, quando si vedono questi strani fenomeni, allora si tratta della quinta calamità.

Quando il cielo, la terra e i paesi sono colpiti da un caldo straordinario, e sembra di stare nel fuoco, le cento piante appassiscono, i cinque cereali non maturano, quando la terra diventa rossastra come se fosse infuocata, e tutta la popolazione perisce, quando si manifestano strani avvenimenti di questo tipo, si tratta della sesta calamità.

Quando dalle quattro direzioni arrivano invasori che distruggono il paese, quando si presentano ribelli provenienti sia dall'esterno che dall'interno del paese, quando ci sono briganti del fuoco, briganti dell'acqua, briganti del vento, briganti dei demoni<sup>295</sup>, la popolazione è soggetta a devastazione e caos, quando si manifestano violenza e intimidazione, allora si è di fronte alla settima calamità.

### *Il Sūtra della Grande Collezione dice:*

Se ci fosse un re che per innumerevoli esistenze precedenti abbia praticato l'elemosina ai poveri, abbia rispettato i precetti

<sup>294</sup> Provocati dall'ira degli dèi. I due precedenti sono incendi provocati dall'ira dei demoni e dei draghi.

<sup>295</sup> Rispettivamente: briganti che approfittano di incendi, inondazioni, disastri causati dal vento. Briganti dei demoni sono detti coloro che rapiscono la popolazione.

e abbia perseguito la saggezza, se vedendo che il mio insegnamento sta declinando e viene abbandonato, e non si dà da fare per proteggerlo, tutte le innumerevoli buone azioni che ha fatto come descritto sopra saranno tutte vanificate e il suo paese sarà oggetto di tre flagelli. Il primo sarà l'alto prezzo dei cereali, il secondo guerre e rivolte, il terzo malattie contagiose. Tutte le divinità positive abbandoneranno il paese, e sebbene quel re emanì ordinanze, il popolo non le seguirà. Il paese sarà continuamente invaso dai paesi vicini. Violenti incendi senza alcun motivo scoppieranno, vi saranno violenti venti e moltissima pioggia, l'acqua diventerà violenta e inonderà, e la popolazione sarà travolta. I parenti diretti e indiretti [del re] saranno coinvolti in complotti. Entro breve tempo quel re cadrà gravemente malato, e dopo che la sua vita sarà finita, rinascerà nel grande inferno. E la stessa sorte del re l'avranno anche sua moglie, il principe, i ministri, i signori delle città, i capi dei villaggi e i generali, i magistrati e i funzionari.

Dunque, i brani citati dai quattro sūtra sono molto chiari. Quale persona tra diecimila potrà mai dubitare del loro significato? Tuttavia, persone cieche continuano a prestare fede alle false dottrine di persone immerse nell'illusione e non si occupano della vera dottrina. Perciò, in tutto il paese in quest'epoca, la gente ha sviluppato la tendenza a volgere le spalle ai Buddha e ai sūtra e non ha più intenzione di proteggerli. Quindi, gli dèi benevolenti e i santi lasciano il paese e per questo motivo malvagi demoni e seguaci di false dottrine causano disastri e provocano calamità».

L'ospite molto irato disse: «L'imperatore Ming della dinastia degli Han Posteriori<sup>296</sup> avendo compreso il sogno dell'uomo dorato, accettò l'insegnamento portato dai cavalli bianchi<sup>297</sup>. Il principe Jōgu<sup>298</sup>, avendo sradicato la sommossa dei Moriya [nemici del buddhismo], fece costruire templi e pagode. Da allora, dalle persone

<sup>296</sup> Dinastia cinese (23-220 d.C.).

<sup>297</sup> Una leggenda cinese dice che l'imperatore Ming, avendo sognato un uomo dorato, comprese che si trattava del Buddha e mandò a cercarne l'insegnamento che giunse portato su cavalli bianchi.

<sup>298</sup> Shōtoku Taishi (574-622), principe che favorì l'entrata e la diffusione del buddhismo in Giappone.



di piú alto rango fino alle persone delle classi piú basse, tutte hanno riverito le immagini del Buddha, e si sono dedicate alle scritture. In conseguenza di ciò, sul Monte Hiei, nella capitale meridionale [di Nara], nel tempio di Onjō<sup>299</sup> e nel tempio di Tōji<sup>300</sup>, dovunque nel paese e nei quattro mari, nel Gokinai e nelle sette province, le scritture buddhiste sono state considerate come le stelle [del cielo] e templi si sono diffusi come nuvole. Chi appartiene alla discendenza di Śāriputra osserva la luna in cima al Picco dell'Aquila, e i discendenti degli Haklenaya trasmettono la tradizione di Kukkutapada<sup>301</sup>. Chi può dire allora che l'insegnamento dato dal Buddha durante la sua vita sia mal sopportato o che i Tre Tesori [del buddhismo] si siano estinti? Se mai ci fosse evidenza di questi fatti, vorrei ascoltarne la ragione in modo dettagliato».

L'ospitante, per spiegare, disse: «I tetti dei templi sono in fila uno dietro all'altro, e i padiglioni per conservare le scritture si susseguono uno dopo l'altro<sup>302</sup> e i sacerdoti sono numerosi come le piante di bambú e di canne, e i monaci tanti quanti le piantine di riso e di canapa. A loro viene dato rispetto in passato così come anche oggi. Tuttavia, i monaci sono falsi e adulatori e confondono la morale delle persone. I re e i ministri mancano di saggezza e non sono in grado di distinguere tra ciò che è ortodosso e quanto è scorretto.

Nel *Sūtra del Re Benevolente* si dice:

Molti monaci malvagi in cerca di fama e di profitto vanno di fronte al re, o al principe ereditario o agli altri principi e di propria spontanea volontà insegnano dottrine contrarie all'insegnamento del Buddha e pericolose per la nazione. Il re, senza comprendere [come stanno le cose], presta fede a queste parole ed emana disposizioni contrarie alle regole buddhiste e ai

<sup>299</sup> Della scuola Tendai.

<sup>300</sup> Della scuola Shingon.

<sup>301</sup> La frase indica le due tradizioni di meditazione che si svilupparono nell'India antica per mezzo dei discendenti del Buddha Śākyamuni.

<sup>302</sup> L'espressione significa che i templi buddhisti sono numerosi.

comandamenti del Buddha. Così facendo, causa la distruzione della Legge buddhista e del proprio paese.

*Il Nirvāṇa sūtra dice:*

I *bodhisattva* non temono gli elefanti impazziti, [così anche voi] dovrete piuttosto temere le cattive amicizie. Anche se siete uccisi da un elefante impazzito, non finirete nella triplice cattiva rinascita<sup>303</sup>, ma se sarete ucciso da un cattivo amico, allora sicuramente finirete nella triplice cattiva rinascita.

*Nel Sūtra del Loto si dice:*

I cattivi monaci di questa età perversa con falsa saggezza e con un cuore propenso all'adulazione e alla falsità, sostengono di aver raggiunto ciò che in realtà non hanno ancora raggiunto, e sono orgogliosi e pieni di sé. Oppure, vi saranno asceti vestiti poveramente che se ne stanno in solitudine dicendo di sé di praticare la vera Via e disprezzare il resto dell'umanità. Bramosi di profitto e di sostegno, predicano il Dharma ai laici e sono rispettati e riveriti da tutti come se fossero *arhat* che possiedono i Sei Poteri Soprannaturali<sup>304</sup>. Inoltre, nella grande assemblea essi cercano sempre di diffamarci, e rivolti al re, ai ministri, ai Brahmāni, alle persone importanti e agli altri monaci ci caluniano dicendo che insegnano cattive dottrine e diamo insegnamenti falsi che non sono buddhisti.

In un'era torbida, in una società perversa, ci sono molte cose da temere. Cattivi demoni entrano nel corpo delle persone e insultano e dicono cose che fanno vergognare. In quest'era torbida, cattivi monaci non comprendono gli abili mezzi usati dal Buddha nel suo insegnamento, cioè il modo di insegnare adeguandosi agli ascoltatori, e hanno parole malvagie e atteggiamenti di disprezzo, perciò continueremo a essere cacciati via.

*Il Nirvāṇa sūtra dice:*

Dopo la mia entrata nel nirvāṇa e dopo un tempo infinitamente lungo, anche tutti i santi dei Quattro Stadi saranno entrati nel nirvāṇa. Terminato il periodo della Vera Legge e nel mezzo del periodo della Legge Apparente, ci saranno monaci che daranno l'impressione di rispettare la disciplina, ma leggeranno e reciteranno poco i testi, saranno avidi di cibo e di bevande per

<sup>303</sup> Quello degli esseri infernali, degli spiriti famelici e delle bestie.

<sup>304</sup> Il potere di poter essere in qualsiasi luogo, il potere di vedere qualsiasi cosa, il potere di udire qualsiasi suono, il potere di conoscere il pensiero degli uomini, il potere di conoscere le vite passate, il potere di sradicare l'illusione.

nutrire il loro corpo, e anche se vestono l'abito monacale, si muovono lentamente mettendo a fuoco la vista come fanno i cacciatori, come i gatti che puntano al topo, e costantemente ripetono le seguenti parole: "Ho raggiunto la santità!" Esternamente si mostrano saggi e buoni, ma dentro di sé covano bramosia e gelosia. [E quando gli si chiede di recitare i sūtra] si comportano come un brahmāno che ha fatto il voto del silenzio. Essi non sono veri monaci, ne hanno solo l'apparenza. Nell'ardore delle loro false opinioni, insultano il vero insegnamento. Se osserviamo la nostra società alla luce dei testi citati, vediamo che è proprio come descritto. Se non rimproveriamo i cattivi monaci, come potremo mai sperare che le cose vadano bene?»

L'ospite, ora irato disse: «Un monarca saggio in accordo con il cielo e la terra, esercita il potere, e il saggio, riflettendo su quanto è corretto e quanto è sbagliato, mette ordine nella società. I monaci hanno il rispetto dell'intera società, ma nei confronti di monaci malvagi il re non avrà fiducia, e se non sono saggi, uomini stimati e studiosi non li considereranno. Poiché ora uomini stimati e saggi hanno di loro un'alta considerazione, sanno che non devono comportarsi in modo leggero. Perché mai li accusi con parole così insensate e li insulti violentemente? A chi ti rivolgi quando parli di monaci malvagi? Vorrei una spiegazione dettagliata».

L'ospitante disse: «Al tempo dell'imperatore in ritiro Go Toba<sup>305</sup>, c'era un monaco di nome Hōnen<sup>306</sup> che scrisse un testo intitolato *Senchakushū*<sup>307</sup>. Questo testo demolisce il sacro insegnamento di Śākyamuni e porta confusione tra la gente di ogni provenienza. Nel *Senchakushū* si dice che riguardo all'affermazione del maestro di meditazione Dōshaku in cui afferma che esistono due Vie, quella santa<sup>308</sup> e quella della Terra Pura e

<sup>305</sup> Periodo di regno 1183-98.

<sup>306</sup> Nichiren ebbe una particolare avversione per lui e lo fece spesso oggetto di aspra critica.

<sup>307</sup> *Raccolta del Voto Prescelto* (cioè, il Voto quarantottesimo), scritto nel 1198. Testo fondamentale della scuola Jōdo (o della Terra Pura) fondata dai discepoli di Hōnen.

<sup>308</sup> La Via sacra si riferisce alle scuole tradizionali.

invita ad abbandonare la Via santa per intraprendere quella della Terra Pura, in primo luogo, dice che esistono due Vie sante<sup>309</sup>. Secondo questa affermazione, possiamo desumere che sono comprese sia le dottrine esoteriche sia le dottrine ortodosse. Allora, le attuali scuole Shingon, Busshin<sup>310</sup>, Tendai, Kegon, Sanron, Hossō, Jiron, Shōron<sup>311</sup>, tutte queste otto scuole sono incluse in quanto dice.

Il maestro di Dharma Tanran<sup>312</sup> nell'*Ōjōron* dice che nel trattato *Jūjūbibasha* di Nāgārjuna si sostiene che ci sono due vie attraverso le quali i *bodhisattva* possono raggiungere lo stato di non retrocessione<sup>313</sup>: una per mezzo della via difficile, l'altra per mezzo della via facile. La via difficile si riferisce alla Via santa mentre la via facile si riferisce alla via della Terra Pura. Gli studenti della Terra Pura dovrebbero prima di tutto comprendere cosa si intende con questo. Coloro che fino a quel momento si sono dedicati all'apprendimento della Via santa, se hanno intenzione di entrare nella scuola della Terra Pura, devono abbandonare la Via santa e devono convertirsi alla Terra Pura.

Inoltre Hōnen dice:

[Alcune considerazioni] riguardo al brano di Zendō in cui si distingue tra pratiche corrette e pratiche eterogenee e invita ad abbandonare le pratiche eterogenee per quelle corrette. Riguardo alla prima pratica eterogenea, quella di leggere e reci-

<sup>309</sup> Mahāyāna e Hīnayāna.

<sup>310</sup> Altro nome per la scuola Zen.

<sup>311</sup> Jiron e Shōron: due delle tredici scuole buddhiste cinesi. La Jiron si basava sul *Jūjikyōron* (*Sūtra del trattato dei dieci stadi*) di Vasubandhu. Si divise nelle sottoscuole del Nord e del Sud. Nel periodo Tang fu assorbita dalla scuola Kegon. La Shōron si basava sul *Shōdaijōron* (*Collezione di trattati Mahāyāna*) e sul *Shakuron* (*Trattato del commentario*) di Vasubandhu. Incorporò gran parte della sottoscuola Jiron del Nord, che le era molto affine, e si diffuse notevolmente durante il periodo della dinastia Sui (vi-vii secolo). Declinò e scomparve quando la scuola Hossō ebbe il sopravvento.

<sup>312</sup> Fondatore della scuola Jōdo cinese (476-542).

<sup>313</sup> In sanscrito *avaivartika*, lo stadio di non retrocessione: quando un praticante ha iniziato a percorrere la Via, non la interromperà per tornare indietro.

tare i testi, a parte i testi della scuola della Terra Pura come il *Kanmuryōju* e altri, riguardo a tutti gli altri testi sia Mahāyāna sia Hīnayāna, sia esoterici sia essoterici, la loro accettazione, lettura e recitazione è classificata come pratica eterogenea. Riguardo alla terza pratica eterogenea, quella della venerazione, a parte la venerazione di Amida, la venerazione di tutti gli altri Buddha, *bodhisattva* e gli altri esseri celesti, onorarli e venerarli è considerato una pratica eterogenea. Dopo aver letto questo brano, io dico che si devono abbandonare le pratiche eterogenee e ci si deve concentrare [sulla pratica unica della Terra Pura]. Perché mai si dovrebbe abbandonare la corretta pratica del *senjū*<sup>314</sup> che assicura la rinascita a cento persone su cento, in favore dell'adesione a pratiche eterogenee che a stento salvano una persona su mille? I seguaci della Via dovrebbero riflettere bene su questo punto.

Inoltre Hōnen dice:

Nel *Jōgen nyūzō roku*<sup>315</sup>, si dice che dai 600 volumi del *Sūtra della Grande Saggezza*<sup>316</sup> fino al *Sūtra Hōjōjū* esistono sia nella tradizione esoterica sia essoterica del Mahāyāna in totale 637 testi che assommano complessivamente a 2883 volumi. La frase [del *Sūtra Kanmuryōju*] secondo cui si devono leggere e recitare si riferisce a tutti questi testi. Si sappia che pur avendo [il Buddha Śākyamuni] insegnato secondo le capacità di comprensione dei suoi ascoltatori il metodo della meditazione con la mente concentrata e la meditazione con la mente non concentrata, dopo la sua illuminazione smise di insegnare questi due tipi di meditazione, e incominciò a insegnare, e non smise mai per sempre, solo la recitazione del *nenbutsu*.

Inoltre Hōnen dice:

Nel brano in cui si dice che il praticante del *nenbutsu* deve essere sicuramente fornito delle Tre Menti, si trova il *Sūtra Kanmuryōju*. Nel commentario a questo sūtra, si dice: “[Zendō] chiede: ‘Se ci fossero persone che differiscono nella comprensione dell’insegnamento e nella capacità della pratica, persone eretiche e con false visioni [cosa si dovrebbe fare]? Io non garantisco che queste opinioni false e perverse non causino problemi. Oppure [non garantisco che] le diverse opinioni e le diverse pratiche di

<sup>314</sup> L'unica pratica della recitazione del *nenbutsu*.

<sup>315</sup> O *Elenco del Deposito dell'era Jōgen* (786-98), lista di sūtra compilata in Cina verso la fine dell'VIII secolo.

<sup>316</sup> Traduzione in cinese di Genjō. È una collezione di sūtra del Mahāyāna (che non comprende il *Ninnōkyō* e lo *Hannya shingyō* o *Sūtra del Cuore*).

persone dalle malvagie opinioni siano come una banda di ladroni che chiamano indietro un viandante che sia già andato avanti di uno o due passi'. Secondo me, quando in questo brano si parla di diverse opinioni, diverse pratiche, differenti insegnamenti e differenti punti di vista, si intende la Via dei santi".

Infine, nel brano conclusivo, Hōnen dice:

Dunque, se si desidera abbandonare rapidamente il ciclo di nascita-e-morte, tra le due Vie si scelga la migliore e si abbandoni la Via dei santi e ci si avvii sulla via della Terra Pura. Se si desidera entrare nella Via della Terra Pura, tra le due forme di pratica, quella corretta e quelle eterogenee, si scelga gettando via quelle eterogenee e ci si dedichi alle pratiche corrette.

Vediamo in casi come questo, citazioni di interpretazioni scorrette di maestri come Tanran e Dōshaku, in cui si pongono categorie come la Via dei santi e la Via della Terra Pura, la pratica difficile e la pratica facile. Si prendono tutti i testi della scuola Tendai e Shingon, tutti insieme i 637 testi in 2883 volumi del Mahāyāna e tutti i Buddha, i *bodhisattva*, tutti gli esseri celesti, e si pongono nella categoria della Via dei santi e nella categoria della pratica difficile e delle pratiche eterogenee e si sollecita a gettarli via, a chiuderli, a lasciarli perdere, a non considerarli. Con queste quattro sollecitazioni, si conducono le persone nella confusione. Inoltre, [Hōnen] mette insieme tutti i seguaci del Buddha, i saggi e i monaci delle dieci direzioni dei tre paesi [India, Cina e Giappone] e li chiama "banda di predoni" facenso sí che la gente li insulti. In primo luogo, contraddice i *Tre Sūtra* fondamentali della sua scuola della Terra Pura<sup>317</sup> in cui si dice che il Voto di Amida<sup>318</sup> salverà tutti a eccezione di coloro che commettono le Cinque Offese Gravi, e insulta il corretto insegnamento. In prospettiva, mostra di non comprendere l'ammonimento contenuto nel secondo volume del *Sūtra del Loto* che riporta il fondamentale insegnamento, tra quelli impartiti nei Cinque

<sup>317</sup> Vedi nota 29, p. 94.

<sup>318</sup> Il diciottesimo dei 48 Voti di Amida.

Periodi dell'insegnamento del Buddha<sup>319</sup>, che dice: "Se una persona non ha fede e insulta questo sūtra, quando muore finisce nell'inferno di Avici"<sup>320</sup>.

In questa epoca di Fine della Legge [*mappō*], non ci sono saggi e tutti sono caduti nell'oscurità e non sanno dove dirigersi avendo dimenticato la retta via. È cosa molto triste che non si curi la cecità di costoro. È penoso vedere incoraggiare i discepoli verso false credenze. Perciò, dai governanti del paese fino alla gente comune credono tutti che non ci siano altri sūtra all'infuori dei tre della scuola della Terra Pura e che non ci sia altro Buddha se non Amida con i suoi due attendenti<sup>321</sup>.

Esistono persone come Dengyō, Gishin, Jikaku, Chishō<sup>322</sup> e altri che hanno attraversato le pericolose onde del mare viaggiando per diecimila miglia [in Cina] per andare a prendere i sacri testi, e valicato monti e guadato fiumi per rendere omaggio alle statue buddhiste, oppure hanno costruito templi sulle cime di alte montagne dove hanno riposto in sicurezza le reliquie e i testi, o hanno fondato santuari nel profondo delle valli e reso onore a quanto raccolto. La luce emessa dai due Buddha che stanno accanto, Śākyamuni e Yakushi<sup>323</sup>, splende e diffonde la sua virtù sull'era presente e su quella futura e i *bodhisattva* Kokūzō<sup>324</sup> e Jizō<sup>325</sup> esercitano il loro

<sup>319</sup> L'insegnamento del Buddha storico è diviso nei seguenti cinque periodi, secondo la scuola Tendai: periodo *kegon* della durata di 21 (o 31) giorni esposto nel *Kegon sūtra* (*Avatamsaka sūtra*), periodo *agon* della durata di 12 anni esposto nel *Sūtra Agon* (*Sūtra āgama*), periodo *hōdō* della durata di 16 (o 8) anni esposto in vari sūtra tra cui il *Sūtra di Amida*, periodo *hannya* della durata di 14 (o 22) anni esposto in vari sūtra tra cui il *Sūtra Mahā prajñā pāramitā*, periodo *hokkenehan* della durata di 8 anni esposto nel *Sūtra del Loto*.

<sup>320</sup> Il più profondo degli otto inferni buddhisti.

<sup>321</sup> Kannon (觀音) e Seishi (勢至).

<sup>322</sup> Dengyō Daishi o Saichō (767-822), capostipite della scuola Tendai; Gishin (781-833), suo successore; Jikaku, nome postumo di Ennin (794-864), terzo abate di Enryakuji; Chishō, nome postumo di Enchin (814-91).

<sup>323</sup> Il Buddha Yakushi Nyorai, o Buddha della Medicina.

<sup>324</sup> *Bodhisattva* della grande capacità di comprensione e di ricordo.

<sup>325</sup> *Bodhisattva* che aiuta chi soffre e che insegna la dottrina.

potere portando beneficio ai vivi e ai morti. Per questo motivo, i re hanno provveduto a far sí che villaggi e distretti mantenessero illuminate le lampade votive, e i sovrintendenti terrieri hanno provveduto a dare campi e risarie dove eseguire le cerimonie buddhiste.

Tuttavia, a causa del *Senchakushū* di Hōnen, si dimentica il signore dell'insegnamento [Śākyamuni] e si rende onore al Buddha della terra occidentale [Amida]. Si mette da parte l'insegnamento e si trascura il Buddha Yakushi Nyorai delle regioni orientali. Ci si dedica solo ai quattro volumi dei *Tre Sūtra* [della scuola della Terra Pura]<sup>326</sup> e vanamente si lasciano da parte i meravigliosi testi che il Buddha Śākyamuni ha insegnato durante i Cinque Periodi. Per questo motivo, se i templi non sono dedicati ad Amida, la gente perde la voglia di rendervi onore, e se i monaci non sono monaci che recitano il *nenbutsu* la gente purtroppo dimentica subito di dare loro elemosine».

<sup>326</sup> Dei *Tre Sūtra della Terra Pura* citati a p. 152, nota 97, il *Muryōju* è in due volumi.



## Capitolo quarto

### Il periodo Muromachi (1333-1603)

Il Muromachi fu un periodo di disordini sociali, di guerre endemiche e di rivolte. La lotta per il dominio del paese durante il debole shogunato del clan Ashikaga si scatenò verso la fine del periodo per dare luogo a quello che gli storici chiamano il periodo degli Stati Combattenti (o periodo Sengoku) quando tre grandi condottieri, Oda Nobunaga (1534-82), Toyotomi Hideyoshi (1536-98) e Tokugawa Ieyasu (1542-1616), misero a ferro e fuoco il paese per porlo sotto il proprio dominio. Solo all'alba del XVII secolo Ieyasu riuscì nell'intento, inaugurando il periodo Tokugawa (o Edo) che per oltre duecentocinquant'anni diede la pace al paese.

Ciononostante, fu un periodo di progresso sociale, di miglioramento delle condizioni di vita, di progresso tecnologico e, soprattutto, di grande sviluppo culturale. Sorsero nuove grandi città e furono costruiti castelli per difenderle. Molte arti vissero una grande fioritura e altre nuove emersero dalla creatività dei giapponesi dando un segno indelebile a questo tempo. Lo sviluppo artistico e culturale ha lasciato un'impronta profonda sulla storia sociale giapponese, talché la maggior parte delle arti tradizionali praticate trovano oggi la loro radice proprio nel periodo Muromachi.

Nelle arti fiorì la pittura (la pittura monocroma a inchiostro nero *suibokuga* e *sansuiga*, in cui eccelse Sesshū Tōyō, e più tardi l'arte decorativa della scuola Kanō), l'architettura (i templi buddhisti, i castelli), la letteratura (la Gozan in cinese, la produzione per il teatro in cui eccelse Zeami, la poesia concatenata *renga*, i racconti popolari *otogizōshi*) e tra le nuove forme artistiche troviamo il teatro Nō, la cerimonia del tè, l'*ikebana*, l'arte della costruzione dei giardini.

Va detto subito che questa fioritura artistica fu largamente influenzata dalle dottrine della scuola Zen, che trovò negli

*shōgun* Ashikaga dei munifici e appassionati protettori. Mai prima (e forse neppure dopo) il potere politico fu così generosamente dedito allo sviluppo della cultura e dell'arte come quello degli Ashikaga: protessero la scuola Zen, furono amici, e a volte discepoli, di importanti maestri, si prodigarono nella costruzione di templi e giardini, promossero le arti ed ebbero come consiglieri abati Zen, come Musō Soseki, fidato consigliere di Ashikaga Takauji.

Il terzo *shōgun* Yoshimitsu (1358-1408) fece costruire il Kinkakuji (Padiglione d'Oro) a Kyoto, vero gioiello dell'architettura Zen, si circondò di artisti, come Kan'ami (1333-84) e Zeami (1363-1443), massimi autori di teatro, di maestri e letterati Zen, come Zekkai Chūshin (1336-1405), poeti come Nijō Yoshimoto (1320-88) e altri, dando vita a quella che oggi è chiamata la fioritura culturale di Kitayama, dal quartiere di Kyoto dove si sviluppò. Yoshimasa (1435-90), l'ottavo *shōgun*, seguì l'esempio, quasi in una competizione di creatività artistica, facendo costruire il Ginkakuji (Padiglione d'Argento), altra perla architettonica, e continuando la tradizione culturale dei suoi antenati, dando vita alla fioritura culturale di Higashiyama.

Pittori (e monaci Zen) come Minchō (circa 1352-1431), Josetsu (?-?) e Shūbun (?-?), introdussero e svilupparono le tecniche di pittura cinese di epoca Sung a inchiostro nero, portate a piena maturità e inserite nel contesto culturale giapponese da Sesshū Tōyō (1420-1506). Poco più tardi, la scuola di pittura Kanō, prima con Masanobu (1434-1530), il fondatore della scuola, poi con il figlio Motonobu (1476-1559), introdusse dalla Cina e sviluppò un tipo di pittura più colorito e ornato, con grandi rappresentazioni di scene naturali, molto apprezzate dalla nuova borghesia emergente.

Artisti, fieri guerrieri, letterati, uomini di potere, ministri, *shōgun*, ricchi commercianti, e perfino gente comune, si dedicavano al sottile fascino dell'arte del tè e della composizione floreale, assistevano alla rarefatta atmosfera del teatro Nō o ammiravano l'incanto dei giardini la cui naturale bellezza era frutto di attento e meticoloso studio.

I monaci della scuola Zen Rinzai divennero studiosi e letterati, quelli della scuola Zen Sōtō si dedicarono all'educazione della popolazione rurale e cittadina aprendo i *terakoya*, scuole situate nei templi. Nel 1439 fu fondata la Ashikaga

Gakkō, importante centro di studio confuciano e della cultura cinese situato nella città di Ashikaga (oggi provincia di Tochigi) con una ricchissima biblioteca.

Il buddhismo, soprattutto di scuola Zen, grazie alla protezione del clan degli Ashikaga si sviluppò rapidamente e diede un importantissimo contributo culturale, oltre che spirituale, contribuendo alla formazione di una cultura autoctona di altissimo livello, e i suoi maggiori templi (Kenchō, Tenryū, Myōshin, Daitoku, Nanzen e altri), divennero in pratica centri di irradiazione culturale.

Due scuole principali si svilupparono all'interno della Rinzaï: la scuola Mugaku (o Bukkō-ha), il cui capostipite fu Musō Soseki, e la Bennen (o Shōichi-ha), fondata da Enni Bennen. Erano dislocate tra Kyoto e Kamakura, mentre in provincia fiorì, soprattutto nella scuola Sōtō, una rete di templi detta *rinka* (letteralmente, «sotto la foresta»). La Bukkō-ha e la Shōichi-ha furono le due principali correnti che andarono a formare il sistema detto Gozan, una gerarchia di templi della scuola Rinzaï che controllava e gestiva i templi sparsi in periferia. Il Gozan, la cui prima formulazione è del 1341, e che poi andò modificandosi, aggiungendo altri templi ai cinque originali, ebbe un ruolo relevantissimo nel periodo Muromachi, sia dal punto di vista culturale, essendo diventati centri di studio e di cultura (si pensi a questo proposito alla letteratura del Gozan), sia dal punto di vista politico, per l'influenza che ebbero sulla classe dirigente e, più in generale, sulla classe dei samurai, che dominava il paese. Il *rinka*, invece, era diffuso nelle campagne, dove aveva una forte presa sulla popolazione per la sua attività a sfondo sociale. Verso la fine del periodo, dopo la turbolenze dell'era Ōnin (1467-77) e con l'indebolimento del potere degli Ashikaga, venendo meno la loro capacità di protezione, il Gozan declinò e con esso i grandi templi di Kyoto e Kamakura. Il *rinka*, invece, continuò a svolgere un ruolo attivo e importante nel panorama religioso del Giappone.

Riguardo alle altre scuole, la Nichiren continuò a diffondersi soprattutto fra gli strati borghesi e inferiori della popolazione urbana. Si sviluppò una corrente di questa scuola, detta *fuju fuse* (letteralmente, «niente ricevere, niente dare»), fondata nel 1595 dal maestro Nichiō (1565-1630), abate del tempio Myōkaku di Kyoto, che proibiva di avere rapporti di scambio con i fedeli delle altre scuole.

Le scuole amidiste continuarono a diffondersi anche grazie all'insegnamento e all'azione del grande maestro Rennyō (1415-99), ottavo abate del tempio Hongan, considerato il secondo fondatore della scuola della Vera Terra Pura, che – dopo Shinran – era in decadenza. Fu il promotore delle temutissime *ikkō ikki*, le rivolte contadine che, in nome della fede buddhista, crearono seri problemi al governo centrale nei periodi Muromachi e Sengoku. Le rivolte si diffusero nelle regioni di Hokuriku (province di Niigata, Tōyama, Ishikawa, Fukui), Kinki (province di Kyoto, Ōsaka, Nara, Wakayama) e Tōkai (Shizuola, Aichi, Mie) e la regione di Kaga: per quasi novant'anni respinsero gli assalti del governo centrale e riuscirono a rimanere indipendenti, gestite dai monaci e fedeli dell'*ikkō ikki*. Solo nel 1580, il condottiero Oda Nobunaga, che per impadronirsi del potere aveva intrapreso una lotta senza quartiere contro le istituzioni buddhiste, riuscì a sconfiggere definitivamente il movimento. Oda, nel 1571, aveva anche attaccato e distrutto il grande tempio Enryaku sul monte Hiei, e ucciso gran parte dei monaci.

Le istituzioni buddhiste, e soprattutto i grandi templi delle scuole tradizionali, erano diventate vere e proprie potenze economiche e centri di potere, e avevano creato degli eserciti privati formati da monaci-guerrieri, detti *sōhei*, che erano giunti a minacciare e portare disordini anche nella capitale. Violenti scontri avvenivano anche tra le diverse scuole: le armate della Tendai attaccarono il tempio Zen Tenryū, poi il tempio Hongan della Jōdo Shinshū distruggendolo, infine attaccarono i templi della scuola Nichiren. I tre grandi unificatori del Giappone – Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi e Tokugawa Ieyasu – videro nelle istituzioni buddhiste una minaccia alla loro impresa di dominio del paese e furono accaniti nemici dei monaci-guerrieri distruggendo molti templi e il loro potere. Alla fine del periodo Muromachi, dalle rovine delle guerre e delle rivolte nacque un paese unificato e in pace, e un buddhismo molto ridimensionato per quanto riguarda il potere mondano, e non più indipendente ma rigidamente controllato dal nuovo regime.

Infine, va ricordato che, in questo periodo, il Giappone (e il buddhismo) incontrarono per la prima volta il cristianesimo. Nel 1549, il gesuita Francesco Saverio (1506-52) sbarcò a Kagoshima aprendo la strada all'arrivo di numerosi missio-

nari e commercianti europei. Il cosiddetto «secolo cristiano» durò fino ai primi decenni del xvii secolo, quando il governo Tokugawa «chiuse il paese» impedendo l'arrivo dei missionari cacciando quelli già presenti. Il cristianesimo, che aveva avuto un notevole successo soprattutto nelle regioni meridionali, anche con il sostegno dei signori locali, fu poi oggetto di ostilità e perfino di crudele persecuzione tra la fine del xvi secolo e l'inizio del successivo. Il rapporto tra buddhismo e cristianesimo, a parte casi sporadici, fu generalmente di rivalità e ostilità: l'occasione per un proficuo e prezioso dialogo fu completamente mancata.

### 1. *L'autore.*

Musō Soseki (detto Musō *kokushi*, «maestro nazionale Musō»; 1275-1351) fu una delle personalità più influenti e intellettualmente prestigiose del suo tempo. Maestro Zen, intellettuale, letterato, calligrafo, persona di grande erudizione, lasciò un'impronta profonda nella cultura giapponese.

Nacque nella provincia di Ise (oggi provincia di Mie, nel Giappone centrale); nel 1283, all'età di sei anni, entrò in un tempio buddhista iniziando una lunga e prestigiosa carriera. Studiò il buddhismo delle scuole Shingon e Tendai per poi volgersi verso la scuola Zen Rinzai al tempio Kennin, di Kyoto, sotto la guida del maestro Muin Enpan, poi con il maestro Issan Ichinei (1247-1317).

Fu ascoltato e influente consigliere sia dell'imperatore Go Daigo (periodo di regno 1318-39), sia di Ashikaga Takauji (1305-58), il condottiero che sottomise con le armi tutto il paese e lo governò fino alla morte. Fondò il monastero di Erin, nell'attuale provincia di Yamanashi, e soprattutto il Rinsen e il Tenryū a Kyoto: ancora oggi uno dei più grandi e influenti templi Zen del Giappone. Ebbe come discepolo e successore il nipote Shun'oku Myōha (1311-88), uno dei maggiori letterati della cosiddetta letteratura buddhista del Gozan. Nel 1325, su incarico dell'imperatore Go Daigo, divenne abate del famoso tempio Nanzen di Kyoto.

Grazie all'influenza di Musō, la scuola Zen Rinzai - nel periodo Muromachi - esercitò una grandissima influenza culturale e politica. Oltre che maestro e letterato, Musō fu anche

tra i maggiori progettatori di giardini alla giapponese, tra cui quelli del tempio Saihō e il Tenryū stesso. Promosse anche gli scambi commerciali con la Cina attraverso la cosiddetta «Nave del Tenryū», ossia la nave organizzata dal tempio Tenryū che per conto del governo faceva la spola tra Giappone e Cina a scopi commerciali.

#### a) Il testo 1.

Il *Seizan yawa* tratta del ruolo della parola nell'ambito della pratica dello Zen. Tema delicatissimo perché, come noto, lo Zen si proclama scuola non basata sulla parola scritta, e fa dell'insegnamento e della trasmissione diretta da maestro a discepolo la sua caratteristica precipua. Tuttavia, a seconda dei maestri e delle correnti, il ruolo dei testi varia e rimane comunque un tema oggetto di dibattito e di posizioni discordanti.

Il testo qui presentato, strutturato in modo dialogico, si apre con la domanda di un monaco che rimprovera al suo maestro la mobilità. La risposta è da vero maestro:

Facendo della grande illuminazione la mia dimora, mi sono mosso verso est, o ho soggiornato a ovest, ma non mi sono mai allontanato da essa neppure per un po'.

Quindi il monaco sembra rimproverare al maestro di tradire la propria discendenza dal maestro cinese Lín jì (Rinzai), poiché per insegnare spiega i testi. Il maestro risponde che «comprensione e pratica devono sempre necessariamente andare insieme» e questo è un principio che ribadirà più volte. Il ruolo del maestro non è quello di fare lo studioso, ma di provocare l'illuminazione nei praticanti con vari espedienti. Di solito si riconoscono due tipi di pratiche: quella intellettuale e quella fisica. Alcuni prediligono la prima, altri la seconda, tuttavia entrambe sono forme di «studio del buddhismo» e lo studio non necessariamente coincide con il raggiungimento dell'illuminazione.

Comunque, sebbene possano esistere vari espedienti e mezzi per provocare l'illuminazione, essa è qualcosa che scaturisce da dentro e questa è la cosa fondamentale: «finalmente compresi che ciò che viene portato dentro da fuori non è il vero tesoro di famiglia». I libri, i testi non possono far giungere

all'illuminazione, ma lo può solo lo sforzo personale prolungato. Però, la ricerca del Buddha-Dharma stesso può diventare un ostacolo alla fine. Ci sono praticanti che si dedicano alla conoscenza intellettuale e altri che se ne stanno tranquillamente seduti in *zazen*, ma entrambi non raggiungeranno l'illuminazione. I testi non sono la vera realtà, essi «non sono altro che dei rifugi». Per questo il maestro Ōbaku disse:

Se voi studenti della Via volete diventare dei Buddha, non c'è nessun bisogno che studiate i testi del Buddha-Dharma, apprendete soltanto il distacco e il non-attaccamento. Se c'è il distacco non «nasce la mente», se c'è il non-attaccamento, la mente non si estingue. La buddhità è l'assenza di nascita-e-morte.

E anche il maestro stesso si giustifica dicendo:

Io do lezioni di testi solo perché non posso evitarlo, ma bisogna sapere che il significato profondo dei Buddha e dei patriarchi non sta nelle parole e nelle lettere.

Tuttavia, i testi, cioè le parole dei Buddha e dei patriarchi, non sono da rinnegare: essi hanno la loro funzione, infatti:

Coloro che non hanno ancora ottenuto la Via dovrebbero dedicarsi alla mente piuttosto che alle parole, mentre le persone che hanno ottenuto la Via, dovrebbero dedicarsi alle parole piuttosto che alla mente,

e con questo si chiarisce anche il ruolo dei testi che sono le testimonianze dell'illuminazione. Dedicarsi alle parole mentre si ricerca la Via può causare un ottenebramento della chiarezza della mente, ma se si è consapevoli del fatto che le parole non conducono alla meta, allora esse non sono altro che «la tegola con cui andare a bussare alla porta d'entrata [dell'illuminazione]». Ciò che è importante è cercare con tutte le proprie forze sapendo che l'illuminazione non sta né nelle parole, né nello starsene tranquillamente seduti [la «cosa» non sta né nelle parole né nel silenzio] e sapendo anche che qualsiasi cosa può diventare «la tegola con cui andare a bussare alla porta d'entrata», comprese le parole.

*Discorso notturno a Seizan / Seizan yawa<sup>1</sup>.*

I.

Quando il maestro era abate del tempio Nanzen<sup>2</sup>, il reverendo Gen'nō disse al maestro: «Da quando hai finito lo studio del buddhismo, negli ultimi vent'anni non sei rimasto nello stesso posto a lungo, senza stare mai nello stesso monastero, hai già soggiornato in oltre dieci posti diversi. È una mia personale opinione, ma ciò può essere un ostacolo in quanto fiacca il corpo e nuoce alla pratica della Via? Tuttavia, recentemente ho letto il sūtra *Zōbō ketsugi* e in quel testo si dice che il Buddha abbia detto: "I monaci non devono stare nello stesso posto per oltre tre mesi e se qualcuno dice male di questo cadrà sicuramente all'inferno" e queste parole hanno dissipato i miei dubbi».

Il maestro rispose: «Io non mi sono comportato così allo scopo di attenermi ai dettami del Buddha. È solo che facendo della grande illuminazione la mia dimora, mi sono mosso verso est, o ho soggiornato a ovest, ma non mi sono mai allontanato da essa neppure per un po'. Anche le persone che risiedono nello stesso posto per lunghi anni non necessariamente siedono sulla stessa stuoia. A volte vanno in bagno, a volte vanno a lavarsi il viso, altre volte camminano in giardino, o scalano le montagne per godere di una bella vista. Forse che anche loro non rimangono fermi nello stesso posto? Tuttavia, poiché non lasciano mai quel loro posto (la mente non va in giro liberamente), non si può dire che essi siano in un posto diverso. Avendo mutato la loro coscienza limitata, se si muovono liberamente nel mondo senza limiti, non c'è ragione per rimproverarli».

<sup>1</sup> La traduzione si basa su YANAGIDA SEIZAN, *Nihon no zen goroku* (I detti dei maestri Zen giapponesi), VII. *Musō*, Kōdansha, Tōkyō 1977, pp. 241-72.

<sup>2</sup> Famoso tempio della scuola Rinzai Zen a Kyoto.



2.

Un monaco disse al maestro: «Sebbene tu sia un discendente di Lín jì, però non ti comporti con le persone come farebbe un discendente di Lín jì, e invece spieghi sempre i testi del buddhismo. Perché?»

Il maestro rispose: «Per un buon seguace della Via, comprensione e pratica devono sempre necessariamente andare insieme. Anche se vanno insieme, finché non si incontra la persona giusta e il momento giusto, non hanno nessun effetto. Io sono ancora come un pulcino, e non sono ancora al massimo delle mie capacità: non ho ancora incontrato né la persona né il momento giusto. Si può quindi essere critici verso di me? Recentemente [gli adepti dello Zen] con gli occhi che ci vedono poco, senza ancora essere dotati di sottili capacità, con il solo senso comune, imparano le massime degli antichi, forzandole o spingendole, le fanno girare come un cerchio fino a farle sembrare religiose. Questa è solo una moda temporanea. È facile imitare gli atteggiamenti degli antichi, ma è difficile ottenere i loro meriti. Se non riflettono sulla incapacità di ottenere tali meriti, io non stimo molto queste persone che ingannano assumendo tali atteggiamenti».

Il monaco allora chiese: «Se le cose stanno così, allora perché guidi una comunità, parli dello Zen e commenti i testi?»

Il maestro rispose: «Coloro che fanno il male, non lo fanno con lo scopo di cadere nell'inferno. Coloro che vanno a finire all'inferno lo devono solo al loro precedente karma cattivo. Io non aspiro a essere chiamato maestro. Il fatto che guidi una comunità di monaci è perché ho un po' di karma della vita precedente che mi spinge a farlo. Non intendo condurre una vita reclusa chiudendo la porta del mio eremo. Quando cammino [naturalmente] muovo le braccia avanti e indietro. Allo stesso modo parlo dello Zen e commento i testi e in questo modo faccio sapere a coloro che ancora non co-

noscono la legge di causa-ed-effetto l'esistenza di miglioramento e di peggioramento, oppure, a coloro che ancora non li conoscono, spiego gli insegnamenti falsi e quelli veri del Grande Veicolo, oppure a chi non crede ancora negli insegnamenti del Buddha e dei patriarchi, faccio in modo che vi creda.

Un giorno un vecchio maestro stava sul bordo di una strada e serviva il tè ai passanti con lo scopo di far avvicinare la gente al Dharma. Anche per me è lo stesso: parlando dei Buddha e dei patriarchi, cerco di far avvicinare la gente al loro insegnamento».

Il monaco disse: «In questo periodo sono molti, sia tra i monaci sia tra i laici, coloro che credono nello Zen, quindi perché dici che non hai ancora avuto l'occasione [di incontrare la persona giusta]?»

Il maestro rispose: «Non dico che a questo mondo nessuno abbia la comprensione, ma intendo solo dire che finora non ho incontrato nessuno che sia in sintonia con me».

Il monaco replicò: «Se a un monaco stupido non illuminato viene mostrata direttamente la realtà<sup>3</sup>, egli può avere una percezione della realtà. Perché una cosa simile non ti è mai capitata?»

Il maestro rispose: «Non hai mai sentito il detto "Un grande arco del peso di mille *kin* non riesce a colpire un topo"? Il Buddha Nyorai è venuto a questo mondo e si è espresso sia silenziosamente sia con lunghi discorsi che hanno riempito i magazzini di testi. Perché mai egli non ha mostrato direttamente la verità? Rifletti su questo! Il maestro Zen Engo disse: "Prima di tutto bisogna togliere [nei discepoli] tutti i preconetti, e poi lì si può plasmare mostrandogli la realtà". E il maestro Zen Daie disse: "I maestri dovrebbero temporaneamente insegnare il Dharma ai discepoli mettendosi al loro stesso livello. [L'insegnamento come] una scintilla di fuoco o come un lampo sono adatti a coloro che sono

<sup>3</sup> Cioè, la realtà oltre il velo dell'illusione.

pronti per questo. Usare questi metodi con coloro che non sono pronti, sarebbe come strappare le piantine appena piantate».

Il monaco replicò: «Stai forse dicendo con questo che gli insegnamenti sono falsi?»

Il maestro rispose: «Tutte queste tue domande sono domande impostate male. Perciò anche le mie risposte non possono che essere altrettanto impostate male. Per cercare di venirti incontro, ti ho solo detto cose di scarso valore. Un uomo una volta scrisse a Daie per chiedergli di assegnargli un *kōan*. Daie rispose di aver sentito che quella persona leggeva sempre l'*Engakukyō*<sup>4</sup> e che il *kōan* per lui si trovava dentro questo testo.

Daie normalmente assegnava *kōan* come il monte Sumeru, il bastone asciutto del bagno per pulirsi, e il *mu* di Jōshū. Che tipo di *kōan* è mai "leggi il sūtra"? Però se si capisce bene questo, non soltanto l'*Engakukyō* ma anche tutti i sūtra e i commentari, e anche le varie chiacchiere di questo mondo, non sono altro che dei *kōan* dei patriarchi e l'insegnamento del Buddha. Come si può osare di dire che non è vero? Allora, come puoi criticarmi se commento i sūtra dicendo che non sono un maestro qualificato?»

Un uomo dell'antichità disse: «Prima di Baso e Hyakujō si insegnava molto la conoscenza intellettuale e poco la pratica fisica». Che significa questo? Forse che siccome i maestri dell'antichità mancavano di comprensione esponevano soltanto una conoscenza intellettuale? Oppure che i maestri posteriori, mancando di comprensione, contrariamente ai predecessori, insegnavano solo la pratica fisica? Dovete sapere che l'insegnamento di maestri e patriarchi è diverso da quello degli studiosi di buddhismo, per i quali comunque uno *shaku*<sup>5</sup> è e ri-

<sup>4</sup> *Sūtra della Perfetta Illuminazione*: probabilmente si tratta di un testo compilato in Cina e non di origine indiana. È comunque molto stimato negli ambienti Zen.

<sup>5</sup> Misura di lunghezza del Giappone antico.

mane uno *shaku* e due *shaku* sono e rimangono due *shaku*. Invece, per accordare l'azione alle circostanze, per sovvertire qualcosa di normale [cioè per causare una improvvisa comprensione intuitiva], questo è quello che si dice "distruggere la famiglia, demolire la casa"<sup>6</sup>.

Oggi si fa una distinzione tra chi predilige la conoscenza intellettuale e chi propende per la pratica fisica, ma nessuno di questi va oltre l'insegnamento degli studiosi di buddhismo. Il Buddha disse: "Dal mio primo sermone al Parco dei Cervi all'ultimo presso il fiume Batsudai, non ho ancora pronunciato una sola parola". Dunque, questa è conoscenza intellettuale o pratica fisica? Se siamo d'accordo su questo, potete lodarmi, oppure rimproverarmi [per il mio modo di insegnare]».

3.

Il maestro era solito dire a noi studenti: «All'età di vent'anni sono entrato al tempio Kennin<sup>7</sup> e senza mai uscire dalle sale dei monaci mi dedicai completamente a pratica e studio. L'inverno seguente andai nella regione del Kantō ed entrai nel tempio di Kenchō<sup>8</sup>. Un monaco che era lì da molto tempo mi disse: "Le parole dette dagli antichi che si sono illuminati e che sono state riportate nei testi per essere diffuse, non servono ad altro che ad aiutare lo studio dei posteri e a farli illuminare". Tuttavia, attualmente [i seguaci della Via] fanno affidamento su pettegolezzi e parole vane, e per la maggior parte si interessano di ottenere fama e profitto. Pur riferendosi a se stessi come a "persone della Via", non apprendono dai saggi del passato, non leggono i detti dei maestri e si dedicano solo distrattamente allo *zazen*. Sono persone che non capiscono il motivo per cui i testi sono stati tramandati fino a noi. In questo periodo di decadenza è difficile

<sup>6</sup> Cioè, distruggere tutti gli appoggi e le certezze.

<sup>7</sup> Tempio Zen fondato da Eisai a Kyoto, nel 1202.

<sup>8</sup> Tempio Zen fondato dal maestro cinese Rankei Dōryū a Kamakura, nel 1253.

trovare dei veri maestri. Ma se ci applichiamo sforzandoci sulla Via e leggiamo i detti dei maestri, ci rendiamo conto che l'illuminazione degli uomini antichi è la nostra stessa illuminazione. Non c'è differenza tra l'epoca antica e l'oggi. Io ho fatto mio questo insegnamento e, nelle ore libere dallo *zazen*, tornavo nei miei alloggi e leggevo i detti dei maestri. A quel tempo il maestro nazionale Issan era abate sia del tempio Kenchō e del tempio Engaku<sup>9</sup>. Io sono diventato suo discepolo e per alcuni anni ogni giorno mi sono familiarizzato con il suo insegnamento, e ho studiato le dottrine delle "Cinque Case"<sup>10</sup>. Così cominciai a pensare di aver compreso tutto l'insegnamento dello Zen e che non ci fosse più nulla da imparare. Ma quando tornavo a guardare dentro me stesso, continuavo a trovare la stessa inquietudine che provavo prima. Finalmente compresi che ciò che viene portato dentro da fuori non è il vero tesoro di famiglia. Un uomo dell'antichità<sup>11</sup> ha detto: "La luce dello spirito non si oscuri mai: questa è la norma che non cambia mai. Entrando nella porta dello Zen, non dimorate mai nella conoscenza intellettuale". Avevo lasciato lo studio del buddhismo solo per dedicarmi allo studio dello Zen. Per quanto il campo di studio fosse diverso, tuttavia, il tipo di studio che prevede la conoscenza intellettuale era lo stesso. Se avessi continuato su quella strada, avrei finito per rendere oscura la luce del mio spirito. Così misi nella mia sacca tutti i testi che avevo a lungo accumulato e li gettai nel fuoco.

Al tempo in cui Bukkoku era abate del tempio Manju<sup>12</sup>, entrai nella sua stanza per la prima volta e gli dichiarai ciò che avevo nel cuore. Bukkoku sospirò e poi disse:

Quando avevo sedici anni entrai nel tempio Tōfuku<sup>13</sup> e fui affidato a un vecchio maestro. Egli mi fece leggere i detti dei

<sup>9</sup> Tempio Zen fondato dal maestro Mugaku Sogen a Kamakura, nel 1282.

<sup>10</sup> Si tratta delle cinque scuole Zen che fiorirono in Cina tra il x e il xiii secolo: Rinzaï, Igyō, Sōtō, Unmon, Hōgen.

<sup>11</sup> Hyakujō, in *Dentōroku* (*La lampada della trasmissione*).

<sup>12</sup> Tempio fondato a Kyoto, nel 1097; passò alla scuola Zen nel 1258.

<sup>13</sup> Tempio fondato nel 1236 a Kyoto da Enni Bennen.

maestri Zen. A ogni riga mi fermavo per chiedergli il significato e lui mi diceva:

– Le parole della nostra scuola sono diverse da quelle di altre scuole buddhiste e perciò non oso spiegarle.

Io risposi che non potevo comprendere quanto leggevo senza una spiegazione, ma egli rispose:

– Solo arrivando da solo al *satori* lo potrai davvero ottenere.

Allora di nuovo chiesi:

– Se mi sforzo di leggere i detti dei maestri giungerò spontaneamente al *satori*?

Mi rispose che se davvero volevo giungere al *satori* dovevo sforzarmi da solo [senza l'aiuto dei libri]. Sentendo quelle parole, smisi di leggere i detti dei maestri, tornai subito nella sala di meditazione e mi sedetti là. Molti compagni monaci venivano a dirmi che un giovane monaco doveva innanzitutto studiare i testi, che il mio zelo nel seguire la Via non sarebbe durato a lungo e che nella tarda età avrei poi rimpianto questo. Ma io senza scompormi continuavo a praticare *zazen* sempre più intensamente. Ora ho sessant'anni ma non ho nulla da rimpiangere.

E così dicendo il maestro si mise a ridere.

Ascoltando quell'incoraggiamento, la mia determinazione si rafforzò. Senza badare se pioveva o tirava vento, ogni giorno mi dedicavo alla pratica. Avanzavo un poco, ma ero ancora lontano dalla meta. Così, volendo cercare la "cosa"<sup>14</sup>, decisi di ritirarmi nel profondo delle montagne. Alla fine, lasciai il tempio Engaku e andai nella provincia di Ōshū nel nord del paese, e colà costruii una capanna dove vivere. Giurai a me stesso che se non fossi giunto ad afferrare la "cosa" sarei marcito insieme alle piante e all'erba. Tenevo sul mio tavolo come stimolo: *I principî della mente* di Engo, *Le lettere* di Daie e *Le memorie della foresta*, e null'altro. Dopo tre anni di questa vita non avevo ancora raggiunto la comprensione. Un giorno ricordai le parole che mi disse il maestro Bukkoku al momento della mia partenza: "Se chi cerca la Via fa una minima distinzione sottile come un capello tra monaci e laici non raggiungerà l'illuminazione". Io non avevo desiderio di nulla che fosse del mondo dei

<sup>14</sup> Cioè, l'illuminazione.

laici, ma ponevo il Buddha-Dharma al centro della mia vita e questo diventava un ostacolo di cui non potevo liberarmi. Avendo compreso questo mio errore, la mia mente da se stessa smise di correre dietro alle cose e passavo il tempo senza pensieri. Una sera, improvvisamente ho infranto il garbuglio dei vani pensieri che fino ad allora avevo avuto e, per la prima volta, ho compreso che le parole del maestro Bukkoku non erano vane. Dopo di allora, diedi i tre libri che avevo tenuto a varie persone, e mi tenni lontano dai libri. E senza mai riposarmi, passai vent'anni vivendo una vita tranquilla. Ma ora, diventando vecchio, il mio corpo si è indebolito e non riesco a sedermi in *zazen* continuamente e spinto dal vento del karma sono diventato abate di alcuni templi e ho dei discepoli, e vado in giro a est e a ovest. Anche se la mia vita ora non è quella che avevo intenzione di trascorrere all'inizio, non ho ancora oscurato la mia luce interiore mischiandomi con questo mondo polveroso, e questo è dovuto alla forza che mi viene dall'aver precedentemente praticato *zazen* continuamente e senza riposarmi. Salgo sul podio e insegno il Dharma in modo poco coerente, do lezioni sui testi in seguito a richieste di varie persone, e discuto sulle parole dei passati maestri, ma sebbene le mie parole siano poco usuali, non provo alcun disagio, e questo è perché precedentemente mi ero allontanato dai testi e dalla conoscenza intellettuale. Ora finalmente comprendo il detto di un antico maestro che dice: "Quanto più lo nascondi, tanto più viene fuori alla luce". Nascondilo, nascondilo, finché non c'è più da nascondere, allora senza bisogno di andare a cercarle, la grande opportunità e la grande funzione da se stesse appariranno. Non dubitate di ottenerle».

4.

Il maestro proseguì dicendo: «Il maestro Zen Bukkō insegnò al maestro Bukkoku:

Guardando i praticanti in Giappone, non saranno molti quelli che otterranno l'illuminazione in questa vita. La tendenza in

questo paese è quella di apprendere intellettualmente e non di ottenere l'illuminazione. Per questo, le persone dotate di capacità si dedicano a leggere i testi giapponesi e anche stranieri, si dedicano all'arte letteraria e non hanno tempo di dedicarsi alla ricerca della "cosa", passando tutta la vita nell'illusione. È veramente deplorabile. Ma ci sono praticanti di un altro tipo, che hanno minori capacità intellettuali e conoscenze, che acquisiscono meriti stando seduti tranquillamente in *zazen*, e non si preoccupano di cercare la Via. Anche questo tipo di praticanti non raggiungerà l'illuminazione nella loro vita.

Quando il maestro Bukkoku disse così, io gli chiesi:

A parte coloro che hanno dalla nascita una particolare propensione [all'illuminazione], dei due tipi che hai descritto prima, qual è il migliore?

Il maestro rispose:

Anche coloro che sono un po' ottusi, sebbene non potranno raggiungere l'illuminazione in questa vita, se però si impegneranno con fervore per tutta la loro vita, non avendo nessun accumulo di cattivo karma, nella prossima vita sicuramente ascoltando una parola raggiungeranno mille illuminazioni. Invece, coloro che si danno allo studio dei testi, non solo passano una vita vana, ma anche nella vita futura finiranno in uno stato che avrebbero preferito evitare».

5.

Un monaco chiese al maestro: «Per gli studiosi che usano lo studio per far sentire gli altri inferiori è naturalmente così, ma perché condanni coloro che leggono i testi per acquisire saggezza?» Il maestro rispose: «Coloro che hanno capacità medie e inferiori non riusciranno a tornare alla loro propria dimora originaria. Gli antichi saggi con compassione per costoro costruirono dei rifugi temporanei. Quelli che tu chiami i testi non sono altro che dei rifugi. Ma essi hanno dei pregi: per i sūtra ci sono i maestri dei sūtra, per i precetti ci sono i maestri dei precetti, per i commentari ci sono i maestri dei commentari. Dobbiamo forse aborreire i maestri dello Zen?» Ma un antico maestro disse: «Bodhidharma venne dall'Occidente e senza usare parole e lettere puntò diret-



tamente al cuore degli uomini e ne fece degli illuminati e dei Buddha. Se la "cosa" fosse solo una questione di parole e di lettere, il *Daizōkyō*<sup>15</sup> non è forse composto di parole e di lettere? E allora che bisogno c'era che Bodhidharma venisse [dall'India] in Cina?»

Il maestro Ōbaku disse: «Se voi studenti della Via volete diventare dei Buddha, non c'è nessun bisogno che studiate i testi del Buddha-Dharma, apprendete soltanto il distacco e il non-attaccamento. Se c'è il distacco non "nasce la mente", se c'è il non-attaccamento la mente non si estingue. La buddhità è l'assenza di nascita-e-morte. Le ottantaquattromila entrate al Dharma sono solo un modo per attirare [la gente]. Questo non è un insegnamento creato dai patriarchi e dai maestri, ma è comune a tutte le Vie del buddhismo del Grande Veicolo.

Nel *Sūtra del Loto* si dice:

Una volta nella residenza del Buddha del Re del Vuoto, in me e in Ānanda si risvegliò nello stesso momento il desiderio di illuminazione [*bodhaishin*]. Ānanda allora se ne andò in giro a studiare vari insegnamenti, mentre io mi dedicai all'approfondimento spirituale. Per questo motivo io ho già raggiunto l'illuminazione.

Nel *Sūtra Ryōgon*<sup>16</sup> si dice:

Quando Ānanda vide il Buddha scoppiò a piangere perché essendosi dedicato fin dall'inizio allo studio dei vari insegnamenti, non aveva ancora raggiunto l'illuminazione.

E nell'*Engakukyō* si dice:

Le persone di questo mondo del *mappō* desiderano ottenere l'illuminazione ma non riescono a raggiungerla. Essi apprendono vari insegnamenti, ma ciò contribuisce solo a rafforzare la

<sup>15</sup> *Sūtra del Grande Deposito (Il Canone)*. La raccolta dei sūtra (經), dei precetti (律) e dei commentari (論) buddhisti. Oltre alle versioni originali in lingua sanscrita e in lingua pali, esistono traduzioni in cinese, tibetano, mongolo e manciú.

<sup>16</sup> *Ryōgon o Shuryōgon* (in sanscrito *Śūrangama*), abbreviazione di *Shuryōgon zanmai*, tradotto in cinese dal maestro indiano Kumārajīva. Testo molto apprezzato nella tradizione Zen.

propria visione. Per esempio, anche se essi avessero letto tutti i libri esistenti ed emanassero la luce della saggezza, non potrebbero stare al pari di Ānanda.

Piuttosto che fare come fece Ānanda e apprendere vari insegnamenti, sarebbe meglio fare come fece il Buddha e studiare come ottenere l'illuminazione. Io do lezioni di testi solo perché non posso evitarlo, ma bisogna sapere che il significato profondo dei Buddha e dei patriarchi non sta nelle parole e nelle lettere».

Il monaco continuò chiedendo: «Nello Zen si accolgono le persone con le migliori predisposizioni e si insegna loro sia la mente<sup>17</sup> sia le parole, e si ritiene che l'apprendimento congiunto di mente e parole sia il migliore. Allora se ci sono persone con abilità elevate perché è disdicevole che apprendano congiuntamente la mente e le parole?»

Il maestro rispose: «Un uomo dell'antichità disse:

Coloro che non hanno ancora ottenuto la Via dovrebbero dedicarsi alla mente piuttosto che alle parole, mentre le persone che hanno ottenuto la Via, dovrebbero dedicarsi alle parole piuttosto che alla mente.

Tu parli di mente e parole, ma non sai per quale ragione ne parli. Un altro maestro dell'antichità disse: "Le parole affinano la mente e la mente affina le parole. Ciò che comporta il maggior rispetto è di riuscire a usarli liberamente insieme". Capisci queste parole? Devi sapere che, nell'ambito del vero Zen, mente e parole non hanno nulla a che fare tra di loro. Ma anche se le cose stanno così, vengono usati come strumenti utili. I principianti, con una mente discriminante vogliono comprendere le parole del maestro, e così facendo da se stessi ostruiscono l'accesso [all'illuminazione] e perdono lo strumento che li potrebbe guidare. Per questo motivo il maestro dice: "Coloro che non hanno ancora

<sup>17</sup> Cioè, il corretto atteggiamento mentale.-

ottenuto la Via dovrebbero dedicarsi alla mente piuttosto che alle parole". Tuttavia, coloro che hanno ottenuto l'illuminazione se non hanno ancora appreso le parole, non possono avere lo status di maestri e non possono insegnare ai discepoli. Stimare coloro che hanno raggiunto un'alta capacità sia nella mente sia nelle parole unitamente, non significa che bisogna insegnare ai principianti entrambi assieme».

Il monaco chiese: «I maestri di questi tempi assegnano *kōan* ai praticanti. Questo non significa forse far studiare ai principianti le parole?»

Il maestro rispose: «No. Il maestro Engo disse:

I principianti non hanno alcun appiglio per iniziare ad apprendere, allora i maestri del passato con spirito compassionevole diedero ai praticanti i *kōan* in modo tale che i praticanti possano avere un riferimento del vero insegnamento, spazzare via dalla mente i pensieri discriminanti e le illusioni, seppellire la coscienza discriminante e giungere alla terra dell'unità. Se si chiarisce che non si ottiene [andando a cercare] fuori della propria mente, allora il *kōan* non è altro che la tegola con cui andare a bussare alla porta d'entrata [dell'illuminazione].

Consideri questo insegnamento di Engo un modo per ingannare gli uomini? Devi proprio sapere che il fatto per cui i maestri del passato davano i *kōan* ai praticanti è solo per permettere loro di passare attraverso la porta della grande liberazione della propria casa. Il maestro Daie era solito citare per i propri discepoli il seguente insegnamento di un antico maestro: "Non cercate la liberazione speculando con la vostra mente. Non accettate tutto quello che leggete e sentite, e non chiudetevi dentro la vostra torre sicura". Con questo, Daie mostra il suo affetto paterno e usa lo stratagemma di chiudervi gli occhi [per portarvi alla comprensione]. Se avete compreso bene, capirete che Daie non intende che le sue parole siano oggetto di studio. Per esempio, coloro che se ne stanno tranquillamente e silenziosamente seduti sui cuscini [facendo *zazen*], se si occupano delle parole, allora

non si può dire che siano persone che abbiano studiato la mente. Engo disse: "La mente è il Buddha". Questa frase è la grande apertura al passaggio. "Nessuna mente, nessun Buddha" di nuovo obbliga a far breccia di fronte a noi. Senza fermarvi a fare domande su queste parole, passate direttamente attraverso di esse, e allora, per la prima volta, vedrete il vero cuore dei patriarchi svelato. Se rimanete impigliati nelle parole, non ne verrete più fuori per molto tempo. Poi di nuovo disse:

Se siete persone dalle capacità straordinarie, non c'è bisogno che vi si diano le parole degli antichi e i *kōan*. Semplicemente, quando vi alzate la mattina, fate sì che il vostro pensiero sia corretto e la mente sia calma, e fate ciò che dovete fare meglio che potete. Poi, dopo aver fatto meglio che potete, riguardate ciò che avete fatto e occupatevi dei dettagli, e infine osservate quello che avete fatto e valutatelo. Se sarete in grado di passare attraverso la confusione, allora sarete nel tempio della purezza della non azione.

Questi due maestri sono davvero il modello per l'apprendimento dello Zen, ma gli studenti oggi giorno prendono le parole dei maestri e le conservano nelle loro teste, fin nei minimi particolari, senza trascurare nulla, e da se stessi interpretano e commentano, finché si convincono che il vero insegnamento dei maestri e dei patriarchi sia quello che loro pensano. Questo è proprio un esempio di quello che Engo chiama "i pensieri discriminanti e le illusioni" ».

6.

Il monaco chiese ancora: «Coloro che prendono per buone le storie false raccontate in giro e dicono di essere illuminati, sono davvero persone ricolme di pensieri discriminanti e di illusioni. Però, vi sono persone dall'intelletto sveglio che sanno cogliere il valore delle parole e costoro sono forse dette persone giunte alla illuminazione?»

Il maestro rispose: «Anche le persone che sanno cogliere il valore delle parole, se non hanno ottenuto una

chiara visione, devono essere chiamate persone che hanno raggiunto le parole, ma non la mente. Per quanto riguarda, poi, coloro che prendono per buone le storie false raccontate in giro, non vale la pena di parlarne. Un maestro disse: "Conseguite quanto è basilare e non preoccupatevi dei risultati". La cosa fondamentale è ottenere la chiara visione, e diventare acuti e perspicaci è il risultato. È come piantare una pianta: se la radice è vitale, allora i rami, le foglie e i frutti saranno abbondanti. Daie disse:

Nello studio dello Zen, non è detto che siccome c'è acutezza e perspicacia allora va tutto bene. [E narra la seguente storia:] Una volta vi era il reverendo Chi del monte Ungai<sup>18</sup>, che era una persona che aveva una chiara visione della Via. Un giorno il governatore venne su quella montagna e si fermò a riposare alla Casa-del-parlare-vano e chiese perché quel luogo di riposo si chiamasse con quel nome. Il reverendo Chi rispose che si chiamava semplicemente così e basta. Il governatore non fu soddisfatto della risposta. Allora mandò a chiamare Hon Bako e gli fece la stessa domanda. Hon rispose: "Io, in questa Casa insegno soltanto il Dharma. Come potrei usare la bocca per parlare di ciò che è vano?" Il governatore fu contento di questa risposta e nominò Hon Bako a capo del monastero del monte Ungai. Se confrontiamo Chi e Hon, non c'è confronto [il primo è nettamente superiore al secondo]. Quindi vediamo che la verità non va considerata sulla base di acutezza e perspicacia.

Gen Shuso del monte Hō era una persona che aveva ottenuto la Via, ma non aveva acutezza e perspicacia nei dialoghi. Kakuhan lo soprannominò "Gen cinquanta litri". Aprendo la bocca e respirando, e solo dopo aver così bollito cinquanta litri di riso riusciva a dare una risposta».

7.

Il monaco chiese ancora: «Se lettere e parole hanno un'influenza negativa sugli studenti [principianti], perché allora i saggi del passato hanno lasciato "paro-

<sup>18</sup> Letteralmente «monte coperto dalle nuvole».

le sostitutive”, “parole supplementari”, “commenti” e “commenti poetici” che ora usiamo?»

Il maestro disse: «I maestri del passato che avevano una mente chiara, usavano le parole con grande padronanza, e con esse guidavano i discepoli. Benché le parole indichino aspetti diversi, tuttavia sono tutte un mezzo per chiamare Kodama<sup>19</sup>. Nel caso di studenti di buone capacità che sono in grado di afferrare i significati che vanno oltre le parole, non c'è nessun male nel fatto che il maestro usi le parole. Ma alla lunga da ciò nacque qualche danno. Sono molte le persone stupide come quelle che stanno ad aspettare che di nuovo un coniglio vada a infilarci nel ceppo di un albero, o coloro ai quali, essendo caduta dalla nave la spada, segnano sulla chiglia il punto dov'è caduta senza considerare il movimento della nave. Ma ogni cinquecento anni circa appare al mondo un maestro che insegna a evitare questi errori. Questo è quello che si dice “un rimedio radicale” o “casa distrutta, famiglia in rovina”.

Una volta, quando il maestro Engo si trovava sul monte Katsu, preparò per i suoi discepoli dei commenti poetici dei cento *kōan* del maestro Setsuchō che più tardi furono raccolti sotto il titolo *Hekiganroku*<sup>20</sup>. Tuttavia, il maestro Butsukan gli scrisse per rimproverarlo dicendo:

Quando stavo con il maestro Sohō egli ci insegnava dicendo: “Quando voi diverrete degli illuminati, maestri di uomini e dèi, dovrete impegnarvi esclusivamente alla ‘cosa’”. Queste parole mi hanno molto impressionato e non le ho mai dimenticate. Ho sentito dire che voi recentemente per aiutare i discepoli a comprendere i commenti poetici dei cento *kōan* di Setsuchō, avete prodotto dei commentari. Quando ho sentito ciò non ho potuto fare a meno di piangere. Pensavo che voi foste una persona veramente illuminata. Perché mai avete fatto una cosa simile? Perché non avete usato il modo di essere di Bodhidharma prima che venisse in Cina per insegnare ai vostri discepoli?

<sup>19</sup> La padrona di casa chiama Kodama, la domestica, non perché ha bisogno di lei ma per far capire all'amante che è in casa. Cioè, è uno stratagemma.

<sup>20</sup> *La Raccolta della Roccia Blu*, sūtra cinese compilato da Engo Koku-gon (1063-1135), raccoglie *kōan* e commentari agli stessi sūtra.

Secondo i *Discorsi di Daie*, quando il maestro lesse queste parole, smise di produrre commentari.

Tuttavia c'erano delle persone impiccione che li stamparono e li divulgarono, così che divennero d'uso comune. Più tardi Daie bruciò gli stampi e questo è quello che si dice "casa distrutta, famiglia in rovina". Duecento anni dopo questo fatto, nel 1304, Chōmeien di Gūchū li ripubblicò e li fece conoscere. Una persona, tre generazioni dopo Daie, scrisse una prefazione a questa nuova pubblicazione che inizia dicendo: "Qualcuno mi chiese se fosse opportuno tramandare lo *Hekiganroku* o bruciarlo, e io dissi per me entrambe le cose vanno bene". In questa prefazione si dice soltanto che sia il desiderio di Engo di tramandare il testo sia quello di Daie di bruciarlo vanno bene, ma non ne spiega la ragione. Questa persona non sapeva che per il maestro non faceva differenza tramandare o bruciare il testo.

"Prima di Baso e Hyakujō, insegnavano molto la conoscenza intellettuale e poco la pratica fisica". Però dopo di loro si pose più attenzione alla pratica fisica che alla conoscenza intellettuale. Poi, all'epoca di Fuketsu e di Kōke il modo di esprimersi divenne sempre più elevato e arduo da comprendere. Anche questo è quello che si dice "un rimedio radicale". Si comprenda che l'intenzione dei maestri e dei patriarchi era di far comprendere che non è tanto questione di conoscenza intellettuale e di pratica fisica, ma che entrambi non sono altro che un mezzo, come chiamare Kodama, e nient'altro. Perciò il maestro disse: "Se incontro la persona adatta sono disposto a trasmettergli il Dharma anche per strada, ma se non la incontro mi affido alle usanze comuni". E disse anche: "Dovreste considerare le parole e gli insegnamenti del Buddha e dei patriarchi come coloro che hanno odio per i vostri genitori, allora forse potrete apprendere qualcosa" ».

Il monaco incalzò: «Allora sarebbe meglio lasciar perdere del tutto le parole e i testi e passare il tempo in silenzio?»

Il maestro disse: «Un maestro antico disse che non si giunge alla comprensione né per mezzo delle parole, né per mezzo dello starsene tranquilli. I patriarchi e i loro discendenti non si basarono sulle parole. Questo significa forse che bisogna preferire lo starsene tranquilli e disprezzare le parole? Invece, vogliono solo farci sapere che la “cosa” non sta né nelle parole, né nel silenzio. Quando si riesce a percepire la “cosa”, allora le parole e gli insegnamenti del Buddha e dei patriarchi diventeranno una questione interna alla nostra casa [cioè familiari]. Quindi se volete apprendere le parole e gli insegnamenti dei Buddha e dei patriarchi, dovete gettar via tutte le conoscenze e la saggezza acquisite fino a quel momento e, dopo averle abbandonate, dedicarvi con tutte le vostre forze a un *kōan*. Le persone naturalmente dotate non necessariamente hanno bisogno del *kōan*, e neppure cadranno nel silenzio. Esse studieranno la Via senza andare per vie traverse. Le persone di questo tipo sono miei discepoli. Tutto ciò che ho detto finora è per loro. Non ho intenzione di insegnare a degli scervellati con scarso interesse per la Via, che prediligono soltanto la conoscenza intellettuale. Invece, è possibile diffondere lo Zen positivamente a coloro che si preoccupano della legge di causa-ed-effetto, hanno un comportamento modesto, cercano di apprendere dalla vita nel monastero e si affidano alla pratica. Costoro non posso trascurare.

Tra le “dieci cose inutili” di Hotei, si dice: “Se si abbandonasse sia la pratica sia lo studio, allora i monaci stessi diventerebbero inutili”. È forse lo stesso che ho inteso dire io? Recentemente nei monasteri ci sono certi monaci che si dedicano allo studio di scritture non buddhiste da cui non imparano né la mente né le parole. Costoro devono essere chiamati monaci buddhisti? Si parla di persone simili in vari punti dei sūtra. Essendo diventati discepoli del Buddha, perché mai non si occupano del suo insegnamento?»

Il monaco continuò chiedendo: «Ci sono persone che



da se stesse sostengono di aver appreso le parole, e di aver compreso il motivo della venuta di Bodhidharma dall'Occidente<sup>21</sup>. Quale ragione ti fa supporre che essi, in realtà, non abbiano raggiunto la comprensione?»

Il maestro disse: «Un antico maestro disse che quando Bodhidharma venne dall'Occidente non trasmise a nessuno neppure una parola del Dharma, ma mostrò soltanto a tutti che ciascuno ne era dotato e che ognuno è completo e perfetto in sé. Inoltre, che tra le persone comuni e i Buddha e i patriarchi non vi è la minima differenza. Ora, siccome non c'è la minima differenza tra le persone comuni e i Buddha e i patriarchi, che senso ha di parlare di chi è superiore e di chi è inferiore? Se qualcuno venisse a dire, con un senso di orgoglio, di essere illuminato e che gli altri non lo sono, allora si capisce che costui non ha ancora compreso la ragione della venuta di Bodhidharma dall'Occidente. Coloro che invece hanno ben compreso la ragione della sua venuta sanno che il principio della realtà assoluta e della sua manifestazione nei fenomeni (性相), e anche la conoscenza intellettuale e la pratica fisica dello Zen, non sono altro che il dito che indica la luna, oppure tegole per bussare alla porta. Gli studenti della Via oggi, quando si riuniscono in gruppo, si mettono a discutere su chi abbia il dito più lungo o chi abbia accumulato più tegole, e di essere giunti al vero Dharma. Tuttavia, questo è lo Zen delle parole. Come possono dire costoro di avere compreso la ragione della venuta di Bodhidharma dall'Occidente?

Il maestro Zen Daie, quando era giovane, era un monaco itinerante che aveva imparato lo Zen delle parole e da se stesso pensava di essere giunto al massimo livello. Ma all'età di trentasei anni comprese che ciò era sbagliato, e quando incontrò il maestro Engo, alla fine ruppe l'involucro che conteneva i pensieri illusori. Dopo di allora insegnava sempre ai suoi allievi a evitare

<sup>21</sup> Cioè, aver compreso il Dharma.

quell'errore, e anche gli studenti di oggi devono tenere questo a mente. I maestri che hanno una chiara visione tendono le mani verso i loro discepoli per aiutarli, a volte li afferrano, altre volte li lasciano andare, a volte danno loro, e a volte tolgono loro, rapidissimamente, come una scintilla o come un fulmine, senza lasciare alcuna traccia. Questà è l'abilità dei veri maestri: è l'arte di "far ombra sulle pupille". Il maestro Yōka diceva: "A volte dico di sí, a volte dico di no. Nessuno può dire cosa dirò. A volte giro le cose sottosopra, a volte le metto per il loro giusto verso: neanche il cielo può immaginare cosa farò". Coloro che imitano questo modo di fare senza aver raggiunto la condizione per poterlo fare, non solo ingannano se stessi ma coinvolgono anche altre persone, e creano cattivo karma. È una cosa di cui aver paura».

## b) Il testo 2.

Vengono qui presentati i primi tre brani dei *Dialoghi nel sogno*. Nel primo si tratta il tema dei beni materiali in rapporto alla Via buddhista. Alla domanda di un monaco: «Perché mai nel buddhismo si scoraggia la ricerca dei beni da parte degli uomini?», si risponde in modo simile a quanto detto nel Vangelo, cioè che «se i beni sono molti, anche i peccati sono numerosi», identificando beni materiali, o possesso di ricchezze, con i peccati. Si passa poi a sostenere che la povertà e la ricchezza, o il possesso di beni materiali, non dipende dalla capacità individuale: «Alcuni non comprendendo questo principio, pensano che la povertà sia dovuta a incapacità di gestire la propria vita», ma, al contrario, «è per mancanza di buona sorte che si è incapaci di gestire abilmente la propria vita». In pratica,

... è a causa degli effetti del loro karma di povertà che [le persone] non ricevono favori o non riescono a gestire le loro proprietà come dovrebbero. Se si abbandona il desiderio di procurarsi i beni, la buona sorte verrà naturalmente in abbondanza. Questa è la ragione per cui nel buddhismo si scoraggia il perseguimento dei beni.

Si cita quindi lungamente il caso del ricco Sudatta che, avendo perso tutto, riguadagna le sue ricchezze grazie a un atto di compassione.

Il secondo brano tratta della pratica buddhista volta all'ottenimento dei beni materiali. Il buddhismo rinnega la pratica e le devozioni volte a tal fine, e il concetto fondamentale che viene presentato è quello per cui, avendo un qualsiasi attaccamento, sia esso pure nei confronti della Legge del Buddha, non si è «in accordo con la Via del Buddha e degli dèi».

Nel terzo brano si tratta delle passioni e in particolare della pratica buddhista con «presenza di passioni» o con «assenza di passioni». La differenza è che

... praticare il bene cercando di ottenere come effetto la buona fortuna, sia nel mondo umano sia nel mondo celeste, comporta il sorgere di una mente avida, quindi viene chiamato radice del bene con presenza di passioni. Praticare anche solo un piccolo bene senza interesse verso l'ottenimento di beni mondani e volgere i suoi effetti solo verso la Suprema Via è detto radice del bene senza le passioni.

La pratica buddhista suprema dovrebbe essere quella in cui il praticante si dedica alla Via privo di qualsiasi passione e senza il desiderio di ottenimento di alcunché.

*Dialoghi nel sogno / Muchū mondō<sup>22</sup>.*

## Capitolo I

1. *La ricerca dei beni.*

DOMANDA La grande misericordia (大慈) e la grande compassione (大悲) del Buddha tolgono le sofferenze e concedono piacere. Ma allora perché mai nel buddhismo si scoraggia la ricerca dei beni da parte degli uomini?

RISPOSTA Le persone che ricercano i beni sono impegnati o nelle attività commerciali o nell'agricoltura oppure si ingegnano a creare progetti per assicurarsi profitti e traffici, o ancora mettere a frutto le loro capacità artigianali o artistiche, o lavorare in qualità di servitori o domestici. Sebbene le loro azioni siano differenti per ciascuno, l'intenzione è per tutti la stessa. Osservando questa situazione, mi sono reso conto che costoro passano la vita a far soffrire il loro corpo e la loro mente, senza poter ottenere i beni che ricercano. Se, in qualche raro caso, tra costoro c'è qualcuno che riesce a ottenere i beni, e ne godono per un breve periodo, poi finiscono per perderli o a causa di un incendio o di un'alluvione, o rubati da un ladro, o infine presi da un funzionario. Anche se qualcuno durante la propria vita non va incontro a tali incidenti, quando la vita gli finisce, questi beni non lo seguono. Siccome si dice che «se i beni sono molti, anche i peccati sono numerosi», [chi ha mol-

<sup>22</sup> Testo originale in SATŌ TAISHUN (a cura di), *Musō kokushi: Muchū Mondō* (Il maestro nazionale Musō: Dialoghi nel sogno), Iwanami shoten, Tōkyō 1978; trad. francese in *Muso, Dialogues dans le Rêve. Traduit du japonais et annoté par M. et M. Shibata*, G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris 1974; trad. inglese in T. CLEARY, *Dream Conversations*, Shambhala Publications, Boston-London 1996. Qui viene pubblicata la traduzione dei primi tre brani.

ti beni] nella vita successiva sicuramente rinascerà in uno dei Tre Stati Negativi dell'Esistenza. Questo non assomiglia forse a «piccolo guadagno, grande perdita»? Essere poveri in questa vita è l'effetto dell'essere stati avidi nella vita precedente. Alcuni, non comprendendo questo principio, pensano che la povertà sia dovuta a incapacità di gestire la propria vita. Se non ci sono stati fattori positivi nella vita precedente, pur avendo appreso vari espedienti per trascorrere la propria vita, e mettendoli in pratica, pur tuttavia, [in questa vita] la buona sorte non sarà abbondante. Si sappia bene che non si è poveri a causa della incapacità di gestire la propria vita. Invece, è per mancanza di buona sorte che si è incapaci di gestire abilmente la propria vita. Alcuni attribuiscono la colpa della propria miseria al fatto che non ricevono quanto gli spetta e prendono a odiare i propri padroni. Altri ritengono di essere poveri perché le proprietà che dovrebbero essere loro, gli sono state portate via da qualcuno e se la prendono con costoro. Anche in questo caso essi sono poveri non perché non ricevono favori o perché gli è stato portato via qualcosa che dovrebbe essere loro. È a causa degli effetti del loro karma di povertà che non ricevono favori o non riescono a gestire le loro proprietà come dovrebbero. Se si abbandona il desiderio di procurarsi i beni, la buona sorte verrà naturalmente in abbondanza. Questa è la ragione per cui nel buddhismo si scoraggia il perseguimento dei beni. Però, non accumulare beni non significa essere poveri.

Anticamente, in India, il ricco Sudatta in vecchiaia perse i suoi beni e anche i mezzi per il suo sostentamento e non gli restava nessun parente [che potesse aiutarlo], così viveva solo con sua moglie. Non aveva più ricchezze ma aveva parecchi magazzini vuoti. Mentre [disperato] stava cercando [qualcosa] dentro il magazzino, trovò un recipiente di sandalo per misure di capacità. Ciò lo rese felice perché pensò che

poteva scambiarlo con quattro porzioni di riso e questo poteva prolungare la loro vita di due o tre giorni. Però, avendo altri impegni altrove, partì. Dopo di ciò, Sāriputra visitò la casa di Sudatta per chiedergli dell'elemosina. La moglie di Sudatta gli diede una delle quattro porzioni di riso che aveva ottenuto [scambiando il recipiente]. Poi Maudgalayāna e Kāśyapa<sup>23</sup> giunsero a loro volta a chiedere l'elemosina, e ottennero una porzione di riso ciascuno. Così ne restava solo una porzione. Mentre pensava che con quella avrebbero potuto sopravvivere almeno per quel giorno, arrivò il Tathāgata a chiedere l'elemosina. Senza rimpianti, gli diede l'ultima porzione di riso. La moglie stava pensando tristemente cosa avrebbe fatto quando il marito, che era ancora fuori casa, sarebbe tornato stanco del viaggio. Piangeva e si lamentava sconsolata pensando che Sudatta al suo ritorno l'avrebbe rimproverata per aver dato in elemosina tutte e quattro le porzioni di riso, dicendole che l'offerta a monaci e Buddha dipendeva dalla situazione del momento [e nella loro situazione non era stato opportuno] e che adesso la loro vita era in pericolo.

Perciò Sudatta, tornando a casa, fu sorpreso di vedere sua moglie in lacrime e chiedendone la ragione lei raccontò quello che era accaduto. Udendo ciò Sudatta disse: "Non ci si deve rammaricare di perdere la vita per i Tre Tesori, e anche se ora morissimo di fame, come potremmo rimpiangere delle cose materiali che servono al corpo? Ammiro quello che tu hai fatto e ti ringrazio per averlo fatto". Quindi decisero di tornare nel magazzino per vedere se riuscivano a trovare di nuovo qualcosa come il recipiente di sandalo per misure di capacità che avevano trovato l'altra volta, ma le porte del magazzino erano sbarrate e non si aprivano. Pensando che fosse una cosa

<sup>23</sup> Entrambi discepoli del Buddha.

strana, forzarono le porte per aprirle, e videro che il magazzino era pieno come una volta, con ogni sorta di beni: riso, monete, stoffe, cotone, oro, argento, ecc. Dopo di allora tornarono ad avere rapporti con i parenti e divennero ricchi come una volta.

La buona sorte che tornò nuovamente presso di loro non è una ricompensa del Buddha per le quattro porzioni di riso, ma viene dal cuore disinteressato e puro dei due sposi. Anche in questo periodo di Fine della Legge, se qualcuno è disinteressato a questo modo, avrà beni e virtù senza limiti. Anche se un tale cuore non è innato fin dalla nascita, sovvertendo un cuore che ricerca il piccolo profitto, se si imita il cuore di Sudatta e della sua sposa, perché non si dovrebbe ottenere un grande profitto? Se non si apprende il cuore di Sudatta cercando di ottenere soltanto i piaceri che ha ottenuto lui, e si ricercano i beni con cuore avido, non solo non si otterrà alcun grande beneficio, ma nella prossima vita si diventerà uno spirito famelico.

## 2. *La Via, superiore ai beni di questo mondo.*

DOMANDA Poiché la ricerca dei beni per mezzo di azioni mondane è causa di cattivo karma, bisogna davvero astenersene. Per contro, la prosternazione e le preghiere davanti ai Buddha e agli dèi per chiedere l'ottenimento di beni, e la recitazione dei sūtra e di incantesimi produce un legame karmico che in futuro porterà alla buddhità: per questo si deve permetterlo?

RISPOSTA Se teniamo in considerazione il legame karmico che in futuro porterà alla buddhità, si può dire che sia superiore alla ricerca dei beni per mezzo di azioni mondane. Tuttavia, di un ignorante che ricerca i beni mondani non vale proprio la pena di parlare. E non è forse proprio sciocco colui che è



riuscito a rinascere come essere umano e ha potuto incontrare la Via del Buddha di cui altrimenti difficilmente si viene a conoscenza, e non ricerca la Via Suprema, ma purtroppo si dedica a ricercare i beni mondani per mezzo della recitazione di sūtra e incantesimi? Un antico saggio dice: «Abbandonando le passioni nelle cose mondane si è nella Legge del Buddha, avendo le passioni nella Legge del Buddha si è nella dimensione mondana». Anche chi segue la Legge del Buddha e realizza l'illuminazione per sé, e fa voto di salvare tutti gli esseri senzienti, se mantiene un attaccamento nei confronti della Legge del Buddha non potrà realizzare il suo voto né per sé né per gli altri. A maggior ragione, se ci si prostrina e si recitano sūtra e incantesimi davanti al Buddha e agli dèi non per abbandonare se stessi, né per beneficio degli esseri senzienti, ma soltanto per bramosia di acquisire fama e ricchezze, come si può dire che ciò sia in accordo con la Via del Buddha e degli dèi? Se [invece] si pratica la Legge del Buddha per coltivare il corpo e la vita, e come abile mezzo (方便) per attirare gli esseri viventi [sulla Via del Buddha], pur essendo impegnati nelle varie attività mondane, tutto ciò diventa causa che genera il bene. Inoltre, se facendo ciò si giunge all'illuminazione, le azioni mondane fatte prima di quel momento diventano non soltanto un fattore di beneficio per gli esseri viventi, o un aiuto per la pratica della Legge del Buddha, ma diventano strumento misterioso che conduce all'imperscrutabile liberazione. Quando nel *Sūtra del Loto* si dice che nulla è contrario al vero aspetto della realtà, neppure l'attività produttiva della vita mondana, si intende proprio questo<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Il vero aspetto della realtà (実相) significa la realtà nel suo vero aspetto, che è quello dell'illuminazione. Quindi, il senso della frase è che anche l'attività mondana può essere compresa nella realtà dell'illuminazione.

3. *I beni veri giungono senza bisogno di cercarli.*

DOMANDA Che significato ha la frase: «Vi è differenza tra presenza di passioni e assenza di passioni nel karma della buona fortuna?»

RISPOSTA Il karma significa la causa. Quindi quello che chiamiamo karma attraversa sia il bene che il male. Praticare la radice del bene comporta un karma che ottiene come effetto buona fortuna. Praticare il bene cercando di ottenere come effetto la buona fortuna, sia nel mondo umano sia nel mondo celeste, comporta il sorgere di una mente avida, quindi viene chiamato radice del bene con presenza di passioni. Praticare anche solo un piccolo bene senza interesse verso l'ottenimento di beni mondani e volgere i suoi effetti (回向) solo verso la Suprema Via è detto radice del bene senza le passioni. Ciò non significa che vi sia una differenza nella radice del bene tra presenza di passioni e assenza di passioni: se nella mente di colui che pratica il bene vi sono le passioni, la radice del bene praticato diventa un karma della buona fortuna con presenza di passioni. La distinzione tra mente con passioni e mente senza passioni è una questione molto profonda. Nella dottrina buddhista, questa distinzione è riassunta in quattro proposizioni: 1) mente solo con le passioni. È quella che viene indicata come la mente delle persone ordinarie e di coloro che seguono insegnamenti non ortodossi; 2) mente solo senza passioni. È quella che viene detta mente dei Due Veicoli; 3) mente sia con passioni sia senza passioni. È detta mente del *bodhisattva*; 4) mente né con passioni, né senza passioni. È la mente del Buddha.

Al fine di far conoscere la differenza nelle categorie della mente (心品) tra le persone ordinarie secondo il Piccolo Veicolo, sono state presentate le quattro frasi riportate sopra. Se si fa una netta distinzione

tra «mente con passioni» e «mente senza passioni», allora non solo le persone ordinarie e coloro che seguono insegnamenti non ortodossi, ma anche i *bodhisattva* e i *pratyeka-buddha* e gli *śrāvaka* rientrano nella categoria di coloro che hanno una «mente con passioni». Per quanto i *pratyeka-buddha* e gli *śrāvaka* abbiano una «mente senza passioni», in quanto hanno una mente che non persegue le ricompense (果報) mondane, tuttavia, siccome hanno una mente che aborrisce nascita-e-morte e persegue il nirvāna, non hanno veramente una «mente senza passioni». Anche un *bodhisattva* che sia giunto al decimo stadio<sup>25</sup> o ad un livello simile a quello di un Buddha, non avendo ancora sradicato completamente l'ignoranza<sup>26</sup>, non si può dire che abbia una «mente senza passioni». Tuttavia, se si pratica al fine di raggiungere la suprema illuminazione, senza ricercare ricompense tra i beni mondani e senza ricercare il nirvāna del Piccolo Veicolo, questo si chiama «il karma della buona fortuna senza passioni».

Nel *Sūtra del Fiore della Misericordia* sta scritto: «Nel lontano passato di innumerevoli *kalpa*, vi era un venerabile re detto “Fa Girare la Ruota”<sup>27</sup>, chiamato “Senza Pensieri Combattivi”. Egli possedeva sette tesori ed era circondato da mille bambini. A quel tempo, il reggente si chiamava Bramano “Mare di Tesori”. Suo figlio si fece monaco e si diede alla pratica della Via e realizzò l'illuminazione e si chiamò Tathāgata “Magazzino di Tesori”. Il re chiamato “Senza Pensieri Combattivi” venerava molto questo Tathāgata e riempì d'oro il suo giardino, e inol-

<sup>25</sup> Cioè, il livello più alto del percorso del *bodhisattva* verso la buddhità.

<sup>26</sup> *Avidyā*, ossia l'ignoranza innata dell'uomo basata su istinti e passioni.

<sup>27</sup> Mitico re della tradizione indiana che rappresenta l'ideale del sovrano che governa il mondo. È detto il re che fa girare la ruota della predicazione buddhista.

tre fece costruire una torre ripiena di sette tesori in cui si trovavano vari generi di ornamenti e oggetti di culto. Una notte fece mettere migliaia di lanterne davanti al Buddha e alla popolazione. Per tutta la notte rese omaggio al Tathāgata ponendo lanterne sul capo, su entrambe le mani e sulle ginocchia. Rese omaggio in questo modo per tre mesi. Altri re minori in numero di 84 000 e principi, resero anche loro omaggio per tre mesi come aveva fatto il re. Il Tathāgata “Magazzino di Tesori” vide ciò in sogno. [Nel sogno] il re “Senza Pensieri Combattivi”, i principi e tutti gli altri avevano i volti di cinghiale, o di elefante, o di lupo, o di leone, o di scimmia, e i loro corpi erano tutti bagnati di sangue. Vi erano anche alcuni con i volti umani che erano sopra dei carri vacillanti. Quando il Bramano si svegliò, si recò dal Buddha per raccontargli questo sogno. Il Buddha gli disse: “Neppure uno tra il re venerabile, i principi e tutti gli altri che mi fanno oggetto di venerazione ha intenzione di ricercare il Mahāyāna. Vogliono solo essere Brahmā<sup>28</sup>, o Śakra devānām indra<sup>29</sup>, re dei demoni, o diventare immensamente ricchi. Sebbene tra loro ci sia anche talvolta qualcuno che non persegue ricompense umane o divine, e cerca il distacco, pur tuttavia essi non ricercano il Mahāyāna ma la Via degli *śrāvaka*. Le forme umane che hai visto in sogno con teste di cinghiale ecc., fino a quelle di scimmia, sono i vari re e principi che per molte vite-morti sono trasmigrati o tra gli esseri umani o tra gli spiriti famelici. Coloro che stanno su carri vacillanti rappresentano coloro che ricercano lo Hīnayāna”. Dopo aver ascoltato questo, il Bramano andò dal re venerabile, e gli disse: “Il fatto che voi, o grande re, abbiate fatto omaggio al Buddha sarà causa [di

<sup>28</sup> Re del primo cielo del *dhyana*.

<sup>29</sup> Dèi protettori del buddhismo. Proteggono uno dei dodici cieli; nello specifico, quello orientale (帝釈天).

ricompensa] positiva nella prossima vita. Attenersi ai precetti è causa di rinascita tra gli esseri umani o gli esseri celesti nella prossima vita. Ascoltare l'insegnamento buddhista è causa di rinascita come persona saggia. Ma perché non avete risvegliato la mente della suprema illuminazione?" Il re venerabile rispose: "La suprema illuminazione è molto profonda e difficile da ottenere, per questo, preferisco cercare una ricompensa condizionata". Il Bramano disse: "Questa Via è pura poiché è lontana dalle passioni. Questa Via è vasta poiché non ha ostacoli. Questa Via è così e conduce al luogo della gioia". Allora il venerabile re tornando al palazzo, in un luogo calmo raccolse il proprio cuore e risvegliò il desiderio di illuminazione. Il Bramano si recò presso i principi per consigliare loro lo stesso che aveva consigliato al re venerabile e tutti costoro risvegliarono il desiderio di illuminazione. Dopo di ciò, i re e i principi si recarono anch'essi dal Buddha e il re gli disse: "Per tre mesi ho reso omaggio al Buddha e ai monaci. Ora mi rivolgo verso la causa che genera il bene dell'illuminazione suprema". Il Tathāgata "Magazzino di Tesori" lodandoli disse: "Bene! O grande re. Dopo innumerevoli *kalpa*, in futuro, ottenuta la corretta illuminazione nel mondo della gioia, ti chiamerai Tathāgata Amida". E anche tutti i principi ottennero un riconoscimento: il primo come Kannon, il secondo come Mahāsthāmaprāpta<sup>30</sup>, e così via». Benché il re «Senza Pensieri Combattivi» e i vari principi avessero coltivato la grande causa che genera il bene che conduce alla rinascita o tra gli esseri umani o celesti, o tra gli spiriti famelici o tra le bestie, o che conduce allo stato di *śrāvaka* o alla meta dello Hīnayāna, grazie ai consigli del Bramano «Mare di Tesori» cambiarono la loro mente e immediatamente risvegliarono il desiderio di illuminazione e

<sup>30</sup> Discepolo di Amida, *bodhisattva* della saggezza.

ottennero la certezza che sarebbero diventati tutti dei Buddha.

Anche in tempo di Fine della Legge, se si cambia il proprio cuore con le passioni [e lo si rende privo di esse], come fece il re «Senza Pensieri Combattivi», e ci si dedica alla pratica della contemplazione, perché mai non si dovrebbe risvegliare il desiderio di illuminazione? Anche se non si giungesse così lontano, affidandosi ai sūtra e coltivando la causa che genera il bene, volgendosi verso l'illuminazione suprema si otterrà sicuramente un grande merito di virtù. Le persone che faranno ciò avranno la protezione dei Tre Tesori, e degli esseri celesti, anche quando non saranno ancora risvegliati, rinasceranno nella Terra Pura o tra gli esseri celesti o tra gli umani. Allora, senza bisogno di preoccuparsi delle calamità, essa da se stesse se ne andranno via e, senza bisogno di andare in cerca di buona fortuna, essa non sarà mai manchevole.

2. *L'autore*<sup>31</sup>.

Shūhō Myōchō (detto Daitō *kokushi*<sup>32</sup>; 1282-1337) fu una delle figure più importanti dello Zen giapponese. Due imperatori, Hanazono (1297-1348) e Go Daigo (1288-1339) furono suoi entusiasti sostenitori, e il primo addirittura studiò Zen con lui.

Era originario di un piccolo villaggio di agricoltori nei pressi della capitale Kyoto. A dieci anni fu mandato a studiare nel tempio Enkyō della scuola Tendai, poi si trasferì, prima a Kyoto poi a Kamakura, allora la capitale del governo effettivo e il maggior centro dello Zen in Giappone.

Nel 1303, o 1304, incontrò a Kamakura il suo primo maestro Zen, Kōhō Kennichi (detto Bukkoku *kokushi*; 1241-1316), dal quale fu ordinato monaco con il nome di Shūhō Myōchō. Poi, nel 1304, lasciò Kamakura, e il maestro Kōhō, diretto a Kyoto dove, nel tempio Tōkō-an, incontrò e divenne discepolo di Nanpo Jōmyō (detto Daiō *kokushi*), che aveva studiato in Cina per otto anni. L'anno seguente seguì come attendente il maestro Daiō in un altro tempio di Kyoto, il Manju, dove si fermò due anni. Quindi, seguì ancora il maestro a Kamakura, dove Daiō fu nominato abate del prestigioso tempio Kenchō. Nel 1309 lasciò Kamakura e si stabilì nel piccolo tempio di Ungo-an presso Kyoto.

Nel 1326 fondò il tempio di Daitoku, di cui fu abate fino alla sua morte. Il tempio divenne molto influente e ancora oggi è uno dei maggiori centri di studio e pratica dello Zen del paese.

Contemporaneo di Daitō, Musō Soseki fu uno dei maestri Zen più importanti di quel periodo e divenne l'erede del maestro Bukkoku *kokushi* di cui anche Daitō fu allievo per un certo periodo.

Divenne famoso per i modi arguti, quasi bruschi, con cui insegnava e scriveva, e per il suo stile di vita: la tradizione,

<sup>31</sup> Riguardo a Daitō, vedi K. KRAFT, *Eloquent Zen: Daitō and Early Japanese Zen*, University of Hawaii Press, Honolulu 1992.

<sup>32</sup> *Kokushi* significa «maestro nazionale», ed è un titolo attribuito ad alcuni maestri particolarmente importanti, normalmente della scuola Zen. Daitō, che letteralmente significa «grande lampada», è un nome che gli fu attribuito dall'imperatore Hanazono.

non si sa quanto attendibile, vuole che sia vissuto vent'anni tra i mendicanti di Kyoto abitando sotto un ponte. Sebbene vi siano molti dubbi sulla veridicità di questa tradizione, è certamente indicativo del suo approccio al buddhismo.

Daitō fu attivo in un periodo particolarmente importante per lo sviluppo della scuola Zen in Giappone. Fino a quel momento, infatti, questa scuola si era sviluppata grazie alla presenza di maestri cinesi invitati a insegnare in Giappone, ma egli diede un forte impulso alla creazione di una tradizione Zen autoctona e, di fatto, il suo insegnamento divenne la forma ortodossa della scuola Zen Rinzai da allora in poi. Per questo, eminenti maestri della Rinzai si richiamavano frequentemente al suo insegnamento e al suo stile di vita, per esempio Ikkyū e Hakuin.

Forte assertore della pratica del *kōan*, oltre che dello *za-zen*, si racconta che fu proprio grazie alla soluzione di un *kōan* che ottenne l'illuminazione. Il suo insegnamento è caratterizzato dalla centralità del tema dell'illuminazione: ogni forma di pratica e di attività quotidiana erano volte alla ricerca dell'illuminazione, senza la quale il buddhismo non ha alcun senso.

La produzione scritta di Daitō vede, oltre a calligrafie e poesie pregevolissime, una serie di testi tra cui vanno citati: *Daitō kokushi goroku* (I detti del maestro nazionale Daitō), *Daitō kokushi hōgo* (I detti del Dharma del maestro nazionale Daitō), *Hyakunijussoku* (Cento e venti casi di *kōan*), *Shōunyawa* (Dialogo notturno al Shōun-an), *Hekigan agyo* (Frase argute sullo Hekiganroku).

Infine, va ricordato che il maestro Daitō è famoso tra i monaci e praticanti per il cosiddetto *Daitō kokushi kenkai* (大灯国師遣誡, «Ammonimento del maestro nazionale Daitō»), che ancora oggi si recita frequentemente nei monasteri Zen:

O monaci che siete venuti in questo monastero di montagna! Vi siete riuniti qui per seguire la Via e non per i vestiti e per il cibo! Finché avrete le spalle non mancheranno i vestiti da indossare e finché avrete la bocca non mancherà il cibo da mangiare. Durante tutte le dodici ore della giornata volgetevi verso l'Incomprensibile e sforzatevi di raggiungerlo. Il tempo passa veloce come una freccia! State attenti a non occuparvi di faccende mondane. Fate attenzione! Fate attenzione!

Dopo la mia scomparsa, alcuni di voi dirigeranno prosperi



templi, con pagode per il Buddha e con preziosi sūtra decorati con oro e argento, dove una moltitudine di persone si affollerà rumorosa, e voi reciterete sūtra e *dhāraṇī* o starete seduti in meditazione lunghe ore senza addormentarvi. Rispetterete la regola di un solo pasto giornaliero e i digiuni previsti, e compirete i doveri religiosi puntualmente nei sei periodi del giorno.

Tuttavia, pur essendo così solerti, se non farete dimorare la vostra mente nella misteriosa Via intrasmissibile dei Buddha e dei patriarchi, in breve tempo abbandonerete la legge di causa ed effetto, cadendo nella braccia, e tutti diventerete come i demoni che ostacolano la Via. Per quanto possa essere ancora lontana la mia dipartita da questo mondo, costoro non potranno essere chiamati miei discendenti. Però, se ci sarà una sola persona che passerà i giorni nei campi confezionandosi i vestiti, vivendo in una capanna coperta di una manciata di paglia, cucinando verdure selvatiche e radici in una pentola con le gambe rotte, ma che si applichi con tutta se stessa alla ricerca delle sue cose (spirituali), essa sarà l'unica a incontrarmi tutti i giorni e ad avere una ricompensa. Chi potrà mai disprezzare costui? Siate diligenti! Siate diligenti!

#### a) Il testo.

*Shōun-an yawa*, un testo in forma dialogata, presenta l'aspro contrasto, un vero e proprio litigio sui temi dell'insegnamento e dell'illuminazione, tra il maestro Daitō (indicato come il maestro) e un suo allievo di nome Kō, già discepolo del maestro Daiō<sup>33</sup> e poi abate del monastero Shōun.

L'abate Kō, il tipico esponente negativo, insegna la dottrina Zen basandosi su alcuni sūtra, facendo rispettare scrupolosamente i precetti e spiegando che il demonio che ci distoglie dalla vera Via si trova fuori della nostra mente. Inoltre, Kō sostiene:

Il Dharma non ha una forma fissa. Quindi, [si devono] salvare gli esseri umani basandosi sulle circostanze. Per esempio, bisogna fare come quando vedendo un coniglio si libera il falco,

cioè approfittare delle circostanze che si presentano.

Daitō ritiene che questo tipo di insegnamento sia superficiale e rimprovera aspramente Kō sfidandolo in un dibattito pubblico. Secondo la tradizione consolidata della scuola Zen

<sup>33</sup> Si ricorda che Daiō fu maestro anche di Daitō.

sostenuta dal maestro, l'insegnamento Zen consiste nel «vedere direttamente nel proprio cuore, e diventare un Buddha». Ciò significa che l'illuminazione va cercata al proprio interno e non fuori di sé, quindi non esiste demonio fuori della nostra mente poiché il demonio è la nostra stessa mente. Inoltre, la scuola Zen si basa su una «trasmissione speciale al di fuori della dottrina», cioè al di fuori degli schemi prefissati e considerati formalmente una «dottrina». L'insegnamento si trasmette da maestro a discepolo tramite un'esperienza diretta, detta trasmissione «da mente a mente»: il discepolo afferra e fa propria la mente del maestro non tramite una conoscenza intellettuale ma giungendo a condividere la stessa esperienza spirituale. Infatti, i maestri Zen non si basano su testi scritti, per quanto autorevoli possano essere, ma mettono in atto un insegnamento diretto e per questo l'insegnamento dell'abate Kō viene criticato.

Il maestro dello Zen non si occupa delle parole, né delle distinzioni tra bene e male, tra esseri ordinari e santi, tra illusione e illuminazione, ma di tirar fuori direttamente la vera natura dell'uomo. Perciò si dice: «Vedendo la propria natura diventare un Buddha».

Quindi, Daitō può dire di non affidarsi né alla pratica né all'osservazione dei precetti, e riferendosi all'abate Kō può affermare: «non è altro che una persona che fin dall'inizio si è fatta impigliare nelle parole».

In definitiva, il testo vuole mettere in rilievo in modo netto la differenza tra un vero maestro della tradizione Zen e un maestro, impersonificato dall'abate Kō, che invece di attenersi alla sostanza preferisce affidarsi alla forma, dimostrando così di non aver raggiunto la vera e profonda illuminazione. Ciò che preme a Daitō è di mettere in guardia i praticanti nei confronti dei maestri improvvisati, che a quel tempo dovevano certamente essere numerosi.

*Discorso notturno nel Shōun-an / Shōun-an yawa*<sup>34</sup>.

## I.

Un vecchio maestro Zen, tra i suoi allievi aveva un discepolo del maestro nazionale Daiō<sup>35</sup> di nome Kō. Egli diceva sempre, lamentandosi: «Quando verrà il momento in cui starò per morire, probabilmente non sarò libero». Così si dice che si lamentasse. Inoltre, una volta, disse: «Affronto con coraggio l'importante problema della nascita-e-morte, e ora posso farlo perché ho forza sufficiente». Così diceva, ma poi di nuovo tirava un sospiro e diceva: «Ah! Sono proprio privo di libertà!» E ripeteva molte volte questi atteggiamenti.

Il Maestro Daitō avendo sentito ciò, pensò: «Da dove vengono fuori queste parole deplorabili? Egli ha praticato a lungo sotto l'insegnamento del maestro Daiō, e penso che più o meno abbia raggiunto l'illuminazione, ma i suoi piedi non calpestano veramente il terreno<sup>36</sup>, e le sue passioni sono evidenti. Tuttavia egli dice di sé: "Io faccio una pratica accurata", tuttavia non si rende conto di essere entrato nel vicolo cieco dei sensi. Nessun'altro tranne me può salvarlo da questa errata posizione. Però, siccome ciò che dico influenzerà anche i suoi compagni più giovani, finora non ho mai detto parole con leggerezza riguardo a questo problema».

Kō portava sempre con sé il *Kōjū* [*I Detti fondamentali*] di Gensha<sup>37</sup> e il *Suikai* [*Gli Ammonimenti*] di

<sup>34</sup> La traduzione si basa su HIRANO SŌJŌ, *Nihon no zen goroku* (I detti dei maestri Zen giapponesi), VI. *Daitō*, Kōdansha, Tōkyō 1978, pp. 73-110. Shōun-an era un piccolo tempio a Kyoto.

<sup>35</sup> Nanpo Jōmyō (1235-1308), detto maestro nazionale Daiō, era discepolo del maestro cinese Rankei.

<sup>36</sup> Cioè, non è davvero uno che ha raggiunto la liberazione.

<sup>37</sup> Gensha Shibi (835-908), monaco cinese, discepolo di Seppō Gison (822-908), la sua opera principale è *La Raccolta dei detti di Gensha*.

Chikaku<sup>38</sup>, con cui insegnava a praticare. Faceva osservare scrupolosamente i precetti, inoltre citava dal *Sūtra Ryōgon* la spiegazione secondo cui il demonio<sup>39</sup> si trova fuori della propria mente e ne faceva la base del suo insegnamento, e non aveva mai insegnato la vera dottrina dello Zen che dice: «Puntando direttamente al cuore dell'uomo, realizzare la buddhità vedendo la propria natura». Quello che lui pensava era:

Il Buddha Śākyamuni ci ha dato vari insegnamenti e precetti, ma tutti sono solo per le persone di buone qualità. Non sono per le persone comuni, poiché sono rivolti a persone di elevate qualità. Quindi, perché non è corretto risvegliarsi dentro di sé, e all'esterno osservare i precetti? Il Dharma non ha una forma fissa. Quindi, [si devono] salvare gli esseri umani basandosi sulle circostanze. Per esempio, bisogna fare come quando, vedendo un coniglio, si libera il falco<sup>40</sup>. I sūtra e i commentari sono gli insegnamenti del Buddha e dei patriarchi, e quindi perché non va bene praticare seguendo gli insegnamenti ivi contenuti? Sia Gensha sia Chikaku sono due grandi maestri della nostra scuola. Perché mai dovremmo rigettarli?

## 2.

Il Maestro disse: «Il Buddha-Dharma è *yūgen*<sup>41</sup> ed è difficile distinguere ciò che è vero. È doloroso ma dalle idee di questo maestro capisco che non ha ancora raggiunto la liberazione e che diffonde delle opinioni diverse dal vero Buddha-Dharma. Lasciando da parte per il momento il fatto se egli riesca a salvare se stesso, bisognerebbe fare qualcosa per impedire che egli confonda i suoi compagni, e faccia vergognare i suoi maestri. Dal punto di vista dell'abile mezzo di Śākyamuni, non si può dire che una cosa simile [che egli insegna] non sussista, ma questo non è altro che un mezzo per far piangere un bam-

<sup>38</sup> Chikaku Enju (904-75).

<sup>39</sup> La causa della sofferenza.

<sup>40</sup> Cioè, vedendo un coniglio, lasciare andare il falco a catturarlo. Significa di approfittare delle circostanze favorevoli.

<sup>41</sup> *Yūgen* è un concetto estetico in voga nel periodo medievale che significa «misterioso e oscuro».

bino appena nato<sup>42</sup>. Tra una moltitudine di un milione di persone, solo Mahākāśyapa ha ricevuto la trasmissione da cuore a cuore. Dopo di allora, con “una trasmissione speciale al di fuori della dottrina, senza basarsi sulla parola scritta”, [l’insegnamento] è stato trasmesso da cuore a cuore, e dire che il demonio si trova al di fuori della mente non è corretto. Gli antichi si limitavano a dare il nome di demonio a ciò che suscita la mente. Io stesso non nego l’insegnamento per cui nel buddhismo c’è natura-di-Buddha dove esiste la mente. Per spiegarlo, lo spiego, ma questo non è altro che un abile mezzo indiretto, e non è la dottrina Zen del “direttamente vedere nel proprio cuore, e diventare un Buddha”.

Se dovessimo riconoscere in tutti i Tre Veicoli e in tutte le Dodici Suddivisioni dell’Insegnamento la profonda dottrina del buddhismo, allora che senso avrebbe avuto la venuta di Bodhidharma dall’India? Perfino grandi personaggi del buddhismo come i *bodhisattva*, che hanno superato vari stadi del loro percorso<sup>43</sup>, se confrontati con l’illuminazione estrema che possono raggiungere alla fine, sono di una differenza di immaturità significativa. Perciò, [Kō] viene aspramente criticato. Si sappia che coloro che si applicano a una pratica graduale ricevono aspre critiche per essere confusi dalle parole di persone insigni.

La nostra scuola Zen parla solo dell’illuminazione, e non parla di pratica graduale. Quando si ottiene l’illuminazione, allora si viene forniti in un momento di tutte le pratiche e di tutte le virtù. Questo si dice “direttamente vedere nel proprio cuore, e diventare un Buddha”. Procedere gradualmente nella pratica non è una cosa possibile. Perciò, anche alcune persone insigni del buddhismo dell’antichità hanno ricevuto aspre critiche. Le persone stolte che sono qui oggi, limitate dalle ma-

<sup>42</sup> Cioè, inutile.

<sup>43</sup> Qui si riferisce agli stadi dal 41° al 50° dei 52 esistenti che sono caratteristici dei *bodhisattva*.

nette e legate con le catene, come potranno mai trovare la stretta via che conduce all'illuminazione? È sbagliato sostenere che ci si debba affidare agli abili mezzi a seconda delle circostanze che si presentano.

La dottrina della nostra scuola Zen, in nessun modo fornisce una mano per cogliere il *quid*<sup>44</sup>. Cose come «vedendo un coniglio si libera il falco», lasciamole a lui. Solo che lui non sa sciogliere il nodo della corda che tiene legato il falco. Se, facendo come dice, fornisce una mano per cogliere il *quid*, anche dopo mille anni non potrebbe salvare nessuno. Se non si sa come sciogliere il nodo della corda [del falco], anche dopo diecimila milioni di anni, non si può catturare il coniglio.

Il *Kōjū* di Gensha e il *Suikai* di Chikaku e simili sono abili mezzi di ciascuna delle generazioni di patriarchi e maestri. Dare la preminenza a questi abili mezzi e mettere dopo l'importanza dell'insegnamento del "direttamente vedere nel proprio cuore, e diventare un Buddha", non solo cancella le tracce dell'insegnamento lasciate da Bodhidharma, ma fa anche andare in rovina il buddhismo. Io non sto facendo piazza pulita dei sūtra, dei commentari o del *Suikai*. Uso ciò che dev'essere usato, però non mi affido fino in fondo all'insegnamento contenuto in questi testi. Questa è la base su cui si dividono le tradizioni tra dottrine interne ed esterne, scuola dell'illuminazione immediata del sud<sup>45</sup> e scuola dell'illuminazione graduale del nord, le scuole che si conformano ai precetti e quelle che non lo fanno<sup>46</sup> e simili. Egli, non avendo fiducia nelle sue capacità, ha finito per affidarsi agli abili mezzi delle parole ingannevoli. Perciò ho intenzione di salvarlo».

<sup>44</sup> In originale *ki*, 機.

<sup>45</sup> È la scuola sviluppatasi nella Cina meridionale a partire dal Sesto Patriarca, che insegna l'immediatezza dell'illuminazione e rifiuta gli abili mezzi. La scuola del nord, invece, insegna l'illuminazione acquisita gradualmente tramite la pratica.

<sup>46</sup> Quest'ultima suddivisione non è chiara. In originale *shusō* (取相) e *sekiō* (序相).

3.

Il Maestro andò al tempio di Shōun e durante il colloquio serale chiese a Kō: «Da quanto si sente dire, tu istruisci sempre i praticanti, usando testi come il *Makyō* [*La Dimensione infernale*] che sta nel *Sūtra Ryōgon*<sup>47</sup>, il *Kōjū* di Gensha e il *Suikai* di Chikaku. Non riesco bene a capire perché».

Lui disse: «Dunque, nel *Sūtra Ryōgon* si spiega che al di sopra dell'illuminazione del *bodhisattva* esistono degli esseri che ostacolano la Via. Il *Kōjū* di Gensha spiega questo per tre volte, e il *Suikai* di Chikaku dà delle spiegazioni molto simili a quelle del *Sūtra Ryōgon*. Perciò è molto auspicabile per i praticanti di affidarsi a questi testi».

Il Maestro pensava dentro di sé che lui si affidava alle parole<sup>48</sup> per cercare di chiarire la profonda dottrina. Così disse: «Tu poni avanti a tutto quei testi, e poni dietro la Via dell'illuminazione. Io riguardo a questo, non sono assolutamente d'accordo».

Lui disse: «Proprio con questi io insegno. I praticanti vengono presi dall'oggetto dei sensi e si comportano bevendo liquori, mangiando carne, avendo bramosia e libidine, e uccidendo esseri viventi<sup>49</sup>. Come si può fare per impedire che essi seguano questi insegnamenti e istruzioni [errate]?»

Il Maestro disse: «Se le cose stanno così, poiché non hanno per oggetto la sorgente dei sensi, la loro brama non nasce dalla sorgente del senso, [per esempio] del bere il liquore. Piuttosto, non si dovrebbe insegnare a far sorgere in loro l'oggetto dei sensi?<sup>50</sup>. In altre paro-

<sup>47</sup> Vedi nota 16, p. 321.

<sup>48</sup> Nella tradizione della scuola Zen, affidarsi alle parole è considerato fuorviante.

<sup>49</sup> Cioè, contravvenendo ai Cinque Precetti buddhisti.

<sup>50</sup> Far sorgere l'oggetto dei sensi significa far comprendere che l'oggetto dei sensi non esiste (o è vuoto) e quindi, da se stesso il desiderio che nasce dai sensi verrebbe meno. Il punto in questione è la diversità d'approccio

le, tu insegni ai praticanti per mezzo di ciò che ha forma. Io, per dirla chiaramente, penso che questo sia un grande errore».

Lui disse: «I praticanti recentemente non si attaccano all'essere dell'oggetto dei sensi, ma si attaccano soltanto al non-essere dell'oggetto dei sensi. Per questo io insegno in questo modo».

Il Maestro disse: «Come pensavo, tu stesso ti interstardisci sull'oggetto dei sensi. Per questo i tuoi discepoli si attaccano al dualismo tra essere e non-essere. Se si istruisse dicendo che fundamentalmente non esiste un oggetto dei sensi, i praticanti non sarebbero presi da questo dualismo. Tuttavia, dal punto di vista del vero problema<sup>51</sup>, quale vantaggio potrebbe mai derivare dal praticare solo la forma<sup>52</sup>, per quanto essa possa venir considerata con rispetto e pura come una perla preziosa?»

Lui, gridando disse: «Il *Kōjū* di Gensha e il *Suikai* di Chikaku non sono stati scritti a vanvera!»

4.

Il Maestro disse: «Avendoti esposto cose sensate, non c'è bisogno che tu alzi la voce! Ascolta tranquillamente quello che ho da dirti. Riguardo al fatto che tu poni alla base del tuo insegnamento il *Kōjū* di Gensha e il *Suikai* di Chikaku, naturalmente Śākyamuni spesso insegna le stesse cose. Tuttavia, in tarda età, Śākyamuni tenendo nelle mani un fiore ha trasmesso al solo Mahākāśyapa la vera dottrina. Dopo di allora, essa è stata trasmessa in India da ventotto patriarchi e in Cina da sei patriarchi,

tra Kō, che si limita a impedire di lasciarsi andare al richiamo dei sensi, e il maestro, che sostiene che questo è un approccio che si limita all'aspetto formale. Meglio sarebbe andare più in profondità e insegnare che l'oggetto stesso dei sensi non esiste.

<sup>51</sup> Cioè, della reale capacità di andare oltre il richiamo dei sensi.

<sup>52</sup> Cioè, praticando solo il rispetto delle regole e dei precetti. Praticando quindi solo il formalismo superficiale senza giungere alla radice del problema.



e così si è stabilita la tradizione dello Zen come trasmissione speciale al di fuori della dottrina. Sulla base di ciò si possono distinguere le seguenti categorie di maestri: maestro dei precetti, maestro dell'insegnamento, maestro dello Zen. Il maestro dei precetti sulla base della forma si occupa del rispetto dei precetti e delle regole. Il maestro dell'insegnamento insegna il *Canone* buddhista<sup>53</sup>, e predica per la gente. Il maestro dello Zen non si occupa delle parole, né delle distinzioni tra bene e male, tra esseri ordinari e santi, tra illusione e illuminazione, ma di tirar fuori direttamente la vera natura dell'uomo. Perciò si dice: "vedendo la propria natura diventare un Buddha".

Inoltre, non l'ha soltanto insegnato Śākyamuni in varie forme, ma anche persone come Aśvaghoṣa<sup>54</sup>, Nāgārjuna e altri hanno scritto vari commentari, come il *Chūkanron*<sup>55</sup>, il *Hyakuron*<sup>56</sup>, il *Jūnimonron*<sup>57</sup> e il *Mahaparaṇa paramita* e altri: tutti spiegano la natura della mente e insegnano i precetti al posto della natura della mente. Tuttavia, l'insegnamento della trasmissione speciale al di fuori della dottrina non è di tipo diverso, e quindi noi non dobbiamo insegnare quei testi. I monaci preposti all'organizzazione del tempio e i maestri dei precetti devono tramandare queste cose. La compassione degli antichi maestri era davvero profonda, al punto che essi sono costretti a spiegare questi testi a vantaggio di chi non ha fede nella dottrina dello Zen. I monaci preposti all'organizzazione del tempio e i maestri dei precetti si basano su questi testi e ne fanno la loro pratica.

<sup>53</sup> Il *Canone* (大藏經) è composto di tre parti: sūtra, precetti e commentari.

<sup>54</sup> Pensatore buddhista indiano del II secolo d.C.

<sup>55</sup> *Mādhyamaka kārikā* (Il Discorso sulla Via di Mezzo) di Nāgārjuna.

<sup>56</sup> *Śata Śāstra* (I Cento Versi), opera di Āryadeva, discepolo di Nāgārjuna.

<sup>57</sup> *Dvādaśa nikaya Śāstra* (Il Trattato delle Dodici Porte) attribuito a Nāgārjuna. I tre testi citati sono quelli fondamentali della scuola Sanron, ossia dei Tre Trattati.

Nei confronti di coloro che per loro fortuna hanno intrapreso la Via dello Zen, ma non hanno ancora raggiunto la comprensione, tu non mostri la via del “direttamente vedere nel proprio cuore, e diventare un Buddha”, ma fai invece rispettare i precetti, e insegni basandoti sul *Makyō* che sta nel *Sūtra Ryōgon*, e così facendo confondi sempre di più la mente dei principianti e metti loro i ceppi impedendo il loro libero movimento. Non capisco perché tu non ti preoccupi di ciò».

5.

Lui disse: «Se discutiamo della dottrina, il fatto che Śākyamuni ha preso nelle mani il fiore è un insegnamento di secondo livello, e il fatto che Mahākāśyapa vedendo ciò abbia sorriso, è anche lontano dall'insegnamento fondamentale. E anche il discorso sul fatto che Śākyamuni dopo la sua nascita ha camminato per sette passi e poi ha proclamato di essere l'unico venerabile sopra il cielo e sotto il cielo, dal punto di vista di Unmon<sup>58</sup> è una cosa che sarebbe dovuta essere punita colpendo a morte con un bastone Śākyamuni<sup>59</sup>, e si può dire che perfino il silenzio come un lampo di Vimalakīrti<sup>60</sup> non ha neanche il valore di mezza moneta. Tuttavia, il Dharma non ha una forma prestabilita ma sostiene soltanto che si devono salvare i praticanti volta per volta, a seconda dei casi. Insomma, proprio come quando vedendo un coniglio si libera il falco, si deve approfittare delle circostanze. Per aiutare coloro che sono coinvolti negli oggetti dei sensi insegno con i testi, ma per coloro che non sono coinvolti negli oggetti dei sensi non insegno queste cose».

<sup>58</sup> Unmon (cin. Chán, 864?-949), monaco, discepolo di Enō, il famoso Sesto Patriarca e capostipite dell'omonima scuola Zen.

<sup>59</sup> Una celebre frase di Unmon dice che, se lui fosse stato presente alla scena della nascita del Buddha, lo avrebbe colpito a morte con un bastone.

<sup>60</sup> Pensatore indiano del Mahāyāna, discepolo del Buddha, è famoso per avere risposto con il silenzio alla domanda sulla dualità. Autore del *Vimalakīrti sūtra*.

Il Maestro disse: «Per le persone che sono entrate nella condizione dell'assoluto fondamentale non c'è nessun bisogno della dottrina. Anche la venuta di Buddhidharma dall'India fu per salvare le persone immerse nell'illusione. Se tu insegni, come hai detto prima, alle persone coinvolte nell'oggetto dei sensi, non ti comporti forse proprio come i maestri dei precetti e i maestri dell'insegnamento? Ma quando si mostra la propria natura e la si tira fuori, si va naturalmente oltre l'oggetto dei sensi. Invece, se si vuole per forza insegnare ai praticanti stando nel mondo della dimensione dell'oggetto dei sensi, non si giungerà mai a una soluzione».

Lui disse: «Tu dici che io insegno dando ai praticanti qualcosa che riguarda la forma, ma questo è sbagliatissimo. Se vogliamo discutere di questo, allora che cosa dovremmo considerare come oggetto dei sensi? Ciò non avrebbe forma, sarebbe privo di forma. Al di là di ciò che ha forma e di ciò che ne è privo, avviene la salvezza e questo è, fin dall'inizio, indipendente da forma e non-forma. Se parliamo di dare agli uomini ciò che ha forma, allora piuttosto, proprio tu sei coinvolto nella forma».

6.

Il Maestro disse: «Ciò che tu dici sono di nuovo discorsi da religioso. Il Buddha ha dato molti insegnamenti, tra cui l'essere e il non-essere, e i precetti. Tuttavia, Śākyamuni non ha certo spiegato l'essere e il non-essere con l'attaccamento. La mia dottrina Zen della trasmissione da mente a mente va molto oltre tutto questo. Se veramente non si è raggiunta la comprensione profonda, come si può credere alle mie parole?»

Lui disse: «Tu sai che il modo in cui io sono solito insegnare è proprio quello?»

Il Maestro disse: «Se non lo sapessi, come potrei criticarti così?»

Lui disse: «Se è così, tu sei una persona di grande capacità».

Il Maestro disse: «Se non lo fossi come potrei demolire i modi di pensare scorretti? Lo sai? Conosci le visioni di Jinshū e di Enō, entrambi discepoli del Quinto Patriarca Gunin. Jinshū dice: "Continuamente sforzandosi e pulendo [lo specchio della mente] si fa in modo che non si depositi la polvere". Enō dice: "Fin dall'inizio non esiste nulla, quindi dove mai la polvere può posarsi?" Di qui nasce la suddivisione tra scuola improvvisa del sud [di Enō] e scuola graduale del nord [di Jinshū]. Ora, qualsiasi cosa tu possa dire, non vai oltre la posizione di Jinshū. Per noi che seguiamo la tradizione di Enō, il Sesto Patriarca<sup>61</sup>, è diverso».

Lui disse: «Nel caso di Jinshū, la dottrina è del tipo "nella quiete correggere il cuore indocile". Perciò, "Continuamente sforzandosi e pulendo". Nel caso di Enō si tratta di una dottrina di tipo "mostrare la vera natura della mente". Quindi, dice: "Dove mai la polvere può posarsi?" Nel mio caso, mi attengo alle parole del detto "Nell'ufficialità non faccio entrare neppure un ago, ma in segreto faccio passare anche carri e cavalli". Cioè, oltre alla dottrina, ci sono altre vie per gli uomini; non solo per gli uomini, esistono le dottrine».

Il Maestro rise forte dicendo che queste parole gli erano tornate alla mente due o tre volte.

Lui disse: «Non si deve dirle a vanvera».

Il Maestro disse: «Non le dico a vanvera. Sei tu che le dici a vanvera. Se tu davvero fossi una persona illuminata, diresti: "oltre alla dottrina, non c'è altra via per gli uomini; non c'è nessuna dottrina se non come Via per gli uomini". Perciò gli antichi dicevano: "Dare una mano agli uomini può diventare un pericolo e può essere inutile". Tu fraintendi le parole del detto: "Nell'ufficialità non faccio entrare neppure un ago"».

Lui disse: «Tu sei presuntuoso».

Il Maestro disse: «Invece, proprio tu sei presuntuoso. Anticamente il maestro Daiju disse: "E da presuntuosi af-

<sup>61</sup> Il Sesto Patriarca, Huì néng (giapp. Enō; 638-713).

fidarsi alla pratica e affidarsi all'osservanza dei precetti". Tu non sei forse proprio così? Io fin dall'inizio non mi affido né alla pratica né all'osservanza dei precetti».

Lui disse: «Tu eguagli il mio insegnamento a quello di Jinshū, ma non c'è nessuna ragione per farlo».

7.

Il Maestro disse: «Questo che tu dici è una cosa molto strana. Non sto dicendo che Jinshū non sia un illuminato. Solo che a seconda che si parli sulla base della vera essenza, o sulla base dell'attaccamento alle cose che hanno una forma, ci si trova di fronte alla dicotomia tra "immediato" o "graduale". Inoltre, tu non sei un illuminato, ma solo una persona che per lungo tempo si è dedicata alla pratica e quindi non ti si può confrontare con Jinshū. Essendo così, se vuoi essere di aiuto agli uomini, non basta che tu ti pitturi la faccia con il fango del tuo maestro Daiō, perché così facendo attiri su di te solo guai».

Lui, molto arrabbiato, disse: «Stai esagerando! Io non ho niente a che fare con quanto dici. Se devo insegnare insegno, se devo tacere taccio: mi comporto come credo. Anticamente il maestro Jōshū disse: "Se devi proprio insultare, fallo fino in fondo!" Perciò sopporterò le tue offese [perché non l'hai fatto fino in fondo]».

Il Maestro disse: «Non devi pensare di essere l'unico a essere stato insultato. Se ti ascoltassero i praticanti con occhi veri<sup>62</sup>, temo che l'insulto possa estendersi fino al maestro [del maestro]<sup>63</sup>. Il maestro Daiō mi diceva sempre prima di morire. "Il monaco anziano Kō, tutto sommato, è più predisposto per lo studio e interpretazione delle scritture. Per quanto lo rimproveri aspramente, non cambia atteggiamento. È una cosa triste". Non ne ho forse già parlato con te di questa cosa? L'hai dimenticato?»

<sup>62</sup> Cioè, praticanti intelligenti.

<sup>63</sup> Cioè, Daiō.

Lui, gonfiando il petto e gridando, disse: «Chi, se non il maestro mi poteva rimproverare? Non è vergognoso per i discepoli essere rimproverati dal maestro».

Il Maestro disse: «Non ti agitare. Tu, prima, citando le parole del maestro Jōshū, non hai appena detto che sopporterai le ingiurie? Perché te la prendi tanto? Lasciamo stare per il momento il fatto di vergognarsi o di non vergognarsi. Che differenza fa tra essere rimproverato e non esserlo?»

Lui, arrabbiandosi sempre più, disse: «Anche gli uomini illuminati possono avere attaccamento per le cose che hanno forma, oppure possono non averne. Tu, che dici di essere illuminato, mi sembra che non capisci questo».

Il Maestro disse: «Tu, non essendo illuminato, capisci la differenza riguardo al motivo di avere attaccamento e di non averne? Se c'è dell'attaccamento a cose che hanno una forma, allora non si può dire che ci sia illuminazione».

Lui disse: «Senti questo. Anticamente Izan chiese a Kyōzan: "Quanti anni sono passati da quando hai abbandonato ogni purché minima passione?" Kyōzan volutamente non rispose. Poi a sua volta chiese: "Quanti anni sono passati da quando tu hai abbandonato le passioni?" Izan disse: "Sono passati sette anni da quando ho abbandonato le passioni". Allora Kyōzan di nuovo chiese: "E tu?" E di nuovo Kyōzan disse: "Io ho passioni molto forti". Anche gli antichi erano così. Se anche loro erano così, a maggior ragione lo siamo noi ora».

Il Maestro disse: «Una cosa del genere non era così né in antichità, né ora. Ora, riguardo alle parole di Kyōzan "Io ho passioni molto forti", vorrei chiederti con fermezza se davvero Kyōzan ha detto "passioni forti". Come interpreti il commento del venerabile Kidō?»<sup>64</sup>.

<sup>64</sup> Nel *Kidō goroku* (*I detti del maestro Kidō*) si dice che, a parte le diversità di approccio tra gli antichi e i contemporanei, in definitiva, tutti gli uomini sono inevitabilmente sensibili alla potenza delle passioni.

8.

Egli non riuscí a dire nulla.

Il Maestro disse: «Io non ho ancora mai visto una cosa del genere... mi viene da ridere».

Lui, sempre piú arrabbiato, disse: «Io insegno alla gente usando il *Makyō* che sta nel *Sūtra Ryōgon*, che tu hai disprezzato. Perciò anche tu non potrai sfuggire alle pene che ti saranno inflitte da parte del demone. Ora provo a descrivere quello che ti faranno. Io spiego sempre cosa faranno i demoni. Si dice che vedere il Buddha in sogno sia opera del demone. Tu hai detto di avere fatto un sogno l'altra notte, e questo non è forse un sogno opera del demonio?»

Il Maestro disse: «Tu fin dall'inizio hai parlato tirando fuori i demoni e i Buddha, ma io non vedo né demoni né Buddha. Quindi non puoi dirmi che ho fatto un sogno opera del demone».

Lui disse: «Non distinguere tra un demone e un Buddha è come essere ciechi. Il maestro Rinzai disse: "Distingui un demone, distingui un Buddha", e queste parole non sono certo casuali».

Il Maestro disse: «Anche se Rinzai ha detto cosí, ciò non ha nulla a che fare con me. Queste parole sono certamente casuali. Tuttavia, il demone cui si riferisce Rinzai è l'aver visto anche solo un poco il demone o il Buddha: quello è il demone. Tu hai parlato di sogno opera di un demone, ma tu, piuttosto, sei un demone».

Lui, ora senza piú arrabbiarsi, disse: «Allora è un sogno opera degli spiriti».

Il Maestro disse: «Se non vediamo né demoni né Buddha, perché mai dovrebbero esserci gli spiriti?»

Lui rimase silenzioso.

Il Maestro disse: «Insomma, le cose sono andate cosí. Ora io smetto [di discutere]. Anche tu smettila».

Poi disse ancora: «I monaci di questo monastero forse non hanno delle vere orecchie [non sanno ascoltare bene], tuttavia sono tuoi allievi, e un giorno sicuramen-

te porteranno con sé queste parole sbagliate. Io avendo in mente l'immagine del Maestro [Daiō] gli chiedo che confermi le mie parole. Tu ora conduci questo monastero, ma non starai qui a lungo. Comunque, sicuramente ti pentirai. Ricordatelo bene».

Discorso serale  
del secondo anno dell'era Shōwa [1313],  
dodicesimo mese, 26° giorno.

9.

La mattina seguente il Maestro si recò nel padiglione dove è conservata l'immagine del precedente maestro Daiō, bruciò incenso e si prostrò e prese congedo dall'abate. Tuttavia, egli si arrabbiò, e non lo accompagnò all'uscita. I monaci dissero al Maestro di partire dopo il pasto. Allora il Maestro disse: «Un uccello elevato come la fenice non si ciba delle stesse cose che mangiano uccelli di poco conto come i corvi e i passerii. D'ora in poi, finché questo abate risiederà in questo tempio non prenderò alcun pasto qui, ma certamente verrà un giorno in cui potrò prendere dei pasti con voi».

Allora un monaco arrabbiandosi per aver sentito queste parole disse: «Maestro, perché non prendi un pasto con noi prima di partire? Hai forse affidato il tuo corpo a un demone celeste?»

Il Maestro fece una grande risata e tornò al tempio Ungo. Quella sera un monaco del tempio Shōun venne da lui e disse al Maestro: «Stamattina il nostro maestro [Kō] ha di nuovo citato un brano del *Sūtra Ryōgon* in cui si dice: "Il principio dice che l'illuminazione è improvvisa: cogliendo l'occasione che scatena l'illuminazione, insieme svanire"<sup>65</sup>. Tuttavia il *quid* non si coglie immediatamente, ma poco a poco si giunge a esso". È proprio ostinato».

Il Maestro disse: «Egli non è altro che una persona

<sup>65</sup> Cioè, sia la causa scatenante sia la persona che si illumina svaniscono insieme.



che fin dall'inizio si è fatta impigliare nelle parole e in questo non c'è nessuna logica. Cos'è mai l'illuminazione improvvisa? Lì non c'è nulla che somigli alla completezza della comprensione o cose simili. Cos'è mai l'ostinazione?»

## 10.

Dopo di allora l'abate Kō si dedicò alla conservazione della memoria del precedente maestro Daiō e fece voto di non uscire dal tempio per un periodo di sette anni, ma il primo giorno dell'anno seguente [1314] entrò nel padiglione del maestro Daiō per accendere degli incensi e fece cadere il piattino che conteneva la fiammella, e l'olio bollente che stava nel piattino gli cadde sulla testa. Poi quella primavera si ammalò e dovette andare nella provincia di Iyo dove subito dopo morì. Poté dedicarsi al padiglione in memoria del maestro Daiō solo per due anni, e non riuscì a mantenere il voto fatto. La previsione del Maestro non si rivelò sbagliata.

### 3. L'autore.

Ikkyū Sōjun (1394-1481) fu monaco buddhista della scuola Rinzaï Zen, e al tempo stesso poeta e calligrafo. Nacque a Kyoto, forse figlio illegittimo dell'imperatore Go-Komatsu e all'età di cinque anni fu mandato nel tempio Ankoku a studiare buddhismo Zen. A tredici anni si trasferì nel tempio Kennin dove iniziò a scrivere poesia. Più tardi, avendo incontrato il maestro Kasō Sōdon del tempio Daitoku, divenne suo discepolo. Alla morte del maestro, nel 1428, a causa di contrasti con il successore, lasciò il Daitoku e si diede alla vita itinerante finché, nel 1474, malvolentieri accettò l'ordine imperiale di nomina ad abate del Daitoku, che nel frattempo era stato semidistrutto dalle rivolte occorse in quel periodo a Kyoto.

Ikkyū è una figura particolarissima nell'ambito del buddhismo giapponese per la condotta eccentrica e il carattere spesso polemico e intransigente. Tuttavia, pur nella sua contraddittorietà, è un personaggio popolarissimo e molto amato in Giappone per la sua stravaganza. Pur ricoprendo cariche importanti, mantenne sempre modi semplici e diretti, espressione genuina del suo carattere.

Ikkyū è molto apprezzato anche come poeta e l'opera maggiore, il *Kyōunshū* (*Raccolta delle Nuvole Pazze*), che comprende circa mille poesie in stile cinese, è letta ancora oggi. Oltre che raffinato calligrafo, fu anche uno dei precursori della cerimonia del tè, che pochi decenni più tardi avrebbe trovato in Sen no Rikyu (1522-91) il suo maggiore esponente e sistematizzatore.

#### a) Il testo.

*Gaikotsu*, in parte in prosa, in parte in poesia e accompagnato da disegni esplicativi, è particolare sia per il genere sia per il contenuto ed è paradigmatico dell'originalità con cui Ikkyū soleva affrontare i temi del buddhismo. Inoltre, richiama una concezione espressa in testi, disegni e immagini varie sullo stesso tema, che si incontrano frequentemente anche in Occidente, soprattutto in ambiente cristiano.

L'intenzione dell'Autore è dichiarata in apertura quando,

riferendosi al testo dice: «spero possa rivelare vari insegnamenti del buddhismo». Subito dopo insiste sulla necessità di praticare lo *zazen* e, al tempo stesso, che «tutti coloro che sono nati sulla terra, dovranno un giorno morire».

Il tema ricorrente nel testo è il concetto di vanità e di impermanenza di tutto quanto è umano (quindi, sia la vita sia le cose del mondo di cui ci circondiamo): unica cosa certa è la morte! La vanità e l'impermanenza dei fenomeni sono dovute alla loro origine, che è il nulla, e questa è l'unica verità della realtà in tutti i suoi aspetti.

Quindi, il testo prende una forma narrativa soggettiva: l'Autore una sera si addormenta nei pressi di un cimitero e improvvisamente (o in sogno, ma la sostanza non cambia) ha la visione dei morti in forma di scheletri che gli si presentano davanti e gli si rivolgono con un linguaggio poetico. Cos'hanno i morti da comunicare ai vivi?

Gli scheletri, nella sua visione, hanno comportamenti simili a quelli degli umani: ballano, mangiano, fanno l'amore, ecc. Di fatto, lo scheletro è l'unica parte del corpo umano che esiste sia in vita che in morte, e in questo senso è il segno della continuità tra nascita-e-morte, ovvero della morte che portiamo dentro di noi in vita. In questo senso, la vita, definita «un sogno ad occhi aperti» non è altro che una parentesi o uno stadio che precede la morte definitiva. Dal punto di vista del buddhismo, ciò significa che l'io che normalmente consideriamo permanente, sostanziale e solido, è, al contrario, illusione, come illusione è considerare la vita senza la morte. Per questo, non vale la pena dare importanza alle cose della vita, poiché essa finirà presto. Se lasciamo andare a briglia sciolta il nostro io e i nostri pensieri, essi ci condurranno lontano sul terreno dell'illusione, quindi va posto un freno che consiste nella pratica dello *zazen*. Il nostro pensiero sia come

... le nuvole nel grande cielo. Assomigli alla schiuma che sta sopra l'acqua. Poiché non esiste un pensiero che nasca da qualche luogo, non esistono neppure tutti i fenomeni sorti da qualche causa. Il pensiero e i *dharma* sono un'unica cosa: una cosa vuota.

E questa cosa vuota da cui tutto sorge è chiamata con una metafora tipicamente giapponese «risaia originaria».

Anche l'insegnamento buddhista è vano: indossare la veste nera dei monaci è inutile se non si cambia il proprio cuore e la

propria mente per comprendere che «tutte le cose appartengono a un mondo fittizio. Anche morire non è reale».

In conclusione, qual è lo stato di veglia e quello di sogno? Qual è lo stato di vita e quello di morte? Colui che si è liberato può dire:

Il mio essere  
senza inizio  
e senza fine,  
non vive,  
e non muore.

*Gli scheletri / Gaikotsu*<sup>66</sup>.

Ho scritto con inchiostro molto diluito<sup>67</sup> questo testo che spero possa rivelare vari insegnamenti del buddhismo.

Dunque, i principianti dovrebbero dedicarsi unicamente allo *zazen*. Tutti coloro che sono nati sulla terra dovranno un giorno morire. Anche per me sarà così. E così è anche per il cielo e la terra, per questo paese, e anche il nostro aspetto esteriore originario non durerà. Tutte queste cose sono scaturite dal nulla. Proprio perché il nulla non ha forma, lo si chiama il Buddha. Gli si attribuiscono vari nomi: mente del Buddha, Buddha delle mente, mente del Dharma, Buddha e patriarchi, dèi, ma sono tutti nomi attribuiti dagli uomini per loro comodità. Se non si comprende ciò si cade immediatamente nell'inferno.

Secondo quanto dicono i saggi, il fatto che non si possa ritornare più di qua [in questa vita], è a causa della separazione che esiste fra la terra dei morti e la vita, indipendentemente dalla relazione di familiarità o di estraneità [che sussiste tra i morti e i vivi]. La transmigrazione nei Tre Mondi diventa sempre più penosa: si abbandona il paese natale e si vaga senza una meta precisa per ritrovarsi in un campo di cui non si conosce il nome, vestiti con indumenti grezzi e con le maniche bagnate di lacrime.

Una sera, al calar del sole, cercando una dimora provvisoria all'aperto, volsi lo sguardo tutto attorno per trovarne una adatta e, addentrandomi lontano dalla strada,

<sup>66</sup> La traduzione si basa su YANAGIDA SEIZAN (a cura di), *Ikkyū Gaikotsu*, Zen Bunka Kenkyūsho, Kyoto, 1984.

<sup>67</sup> Cioè, un testo che non segue gli schemi formali usuali.

ai piedi di un monte, in un luogo che sembrava essere un cimitero, tra molte tombe, improvvisamente, con grande sorpresa, alcuni scheletri apparvero uscendo da dietro il padiglione dei morti, dicendo:

(1)

In questo mondo  
ha cominciato a spirare il vento autunnale.  
Accarezzàti da questo vento,  
se i giunchi mi chiamano  
vado al piano, vado ai monti.

(2)

Cosa può trovare  
chi ha indossato  
il vestito nero [del monaco]?  
È il cuore di colui che vanamente  
passa il suo tempo<sup>68</sup>.

Tutti gli esseri viventi, prima o poi sono destinati a svanire. Svanire [morire] è tornare alla propria origine. Dei pensieri che sorgono quando ci si siede in meditazione [*zazen*] di fronte a un muro, non ce ne sono di reali. Di tutti gli insegnamenti che ha dato il Buddha Śākyamuni per oltre cinquant'anni, non ce n'è alcuno di vero<sup>69</sup>. [Se qualcuno li considera veri] è perché non conosce ciò che sta nel profondo del cuore degli uomini.

Chiedendomi se ci fosse un uomo che conosce ciò che sta nel profondo del cuore degli uomini, sono venuto al padiglione del Buddha e vi ho passato la notte, e con il cuore più agitato del solito, non ho potuto dormire. All'alba, mi sono leggermente addormentato e nel sogno vidi che nel retro del padiglione vi era un gruppo di scheletri. Il loro comportamento non era uniforme,

<sup>68</sup> Poesia di difficile interpretazione. Il significato che mi sembra più probabile è che pur diventando monaco e cercando la Via, si perde vanamente il proprio tempo.

<sup>69</sup> Si riferisce alla dottrina delle due verità: assoluta e relativa. Tutti gli insegnamenti del Buddha dati agli uomini nei suoi oltre cinquant'anni di insegnamento sono «verità relative» poiché gli esseri umani immersi nell'illusione non avrebbero potuto comprendere la verità assoluta.

ma era lo stesso degli uomini di questo mondo. Mentre pensavo che fosse una cosa molto strana, uno scheletro si avvicinò a me e mi disse:

(3)  
Mentre si vive,  
non c'è nulla  
che sorge nel cuore degli uomini.  
Questo corpo evanescente  
è proprio come un sogno.

(4)  
Se la Via del Buddha  
si divide  
tra Buddha e dèi,  
com'è possibile  
trovare la vera Via?

(5)  
Finché respiriamo,  
gli scheletri  
che troviamo nei campi  
ci sembrano  
cose che non ci riguardano.

Però, avvicinandomi agli scheletri e diventando familiare con essi ho cessato di considerarli separati da noi come di solito avviene. Lo scheletro che sempre mi accompagna, abbandona questo mondo per seguire la Via del Buddha e andare a visitare saggi e maestri. Procede da una condizione di pensiero superficiale a una di pensiero profondo rendendo chiaro l'intimo del mio cuore<sup>70</sup>.

[Improvvisamente risvegliandomi dal sogno] il suono del vento tra i pini riempie le mie orecchie, e negli occhi si riflette l'immagine della luna luminosa sul mio giaciglio.

Ma allora, qual è lo stato di sogno [e quale quello di veglia]? E chi non è lo scheletro? Quando i vari tipi di

<sup>70</sup> Lo scheletro che simbolizza la fragilità e vanità dell'uomo è la sorgente dell'autentica ricerca della Via.

pelle ricoprono il corpo c'è differenza tra uomo e donna, ma quando si finisce di respirare, e la pelle del corpo si degrada, la differenza si perde. E si perde anche la distinzione di livello sociale. Pensando a come ogni giorno portiamo sotto la pelle lo scheletro cui dedichiamo le nostre cure, ho disegnato queste figure che vi invito a guardare.

[Disegni. Nella prima immagine si vedono alcuni scheletri presso le tombe, poi, nelle successive, altri scheletri impegnati nelle varie attività umane].

Ah! Cos'è mai! Che spavento! L'immagine dell'uomo! Vorrei dire.

(6)

Se il ricordo  
di una persona scomparsa  
sono pietre,  
lascia perdere di farne una torre dei Cinque Elementi<sup>71</sup>,  
e piuttosto fanne una macina per il tè *maccha*<sup>72</sup>.

(7)

Con una mente  
come una luna tonda  
nel cielo senza nubi,  
ci si è persi in questo buio  
mondo di sofferenza.

Davvero pensate così?

Quando si finisce di respirare, e la pelle si degrada, tutti gli uomini sono così. Tu quanto puoi prolungare la tua vita? Ah! È proprio una cosa evanescente!

(8)

Come segno  
che la tua vita  
sarà lunga,

<sup>71</sup> Simbolo buddhista.

<sup>72</sup> Tè verde in polvere ottenuto macinando le foglie. Si beve diluito nell'acqua calda. Questa poesia sintetizza l'inutilità delle formalità buddhiste e mostra una preferenza per le attività pratiche quotidiane.



ci sono i pini di Sumiyoshi<sup>73</sup>  
piantati tanto tempo fa...<sup>74</sup>.

Fiu..., fiu...  
Bong..., bong...<sup>75</sup>.  
Mangiate lo spuntino e ubriacatevi.

(9)  
Abbandonate la convinzione  
che esista un io  
e affidate il vostro corpo  
al vento che sospinge  
le nuvole vaganti.

Dunque, venite qui accanto e diamoci un bacio.  
Per sempre, per sempre, vorrei continuare ad avere  
la stessa età. Davvero pensate così?  
Anch'io sono d'accordo.

(10)  
Questo mondo  
è un sogno visto ad occhi aperti,  
ma com'è evanescente  
colui che si sveglia  
da questo sogno.

Neppure pregando si può allungare la vita. A parte  
le cose di primaria importanza, è bene non preoccuparsi  
per alcuna cosa. L'essere umano è instabile e facilmente  
cambia, e di questo ora non ci si deve stupire.

(11)  
Se questo mondo  
diventa insopportabile,  
facciamo in modo che  
la sofferenza  
diventi gioia.

(12)  
I peccanti accumulati  
in tre anni<sup>76</sup>,

<sup>73</sup> Località famosa per i pini.

<sup>74</sup> Interpreto questa poesia in senso ironico.

<sup>75</sup> Rappresentazione del suono del flauto, il primo, e del tamburo il secondo.

<sup>76</sup> Non si conosce il riferimento relativo ai tre anni.

tutti insieme,  
svaniscono  
insieme a me.

Il palanchino per trasportare i morti è pronto. Di cosa vi state lamentando? Su, su presto, salite.

(13)  
Perché mai  
siamo adornati  
con questa carne provvisoria?  
Non sappiamo fin dall'inizio  
cosa accadrà?<sup>77</sup>.

(14)  
Il nostro corpo  
tornerà alla sua origine.  
Dunque, non serve  
andare in cerca  
del Buddha.

(15)  
Nessuno sa che la vita  
non è una dimora stabile.  
Quando si torna [all'origine],  
si diventa terra.

(16)  
Molti sentieri  
si dipartono  
ai piedi della montagna,  
ma la luna sulla cima  
li vede tutti allo stesso modo.

(17)  
Non c'è dimora  
alla fine del percorso  
e quindi  
non c'è smarrirsi  
lungo la via.

(18)  
Si distingue tra  
pioggia, grandine, neve e ghiaccio,  
ma quando si sciolgono  
diventano tutti  
acqua del fiume nella valle.

<sup>77</sup> Cioè, che diventeremo degli scheletri.

(19)

Gli uomini hanno spiegato  
in modi diversi  
la Via della mente<sup>78</sup>,  
ma la Legge del Buddha  
per me è una sola.

(20)

Il mio essere  
senza inizio  
e senza fine  
non vive,  
e non muore.

(21)

Se lasciamo la mente  
andare dove vuole,  
non si esaurirà mai.  
Abbandoniamo, quindi, il mondo  
e mettiamole un freno.

(22)

Il sentiero è coperto  
dalle foglie di pino  
ed è nascosto alla vista.  
Nessuno sa che conduce  
a una casa abitata.

(23)

Com'è evanescente!  
Accompagnare i defunti  
al cimitero del monte Toribe!<sup>79</sup>.  
Fino a quando gli accompagnatori  
saranno tali?<sup>80</sup>.

(24)

Il fumo che si alza la sera  
sul monte Toribe  
annuncia la sofferenza di questo mondo.  
Fino a quando lo vedremo  
come cosa altrui?

<sup>78</sup> La dottrina buddhista.

<sup>79</sup> Monte nei pressi di Kyoto, famoso per il suo cimitero.

<sup>80</sup> Cioè, un giorno non lontano gli accompagnatori saranno gli accompagnati.

(25)

Com'è evanescente!  
L'immagine delle persone viste  
questa mattina  
è il fumo che si leva<sup>81</sup>  
la sera verso il cielo.

(26)

Osserviamo con emozione il fumo  
che si leva dal monte Toribe!  
Trasportato dal vento  
uno dopo l'altro  
il fumo dei morti si leva.

(27)

Chi è cremato  
diventa cenere,  
chi è sepolto  
diventa terra.  
Cosa rimane dei nostri peccati?

Il destino delle varie persone di questo mondo è diverso per ciascuno. Però, il fatto che anche oggi, proprio in questo momento succedano cose così tristi [come la morte], e la gente sembra apprenderlo solo ora senza saperlo fin da prima, dando segni di sorpresa, è segno della stupidità dell'essere umano. Con questo pensiero, chiedendomi quale sia il mio aspetto originario...

Una certa persona disse che recentemente vari comportamenti sono mutati. Diversamente da quanto succedeva prima quando coloro che suscitavano una mente che cercava la Via entravano nei monasteri, ora invece, lasciano i templi. Se osserviamo, vediamo che costoro dicono che gli abati non hanno conoscenze profonde, che praticare *zazen* è faticoso, e trascurando di impegnarsi nei *kōan*, si dilettono di circondarsi di utensili e ornano le stanze con suppellettili, sono molto altezzosi, e per il fatto di indossare la veste del monaco, si dedicano ad accumulare fama. Sebbene vestano da monaci costoro non sono altro che laici travestiti. Indossano il

<sup>81</sup> Il fumo della cremazione.

*kesa* e il *koromo*<sup>82</sup>, ma si dice che il *koromo* diventi una fune che li lega stretti, e il *kesa* diventi una frusta di ferro che li colpisce facendoli soffrire. Se investighiamo bene il ciclo di nascite-e-morti vediamo che: togliendo la vita alle persone si cade tra gli esseri infernali, avendo attaccamento per le cose si diventa degli spiriti famelici, essendo ignoranti si diventa delle bestie, essendo irosi si cade nella dimensione degli spiriti bellicosi<sup>83</sup>.

Rispettando i Cinque Precetti si rinasce nel mondo degli esseri umani, e se ci si attiene ai Dieci Comandamenti<sup>84</sup> si rinasce tra gli esseri celesti. Al di sopra di questi Sei Stati dell'Esistenza ci sono i Quattro Saggi<sup>85</sup>. Unendo i Sei Stati dell'Esistenza e i Quattro Saggi si hanno i Dieci Mondi. Considerando quanto sopra, non esiste forma, non c'è dualismo, non esiste dimora e non c'è nulla di odioso che debba essere abbandonato. È come le nuvole nel grande cielo. Assomiglia alla schiuma che sta sopra l'acqua. Poiché non esiste un pensiero che nasca da qualche luogo, non esistono neppure tutti i fenomeni sorti da qualche causa. Il pensiero e i *dharma*<sup>86</sup> sono un'unica cosa: una cosa vuota.

Gli esseri umani non hanno questo dubbio. Per fare un esempio, i genitori sono come l'acciarino: il padre è il metallo [che batte sulla pietra], la madre è la pietra, e il figlio la scintilla del fuoco. Accendendo il fuoco, questo continua a bruciare finché c'è combustibile, e quando questo si esaurisce il fuoco si spegne. Dal rapporto intimo tra padre e madre nasce il fuoco. Siccome padre

<sup>82</sup> Indumenti usati dai monaci.

<sup>83</sup> Cioè, i Tre Stati Negativi dell'Esistenza.

<sup>84</sup> Non uccidere esseri viventi, non rubare, non commettere adulterio, non mentire, non dire a persone diverse cose diverse, non denigrare, non usare un linguaggio ricercato e falso, non avere bramosia, non essere irosi e invidiosi, non avere false opinioni.

<sup>85</sup> Nella versione più comune: il Buddha, i *bodhisattva*, i *pratyeka-buddha* e gli *śrāvaka*.

<sup>86</sup> Gli elementi primari costituenti i vari aspetti della realtà e dei fenomeni.

e madre originariamente non esistono, alla fine anche il figlio, come il fuoco si esaurisce. Dal vuoto del nulla, scaturiscono tutte le cose, nascono tutti i fenomeni. Poiché tutti i fenomeni sono separati tra di loro, esiste l'espressione: «risaia originaria»<sup>87</sup>. Tutti i fenomeni come l'erba, le piante, i paesi, la terra, provengono dal vuoto e pertanto, con una similitudine, vengono chiamati «risaia originaria».

(28)

Non si troveranno i fiori  
frantumando  
gli alberi di ciliegio!  
È il cielo della primavera  
che li porta.

(29)

Anche se  
inaspettatamente  
[il fumo]<sup>88</sup> sale sopra le nuvole,  
non ci si deve affidare  
ai testi sacri del Buddha.

Se avendo ascoltato gli insegnamenti di Śākyamuni si pratica in accordo con essi, [si tenga presente che] il Buddha alla fine della sua vita disse: «dall'inizio alla fine, non ho insegnato una sola parola» e avendo preso in mano un fiore, Mahākāśyapa sorrise. Śākyamuni disse: «Io ho la misteriosa mente del corretto Dharma» e porgendo il fiore a Mahākāśyapa, questi gli chiese: «Su quale principio si basa?», Śākyamuni rispose:

Il mio insegnamento durato per oltre cinquant'anni può essere paragonato a quando, volendo prendere tra le braccia un bambino, lo si invita ad avvicinarsi dicendo che nella mano si tiene qualcosa [per lui] e lui curioso si avvicina, così lo si può prendere tra le braccia. Il mio insegnamento di oltre cinquant'anni è un modo per far avvicinare Mahākāśyapa. Perciò è detto «abile mezzo».

<sup>87</sup> Cioè, il vero essere di tutti i fenomeni, che è essere di buddhità. In originale 本分の田地. «Risaia originaria» è un'espressione usata da Musō Sōseki in *Muchū mondō*.

<sup>88</sup> Il fumo della cremazione. Anche se la morte giunge improvvisa.

Quello che Śākyamuni ha così insegnato a Mahākāśyapa corrisponde all'abbraccio del bambino di cui si è parlato. Il fiore [dato da Śākyamuni a Mahākāśyapa] non dà una conoscenza di tipo fisico, e neppure spirituale, ma una che non può essere detta a parole. Si deve conoscere bene questo nostro corpo-mente. Coloro che sono chiamati sapienti non possono essere chiamati conoscitori della dottrina buddhista<sup>89</sup>. L'insegnamento del Dharma del Veicolo Unico<sup>90</sup> portato da tutti i Buddha dei Tre Mondi che si sono manifestati in questa dimensione, sta in questo fiore. Dai ventotto patriarchi indiani e dai sei patriarchi cinesi in poi, non esiste altro che la «risaia originaria».

Poiché tutte le cose non hanno un inizio, sono dette «grandi». Tutti i fenomeni scaturiscono dal vuoto. Non solo i fiori primaverili scaturiscono dal vuoto, ma anche l'erba e le piante estive, autunnali e invernali. Inoltre, i Quattro Elementi sono: terra, acqua, fuoco e vento, ma le varie persone non li conoscono. Il respiro è il vento, il calore corporeo è il fuoco, la giusta umidità del corpo è dovuta al sangue che rappresenta l'acqua, infine quando il corpo muore diventa terra [e questo rappresenta l'elemento terra]. Poiché questo elemento non è presente [nel corpo umano] fin dall'inizio, è dimostrazione che non esiste nulla al mondo che sia stabile.

(30)

Tutte le cose  
appartengono  
a un mondo fittizio.  
Anche morire  
non è reale.

<sup>89</sup> Coloro che sanno molte cose. Gli intellettuali, e tutti coloro che hanno vaste conoscenze intellettuali e speculative non possono essere chiamati conoscitori della dottrina buddhista. Per essa, si richiede una conoscenza più profonda.

<sup>90</sup> Il Veicolo che unisce in uno i diversi insegnamenti (o Veicoli) in cui il buddhismo è tradizionalmente diviso.

Tutte le persone, [guardando la realtà] con occhi ingannevoli credono che il corpo sia mortale, ma che lo spirito continui a vivere, ma questo è un grande errore<sup>91</sup>. Secondo quanto dicono le persone illuminate, sia il corpo sia il suo seme [che è lo spirito] muoiono insieme. Anche quello che chiamiamo il Buddha è vuoto. Il cielo e la terra, i paesi e le nazioni, tutto, tornerà alla «risaia originaria». Dopo aver abbandonato tutti i testi sacri del buddhismo, dedicatevi a comprendere solo questo testo. Se farete ciò diventerete persone della grande pace.

(31)

I testi scritti  
non sono altro che  
indicazioni provvisorie,  
ma risvegliandosi  
non c'è più nessuno che va in cerca.

(32)

Sedersi per nove anni  
di fronte al muro<sup>92</sup>  
è un inferno  
per un corpo destinato  
a diventare vuota terra<sup>93</sup>.

Terzo anno dell'era Kōshō [1457],  
quarto mese, 8° giorno.  
Ikkyū Sōjun già abate del tempio Daitoku,  
discepolo di Tōkai,  
settimo discendente del maestro Kidō Chigu.

<sup>91</sup> Riferimento alla cosiddetta eresia di Senni (先尼外道).

<sup>92</sup> Come si narra abbia fatto Bodhidharma, il primo patriarca cinese d'origine indiana (v-vi secolo d.C.).

<sup>93</sup> Qui, è messa in luce la contraddizione fra l'impegno in una pratica corporea di grande sacrificio e l'intrinseca vacuità del corpo umano.



4. *L'autore.*

Takuan Sōhō (1573-1645), monaco della scuola Rinzai Zen, fu pittore, calligrafo, poeta e maestro della cerimonia del tè. Nacque a Izushi, oggi provincia di Hyōgo. Nel 1594 entrò nel tempio Daitoku di Kyoto, come discepolo del maestro Shuoku Sōen, che poi lasciò per recarsi a Sakai dove si dedicò ad apprendere la poesia e il confucianesimo. Si dedicò quindi alla pratica Zen e ricevette il nome di Takuan dal maestro Ittō Shōteki e ne divenne il successore.

Dal 1609, ad appena trentasei anni, divenne abate del Daitoku su designazione del governo, ma solo tre giorni dopo, per ragioni sconosciute, lasciò il tempio e dopo di allora, per sette anni, lontano dalle cariche ufficiali, stette al suo villaggio natale dove si dedicò allo studio. Nel 1627, quando nacque il contrasto tra i templi Daitoku e Myōshin da una parte, e il governo dall'altra riguardo la nomina degli abati dei grandi templi (il cosiddetto «Incidente delle Vesti Purpuree»), Takuan, che si era schierato risolutamente dalla parte dei templi, fu esiliato a Yamagata per tre anni. Fu poi perdonato e dopo di allora ebbe ottimi rapporti con lo *shōgun* Tokugawa Iemitsu (1604-51), per il quale, nel 1638, fondò il tempio Tōkai nell'odierna Tokyo. Takuan, personaggio fiero e caparbio, riluttante verso il potere politico e ogni forma di religione istituzionalizzata, seguì fino in fondo la propria via e infuse in ogni sua azione un genuino spirito Zen.

Le sue opere sono raccolte nel *Takuan ōshō zenshū* (*Opere complete del maestro Takuan*).

## a) Il testo.

Il *Taiaki* è il punto concreto di raccordo tra l'arte della spada, cioè i samurai, e il buddhismo Zen. Come descritto nelle pagine precedenti, nel periodo Muromachi lo Zen ebbe molto successo e seguito tra i guerrieri che, nel severo insegnamento e nella rigida pratica di questa dottrina, trovavano una guida etica di grande prestigio e di profondità non comune. Nel *Taiaki* si trova una suggestiva descrizione dell'arte marziale della spada che, per giungere alle massime vette, necessita anche di un perfezionamento interiore senza il quale lo

spadaccino non può andare oltre la mera abilità tecnica. Per questo l'arte suprema dell'uso della spada nasce e si sviluppa nella mente del praticante, che deve giungere alla comprensione del Vero Io,

... un io che esiste prima della divisione tra il cielo e la terra e prima della nascita dei genitori. Questo io è un io che esiste in me, negli uccelli, negli animali, nei vegetali, e in tutte le cose: in altre parole, è la natura-di-Buddha. Perciò questo io è un io che non ha ombra, che non ha forma, che non ha vita e non ha morte. Non è un io che può essere visto con questi occhi. Solo coloro che hanno ottenuto l'illuminazione lo possono vedere.

Per giungere a questo si deve sviluppare un atteggiamento per cui

... si pongono gli occhi al luogo in cui il cielo e la terra non si sono ancora divisi, e al luogo in cui lo yin e lo yang non sono ancora giunti.

La spada Taia diventa più di una spada, più di un'arte marziale: diventa il «misterioso principio» che conduce alla realizzazione interiore e alla libertà in tutte le azioni, sia nel momento di uccidere sia in quello di dare vita. Di questo «misterioso principio», cioè della spada Taia,

... chiunque ne è dotato, non è difettosa per nessuno e per tutti è perfettamente efficiente. Questa è una questione che riguarda la Mente. Questa Mente non nasce con la nascita dell'individuo e neppure muore quando l'individuo muore, perciò è detta il «volto originario». Il cielo non riesce a coprirla, la terra non riesce a sorreggerla, il fuoco non riesce a bruciarla, l'acqua non riesce a bagnarla e il vento non riesce ad attraversarla. Quindi, nulla al mondo riesce a essergli di ostacolo.

Poiché trascende la mera tecnica non può essere appresa da un maestro né in un luogo specifico, ma, come l'illuminazione,

... non si può trasmetterla usando le parole, e non la si può apprendere in alcun luogo. Questa è quello che si chiama una «trasmissione speciale al di fuori dell'insegnamento».

Non si sa quando Takuan scrisse il *Taiaki*, ma si presume tra il 1624 e il 1644. Oltre a questo testo ne scrisse un altro dello stesso tenore, il *Fudōchishinmyōroku* (*Trattato della misteriosa saggezza immutabile*), entrambi allo scopo di inse-

gnare al maestro Yagyū Munenori (1571-1646) la piú elevata Via della spada, che coincide con quella dello Zen. Yagyū fu un famoso maestro di arti marziali – aveva combattuto, con Suzuki Shōsan, nella battaglia di Sekigahara a fianco di Tokugawa Ieyasu – e piú tardi divenne maestro di spada dello *shōgun* Iemitsu.

*Trattato della spada Taia / Taiaki*<sup>94</sup>.

Si può dire che la persona che eccelle nell'arte marziale non lotta per la vittoria o la sconfitta, non si preoccupa di chi è forte e chi è debole, non avanza di un passo e non indietreggia di un passo.

Il nemico non vede me e io non vedo il nemico. Penetrando laddove il cielo e la terra non sono ancora divisi, e lo yin e lo yang non sono ancora giunti, ottengo subito il risultato.

*Si può dire* significa qualcosa che non si conosce bene. In origine questa parola indicava il coperchio. Per esempio, se si copre con un coperchio una scatola multipla non si sa cosa contenga, ma se si fanno delle supposizioni riguardo al contenuto si può indovinare sei o sette volte su dieci. Qui, allo stesso modo, indica qualcosa che non si sa, ma che viene supposto essere così pur senza esserne certi. Però è anche un'espressione di umiltà per esprimersi anche quando le cose si sanno con certezza ma non si vuole passare per qualcuno che si dà arie di saper tutto<sup>95</sup>.

*Persona che eccelle nell'arte marziale* è un'espressione che indica quanto espresso nelle parole che la compongono.

*Non lotta per la vittoria o la sconfitta, non si preoccupa di chi è forte e chi è debole* vuol dire che non si combatte per vincere o perdere e non ci si occupa di chi è forte e chi è debole.

*Non avanza di un passo e non indietreggia di un passo.* Non si procede avanti di un passo né di un passo si indietreggia: si vince stando fermi.

<sup>94</sup> La traduzione si basa su *Nihon no Zen Goroku* (I detti dei maestri Zen giapponesi), XXX. Takuan, Kōdansha, Tōkyō 1978, pp. 241-61. C'è già una trad. italiana in *Lo Zen e l'arte della spada*, Mondadori, Milano 2001, pp. 99-121, dall'ed. inglese *The Unfettered Mind by Takuan Sōbō*, Kodansha International Ltd., Tōkyō 1986.

<sup>95</sup> In questo testo si tratta proprio dell'ultimo caso. In originale *kedashi* (蓋し) ha anche il significato di «coperchio», o, come verbo, di «coprire».

*Il nemico non vede me.* Qui *me* indica il Vero Io e non l'io come percepito dalle altre persone. L'io come percepito dalle altre persone viene spesso visto, ma raramente si vede il Vero Io. Perciò si dice che il nemico non mi vede.

*Io non vedo il nemico.* Poiché per me non esiste la visione soggettiva dell'io come percepito dalle altre persone, non vedo l'arte marziale dell'io relativo del nemico. Però dicendo che non vedo il nemico non voglio dire che non vedo il nemico che mi sta di fronte. È questione sottile: vedere senza vedere<sup>96</sup>.

Dunque, il Vero Io è un io che esiste prima della divisione tra il cielo e la terra<sup>97</sup> e prima della nascita dei genitori. Questo io è un io che esiste in me, negli uccelli, negli animali, nei vegetali, e in tutte le cose: in altre parole, è la natura-di-Buddha. Perciò questo io è un io che non ha ombra, che non ha forma, che non ha vita e non ha morte. Non è un io che può essere visto con questi occhi. Solo coloro che hanno ottenuto l'illuminazione lo possono vedere. Coloro che lo vedono si dice che sono persone diventate dei Buddha che hanno ottenuto la visione profonda.

Anticamente il Buddha Śākyamuni si recò sulla Montagna Nevosa e dopo sei anni di penosa pratica raggiunse l'illuminazione. Questo è stato l'ottenimento dell'illuminazione dell'Io Vero. Le persone ordinarie di questo mondo, prive della forza della fede non possono comprendere questo praticando tre o cinque anni. Le persone che si dedicano al buddhismo praticando sempre indefessamente per dieci o vent'anni, per dodici ore al giorno<sup>98</sup>, risvegliando una grande forza della fede, seguendo dei buoni maestri, senza preoccuparsi delle pene

<sup>96</sup> Cioè, vedere senza la coscienza di vedere.

<sup>97</sup> Cioè, prima che si formino le cose nella loro forma definita.

<sup>98</sup> Nell'antica Cina e in Giappone, il giorno era diviso in 12 anziché 24 ore, sulla base dei 12 animali dello zodiaco cinese: Topo, bue, tigre, coniglio, drago, serpente, cavallo, pecora, scimmia, gallo, cane, cinghiale.

e delle sofferenze, con la stessa determinazione d'un genitore che abbia perso il proprio figlio, con un impegno che non recede mai, avendo pensieri profondi, ponendo domande decisive, alla fine giungeranno al luogo in cui si esauriscono sia la concezione del Buddha sia quella del Dharma<sup>99</sup> e potranno giungere alla visione di Questo<sup>100</sup> in modo naturale.

*Penetrando laddove il cielo e la terra non sono ancora divisi, e lo yin e lo yang non sono ancora giunti, ottengo subito il risultato.* Ponendo gli occhi al luogo in cui il cielo e la terra non si sono ancora divisi, e al luogo in cui lo yin e lo yang non sono ancora giunti, senza impegnarsi per capire e per sapere, soltanto si guardi diritto avanti. Allora giungerà il momento dell'ottenimento del grande risultato.

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

*La persona esperta:* si dice così la persona abile nell'arte marziale.

*Non uccide le persone usando la spada.* Non uccide con la spada, perché quando qualcuno sta davanti a questo principio<sup>101</sup> gli prende una paura tale da diventare come un morto, e allora non c'è più bisogno di ucciderlo.

<sup>99</sup> Cioè, questi concetti saranno superati.

<sup>100</sup> Cioè, il Vero Io.

<sup>101</sup> Qui, come anche più avanti, con «principio» (り, 理) s'intende l'arte marziale intesa nel senso più elevato, che coincide con l'illuminazione buddhista.

*Con la spada fa vivere le persone.* Quando si trova con qualcuno in un combattimento con la spada, lascia che l'avversario prenda l'iniziativa stando a osservare a suo piacimento.

*Quando è necessario uccidere, uccide e quando è necessario far vivere, allora fa vivere. Quando uccide lo fa con tutto se stesso, quando fa vivere lo fa con tutto se stesso.* Uccide o fa vivere allo stesso modo in piena libertà.

*Senza vedere il bene e il male, vede con chiarezza il bene e il male, senza fare discriminazioni.* Dal punto di vista dell'arte marziale, senza vedere il bene e il male, vede bene l'uno e l'altro. Senza fare discriminazioni, comprende bene le differenze. Per esempio, se si mette uno specchio, esso rifletterà e farà vedere qualsiasi cosa gli si ponga davanti. Quindi, siccome lo specchio è privo di coscienza, riflette qualsiasi forma precisamente e non ha la capacità di discriminare questo da quello. Anche le persone che si dedicano all'arte marziale, quando si apre nella loro mente senza dispersioni lo specchio, hanno una mente che non discrimina tra bene e male, e poiché lo specchio della loro mente è limpido, non fanno discriminazioni tra bene e male, e vedono entrambi in modo chiaro.

*Poggiare i piedi sull'acqua è come poggiarli sulla terra e poggiare i piedi sulla terra è come poggiarli sull'acqua.* Il significato di questa frase può essere compresa solo da coloro che si sono risvegliati alla vera natura degli esseri umani. Se una persona stupida poggia i piedi sull'acqua come farebbe sulla terra, anche se cammina sulla terra cade. Se cammina sulla terra come se camminasse sull'acqua, pensa di star camminando sull'acqua. Perciò, riguardo a questa questione, colui che dimentica sia la terra che l'acqua, per la prima volta comprende questo principio.

*Se si raggiunge questa libertà, non ci si preoccuperà più di nessuno al mondo.* Significa che colui che ha appreso l'arte marziale e ha raggiunto una tale libertà, non avrà mai alcun dubbio su come comportarsi, chiunque al mondo gli si presenti davanti.

*Si sarà superiori a tutti.* Nessuno al mondo potrà stare al pari [e, allo stesso modo del Buddha Śākyamuni, si potrà dire]: «Io sono l'unico venerabile in alto nel Cielo e in basso sulla Terra»<sup>102</sup>.

Se vuoi ottenere questo, mentre cammini, ti muovi, stai seduto, o giaci, quando parli o taci, quando prendi il tè o mangi il riso, non trascurare mai di sforzarti. Senza posa l'occhio si fissi, e vada fino in fondo sia andando che venendo, e osservi avanti. Dopo mesi e lunghi anni, succede in modo naturale come se nel buio si accendesse una lampada. Otterrai la saggezza senza averla appresa da un maestro e svilupperai una misteriosa abilità senza sforzo. Proprio quel momento, semplicemente, è la normalità e non va oltre la normalità<sup>103</sup>. Chiamo ciò Taia.

*Se vuoi ottenere questo.* Questo significa «questa cosa». Significa: se vuoi ottenere la condizione di libertà descritta sopra.

*Mentre cammini, ti muovi, stai seduto, o giaci.* Sono i normali comportamenti quotidiani, cioè indica le quattro attività di camminare, star fermi, star seduti e giacere, che nel buddhismo sono dette «le quattro attività», cioè i quattro comportamenti. Sono comportamenti della vita quotidiana.

*Quando parli o taci.* Significa quando parli o quando taci<sup>104</sup>.

*Quando prendi il tè o mangi il riso.* Significa quando prendi il tè o mangi il cibo.

*Non trascurare mai di sforzarti. Senza posa l'occhio si fissi, e vada fino in fondo sia andando che venendo, e osservi avanti.* Significa di non essere negligenti nello sforzarsi senza distrazioni: continuamente tornare a te stes-

<sup>102</sup> Si tramanda che fossero queste le parole dette dal Buddha subito dopo il suo risveglio.

<sup>103</sup> Cioè, non sarà un momento particolare, ma sarà la normalità.

<sup>104</sup> Le spiegazioni ripetitive sono dovute a differenze di livello di lingua. Le parti in corsivo sono in cinese classico; le altre, in giapponese, sono la spiegazione del cinese in lingua autoctona.



so, fissare lo sguardo [interiore] senza posa continuando ad andare a fondo a quel principio, semplicemente sempre diritto in avanti. Giudicando bene ciò che è bene, e male ciò che è male, e in tutte le cose attenersi a questo principio.

*Dopo mesi e lunghi anni, succede in modo naturale come se nel buio si accendesse una lampada.* Così, continuando a sforzarsi con impegno, procedendo con il passare dei mesi e degli anni, si ottiene il misterioso principio (妙理) proprio come se nel buio della notte improvvisamente si incontrasse la luce di una lampada.

*Otterrai la saggezza senza averla appresa da un maestro.* Si ottiene la saggezza fondamentale senza che ce la trasmetta un maestro.

*Svilupperai una misteriosa abilità senza sforzo.* Poiché i comportamenti delle persone ordinarie vengono tutti dalla coscienza, sono tutti artificiosi e producono solo sofferenza. Invece, siccome i comportamenti spontanei derivano dalla saggezza fondamentale, sono semplicemente naturali e producono gioia. Per questo sono detti «misteriosa abilità» (妙用).

*Proprio quel momento.* Proprio in quel preciso momento è quando si ottiene la saggezza senza che ce la trasmetta un maestro: è quando viene alla luce la «misteriosa abilità» spontanea.

*Semplicemente, è la normalità e non va oltre la normalità.* Questa «misteriosa abilità» spontanea non sorge da qualche luogo speciale. Poiché semplicemente tutto diventa spontaneo, non travalica l'ordinaria quotidianità. Quindi, la vita quotidiana delle persone ordinarie basata sull'intenzionalità, si trasforma completamente e si ha che *semplicemente, è la normalità e non va oltre la normalità.*

*Chiamo ciò Taia.* Taia è il nome di una famosa spada senza pari al mondo. Questa famosa spada può tagliare facilmente cose dure come metallo e perfino cose durissime come le pietre preziose. E non esiste alcuna cosa al mondo che non possa subire il taglio della sua lama. Le

persone che ottengono la «misteriosa abilità» spontanea non potranno essere contrastate neppure dai Tre Eserciti<sup>105</sup> o da un milione di agguerriti nemici. Nulla può ostacolare la lama di quella famosa spada di nome «spada Taia» che ha la forza della «misteriosa abilità».

Tutti gli esseri umani sono dotati di questa affilata spada del Taia e per ciascuno funziona a dovere. Le persone che hanno compreso ciò, sono temuti anche da Tenma<sup>106</sup>. E coloro che non comprendono questo vengono ingannati anche dagli eretici. Quando due persone abili si incontrano e combattono con la spada, e non si decide il vincitore e il perdente, è come quando il Buddha Śākyamuni porge il fiore a Mahākāśyapa che gli sorride. Inoltre, è come quando si solleva uno e si comprende tre<sup>107</sup>. Quello di valutare il peso di cose leggere a occhio è acume comune. Colui che ha compreso questo, prima ancora di aver sollevato uno, e prima di aver compreso tre, velocemente ti colpirà e ti taglierà in tre pezzi. A maggior ragione, quando ci si incontra faccia a faccia.

*Tutti gli esseri umani sono dotati di questa affilata spada del Taia e per ciascuno funziona a dovere.* Al mondo non c'è nulla che non possa essergli di ostacolo. La famosa spada Taia non è disponibile solo da parte degli altri. Chiunque ne è dotato, non è difettosa per nessuno e per tutti è perfettamente efficiente. Questa è una questione che riguarda la Mente. Questa Mente non nasce con la nascita dell'individuo e neppure muore quando l'individuo muore, perciò è detta il «volto originario». Il cielo non riesce a coprirla, la terra non riesce a sorreggerla, il fuoco non riesce a bruciarla, l'acqua non riesce a bagnarla e il vento non riesce ad attraversarla. Quindi, nulla al mondo riesce a essergli di ostacolo.

<sup>105</sup> Famosi nella Cina antica per il gran numero dei suoi soldati.

<sup>106</sup> Uno dei Quattro Demoni.

<sup>107</sup> Quest'ultima frase è piuttosto criptica, ma vedi oltre, la parte in cui si dà una breve spiegazione. In *Lo zen e l'arte della spada* la traduttrice accenna a una frase tratta dalle *Lettere* di Confucio.

*Le persone che hanno compreso ciò, sono temuti anche da Tenma. E coloro che non comprendono questo, vengono ingannati anche dagli eretici.* Le persone che giungeranno a comprendere e risvegliarsi al «volto originario», non avranno nulla in tutto l'universo che gli sarà di impedimento e gli oscurerà la vista: di conseguenza perfino al demone Tenma non serviranno i suoi poteri sovranaturali [per sviarlo]. Piuttosto, al contrario, siccome egli riesce a vedere le cose fin nel profondo, sarà il demone a temerlo e a tenersene lontano. Invece, colui che non conosce il «volto originario», accumulando continuamente vari pensieri confusi e illusori, e facendosi coinvolgere da questi pensieri, cade facilmente preda degli inganni degli eretici.

*Quando due persone abili si incontrano e combattono con la spada, e non si decide il vincitore e il perdente.* Se due persone che conoscono il «volto originario» si incontrassero, estrarrebbero entrambe la loro spada Taia, incrocerebbero le spade e quando non riuscirebbero a decidere il vincitore e il perdente, succederebbe che sarebbe come quando il Buddha Śākyamuni ha incontrato Mahākāśyapa.

*È come quando il Buddha Śākyamuni porge il fiore a Mahākāśyapa che gli sorride.* Il Buddha Śākyamuni in punto di morte, nell'assemblea sul Picco dell'Avvoltoio, teneva nella mano un fiore di loto color oro di fronte a un'assemblea di ottantamila persone, mentre tutti se ne stavano in silenzio. Solo Mahākāśyapa sorrise avendo compreso. Allora Śākyamuni seppe che Mahākāśyapa aveva raggiunto l'illuminazione e gli disse: «Ti trasmetto il mio insegnamento del Vero Dharma che non si basa sulle parole e si trasmette per mezzo di una "trasmissione speciale al di fuori dell'insegnamento"», e gli diede il sigillo della trasmissione. Dopo di allora, questo Vero Dharma in India fu trasmesso da ventotto patriarchi fino a Bodhidharma e in Cina da Bodhidharma fu trasmesso da sei patriarchi fino al Sesto Patriarca, il maestro Zen Daikan Enō.

Egli incarnò l'illuminazione e da allora in poi diffuse con successo il Buddha-Dharma in Cina dove si sviluppò formando le Cinque Case e le Sette Scuole<sup>108</sup>, poi dal maestro Kidō Chigu<sup>109</sup> fu trasmesso in Giappone ai maestri Daiō e Daitō fino ai giorni nostri senza interruzioni.

Dunque, la dottrina espressa dal fiore tenuto in mano e dal sorriso, è molto difficile da esprimere e non può essere conosciuta facilmente neppure usando l'immaginazione. [Può essere espressa solo quando] tutti i Buddha trattengono il respiro e restano in silenzio. Non c'è modo per esprimere questa dottrina, ma se proprio per forza vogliamo in qualche modo esprimerla, è come se da un recipiente versiamo acqua in un altro finché l'acqua si mischia completamente. Allo stesso modo l'occhio del Buddha e quello di Mahākāśyapa diventano uno stesso occhio e tra i due non esiste più l'uno diverso dall'altro.

Perciò, fra tutti i praticanti di arti marziali, fra centomila, non ce n'è neppure uno che sia in grado di comprendere il significato di «tenere un fiore in mano e di sorridere». Se ce ne fosse uno che, con una grande aspirazione, volesse comprendere ciò, dovrebbe esercitarsi per altri trent'anni. Se non lo facesse, invece di diventare un esperto di arti marziali, cadrebbe nell'inferno diritto come una freccia. Sarebbe una cosa terribile!

*Inoltre, è come quando si solleva uno e si comprende tre.* Significa che quando ci viene mostrato uno, immediatamente si comprendono gli altri tre<sup>110</sup>.

*Quello di valutare il peso di cose leggere a occhio.* È la capacità dell'occhio umano di valutare anche pesi minimi come un *shu* che vale dieci *shi*, un *ryō* che vale dieci

<sup>108</sup> Le sette scuole Zen: Rinzai, Igyō, Sōtō, Unmon, Hōgen (le Cinque Case), più Yōgi e Ōryū.

<sup>109</sup> Kidō Chigu (cin. Xūtáng Zhìyú; 1185-1269), maestro cinese della scuola Rinzai Zen.

<sup>110</sup> Indica una capacità di inferenza e di giudizio eccezionale.

*shu* [che corrisponde a un *bun*], e dieci *bun* che sono un *ryō*. Quindi, non ci si sbaglia a valutare a occhio qualsiasi peso d'oro e argento, sia esso un *shu* o un *ryō*. Quindi si tratta di una persona estremamente abile e vigile.

*È acume comune.* Questa abilità [citata sopra] è comune tra le persone che hanno acume e non rappresenta nulla di eccezionale.

*Colui che ha compreso questo, prima ancora di aver sollevato uno, e prima di aver compreso tre, velocemente ti colpirà e taglierà in tre pezzi.* Colui che ha compreso a fondo la profondità dell'insegnamento buddhista, prima ancora che venga sollevato uno e che gli altri tre vengano compresi, prima che si manifesti un qualsiasi minimo segnale, taglia rapidamente l'avversario in tre parti. Se si incontra una tale persona, non c'è proprio nulla da fare!

*A maggior ragione, quando ci si incontra faccia a faccia.* Quando una persona che ha acquisito tale misteriosa rapida capacità incontra faccia a faccia un'altra persona lo taglierà in modo molto facile e l'avversario non si renderà neppure conto che la sua testa è stata tagliata ed è caduta.

Una persona di questo genere non ti mostrerà mai la punta della sua spada, la sua rapidità è più veloce del bagliore del lampo. La sua brevità non è paragonabile neppure a quella di una rapida bufera. Se non si possiede una tale abilità, si sarà impacciati e ci si sentirà confusi, e allora si danneggerà la punta della spada e ci si ferirà le mani e non si riuscirà a usare la spada con la dovuta abilità. Con la coscienza comune non si può giungere a immaginare questo. Non si può trasmetterlo usando le parole, e non lo si può apprendere in alcun luogo. Questa è quella che si chiama una «trasmissione speciale al di fuori dell'insegnamento».

*Una persona di questo genere non ti mostrerà mai la punta della sua spada.* Una persona di questo genere, fin dall'inizio, non mostrerà mai la punta della sua spada.

*La sua rapidità è piú veloce del bagliore del lampo. La sua brevità non è paragonabile neppure a quella di una rapida bufera.* La sua velocità è tale che non può essere paragonata neppure a quando si crede di aver visto un lampo perché è subito svanito. La sua brevità è tale che non può essere paragonata neppure a quella con cui il vento della bufera spazza via i granelli di sabbia.

*Se non si possiede una tale abilità, si sarà impacciati e ci si sentirà confusi.* Non avendo una grande capacità di questo tipo, si vedono dei difetti come quello di essere troppo presi dal fatto di dover estrarre la spada, o difetti come quello di essere troppo coinvolti mentalmente.

*Allora si danneggerà la punta della spada e ci si ferirà le mani e non si riuscirà a usare la spada con la dovuta abilità.* Sicuramente si romperà la punta della spada, ci si ferirà alle mani e non si potrà dire che questa persona sia abile.

*Con la coscienza comune non si può giungere a immaginare questo.* La «coscienza comune» è la capacità di comprensione dell'uomo comune immerso nell'illusione. «Immaginare» è riuscire a prevedere le cose. Il significato di queste parole è che cercare di congetturare per mezzo della coscienza comune non serve a nulla. Perciò, lo si veda lasciando da parte il tentativo di fare congetture.

*Non si può trasmetterlo usando le parole, e non si può apprendere in alcun luogo.* La verità di questa arte marziale non può essere trasmessa per mezzo della parole, e non si può insegnare né apprendere il modo di atteggiarsi o come e dove colpire l'avversario.

*Questa è quella che si chiama una «trasmissione speciale al di fuori dell'insegnamento».* Non si può trasmettere attraverso le parole, ed è una cosa che non può essere insegnata facendo vedere come si fa. Perciò, si chiama una «trasmissione speciale al di fuori dell'insegnamento». È quindi un metodo che va appreso al di fuori dell'insegnamento di un maestro, attraverso l'autoapprendimento e l'autorealizzazione.

Non c'è nessuna regola che faccia manifestare questo grande principio. Azione opportuna, azione inopportuna: neppure il Cielo può stabilirlo. Allora che principio è mai questo? Un antico disse: «Se in una casa non c'è un dipinto di Hakutaku<sup>111</sup>, è come se non ci fossero spettri». Se una persona facendo esercizio giunge a ottenere questo principio con una sola spada potrà controllare il paese. Le persone che apprendono questa Via, non la prendano alla leggera.

*Non c'è nessuna regola che faccia manifestare questo grande principio.* Il grande principio dell'insegnamento tramandato con una speciale trasmissione, quando si rivela davanti ai nostri occhi, si muove in completa libertà, e non è ristretto da regole. Tuttavia questo grande principio si estende nelle dieci direzioni e raggiunge ogni luogo, e non c'è luogo, per quanto remoto e piccolo, che non venga raggiunto: perciò si chiama grande principio. Le regole sono leggi e regolamenti. Leggi e regolamenti che danno forma alle cose come uno stampo non servono per la manifestazione del grande principio.

*Azione opportuna, azione inopportuna: neppure il Cielo può stabilirlo.* Colui che vede la manifestazione del grande principio si muove liberamente senza ostacoli, sia quando la sua azione è opportuna, sia quando è inopportuna. Anche il Cielo non sa valutare le sue azioni.

*Allora che principio è mai questo?* Sono parole che chiedono: «Ma che tipo di principio è mai questo?»

*Un antico disse: «Se in una casa non c'è un dipinto di Hakutaku, è come se non ci fossero spettri».* È la risposta alla domanda di prima. L'animale Hakutaku ha il corpo che sembra di vacca e il collo che sembra d'un essere umano: un essere strano e sconosciuto. Si dice che si nutra di sogni e di sventure, e per questo in Cina si dipinge questo animale, e i dipinti si appendono alle entrate o sui pilastri delle case. Insomma, per dirla in

<sup>111</sup> Cin. Báizé: animale mitologico dalla forma di leone, con otto occhi.

breve, appendere un dipinto di Hakutaku serve a scongiurare la sventura. Però, la persona che non ha spettri in casa non penserebbe mai di dipingere Hakutaku e di appenderlo in casa. Ciò significa che neppure il Cielo può valutare ciò che ha nel cuore la persona che può liberamente comportarsi con azioni opportune o inopportune, e che trascende completamente sia il piacere che il dolore, e nel suo corpo e in casa sua non ha sventure: quindi non gli serve un dipinto di Hakutaku poiché le circostanze in cui vive sono le migliori.

*Se una persona facendo esercizio giunge a ottenere questo principio con una sola spada potrà controllare il paese.* Se si è una persona che si esercita come detto e affina il metallo della spada per migliaia di volte, che sa estrarre la spada velocissimamente in caso di bisogno, come il fondatore della dinastia cinese Han<sup>112</sup>, con una sola spada sarà in grado di sottomettere tutto il paese.

*Le persone che apprendono questa Via, non la prendano alla leggera.* Coloro che apprendono il misterioso principio di questa spada, non si facciano prendere dalle distrazioni, e continuando ad accumulare un alto raffinamento, senza essere negligenti neppure per un momento, continuino a praticare la spada.

<sup>112</sup> Dinastia cinese che regnò dal 202 a.C. al 220 d.C. Il suo fondatore fu Ryūhō (cin. Liúbāng).



## Capitolo quinto

### Il periodo Edo (1603-1867)

Gli storici sono generalmente concordi nell'affermare che, dopo la grande fioritura spirituale del periodo Kamakura e quella artistica del periodo Muromachi, nel periodo Edo – caratterizzato da stabilità e pace sociale, sotto il rigido controllo del clan dei Tokugawa – il buddhismo perse molto del suo slancio e originalità cominciando un lento ma inevitabile declino. Il controllo imposto dai Tokugawa sui templi e le istituzioni religiose, ritenute un potenziale pericolo per il potere appena conquistato con grandi sacrifici, limitò molto lo slancio originale e la creatività dei periodi precedenti. Il clero buddhista fu generalmente più legato a mete materiali che spirituali e spesso ebbe comportamenti decisamente degenerati e settari. Il buddhismo perse la posizione centrale che si era conquistato nella società e nella cultura giapponese, lasciando il posto al neoconfucianesimo che, dalla fine del XVII secolo, divenne l'ideologia dominante e la fonte di ispirazione culturale nonché il modello ideale della società. Anche il rinnovato interesse per gli studi scintoisti promossi dal movimento del Kokugaku (o Studi Nazionali), che intendevano rivalutare la tradizione autenticamente giapponese in un momento caratterizzato da una preponderante e pervasiva presenza e influenza della cultura cinese, mise in ombra il buddhismo. Gli studiosi del Kokugaku si volsero alle opere più antiche della letteratura giapponese nella speranza di trovare in esse il puro spirito autoctono non ancora contaminato dall'influenza continentale. Così, studiarono e resero leggibili opere quasi dimenticate, come il *Kojiki* e il *Man'yōshū*, due grandi capolavori della letteratura giapponese antica. Di fronte a questi due filoni dominanti, quello cinese e quello autoctono, il buddhismo non seppe trovare una sua collocazione specifica e finì per passare in secondo piano come riferimento culturale.

D'altra parte, molto del buddhismo dell'epoca era caratterizzato da una stretta simbiosi con lo scintoismo, una forma detta *Ryōbu Shintō* (兩部神道, «scintoismo duale»), che univa gli insegnamenti scintoisti con quelli buddhisti, in particolare della scuola Shingon, e che vedeva la dea Amaterasu no ōmikami identificata con il Buddha Mahāvairocana. Oppure lo *honji suijaku*, (本地垂迹, «vera natura degli dèi e loro manifestazioni»), secondo il quale gli dèi (*kami*) dello scintoismo non sarebbero altro che manifestazioni (*suijaku*) dei Buddha (*honji*).

Il potere centrale, che vedeva nella religione un potenziale pericolo, impose uno stretto controllo sulle credenze religiose della popolazione. Per prima cosa come ideologia ufficiale promosse il neoconfucianesimo, poiché forniva una solida base teorica per la legittimazione del proprio potere. Poi bandì dal paese il cristianesimo minacciando pene severissime: la religione straniera era considerata una minaccia concreta. Infine, per avere un controllo capillare, impose il sistema detto *terauke*, cioè la registrazione obbligatoria di tutta la popolazione presso il tempio buddhista di una scuola tradizionale e riconosciuta. Ciò non significava che la popolazione fosse diventata sinceramente adepta del buddhismo; piuttosto, il buddhismo veniva utilizzato per controllare le credenze religiose della popolazione. Di nuovo, come già nei primi secoli dopo l'introduzione in Giappone, lo stato utilizzava il buddhismo ai propri fini e questa tendenza si rafforzò ancor più nel periodo successivo, quando lo scintoismo divenne religione di stato.

Il *terauke* era ovviamente diretto contro il cristianesimo, ma anche contro la setta *fuju fuse* della scuola Nichiren che peccava di estremismo ed era potenzialmente sovversiva. Il fondatore e leader della setta, Nichiō, fu esiliato da Tokugawa Ieyasu e il suo insegnamento proscritto nel 1655. Ciononostante alcuni dei suoi membri continuarono la loro attività in segreto fino alla fine del periodo.

La preoccupazione di esercitare uno stretto controllo indusse i Tokugawa, fin dall'inizio della presa del potere, a organizzare anche le scuole secondo una rigida gerarchia dei templi. Questo sistema (chiamato *honmatsu*) prevedeva che ogni scuola avesse alcuni templi principali – detti *honji* – che governavano una serie più o meno numerosa di templi minori – detti *matsuji* – sparsi nel paese.

La protezione delle scuole tradizionali da parte del *bakufu*<sup>1</sup> e l'eliminazione delle scuole, sette e religioni potenzialmente pericolose, fece sí che le scuole amidiste, la Nichiren e la Zen, piú ancora delle scuole antiche, acquisissero molti aderenti e godessero di un periodo di prosperità anche economica.

Inoltre, si favorivano le attività culturali e di studio all'interno dei templi: in questo senso il buddhismo di epoca Edo produsse interessanti opere di commento dottrinale, sebbene in gran parte scarsamente caratterizzate da originalità. Tra questi, meritano menzione Manzan Dōhaku (1636-1714) e Menzan Zuihō (1683-1769), due monaci della scuola Zen Sōtō appartenenti al sistema del *rinka*, che promossero un movimento di ritorno all'insegnamento originale di Dōgen, per secoli trascurato, producendo importanti commentari allo *Shōbōgenzō*.

Tuttavia, e nonostante quanto detto sopra, il periodo Edo produsse alcuni personaggi di grandissimo rilievo<sup>2</sup>. Tra questi, in ordine cronologico, vi è sicuramente Suzuki Shōsan (1579-1655), il monaco-guerriero che diffuse la dottrina Zen non solo tra i samurai ma anche tra i mercanti, con un atteggiamento di grande rettitudine, severità e impegno personale volto alla ricerca spirituale. Poi, Takuan Sōhō (1573-1645), il maestro che eccelse nella calligrafia, nella pittura, nella poesia e nella cerimonia del tè. Abate del tempio Daitoku, è famoso – anche tra gli occidentali – per i suoi scritti sull'arte della spada e dello Zen, in cui sostiene che la massima abilità dell'uso della spada coincide con lo Zen, ossia l'illuminazione, e il percorso per giungere alla maestria passa attraverso la meditazione e la liberazione della mente<sup>3</sup>.

Quindi, Bankei Yōtaku (1622-93), personaggio di grande originalità e anche di grande carisma, seppe attrarre molte persone di ogni ceto ai suoi sermoni. L'immediatezza, la semplicità e la chiarezza diedero al suo messaggio una grande diffusione, pur restando un'esperienza troppo a livello individuale per essere fatta propria dalle masse. Bankei non

<sup>1</sup> *Bakufu*: termine giapponese, spesso utilizzato anche dagli studiosi occidentali, per indicare il governo dello *shōgun*, ossia il governo militare che, con diversi clan, dominò il paese dal XII secolo alla metà del XIX.

<sup>2</sup> Di Suzuki Shigemitsu, Bankei Yōtaku e Hakuin Ekaku (tra queste figure) piú avanti sono stati tradotti alcuni testi.

<sup>3</sup> Citato nel periodo precedente essendo a cavallo tra i due periodi.

apparteneva a nessuna scuola, sebbene fosse vicino all'esperienza Zen, e non lasciò nessuna scuola organizzata dietro di sé. Dopo la sua morte fu alquanto dimenticato e riscoperto solo in anni recenti.

Hakuin Ekaku (1685-1768) fu uno dei personaggi di maggior spicco e di più elevato livello spirituale che la scuola Zen Rinzai produsse. Di fatto, è considerato il padre del Rinzai moderno e tutti i maestri in qualche modo si rifanno al suo insegnamento. Rigettò gli aspetti formali e ritualistici dell'esperienza religiosa, preferendo una spiritualità genuina e immediata che puntasse direttamente all'illuminazione, che egli pose al centro della sua ricerca. Personaggio eclettico, originale e versatile, dal grande ingegno e dalla volontà indomabile, fu un raffinato scrittore, pittore e calligrafo, e insegnò a persone di ogni classe sociale basando il suo insegnamento sulla pratica del *kōan*, di cui fu un ardente fautore. La sua sistematizzazione dei *kōan* è ancora oggi quella accettata e seguita nelle scuole Rinzai.

Tra i personaggi notevoli dell'epoca, merita ricordare anche Jiun Sonja (1718-1804), che idealmente chiude il periodo. Fu l'iniziatore del movimento noto con il nome di Shōbōritsu (il «Vinaya del vero Dharma»), che proponeva un percorso basato sulla pratica e sull'osservanza dei precetti, lasciando perdere ogni atteggiamento settario. Egli indenteva rifarsi all'esperienza del Buddha Śākyamuni sostenendo che il vero buddhismo si trovava nel suo fondatore. Per questo divenne anche un notevole studioso di sanscrito ed è autore della monumentale opera *Bongaku shinryō* (*L'insegnamento dello studio del sanscrito*).

L'ultima importante nota di questo periodo è l'importazione di una nuova scuola Zen dalla Cina, la Ōbaku, conosciuta in Cina con il nome Huángbò, dal nome del maestro Zen del periodo Tang. La scuola Ōbaku fu portata in Giappone dal monaco Ingen nel 1654. Ingen si stabilì nei pressi della città di Uji, nel Giappone centrale, e vi costruì il tempio Manpuku, ancora oggi il principale della scuola. La Ōbaku, diversamente dalle altre due scuole Zen più conosciute e diffuse, ha continuato a mantenere una forte impronta cinese, sia nell'architettura, sia nelle cerimonie che nell'abbigliamento. Inoltre, tra le sue pratiche è prevista anche la recitazione del *nenbutsu*.

1. *L'autore.*

Suzuki Shigemitsu (da monaco: Shōsan; 1579-1655) nacque a Asuke, nella provincia di Mikawa (oggi provincia di Aichi). Divenne monaco Zen dopo aver abbandonato la carriera di samurai, prima al servizio della casata dei Matsudaira di Mikawa, poi dei Tokugawa. Partecipò alle campagne che videro la casata dei Tokugawa prevalere sui Toyotomi, tra cui la famosa battaglia di Sekigahara (1600) e l'assedio del castello di Ōsaka (1614).

A quarantadue anni, improvvisamente, decise di abbandonare la carriera di guerriero e dedicarsi alla Via buddhista diventando discepolo del maestro Daigu della scuola Rinzaï Zen, e tre anni dopo fu ordinato monaco. Dopo di allora visitò vari maestri di diverse tradizioni alla ricerca d'un buddhismo autentico. Si stabilì poi presso la natia Mikawa, dove iniziò a insegnare il buddhismo alla popolazione.

Shōsan fu sempre fedele ai valori e dell'ideologia del *bakufu*, mantenendo anche da monaco l'atteggiamento del fedele vassallo. Fu anche un fiero oppositore del cristianesimo, che riteneva pericoloso per il paese, e dopo la sanguinosa rivolta cristiana di Shimabara, del 1637, scrisse anche un trattato di condanna della religione occidentale intitolato *Contro il cristianesimo*.

Si sforzò per tutta la vita di mantenere il massimo rigore morale e una continua dedizione alla pratica. Tuttavia, fino all'ultimo ebbe un atteggiamento scettico sulla possibilità di raggiungere la vera illuminazione e, per quanto riguardava se stesso, continuò a ritenersi lontano dalla perfezione spirituale. Oltre allo *zazen*, si dedicò anche alla recitazione del *nenbutsu*, che considerava una pratica particolarmente efficace per concentrare la mente e impedire che vagasse a suo piacimento. Ebbe sempre una particolare repulsione per le contaminazioni e le pulsioni causate dal corpo che riteneva indomabili e mantenne sempre presente l'idea della morte inevitabile, che sarebbe prima o poi giunta.

Il suo approccio al buddhismo è per questo di tipo severo e marziale ed è chiamato Niō Zen, cioè uno Zen che assomiglia ai due Niō, agguerriti protettori del buddhismo le cui statue sono normalmente poste all'entrata dei templi a pro-

tezione. Il suo Zen era connotato da uno spirito fiero, dalla lotta contro le passioni e l'accettazione del terribile destino della morte. La vigilanza continua su pensieri, sentimenti e passioni, la pratica ininterrotta e il rigore morale furono al centro della concezione del suo buddhismo.

Le opere principali di Shōsan, oltre a *Mōanjō / Il bastone per i ciechi* (1619) qui tradotto, sono: *Ninin bikuni / Due Monache* (1647), *Roankyō / Il Ponte della Sella del Cavallo* (1648), *Banmin tokuyo / La Giusta Azione per Tutti* (1661) e *Ha Kirishitan / Contro il cristianesimo* (1662).

#### a) Il testo.

*Mōanjō* è la prima opera di Shōsan, redatta – quando svolgeva la mansione di guardia al castello di Ōsaka – forse in seguito a un'esperienza spirituale. È un trattato di natura etica, scritto con lo scopo di dimostrare che il buddhismo è superiore al confucianesimo. Poco tempo dopo aver scritto questo testo, Shōsan decise di lasciare la vita laica e diventare monaco. Fu pubblicato nel 1661.

Il testo risente fortemente dell'influenza del confucianesimo, soprattutto negli aspetti che riguardano la necessità di seguire un rigido codice morale. In più occasioni Shōsan insiste sulla virtù della sincerità e della pietà filiale, concetti cardine del confucianesimo: «La persona sincera ha il cuore puro e retto e in tutte le cose ha sincerità e un sentimento profondo». E ancora,

... attenersi alla pietà filiale con cuore fedele. Quando siamo guidati da fama e profitto, non c'è sincerità, lasciando andare tutto, entrate nella via della lealtà e della pietà filiale.

La virtù confuciana della sincerità assume anche connotazioni taoiste quando dice: «L'uomo sincero è colui che non ha nulla da perseguire».

L'insistenza sugli aspetti morali della condotta umana può essere messa in relazione all'appartenenza dell'autore alla classe dei samurai. È noto che i guerrieri avevano un doppio riferimento culturale: da una parte il confucianesimo, che allora stava per diventare l'ossatura ideologica del nuovo regime inaugurato dai Tokugawa, e che forniva la base per il codice

di comportamento dei samurai (oltre che per le altre classi in cui era suddivisa la popolazione). Perciò nel testo si dice:

Sappiate bene che la vostra vita e il vostro corpo dipendono dalla generosità del vostro signore, e perciò affidate il vostro corpo al signore. Così giungerete alla pace.

Dall'altra il buddhismo Zen che forgiava i samurai e motivava il loro essere intrepidi in battaglia, anche di fronte alla morte:

Sono pochi coloro che muoiono per il proprio paese. Offrire sul momento la propria vita così importante per il proprio dovere è cosa da uomini veri.

Per Suzuki, la mente e il suo controllo, ovvero la sua pacificazione, è l'elemento determinante che conduce alla pace e al superamento di nascita-e-morte. La mente umana instabile, egoista e contaminata dai desideri è la fonte delle nostre sofferenze e la causa delle incessanti nascite-e morti: «da dove proviene la sofferenza? Viene solo dalla mente che ama questo corpo». Quindi, «non lasciate mai andare in giro liberamente la vostra attenzione, e rendete limpida la vostra mente». La mente è la nostra nemica perché ci porta alla perdizione, perciò, afferma drasticamente:

Coltiva la mente distruggendola. Non lasciare prevalere la sofferenza prodotta dalla mente buia che oscura la mente chiara. Distruggi la prima continuamente.

La coltivazione (o la distruzione) della mente avviene tenendola costantemente sotto controllo e impedendole di vagare dove il proprio io egoistico la vorrebbe portare. La pratica del *nenbutsu* – che, sappiamo, Suzuki esercitava con grande impegno – era volta proprio allo scopo di tenere la mente sotto controllo e non aveva alcuna connotazione amidista. La recitazione di *namu Amida butsu* era semplicemente un modo per tenere la mente impegnata impedendole di vagare. In definitiva, dovremmo fare della mente il nostro buon maestro, e non dovremmo lasciare che, invece, il nostro maestro diventi la mente.

Un altro tema ricorrente è quello dell'io, e della sua illusorietà. Come già Dōgen alcuni secoli prima, anche Suzuki insiste sulla necessità di liberarsi dalla schiavitù dell'io. Finché saremo costretti e guidati dal nostro io egoista non sare-

mo mai liberi. La pratica, quindi, consiste fondamentalmente nel liberarsi del proprio io rinunciando a «questo mondo illusorio [che] ci acceca gli occhi e ci riempie le orecchie». Liberarsi dagli attaccamenti significa lasciar cadere il proprio io, cioè la propria mente e il proprio corpo. Tuttavia, l'autore avverte: «non dimenticarti di te stesso dimenticando te stesso». Dimenticare se stesso è la via maestra per accedere alla liberazione, ma questo «dimenticare se stesso» dev'essere un atto altamente cosciente: deve avvenire sulla base della comprensione della illusorietà dell'io. Per questo motivo, Suzuki giunge alla conclusione che ciò che davvero è necessario è la conoscenza di se stessi. Solo conoscendo davvero se stessi ci si può liberare del nostro io illusorio ed egoista:

Riflettendo su te stesso, conosci te stesso. Per quanto si studi e si conoscano le cose, se non si ha la conoscenza di se stessi, non si può dire davvero di conoscere le cose. Non si può dire di conoscere gli altri se non si conosce se stessi.

Solo allora, si potrà giungere alla vera virtù, che «consiste nel non dimorare in alcunché».



*Il bastone per i ciechi / Mōanjō<sup>4</sup>.*

Temì trattati:

Vi è gioia nel conoscere nascita-e-morte;  
 Bisogna conoscere se stessi riflettendo su se stessi;  
 Bisogna entrare in sintonia con il cuore degli altri  
 in tutte le cose;

Bisogna impegnarsi nella sincerità, nella fedeltà e  
 nella pietà filiale;

Bisogna conoscere la propria situazione e le proprie  
 propensioni e capacità;

La virtù consiste nell'evitare di soffermarsi<sup>5</sup> sulle  
 cose;

La propria difesa consiste nel dimenticare se stessi;  
 Bisogna essere risoluti nel controllarsi quando si è  
 soli<sup>6</sup>;

Si alleva la propria mente distruggendola prima;

Si deve lasciar perdere il piccolo vantaggio per per-  
 seguire il grande vantaggio.

\* \* \*

I.

Dobbiamo sapere con certezza che la gioia consiste  
 nel conoscere la nascita-e-morte. Il principio secondo  
 cui tutti coloro che sono nati debbono morire è una  
 conoscenza che sta sulle nostre bocche, ma non nel no-

<sup>4</sup> La traduzione si basa su FUJIYOSHI JIKAI, *Nihon no zen goroku* (I detti dei maestri Zen giapponesi), XVI. *Shōsan*, Kōdansha, Tōkyō 1977, pp. 73-111. Sin dal titolo il trattato vuole essere un aiuto per le persone non illuminate (cieche) per trovare la Via buddhista. Vedi la trad. inglese in *Selected Writings of Suzuki Shōsan*, Cornell University East Asia Papers, New York 1977.

<sup>5</sup> Cioè, attaccarsi.

<sup>6</sup> Nel *Grande Studio*, cap. VI, Confucio dice: «Perciò l'uomo superiore deve essere vigile su se stesso quando è solo».

stro cuore. La giovinezza passa presto, sul nostro capo cade la brina<sup>7</sup>, sul nostro viso si formano le onde delle rughe, il corpo si indebolisce giorno dopo giorno, e a ogni mattina e sera la rugiada della vita si abbrevia, senza che ciò ci stupisca molto. Lo scorso anno lascia il posto a quest'anno, la primavera passa e viene l'autunno, ma non capiamo il significato della caduta dei fiori e della caduta delle foglie. Sebbene la scintilla scocchi e il fulmine faccia luce di fronte ai nostri occhi, non capiamo che tutto è impermanenza e illusione. Veramente, anche coloro che hanno appeso al collo il vestito dei monaci e la ciotola per elemosinare e hanno intrapreso la Via del distacco<sup>8</sup>, cioè le persone che praticano il principio per cui tutte le cose sono vuote, trovano difficoltà alla fine a separarsi dalla permanenza. Quindi, siccome consideriamo questo corpo essere solido, non c'è fine alla sofferenza né di giorno né di notte. Se davvero sei un uomo che si preoccupa del proprio corpo, dimenticatene ora subito. Da dove proviene la sofferenza? Viene solo dalla mente che ama questo corpo. In particolare, non deve succedere che nella vita dei guerrieri<sup>9</sup> non ci sia la conoscenza della nascita-e-morte. Quando si conosce nascita-e-morte, la Via viene di conseguenza da sé. Quando non la si conosce, non vi è neppure umanità, rettitudine, correttezza e saggezza. Taluni spiegano che la parola «guerriero» si scrive con due caratteri perché conoscono i due di nascita-e-morte. Quindi, attenendosi giorno e notte a questo principio e tenendo presente nascita-e-morte, si deve giungere alla virtù.

Nell'antica Cina vi erano due personaggi: Chǔ jī e Chéng yīng. Al primo non importava nulla di morire, mentre l'altro teneva molto alla vita. Alla fine vinsero

<sup>7</sup> Cioè, vengono i capelli bianchi.

<sup>8</sup> Cioè, i monaci.

<sup>9</sup> Si ricordi che l'autore appartiene alla casta dei samurai.

i loro nemici, per due volte misero sul trono il principe e riuscirono a giungere alla profonda comprensione del vero significato dell'abilità militare. Questo fu dovuto alla loro conoscenza della nascita-e-morte. Quindi, è un grande errore ricevere la benevolenza del vostro signore, dedicarsi alla propria famiglia, occuparsi delle proprie cose, pensando che questo corpo è nostro e lasciando che il proprio spirito sia rilassato. Sappiate bene che la vostra vita e il vostro corpo dipendono dalla generosità del vostro signore, e perciò affidate il vostro corpo al signore. Così giungerete alla pace. Dunque, siccome il vostro corpo appartiene al vostro signore, come potete pensare che sia vostro? Se, da un modo di pensare poco profondo, man mano andate verso un pensiero più profondo e senza posa vi atterrete a questo, approderete alla comprensione del «fin dall'inizio non esiste nulla» e vedrete che nascita-e-morte non esiste.

Ōta Dōkan<sup>10</sup> di Musashi era giunto a una profonda comprensione della Via ed era anche un eccellente poeta. Alla fine un nemico lo trafisse dicendo: «Se sei un poeta così bravo, componi ora una poesia!», e non aveva ancora finito di parlare che Ōta produsse la seguente poesia:

In un tale frangente  
davvero mi spiace  
per la mia vita.  
Ma non sapevo fin dall'inizio  
che questo corpo non esiste?

Inoltre, la poesia d'addio di Ninagawa Shin'ueimon<sup>11</sup> dice:

Essendo morto  
nello stesso istante

<sup>10</sup> Ōta Dōkan (1432-86), generale e poeta, vassallo del clan degli Uesugi. Eccelse sia nel campo militare sia in quello letterario.

<sup>11</sup> Ninagawa Shin'ueimon (?-1448), guerriero al servizio del *bakufu* Muromachi e letterato.

in cui sono nato,  
 stasera  
 il vento soffia tra i pini<sup>12</sup>.

E il venerabile Ikkyū<sup>13</sup> compose la seguente poesia:

[Questa vita] è come una pausa  
 che passa dal passato al futuro.  
 Se il vento vuole spirare  
 se la pioggia vuole cadere,  
 che lo facciano!

Il piacere di [leggere le poesie di] queste persone è davvero grande! Questo perché persone così, sebbene all'inizio fossero nella confusione, sono poi entrate nella Via e l'hanno praticata con impegno.

Dunque, come dev'essere la vostra pratica? Soltanto di praticare liberandovi del vostro io. Tutto è impermanente; ciò che ci è familiare e ciò che ci è estraneo, tutto muore di fronte a noi e vedendo tutto questo come estraneo a noi stessi passa inutilmente. Chi è che resta a questo mondo? Che cosa rimane per un po' di tempo? Questo mondo illusorio ci acceca gli occhi e ci riempie le orecchie. Sappiate, sappiate bene che è un mondo impermanente fin dall'inizio! Se riconoscete che è impermanente, che impedimenti potete trovare [sulla vostra via]? Cos'è mai questo corpo che, attaccandosi a questo mondo di sogno, trova piacere nelle cose come se fossero proprie? Terra, acqua, fuoco e vento s'uniscono temporaneamente per produrre le varie forme. Ma non sono nostre. Quando ci attacchiamo ai Quattro Elementi, essi ci fanno smarrire. Senza farci smarrire dai Quattro Elementi, guardiamoli per quello che sono. Esiste un io, ma esso non è l'«io». Seppur distinto dai Quattro Elementi, appartiene a essi. Accompañandosi ai Quattro Elementi ne fa uso. Un uomo dell'antichità disse:

<sup>12</sup> Il significato è: essendo morto nello stesso istante in cui sono nato, posso ascoltare con serenità il suono prodotto dal vento tra i pini questa ultima sera della mia vita.

<sup>13</sup> Per Ikkyū, vedi p. 362.

Vi è una cosa che precede il cielo e la terra. È senza forma e la sua base è in quiete. È davvero il signore di tutte le forme. Le quattro stagioni attorno a lui non avvizziscono.

2.

Riflettendo su te stesso, conosci te stesso. Per quanto si studi e si conoscano le cose, se non si ha la conoscenza di se stessi non si può dire davvero di conoscere le cose. Non si può dire di conoscere gli altri se non si conosce se stessi. Coloro che non conoscono se stessi fanno del proprio stupido io il fondamento del cuore, offendendo gli altri e facendosi attrarre solo da coloro che li seguono e non sopportano coloro che sono franchi e non danno loro ragione, irritandosi per ogni cosa. Il loro continuo tormentarsi e arrovellarsi è dovuto alle loro manchevolezze. Sappiate che se vi accorgete che tutte le cose sono in dissonanza con voi, allora anche voi siete in dissonanza con tutte le cose. Chi non ha manchevolezze, non mette da parte le persone. Se non mette da parte le persone, nessuno prova rancore per lui. La ragione di ciò è che la persona sincera ha il cuore puro e retto e in tutte le cose ha sincerità e un sentimento profondo. Conoscendo se stessi e non avendo manchevolezze si è uomini virtuosi. Quando si hanno manchevolezze, le sofferenze non finiscono mai. Sappiate con certezza che le manchevolezze sono i nostri nemici, quindi durante tutte le ore del giorno, senza posa, riflettete su come essere retti. Anche se al mondo vi sono molte persone, sono poche quelle che conoscono se stessi.

Le persone credono di conoscere la propria posizione nella vita, ma, pur avendo un corpo destinato a morire, dimenticando la morte, guardano avanti per diecimila anni, perciò nessuno si preoccupa del passare dei mesi e degli anni. Nel frattempo, con cuore dedito alla cupidigia, all'ira, alla corruzione e alla falsità dimenticano la lealtà e la pietà filiale. Non comprendono la benevolenza e sono adulatori, falsi e ambigui. Non si occupano delle

cose della loro casa e si dedicano a cose inutili. Senza rendersi conto delle proprie mancanze, si occupano di ciò che è giusto e sbagliato negli altri. Sono così presi da se stessi che non riescono ad avere compassione per gli altri. Sono bramosi di ciò che piace loro e si tengono a distanza dalle cose che a loro non piacciono. A volte lieti, a volte scontenti, fanno distinzioni a casaccio e s'oppongono a tutto. Se per caso sentono parlare della Via, ne fanno uno strumento per valutare gli altri. Dimenticando chi sono, come possono valutare le cose altrui? Non conoscendo il Principio Vero (誠の理) non si fa nulla se non si riconoscono le proprie manchevolezze. [Si dice che] ascoltando un tale Principio, non sia possibile ignorare la propria situazione, ma trattandosi di cose che in lunghi anni sono diventate un'abitudine, per molti ora diventa difficile cambiarle. Se davvero si riconoscono le proprie manchevolezze, allora non si può dire che siano così difficili da migliorare.

Se la tua forza non è sufficiente, dovresti purificare il cuore affidandoti ai Buddha e ai *kami*. Potranno mai i Buddha e i *kami* non rispondere a coloro che pregano con cuore puro e privo di ostruzioni? Le preghiere delle persone ordinarie pongono desideri su desideri. Sono preghiere assolutamente stupide. I Buddha e i *kami* ci hanno messo in guardia contro questo e ci hanno insegnato i vari sūtra, ma noi leggendo questi sūtra preghiamo con cuore bramoso e con stupidità. Perché mai i Buddha e i *kami* dovrebbero starci ad ascoltare? Invece, dovremmo essere castigati! I Buddha e i *kami* con grande misericordia hanno compassione degli esseri umani sprofondati nell'oceano della sofferenza e intossicati dai Tre Veleni di bramosia, ira e stupidità. Con i loro vari insegnamenti, ci salvano avendo promesso di condurci nel luogo della beatitudine senza limiti<sup>14</sup>. Che peccato che non sia stato compreso questo princi-

<sup>14</sup> Il Voto di Amida.

pio! Da se stessi ci si tormenta con la cupidigia, ci si lascia bruciare dalla rabbia e ci si lascia annerire dalla stupidità e senza conoscere se stessi ci si muove da un luogo buio a un altro dolorosamente. Non è forse una cosa pietosa?

Tutto è male. Calma la mente e conosci te stesso. La persona retta si affida alle cose, non a se stesso. La persona stupida si affida a se stesso, non alle cose. Quando ci si affida a se stessi si è dolorosamente in balia di alternanza di gioia e dolore. Ma quando ci si affida alle cose, l'alternanza di gioie e dolori è produttrice di felicità. Un uomo dell'antichità<sup>15</sup> disse: «Il bene e il male nell'illuminazione è tutto bene, ma il bene e il male nell'illusione è tutto male». Ponete queste parole davanti ai vostri occhi e sforzatevi senza posa. Un antico detto recita: «L'uomo saggio non ha un sé. Non c'è nulla che non sia il [proprio] sé».

3.

In tutto quello che fate, mettetevi in sintonia con il cuore degli altri. Non dimenticatevi delle persone. Innanzitutto, tenete presente le Quattro Riconoscenze (四恩). La prima è quella del cielo e della terra, la seconda quella del vostro maestro, la terza quella del signore del vostro paese, la quarta quella dei vostri genitori<sup>16</sup>. La riconoscenza verso il cielo e la terra si deve al fatto che da essi prendiamo a prestito i Quattro Elementi<sup>17</sup> e il nostro essere sulla grande terra, e da essi prendiamo i vestiti, il cibo, l'acqua, il fuoco, i beni e i vari strumenti. Tutti questi sono doni di cielo e terra. Riflettete bene su questo. La riconoscenza verso i vostri maestri è quella che dovete senza limiti per

<sup>15</sup> Kakuban, monaco della scuola Shingon. Vedi p. 42.

<sup>16</sup> In altra versione: riconoscenza verso il proprio paese, verso i genitori, verso tutti gli esseri senzienti, verso i Tre Tesori (Dharma, Buddha, *samgba*).

<sup>17</sup> Dalla loro combinazione tutte le cose sono prodotte.

tutti gli insegnamenti che da persona immersa nell'illusione, liberandovi dalle sofferenze dei Tre Stati Negativi dell'Esistenza, vi conduce all'uscita dal karma del ciclo delle rinascite e vi fa diventare un Buddha. La riconoscenza verso il signore del vostro paese è motivata dal fatto che, in un mondo in rivolta, la popolazione non ha posto dove stare [tranquilla], il paese pullula di ladri, predoni e gente di malaffare, e [persino] la strada per andare al paese vicino è interrotta. Giorno e notte si sta senza poter trovare tranquillità, e si è sempre in una battaglia continua, e in questo stato non si è diversi dalle bestie e dai demoni. Ma il signore con un governo corretto regna per successive generazioni. Allora gli uomini praticano la benevolenza, la correttezza e le Cinque Virtù (五常)<sup>18</sup>, e il cuore della gente si mette sulla giusta strada, e anche senza tutori la gente è vicina alla Via. Si ha dove stare [in pace] e si può liberamente disporre di quanto serve per vivere. Si può forse trascurare la riconoscenza per questo? Per quanto riguarda la riconoscenza verso i genitori, noi stiamo nel grembo della mamma e le diamo sofferenze per dieci mesi, poi dopo essere nati, giorno e notte ella si occupa di darci nutrimento e di allevarci e le dobbiamo riconoscenza per averci fatto diventare uomini. In dettaglio ciò è descritto nel *Bumo'onjūkyō* [*Sūtra del Peso della Riconoscenza Parentale*]<sup>19</sup>. Quindi c'è la riconoscenza verso gli esseri senzienti. La riconoscenza verso i contadini, verso tutti gli artigiani, verso chi confeziona i vestiti, verso i mercanti, verso la mutua interdipendenza e aiuto delle varie professioni. Se conoscete tutto questo non vi allontanerete dagli uomini. Dovreste sempre esseri ricettivi nei riguardi degli altri. Perciò, quando siete in presenza del vo-

<sup>18</sup> Nel confucianesimo: benevolenza, rettitudine, comportamento corretto, saggezza, fedeltà.

<sup>19</sup> Sūtra cinese dell'inizio della dinastia Tang. Molto conosciuto anche in Giappone.



stro signore, mettetevi al posto suo e riconoscete le vostre mancanze. Quando siete in presenza di persone di rango inferiore, mettetevi nei panni loro e rendetevi conto delle loro sofferenze. Giorno e notte, senza posa, ricordatevi spesso le pene dovute al grande caldo, alla fame, al freddo, alla stanchezza fisica e alle inquietudini. I contadini e gli agricoltori giorno e notte per il loro lavoro mettono a dura prova sia il fisico che la mente per produrre i cinque cereali e per sfamare la popolazione del paese. Si dice che ogni chicco di riso conta per cento mani<sup>20</sup>. Non dimenticate mai le loro sofferenze. Inoltre, la produzione d'una sola persona sostiene molti membri della famiglia con lo stretto necessario per farlo vivere, ma quando il cibo è scarso la preoccupazione è forte. Immaginatevi la tristezza quando la produzione non è sufficiente per pagare le tasse e per restituire quanto era stato preso a prestito, e allora si deve vendere la moglie o i figli che vanno a vivere separati in un paese lontano. Quando vedete una persona caduta in disgrazia che non ha potuto sostenere la propria famiglia, che vi adula aspettandosi da voi risposta, non abbiate per lei disprezzo. Provate a mettervi al suo posto.

I fuoricasta e i mendicanti per tutta la loro vita soffrono le pene della fame e del freddo. Dormono nei campi e nelle montagne: non è forse una vita difficile? Inoltre, abbiate comprensione nei confronti dei bambini innocenti. Non li si deve minacciare e trattare male. Si dice che chi è triste diventa debole nel corpo e nello spirito e alla fine si ammala. Anche le malattie degli adulti provengono dalle Sette Emozioni (七種類の感情)<sup>21</sup>. Il fatto che a noi piace vedere uccelli e altri animali dentro le gabbie o legati in stato di sofferenza è perché non

<sup>20</sup> Per un chicco di riso c'è il lavoro di cento mani.

<sup>21</sup> Gioia, ira, partecipazione emotiva, paura (o anche piacere), amore, cattiveria, bramosia.

comprendiamo le loro menti. Essi desiderano essere liberi nei campi o sulle montagne. Chi ha cuore non si dovrebbe commuovere per loro?

Si dice che chi ama uccidere sia una persona priva di umanità. E si dice anche che una vita breve venga dall'uccidere esseri viventi. Se ci tieni alla tua vita, allora abbi considerazione anche per il piú piccolo insetto. Preoccuparsi per i propri figli, essere geloso della moglie o del marito, tenere alla vita, sono tutte cose da esseri stupidi, perciò [per gli animali] tutto ciò dev'essere ancor piú intenso. Anche le persone che ricevono un saggio e santo insegnamento, che conoscono la retta Via, e che costantemente praticano, hanno un attaccamento alla vita e al proprio io senza limiti.

Quanto tutto questo sarà mai maggiore per gli animali! Rifletteteci bene.

Comprendete le sofferenze degli altri. Benché le diecimila cose siano tutte separate tra di loro, in origine, la mente è una sola. Cos'è quello che diciamo io e altro? Per l'ignorante c'è distinzione tra io e gli altri, ma per la persona saggia non vi è distinzione tra sé e gli altri. Perciò la persona sincera pone prima di tutto il sentimento e ha profonda compassione. Il Buddha Śākyamuni provava compassione per tutti gli esseri dei Tre Mondi come se fossero il proprio figlio. Non gli dobbiamo forse riconoscenza?

Uno stesso flusso d'acqua si divide in diecimila onde. Così come la luna alta nel cielo si riflette nei diecimila stagni, anche la natura degli uomini non è differente. Perciò non esiste nulla da considerare infimo e neppure nulla da cui stare lontani. Dovete risvegliarvi al principio per cui tutti gli esseri hanno la natura-di-Buddha.

In una poesia si dice:

Fino all'ultima goccia di rugiada  
sui fili d'erba scompigliati  
del giardino  
si riflette nitida la luna.

4.

Attenersi alla pietà filiale con cuore fedele. Quando siamo guidati da fama e profitto, non c'è sincerità. Sono rare anche le persone sincere che servono il proprio signore con familiarità e che sono in armonia con lui. Spesso essi hanno l'intenzione di migliorare la propria posizione e servono il signore con cuore cupido. Sappiate che la sincerità non consiste nel non provare vergogna di fronte agli altri, ma nell'intimo del proprio cuore. Se ci chiediamo cosa sia la sincerità, si può dire con un esempio che, se i propri figli non hanno affetto verso di noi, se noi abbiamo la sincerità, anche i bambini piccoli avranno familiarità con noi. Però, per quanto amiate i figli degli altri, se non avete la sincerità, non avrete con loro familiarità. Vergognatevi!

Non è facile avere la sincerità e la pietà filiale. Anche coloro che muoiono in battaglia lanciandosi contro le schiere nemiche lo fanno per ottenere fama e profitto. Perciò perseguono la fama, hanno brama di avere un feudo, e si lamentano di quanto sia scarsa la loro retribuzione. O discutono sulla bontà o meno delle persone, o si occupano solo di impossessarsi delle intenzioni altrui. Ciò accade solo perché essi non conoscono la rettitudine e si affidano al loro cuore cupido che procura loro solo vergogna. Se con cuore fedele vi comportate con lealtà, perché mai dovrete preoccuparvi? Se con rettitudine adempite ai vostri compiti con coraggio marziale, perché mai dovrete avere contese con gli altri? Sono pochi coloro che muoiono per il proprio paese. Offrire sul momento la propria vita così importante per il proprio dovere è cosa da uomini veri. Perciò, c'è cosa più pesante del proprio dovere da compiere? Gli uomini, dimenticando questo principio, attaccandosi sempre al proprio io, e privi di un cuore sincero, alla fine non conoscono l'esistenza della virtù. Non è forse pietoso vedere come, accumulando dolore su dolore, rimangono vanamente nell'ambito dei Tre

Stati Negativi dell'Esistenza? Coscienti di essere nati uomini, date importanza alla rettitudine e datene poca alla vostra vita: abbandonate il vostro io e procedete sulla via della sincerità.

Quanta stupidità! Se guardiamo il comportamento della gente di questo nostro periodo, vediamo che anche nella letteratura di intrattenimento troviamo narrati molti casi in cui si uccidono i signori e dove si dicono cose che fanno soffrire. Se cerchiamo la sorgente di queste parole dolorose, troviamo un cuore pieno di cupidigia, un eccesso di stupidità, e una espressione di egoismo e di vergogna. Sebbene un uomo non giunga fino alla sincerità, perché mai non conosce la vergogna? Anche se qualcuno è al servizio di un cattivo signore e non ha dove andare altrimenti, questa situazione non è certamente colpa del signore. Considerate il vostro karma accumulato nelle vite passate! Non provate forse vergogna? Vi sono molti che vivono tutta la loro vita da malati, o che sono ciechi o nascono come fuoricasta, e soffrono da mane a sera. Persone come queste, con chi devono prendersela? Devono prendersela solo con se stessi. Ripetutamente si fanno errori su ciò.

Lasciando andare tutto, entrate nella via della lealtà e della pietà filiale. Se amate vostra moglie e i vostri figli con un cuore immerso nell'illusione, per quanto proviate affetto per loro, non vi soddisferà mai. Allora, per quanto vi sforziate, la fedeltà verso il vostro signore e l'amore per la vostra famiglia sarà superficiale. Quando l'illusione eccede la sincerità, per quanto cerciate di gettarla via, non ci riuscirete mai fino in fondo. Per quanto vi ammonite di farlo, la pratica dell'umanità e rettitudine non sarà sincera. Tutto ciò è impedito dalle Sei Radici, e confuso dalla presenza del proprio io che oscura la sincerità. Impegnatevi ventiquattro ore al giorno prendendo le distanze dal vostro io ed entrando nella via della sincerità. Non c'è alcun male nella sincerità. L'uomo sincero è colui che non ha nulla da perseguire.

In una poesia si recita:

La persona così com'è  
è il Buddha.

Se osservate un Buddha vedrete  
che è una persona così com'è.

5.

Bisogna conoscere la propria situazione e le proprie propensioni e capacità. Prima di tutto, l'uomo buono è nobile, dimentica se stesso per occuparsi degli altri. Pone avanti a tutto la benevolenza e ha una profonda compassione. Sa distinguere tra bene e male, ha un cuore ricettivo e si attiene correttamente alla fedeltà e alla pietà filiale. Si comporta con sincerità nei confronti di tutti ma non rifiuta i malvagi. Pur stando in un'alta posizione non è altezzoso, ma umile e modesto. Le persone ordinarie conoscono il proprio dovere e non si pongono in contrasto con il mondo. Riflettono sulle denigrazioni che ricevono dagli altri, sono cauti, si ammoniscono contro la stupidità e rispettano le persone sagge che anche per poco hanno appreso la Via. Familiarizzano con i saggi e non infrangono la lealtà e la pietà filiale. Si impegnano nell'umanità e nella rettitudine, si occupano degli affari di famiglia e non si preoccupano eccessivamente della propria vita. Il loro scopo primario è quello di lasciare la propria fama alle generazioni successive. Le persone stupide danno l'impressione di perseguire lealtà e pietà filiale, ma il loro proposito non è solido. Sebbene apprendano umanità e rettitudine, non hanno sincerità. Sono preoccupate di ottenere fama e profitto. Quando si vergognano, dimenticano subito la vergogna, e se da una parte si attengono al dovere, dall'altro gli vanno contro. Sebbene abbiano un cuore che prova compassione non riflettono sulle sofferenze della gente. Facilmente tradiscono anche chi sta loro vicino e sono pronte ad avvantaggiarsi in ogni occasione, e non sopportano chi, essendo retto, non si comporta come loro. Mostrano i loro talenti e cercano di apparire migliori

degli altri. Pur conoscendo il bene e il male, non fanno una chiara distinzione tra i due. Propense a quello che loro piace, rifuggono da quello che non piace loro, hanno scarsa pace dell'animo, e sebbene non siano cupide, sono di basso livello. Sebbene siano affidabili, non ci si può fidare. Valutano le persone sulla base della loro scarsa profondità d'animo e non conoscono bene se stesse. Fanno distinzioni stupide ed erronee, perciò si comportano spesso in modo irrazionale e spesso sono in disaccordo con gli altri.

Le persone più stupide adulano le persone anche solo un po' buone e dal cuore aperto, e detestano le persone sagge, stanno in compagnia di persone di bassa lega e gioiscono dei mali altrui, sono invidiose dell'eccellenza degli altri e fanno mostra della propria bravura: disprezzano le persone e si vantano di sé. Dimenticano presto i favori ricevuti e covano a lungo risentimenti anche verso le piccole scorrettezze. Vanno in collera per piccole cose e di questo piuttosto se ne fanno vanto. Non conoscono vergogna e sono profondamente cupide, e non sanno fare distinzione tra bene e male. Quando parlano, dicono cose malvagie e si fanno pregio di non provare sentimenti. Feriscono gli altri e fanno del male a se stesse, provano risentimento verso chi non ha fatto loro alcun male e si inquietano se qualcuno ha opinioni diverse dalle loro. Esternamente mostrano un atteggiamento severo e non hanno considerazione alcuna per gli altri. Il loro carattere è variabile. Non essendo capaci di fare giuste distinzioni, considerano di più basso livello le persone di alto livello e le criticano. Oppure, si infarciscono delle manchevolezze degli altri e hanno una mente confusa. Ciò perché non sanno comprendere la propria situazione. Per esempio, nel gioco del *go* e dello *shōgi*<sup>22</sup> i livelli di bravura sono chiaramente stabiliti. Perché mai non dovrebbe essere lo stesso nel caso delle persone? Se detestate le manchevolezze degli uo-

<sup>22</sup> Due specie di scacchi giapponesi.

mini, detestate forse anche l'incapacità nei giochi del *go* e dello *shōgi*?

Si sappia quanto sopra. Sebbene nessuno pensi di voler vivere in modo scorretto, quando non c'è determinazione si giunge a distruggersi. È come una persona di povere condizioni che cerca di vivere al di sopra delle proprio livello. Perciò non si deve aspirare a vivere al di sopra del proprio stato. Comunque, quando comprendete che non siete all'altezza di qualcosa, allora si manifesterà un sentimento di compassione. Quando sarete retti non ci saranno persone cattive in questo mondo di sofferenza. Quando avrete mancanze dentro voi stessi, troverete il mondo colmo di gente malvagia. In una poesia si dice:

Se si fosse buoni  
non ci sarebbe proprio malvagità.  
La malvagità degli uomini  
esiste perché è la nostra.

Questa poesia dovrebbe essere uno specchio per la mente. Però non dice che si possono permettere le colpe. [Dice che] con spirito di misericordia ci si attenga all'insegnamento e si correggano le colpe. Si considerino gli animali. I cavalli sono cavalli, le mucche sono mucche e gli uccelli sono uccelli, e ciascuno ha il proprio modo di essere. Lo stesso si applica alle piante e alle erbe inanimate. La canapa cresce dritta e l'assenzio selvatico piegato. Esistono piante medicinali e piante velenose. Da dove nasce la loro diversità? Benché la grazia che dona il cielo sia la stessa [per tutti], si creano le varie diversità. Su cosa ci si può basare per decidere che questo è bene e quello è male? Dobbiamo davvero renderci conto che tutte le cose sono una stessa cosa. Una poesia dice:

La pioggia primaverile  
cade indifferentemente su tutto,  
ma le erbe e le piante che la ricevono  
si differenziano tra di loro.

I salici sono verdi e i fiori sono rossi.

6.

Sappiate che la virtù consiste nel non dimorare in alcunché. Tutti dimorano [si attaccano] in questo e in quello, non vedono con chiarezza attorno e sé e sono privi di virtù. Quando guardiamo il modo di vivere della gente, per la maggior parte vediamo piccoli vantaggi e grandi perdite. E nessuno conosce il proprio posto nella vita. Se desideri lasciare il piccolo per afferrare il grande, poni attenzione a ciò per cui provi attaccamento e lascialo andare. Allora sarai sicuro di acquisire la virtù. Osserva per esempio come un bravo giocatore di *go* guarda la scacchiera: distingue con attenzione ciò che precede e ciò che segue e getta via dieci pedine per guadagnarne undici. Un giocatore inesperto, invece, non vede nulla, gli dispiace di perdere una pedina e non si rende conto del fatto che tutta la scacchiera è in tracollo. Non lasciate mai andare in giro liberamente la vostra attenzione.

Le persone malvagie si comportano proprio in questo modo. La persona cieca è cieca anche nel cuore e non può mai separarsi dalla cecità. Cerca sempre solo di essere superiore agli altri ciechi e così non riesce mai a uscire fuori dalla compagnia della cecità. Le donne, per parte loro, sono donne e hanno un profondo attaccamento, e sono astiose e gelose. Per il loro modo di essere appaiono stupide, ma sono tutte così. Il grande si accompagna al grande e il piccolo al piccolo, e tutti si conformano a questo. I contadini e i paesani limitano la loro visuale solo a uno o due villaggi e non smettono di fare confronti tra di loro per chi sia il migliore. Anche i samurai tra di loro, e le loro amicizie non superano le cinquanta o cento unità. Si preoccupano per la loro reputazione e facendo confronti tra di loro, sono astiosi e gelosi. I monaci competono tra loro per essere considerati i più saggi, desiderano avere un tempio proprio e alla fine non sanno cosa sia la liberazione. Le altre persone sono diverse in quanto ad aspetto e a qualità, ma tutti siamo sullo stesso piano riguardo all'essere nell'illusione. Se



vediamo i colori e le forme, ci attacchiamo a esse, e se udiamo suoni li desideriamo. Anche le persone con un viso paffuto alla fine [con la morte] si decompongono e diventano cibo per i vermi. Le loro ossa fanno paura a vederle e i loro cuori diventano come quelli degli spiriti famelici. Cosa esiste mai cui attaccarsi?

La natura della donna è fin dall'inizio distorta: è profondamente cupida, ha una forte tendenza all'egoismo, è spinta verso l'illusione e non conosce la distinzione tra bene e male. Le sue parole sono abili, ma il suo cuore è superficiale. Quando le si seguono si accumula karma, e quando le si abbandonano esse diventano nemici rancorosi. Comunque, sappiate che esse sono stupide quindi siate prudenti e non fatevi confondere da esse. Con questo non voglio dire che dovete lasciar perdere le donne, ma solo che non dovrete farvi attrarre dal desiderio che suscitano ed esporvi alla vergogna. Le donne sono le madri dei Buddha e pertanto non vanno offese. Dobbiamo correggere quanto vi è di vizioso in noi.

Dunque, la persona stupida non ha dimora nella dimensione degli esseri umani. La maggior parte delle persone sembra vivere nella dimensione degli spiriti famelici e delle bestie e quando le cose vanno bene entra a far parte della dimensione degli spiriti bellicosi<sup>23</sup> dell'inferno, ma sembra che non trovi mai pace. Tuttavia, questo piace loro molto e non hanno la comprensione sufficiente per distaccarsene. Se per caso ascoltano appena il vero principio, ne hanno timore, lo scherniscono e lo insultano. Non sono forse patetiche? Avendo ben chiaro questo principio, distaccatevi da ogni tipo di attaccamento e siatene indipendenti e diventate liberi. Non soffermatevi [su alcunché] neppure per poco.

Una poesia dice:

Quando la mente si sofferma su qualcosa  
cambiate dimora!

<sup>23</sup> Vedi nota 146, p. 59.

Se questo avviene per lungo tempo,  
potrete tornare al vostro paese natale.

Non soffermatevi su questo, non soffermatevi su quello, ma distaccatevene e trovate il luogo della pace. Come dice l'antico detto:

La potenza di mille picchi di montagna si esaurisce dove finiscono le montagne. Il suono di diecimila onde si spegne quando le onde tornano nel mare.

7.

Non dimenticarti di te stesso dimenticando te stesso. Quando siamo avidi della vita e pensiamo al profitto, dimentichiamo i parenti, i figli e i fratelli, e ci concentriamo solo su noi stessi. Se seguiamo ciò che ci piace, ci dimentichiamo di noi stessi e non proviamo vergogna. Non comprendiamo ciò che precede e ciò che segue, non ci rendiamo conto che la nostra vita va verso la distruzione. Ci sono molte prove pietose di ciò. Assolutamente non dimenticatevi di voi stessi!

Nell'insegnamento dell'umanità si dice:

... l'umanità consiste nel dimenticare se stessi ed essere di beneficio agli altri. Salvare coloro che sono in pericolo e aiutare chi si trova in difficoltà. Porre la benevolenza prima di tutto e provare compassione.

Tuttavia, siccome l'uomo stupido cerca il piacere per sé e dimentica gli altri, il suo cuore è dedito a cupidigia, rabbia e false opinioni e non si distacca da un cattivo karma e dalle passioni. La sua sofferenza non ha mai posa, né di giorno né di notte. Bisogna stare attenti e attenersi [alla giusta via]! In una mente c'è il Buddha, in una mente c'è il demonio. In una mente c'è l'inferno, gli spiriti famelici, le bestie, gli *asura*, e gli esseri umani e celesti. Il sūtra spiega:

Nei Tre Mondi c'è una sola mente. Oltre a questa mente non vi è altro insegnamento. Non c'è distinzione tra la mente, il Buddha e gli esseri senzienti<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Nel *Kegon sūtra*.

Quindi, quando correggiamo la mente e accumuliamo buon karma, avremo per esito di diventare dei Buddha. Mentre, quando lasciamo che la mente faccia quello che vuole i Tre Veleni della mente crescono e cadiamo nell'inferno delle Tre Vie (三途)<sup>25</sup>. Non si deve andar dietro alla mente! Ci si impegni a far sí che essa segua noi. Fate sicuramente della mente il vostro maestro e non fate, invece, in modo che il maestro sia la vostra mente. La mente viene trascinata sulla via del male e dei demoni. Dovete ammonire la vostra mente e poi di nuovo ammonirla. Dovete temerla e poi di nuovo temerla.

In un racconto si dice che quando un gruppo di persone salí su una nave e si mise in mare, si presentò loro un demone con la faccia di colore rosso e nella fronte gli occhi sfavillanti di fuoco, e con la bocca aperta fino alle orecchie, tre corna e con le unghie protese in fuori. Camminava sulle onde dicendo: «Avete visto qualcosa di piú terribile di me?» Vedendo questo la gente a bordo della nave provò terrore e andò a nascondersi nella stiva. Tra di loro vi era però una persona che seguiva la Via e disse: «Che stupidi che siete! Esiste un demone della mente che è in grado di condurci negli Otto Grandi Inferni (八大地獄)<sup>26</sup> ed è cento, mille volte piú

<sup>25</sup> Mondo infernale, delle bestie e degli spiriti famelici. Corrisponde ai Tre Stati Negativi dell'Esistenza.

<sup>26</sup> 1) Inferno *Dōkatsu* della «Ripetizione della Vita» (per coloro che hanno ucciso esseri viventi) in cui si viene feriti e uccisi da lame e il corpo fatto a pezzi, ma grazie a un vento fresco si rinasce e di nuovo si subisce lo stesso tormento in un ciclo senza fine; 2) Inferno *Kokujo* della «Corda Nera» dove i dannati vengono torturati con una corda nera metallica incandescente; 3) Inferno *Shugō* dell'«Unione degli Esseri» in cui i dannati tutti insieme cadono continuamente da una montagna di ferro e finiscono schiacciati; 4) Inferno *Kyōkan* del «Lamento» in cui i dannati sono messi in una pentola con acqua bollente e in una stanza metallica infuocata; 5) Inferno *Daikyōkan* del «Grande Lamento» (per coloro che hanno infranto i Cinque Precetti) in cui i dannati subiscono le torture dell'inferno precedente, ma con maggiore intensità; 6) Inferno *Shōnetsu* della «Griglia Ardente» in cui i dannati vengono messi su griglie ardenti; 7) Inferno *Daishōnetsu* della «Grande Griglia Ardente» che è come il precedente ma con maggiori sofferenze; 8) Inferno *Avici* «Senza Posa» (per coloro che hanno commesso le Cinque Offese Gra-

orrendo di questo. Lo conoscete?», e quando egli disse così il demone si estinse e sparì.

C'è davvero un demone del cattivo karma nelle menti di coloro che si preoccupano di se stessi. Lì sono presenti tutte le sofferenze, e vi sono anche le ottantaquattromila passioni. Ah, che inetti! Se dovessimo dare una forma alla nostra mente stupida e annebbiata, che forma le daremmo? Alla svelta diventate una persona che lascia andare tutte le cose e non si preoccupa più di se stessa.

Una poesia dice:

Proprio la mente che pensa a sé  
è la mente che fa soffrire.  
Ma se non pensa a sé  
trova la sua pace.

E un'altra poesia dice:

Finché le fiamme dell'ira  
non si placheranno,  
il carro di fiamme  
ci porterà via.

8.

Svegliatevi e da voi stessi siate attenti! Anche la persona che si comporta con attenzione verso tutto prova vergogna per quello che si pensa di lei in questo vano mondo, e mostra ornamenti all'esterno e nasconde dentro il proprio cuore i suoi errori. Anche le persone che si conformano alle regole del mondo, nel profondo del cuore mantengono ancora errori. Considera la mente tua nemica e da te stesso mantieniti attento. Anche se la gente non vedrà gli errori della tua mente, tu certamente li riconoscerai. Pensa a questo e rendi limpida la tua mente. Le persone hanno vergogna del fatto che noi possiamo trovare in loro delle mancanze. E allora

vi) in cui i dannati sono sottoposti senza tregua a torture con acqua bollente e a ferite con montagne di lame.

perché noi non proviamo vergnogna da noi stessi? Dimenticando questo principio, proviamo vergogna se altri trovano in noi delle mancanze, tuttavia, la mente degli altri e la nostra mente non sono separate. Non essere indulgente con la tua mente.

Una poesia dice:

Dici alla gente:

«non conosco il suo nome».

Ma se il tuo cuore lo chiede  
che rispondi?

9.

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

Una poesia dice:

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

Dunque, come usare il martello? Nella vita d'un uomo tutte le cose non sono che un sogno. Un pensiero della mente offuscata è causa di sofferenza eterna, quindi con attenzione recitate il *nenbutsu*: questo è il martello. Si spiega che: «Una recitazione del *nenbutsu* cancella infinite colpe accumulate». Quindi, diciamo che la Terra Pura è solo nella nostra mente, e diciamo del Buddha Amida che è nella nostra mente. Non dovrebbe essere difficile richiamare alla mente il Buddha Amida che è in noi. Per chi ha una solida fede nel buddhismo, per coloro che hanno un temperamento fiero e predisposto al progresso spirituale, e che recitano senza posa notte e giorno il *nenbutsu*, verrà il momento, alla fine, in cui incontreranno il Buddha della loro mente, e dimoreranno in pace nella Terra Pura che è solo mente.

Per coloro che hanno commesso i piú gravi peccati, non c'è altra via. Se solo reciteranno il nome di Amida rinasciranno in paradiso<sup>27</sup>.

Non si deve dubitare di questo testo.

IO.

Abbandonate il piccolo vantaggio per il grande vantaggio. Tutto quello che gli esseri umani fanno nella loro vita non è senza egoismo. Non tutti gli uomini antichi smisero di preoccuparsi di se stessi. Siccome ci preoccupiamo di noi stessi, se, quando camminiamo, stiamo in piedi, stiamo seduti o siamo stesi in un giaciglio, sempre con impegno stiamo attenti, giungiamo a ottenere la virtù e la gioia. Coloro che [invece] soffrono perché bramosi di fama e profitto e non conoscono quanto detto prima, io li chiamo stupidi. Quindi, preoccuparsi per se stessi è uguale per tutti gli uomini, ma vi sono differenze nella visione della virtù di ciascuno. La persona retta dedica la propria vita alla sincerità e non si sofferma su cose come la fama e il profitto. Abbandonando la presa su se stesso, ottiene un grande guadagno. Invece, alle persone stupide, non dispiace dedicare la loro vita al profitto e alla cupidigia e, per tutta la loro vita, tormentandosi, facendo soffrire il loro corpo, hanno bramosia, ma neppure una di esse trae soddisfazione da ciò. I loro desideri non vengono soddisfatti, ma nessuno li abbandona. Soffrire tutta la vita, e accumulare karma negativo che farà rinascere a lungo nel triplice inferno, e sprofondare nell'oceano del dolore, è tutto dovuto al fatto di lasciar dimorare la mente su noi stessi che non siamo altro che un sogno.

Il Buddha ha detto:

Tutti i fenomeni condizionati sono come un sogno, un miraggio, una bolla d'acqua, un'ombra. Oppure sono come la rugiada o il lampo del fulmine e come tali dobbiamo considerarli.

<sup>27</sup> In *Ōjōyōshū* di Genshin.

Davvero non sappiamo che noi siamo il frutto dell'illusione come d'un prestigiatore? Esaurire la mente nell'oscurità, ricercando solo fama e profitto, con piccolo profitto e grande perdita: che cosa pietosa! Ma il Buddha è apparso in questo mondo per salvarci. Quando si segue l'insegnamento del Buddha e dei patriarchi, non si manca di acquisire il grande profitto [l'illuminazione]. Rendetevi conto di ciò e calmate la vostra mente. Dunque, si parla di tremila grandi ciclocosmi, e in questa prospettiva neppure il signore di un grande regno è una cosa rilevante. Quanto ciò sarà tanto più vero per una persona che non regna neppure su un piccolo regno. In antichità si diceva: «La nostra breve vita nel nostro paese piccolo come un chicco di grano nel vasto e infinito oceano». Questo è l'insegnamento che ci è stato lasciato. Si segua questo principio con attenzione.

Cos'è che chiamo «grande guadagno»? Sfuggire ai Tre Mondi, far proprie le Quattro Direzioni Intermedie<sup>28</sup>, il sopra, il sotto, e le direzioni sud, nord, est e ovest, in verticale, discernere passato, presente e futuro, e in orizzontale, attraversare le dieci direzioni. Questo chiamo «grande guadagno».

<sup>28</sup> Nord-est, nord-ovest, sud-est, sud-ovest.

## 2. L'autore.

Bankei Yōtaku (1622-93), monaco della scuola Rinzai, nacque a Harima (oggi provincia di Hyōgo), in un piccolo villaggio sul mare interno. Fondò il tempio Ryūmon nel Kyūshū e fu abate del tempio Myōshin a Kyoto.

Non lasciò alcuno scritto del suo insegnamento ed espressamente volle che nessuno dei suoi discepoli facesse trascrizioni dei suoi sermoni: tuttavia, fortunatamente, alcune furono fatte e sono giunte sino a noi così che oggi possiamo ricostruire i punti essenziali del suo insegnamento che egli, per molti anni, diede in modo molto informale e in lingua colloquiale. Oggi Bankei è considerato una delle grandi figure dello Zen, uno tra i maestri sicuramente più originali del buddhismo giapponese.

Studiò presso un maestro del suo villaggio i classici cinesi, com'era consuetudine a quel tempo. La tradizione racconta che un giorno, studiando i classici confuciani, si imbattè nella frase del *Grande Studio*: «La Via del Grande Studio consiste nel rendere chiara la virtù luminosa». Questa frase divenne per Bankei una fissazione ossessiva la cui comprensione lo condusse a una ricerca disperata che sarebbe durata per parecchi anni. Si ritirò in una piccola capanna dove si diede all'ascesi. Quindi, andò al vicino tempio di Zuiō dal maestro Unpo della scuola Rinzai, che lo prese come discepolo e lo avviò alla meditazione *zazen*. Dopo tre anni Bankei lasciò Unpo e andò vagando per il paese in lungo e in largo, sempre preso dalla frenesia di comprendere cosa fosse la «virtù luminosa», finché finì seriamente ammalato.

Nei sermoni ci racconta che la malattia, dovuta alle privazioni e agli stenti patiti in quegli anni, era giunta ad aggravarsi al punto tale che ormai si aspettava di morire quando, improvvisamente, la luce della chiarezza fece irruzione nella sua mente e risolse al tempo stesso il suo dubbio e la malattia, che dopo di allora guarì velocemente.

La sua comprensione è il tema centrale dei suoi sermoni, che Bankei esprime con la frase:

Quando avevo ventisei anni, per la prima volta compresi che tutte le cose sono completamente risolte nel non-nato.



Nell'autunno del 1651 Bankei si recò a Nagasaki, dove aveva sentito dire che sarebbe giunto un famoso maestro cinese di buddhismo, dal quale sperava di ricevere la conferma della sua avvenuta illuminazione. La qual cosa debitamente avvenne, ma Bankei non ne rimase soddisfatto. Alcuni anni dopo, nel 1672, divenne abate del famoso tempio Myōshin a Kyoto e dopo di allora dedicò il resto dei suoi anni alla divulgazione del suo insegnamento ai numerosi discepoli.

Il suo insegnamento si basa sul «non-nato» (不生), che rappresenta l'inconsapevole illuminazione originaria che ogni essere umano possiede.

#### a) Il testo.

*Genshiken Ganmoku* ruota intorno ad alcuni temi principali più volte affrontati e ripetuti. Si tenga presente che questo testo è una trascrizione dei suoi sermoni e quindi è privo della coerenza che solitamente hanno i testi nati come testi scritti. Nei sermoni Bankei ripeteva più e più volte lo stesso concetto, sia per ribadire l'importanza sia per presentarlo ogni volta a chi assisteva per la prima volta.

Uno dei temi principali affrontati è naturalmente quello del «non-nato», tema-chiave del pensiero di Bankei, il quale afferma al proposito: «Sono il primo ad aver spiegato ciò». In realtà, il tema del «non-nato» è spesso presente nella letteratura buddhista Mahāyāna. Limitandoci ai soli esempi tratti da questa *Antologia*, troviamo riferimenti al «non-nato» nel testo di Kūkai che afferma: «Io mi sono risvegliato all'illuminazione del fondamentalmente non-nato». Più tardi anche Dōgen riprende lo stesso tema in *Kūge* (e in altri testi)<sup>29</sup> dove dice:

Quando non sorge un singolo pensiero, tutta la realtà si manifesta. I vari pensieri sono i singoli pensieri: questo è certamente il non-nato, è l'intera manifestazione della realtà. Perciò ci si esprime dicendo: «un pensiero è il non-nato».

<sup>29</sup> I riferimenti al «non-nato» nello *Shōbōgenzō* di Dōgen sono numerosi e si trovano nei capitoli: *Genjō kōan*, *Maka hannya haramitsu*, *Bussshō*, *Sokushin zebutsu*, *Kūge*, *Gabyō*, *Sesshin sesshō*, *Sanjūshichibon bodai bunnō*, *Hotsu bodaishin*, *Jishō zanmai*, *Ango*, *Kuyō shobutsu*, *Shōji*, *Shima*, *Ippyakubachi hōmyō mon*.

Ippen dice:

L'attaccamento illusorio è privo di una causa e di realtà. È originariamente non-nato.

Infine, viene ripreso ed elaborato in tempi moderni dal maestro Sawaki, in *Una vita senza pensare a nulla*, con le parole:

Qualcuno senza pensiero, qualcuno non nato

Se davvero è non nato, non esiste anche la non-nascita<sup>30</sup>.

Il concetto di «non-nato» deriva evidentemente da quello del vuoto: quando non si riconosca alcun fenomeno come reale, distinto, separato e con una sua individualità, si dice che il vero aspetto della realtà è quello del «non-nato», ossia del «non-differenziato», e l'illuminazione, che è il vero aspetto della realtà, è quindi la dimensione del «non-nato» in cui risiedono coloro che sono giunti alla comprensione, cioè gli illuminati. Il non-nato è il cuore del Buddha, ossia l'essenza più genuina della buddhità. Molte, moltissime parole sono state spese per indicare l'illuminazione, la natura-di-Buddha, e tutta una serie di altri sinonimi, ma per Bankei la definizione più autentica, quella che giunge al cuore del Buddha, è proprio il non-nato. Oltre a questo, poco altro si può dire.

Bankei condivide la concezione dell'«illuminazione originaria» della scuola Tendai, e dice all'assemblea riunita ad ascoltarlo:

Tra le persone che si trovano qui in questo momento non ce n'è nemmeno una che sia una persona ordinaria.

Fin dall'inizio, fin dalla nascita, ognuno è un illuminato: questa è l'eredità che i genitori trasmettono ai figli, i quali, poi, nel corso della vita, si fanno traviare dai desideri, dalle passioni e dalle illusioni, perdendo di vista la loro vera natura. Chi si lascia prendere dalle passioni diventerà uno spirito famelico o una bestia, e rinascerà come tale. Si ponga il cuore in pace, si lascino tutti i desideri e le passioni, ci si dedichi allo *zazen*, e si coltivi il non-nato dove non esiste nulla di differenziato. In quella dimensione l'uomo trova la sua pace e la Via dell'illuminazione:

Se soltanto non vi fate coinvolgere da quello che vi sta davanti e lasciate che sia com'è, resterete nel cuore del Buddha.

<sup>30</sup> Per il testo completo, vedi p. 462.

In sintonia con il maestro Dōgen, Bankei afferma: «Non avete bisogno di diventare illuminati», poiché ognuno lo è già. Diventare illuminati è impossibile poiché sarebbe come acquisire qualcosa dall'esterno che non appartiene. Invece, l'illuminazione è già presente in ciascuno di noi, anzi, è la nostra vera natura, quindi è impossibile diventarlo: si diventa solo qualcosa che non si è! «Il non-nato che diventa facendo qualcosa non serve a niente».

Riguardo al problema di nascita-e-morte, ossia della trasmigrazione, Bankei, coerentemente, afferma che per chi risiede nel «non-nato» non esiste neppure l'estinzione. Come può estinguersi chi non è nato? Così, non esistendo nascita, di conseguenza non esiste neppure l'estinzione.

Bankei affronta anche il tema del bene e del male. Come ci si pone di fronte a questo dilemma risiedendo nel «non-nato»? Il tema del bene e del male è trattato dalla maggioranza dei maestri buddhisti come uno degli argomenti fondamentali. Per Bankei vissuto in un periodo di forte influenza confuciana,

... fare ciò che non è cattivo, in tutte le cose, consiste nel farle lasciando che seguano il loro corso. Fare cose buone e non cose cattive.

Tuttavia, chi risiede nel «non-nato» vive nel non differenziato dove la dicotomia di bene e male, così come tutte le dicotomie, perde di significato. Bene e male sono solo due aspetti relativi della stessa realtà, e chi vive nel «non-nato» si pone al di là della relatività, vivendo nell'assoluto.

Infine, Bankei afferma di non rifarsi a nessuna scuola (benché sia un monaco Rinzai), siccome nessuna scuola lo potrebbe soddisfare completamente. Bankei è convinto, a ragione o a torto, che quello che insegna, è talmente originale da non rientrare in alcuna scuola. Perciò afferma di non insegnare né il buddhismo né lo Zen, ma solo la Via del «non-nato». In realtà, Bankei è ampiamente all'interno della tradizione Zen, sia nel comportamento sia nel contenuto del suo insegnamento, che comunque rimane, anche in questa prospettiva, notevolmente originale.

*L'occhio che dalla gronda osserva il profondo principio  
/ Genshiken Ganmoku*<sup>31</sup>.

Il Maestro Zen, rivolto all'assemblea disse:

Tra le persone che si trovano qui in questo momento non ce n'è nemmeno una che sia una persona ordinaria<sup>32</sup>. In questo luogo, tutti sono compagni e amici del Buddha. Perciò ascoltate bene!

Tutte le persone, fin da quando sono state generate dai loro genitori, sono state dotate e hanno mantenuto l'unico cuore del Buddha della non-nascita e non sono dotate di nessun'altra cosa dalla nascita. Questo cuore del Buddha di cui sono state dotate dai genitori e che hanno mantenuto, è non-nato ed è la luminosità dello spirito. La non nascita è il cuore del Buddha, e il cuore del Buddha è la non nascita, e ciò è la luminosità dello spirito. Parlando della non nascita si indicano tutte le cose esistenti. Se volete le prove di ciò che chiamo non-nato, è che mentre siete tutti volti da questa parte e ascoltate le parole che io vi dico, se da dietro arriva il gracchiare dei corvi, o il cinguettio dei passeri, o il suono del vento, voi riuscite a sentire questi suoni e a distinguerli, e sentite questi suoni per mezzo del non-nato. Per tutti è così, e questo si chiama il non-nato. E questa è la prova dell'esistenza del non-nato.

Avendo stabilito fermamente che questo non-nato è proprio il cuore del Buddha ed è la luminosità dello spirito, le persone che hanno prontamente fatto proprio il

<sup>31</sup> La traduzione si basa su TAMAKI KŌSHIRŌ, *Nihon no zen goroku* (I detti dei maestri Zen giapponesi), XVI. *Bankei*, Kōdansha, Tōkyō 1981, pp. 347-377. Vedi anche le seguenti trad. inglesi: *The Unborn: Life and Teachings of Zen Master Bankei, 1622-1693*, North Point Press, New York 2000; PETER HASKEL e HAKEDA S. YOSHITO, *Bankei Zen: Translations from the Record of Bankei*, Grove Weidenfel, New York 1989. Lo studioso di buddhismo giapponese Daisetsu T. Suzuki commenta una versione in giapponese moderno: *Bankei zenji goroku*, Iwanami shoten, Tōkyō 1993.

<sup>32</sup> Cioè una persona non illuminata.

cuore del Buddha del non-nato, da oggi in poi per sempre nel futuro saranno il Buddha Nyorai vivente. Se decidete fermamente di fare così, allora da oggi in poi, essendo il cuore del Buddha vivente, diranno che la mia scuola buddhista è la scuola del cuore del Buddha.

Dunque, voltatevi tutti da questa parte e mentre mi ascoltate non potete sbagliarvi a riconoscere il canto di un passero da quello di un corvo e neppure potete sbagliarvi a distinguere tra il suono di una campana e quello di un tamburo, o tra la voce di un uomo e quella di una donna, oppure tra la voce di un bambino e quella di un adulto. Tra tutti questi suoni non ne potete sbagliare neppure uno e li distinguete tutti chiaramente. La capacità di riconoscere questi diversi suoni senza sbagliare è dovuta alla virtù della luminosità dello spirito. Ciò è espresso dicendo che il cuore del Buddha è non-nato ed è la luminosità dello spirito: è anche una prova dell'esistenza della luminosità dello spirito.

Tra le persone che sono qui proprio ora, non ce n'è nessuna che mi ascolti facendo sorgere il pensiero di volermi ascoltare [di proposito]. Se ce ne fosse una, sarebbe una persona bugiarda. Non credo che vi sia una sola persona che di proposito si volge verso di me e pone intenzione ad ascoltare le mie parole, e di conseguenza ascolta le varie parole pronunciate. Per questo motivo, se improvvisamente si sentono delle voci, si sentono e si distinguono comprendendole: ciò perché si ascolta per mezzo del cuore del Buddha del non-nato. Qui non c'è nessuno che pensando di ascoltare la mia voce che gli proviene da davanti fa sorgere il pensiero di ascoltare e [in seguito a ciò] mi ascolta. [Infatti] ciascuno di voi mi ascolta con il cuore del Buddha del non-nato.

Quando le persone si stabiliscono fermamente nel cuore del Buddha che è la luminosità dello spirito del non-nato, e diventano persone del cuore del Buddha del non-nato, da quel momento in poi, per sempre nel futuro immensamente lungo, sono detti Tathāgata viventi. Buddha è solo un nome che sorge a posteriori, un

significato secondario che deriva dal non-nato, cioè qualcosa che viene alla fine. Quindi, le persone del non-nato sono all'origine di tutti i Buddha. Non esiste una origine precedente al non-nato e neppure un inizio precedente. Perciò, stabilendosi nel non-nato si è all'origine di tutti i Buddha e nel posto di massima onorabilità.

Non esiste estinzione per ciò che non vive. Perciò, se si risiede nel non-nato è assurdo parlare di non-estinzione. Per questo motivo io parlo sempre di non-nato e mai di non-estinzione. È cosa ampiamente risaputa che ciò che non nasce non può estinguersi. Non è forse così? Nei sūtra e nelle raccolte si parla spesso di non-nascita e non-estinzione<sup>33</sup>. Però non c'è nessuna prova del non-nato, quindi, tutti si limitano soltanto a imparare «non-nascita e non-estinzione», senza conoscerli, perché nessuno li ha sperimentati profondamente nelle proprie ossa e nel proprio midollo. Io, all'età di ventisei anni, per la prima volta ho sperimentato come ogni cosa si risolve perfettamente nel non-nato e dopo di allora, per quarant'anni, io, per primo, ho spiegato, avendo avuto le prove del non-nato, che quello che le persone ereditano con la nascita dai propri genitori è il cuore del Buddha del non-nato, che il non-nato è il cuore del Buddha e che il cuore del Buddha essendo il non-nato è il massimo della luminosità dello spirito. Tra i monaci che si sono riuniti qui oggi, o anche tra altra gente, non c'è nessuno che possa affermare di aver sentito che qualcuno prima di me, avendone le prove, abbia detto che il cuore del Buddha essendo il non-nato è il massimo della luminosità dello spirito. Sono il primo ad aver spiegato ciò. Se ci fosse qualcuno che dicesse di aver sentito parlare prima di me da parte di altri del non-nato, avendone le prove, costui sarebbe un bugiardo.

Se risiedete nel non-nato siete all'origine di tutti i Buddha, all'inizio di ogni cosa. Il cuore del Buddha del

<sup>33</sup> Per esempio, nel *Sūtra del Cuore del Perfezionamento in Saggezza* (*Hannya haramita shingyō*, 般若波羅蜜心經).

non-nato è il luogo in cui i Buddha del passato hanno raggiunto l'illuminazione, è il luogo dove i Buddha del futuro raggiungeranno l'illuminazione. Anche se oggi-giorno siamo nel periodo di decadenza della legge, se anche esistesse una sola persona che risiede nel non-nato, la Vera Legge fiorirebbe a questo mondo. Non è forse così?

Se vi stabilite in esso, da quel luogo acquistate la capacità di vedere direttamente nel cuore degli uomini e per questo spesso alla mia scuola si dà il nome di scuola della Chiara Visione. Se acquistate la capacità di vedere le persone, allora sempre, in ogni momento, avete raggiunto il luogo della realizzazione del Dharma e quindi avete realizzato il Dharma. Allora, qualunque persona, senza alcuna distinzione, può dirsi mio erede nel Dharma.

Le persone che nella loro vita quotidiana agiscono sempre con il cuore del Buddha del non-nato, quando dormono, dormono nel cuore del Buddha, quando si alzano, si alzano nel cuore del Buddha, quando camminano, camminano nel cuore del Buddha, quando stanno sedute, stanno sedute nel cuore del Buddha, quando si alzano in piedi, si alzano in piedi nel cuore del Buddha, quando stanno ferme, stanno ferme anche nel cuore del Buddha, quando dormono, dormono nel cuore del Buddha, quando si svegliano, si svegliano nel cuore del Buddha, quando parlano, parlano nel cuore del Buddha, quando tacciono, tacciono nel cuore del Buddha, quando bevono il tè e mangiano, bevono il tè e mangiano nel cuore del Buddha, quando si lavano, si lavano nel cuore del Buddha, quando si vestono, si vestono nel cuore del Buddha. Sempre e in ogni situazione, si risiede stabilmente nello *zazen*, si risiede stabilmente nel cuore del Buddha. Non c'è momento in cui non si è nel cuore del Buddha, non c'è momento in cui non si è il cuore del Buddha.

Fare ciò che non è cattivo, in tutte le cose, consiste nel farle lasciando che seguano il loro corso. Fare cose buone e non cose cattive. Tuttavia, anche nel fare le co-

se buone, se non c'è attaccamento, il cuore del Buddha non inclina né verso il bene, né verso il male. Le cose cattive, essendo peccato, non si devono fare. Perciò, il cuore del Buddha non inclina verso il male, e quindi non ha a che fare né col bene né col male, infatti va oltre bene e male e quindi la mia scuola è una scuola che va oltre bene e male. Le persone che risiedono sempre nel non-nato, non sono toccate dal problema del bene e del male e stanno oltre tale distinzione. Se ci stabiliamo nel cuore del Buddha che è la luminosità dello spirito del non-nato, da quella posizione si apre il nostro occhio che sa vedere direttamente il cuore dell'uomo. Questo è chiamato l'occhio che sa vedere gli uomini.

Il Maestro Zen disse anche:

Un venerabile monaco mi disse che io ogni giorno ripeto le stesse cose. Se, invece ogni tanto raccontassi qualcuno degli aneddoti dei maestri del passato, sarebbe un cambiamento gradito a chi ascolta, e sarebbe appropriato per le mie prediche. Ma per una persona ottusa come me, anche se cercassi di memorizzare uno o due degli aneddoti dei maestri del passato, forse ci riuscirei, ma non sarei in grado di raccontarli. Se facessi una cosa del genere sarebbe come dare da mangiare veleno alla gente e io non vorrei mai fare una cosa del genere.

Inoltre disse:

[Nei miei discorsi] non vi cito mai parole del Buddha o dei patriarchi. Non ricorro mai a parole di persone di alto rango o a citazioni prese dal Buddha. Io non insegno il buddhismo, e neanche insegno lo Zen. [In realtà] io non insegno. Poiché posso dire tutto quello che devo dire a voi che siete qui oggi [con le mie parole], io non insegno né il buddhismo, né lo Zen.

Voi siete nati dai vostri genitori solo con il cuore del Buddha del non-nato, e null'altra cosa vi è stata trasmessa alla nascita, tuttavia, la vostra parzialità verso voi stessi fa sì che vorreste che le cose andassero nella direzione



che voi vorreste, perdetevi la calma e diventate litigiosi e dite: «Mi sono arrabbiato perché quel tizio non mi dà ascolto. Dice cose senza senso e mi fa perdere le staffe». In questo modo vi attaccate a quello che gli altri vi dicono e così trasformate in *shura*<sup>34</sup> il cuore del Buddha, arrovellandovi su cose senza nessuna importanza, continuando a pensarci senza posa, sempre e senza interruzione. Alla fine vi rendete conto della cosa, ma intanto, non capendo che si tratta di cose che non sono di nessuna utilità, siccome la stupidità vi farà diventare una bestia [nella prossima vita], avrete trasformato il cuore del Buddha che sta dentro il vostro cuore in una bestia di prim'ordine. Quando morirete, morirete avendo trasformato il cuore del Buddha che si trovava dentro di voi mentre eravate vivi, e che vi era stato donato dai vostri genitori, in una bestia stupida. Morrete diventando nella prossima vita nient'altro che una bestia.

In generale, parlando dell'illusione, si può dire che essa sia prodotta dal fatto che le persone sono tutte parziali verso se stesse, e se non si fosse parziali verso se stessi, l'illusione non si produrrebbe. Se siete parziali verso voi stessi non potete mantenervi nel cuore del Buddha. Producendo illusione, alla fine diventerete persone ordinarie. Non diventate persone ordinarie perché fin dall'inizio siete tali. Non lo siete!

Ora, molte persone sono radunate qui, ma tra tutti voi non esiste una sola persona ordinaria. Siete tutti compagni del Buddha. Tutti voi provate repulsione per la contaminazione dei desideri egoistici e nei confronti del legame causato dalle Sei Percezioni e talvolta cadendo nell'illusione diventate persone ordinarie. Però normalmente risiedete nel cuore del Buddha senza cadere nell'illusione e nel luogo del Buddha vivente e non avete bisogno di diventare illuminati [perché lo siete già]. Poiché non conoscete la santità del cuore del Buddha, la trattate leggermente, e trasformate il cuore del Bud-

<sup>34</sup> Tipo di demone. In sanscrito *asura*.

dha ora in questo ora in quello e in vari modi cadete nell'illusione. Tutti voi risiedete nel cuore del Buddha! Dando sfogo ai desideri egoistici, ai desideri che sono la causa che porta a essere *gaki*<sup>35</sup>, alla fine trasformate il cuore del Buddha nei *gaki*. Tutti voi pensate che ciò che io dico sia irragionevole dicendo che i profondi desideri sono connaturati [alla natura umana] e che non si possono correggere, ma questa è una cosa stupida. Non esistono desideri che non possono essere trattiene e non possono essere corretti. Però, tutti voi, pur provando ogni tanto un senso di insofferenza verso la contaminazione dei desideri egoistici e nei confronti del legame prodotto dalle Sei Percezioni, affermate il vostro io con una capacità straordinaria, senza porre limiti ai desideri per le cose che vi piacciono, dicendo che tali desideri sono innati, e attribuendone la responsabilità ai vostri genitori, che non ce l'hanno, mostrando così grande ingratitudine verso di loro.

Poiché i genitori hanno dotato i figli al momento della nascita solo del cuore del Buddha del non-nato, i figli dimorano senza titubanze in quel cuore del Buddha. Prima della morte dei genitori si rallegrano, e genitori e figli si aiutano vicendevolmente e se i figli cadono nell'illusione, i genitori ne soffrono e, vedendo ciò, provano compassione per loro e se ne dispiacciono. Quindi, in qualità di figli, è forse un atteggiamento di pietà filiale far soffrire così i genitori? Potremmo dire che è una grande ingratitudine verso i genitori. Anche i genitori per causa dei figli cadono nell'illusione lamentandosi e rattristandosi, e anche loro trasformano il cuore del Buddha ricevuto dai genitori e che avevano mantenuto fino ad allora, in stupide bestie, ed entrambi, genitori e figli, si fanno del male vicendevolmente e diventando nemici, e non fanno altro che creare la via delle bestie e cadervi dentro. Questo è un prodotto che ciascuno costruisce da sé ed è una cosa molto triste. Non fate forse

<sup>35</sup> Spiriti famelici.

tutti così? Questo si ripete all'infinito, causando karma e facendo soffrire le pene dell'inferno, ed è difficile vedervi una via d'uscita.

Anche le persone sagge fanno cose sbagliate e trasformano il cuore del Buddha in *gaki*, o in *shura*, o in bestie: lo trasformano in questo e in quello, in varie cose, diventando dei *gaki*, dei *shura* e delle bestie. Dopo essere diventati dei *gaki* o dei *shura* o delle bestie, anche se si ascolta la verità, essa non è recepita. E anche se viene recepita, già era difficile che venisse accettata quando erano delle persone sagge, ma ora che sono delle bestie, anche ascoltando la verità, non hanno la saggezza necessaria per comprenderla, e non rispondono a essa, e questa è una cosa molto importante. Una volta perso lo stato umano, per decine di migliaia di eoni, per migliaia di vite, karma dopo karma, si soffrono pene senza fine. Tutti voi ascoltate bene quello che io intendo con non trasformare il cuore del Buddha in nessun'altra cosa. Ciò è fondamentale.

Tra le persone che sono qui ora, nessuna è una persona ordinaria. Tutte le persone sono compagni del cuore del Buddha del non-nato. Se qualcuno pensasse che lui non c'entra, che lui non è il cuore del Buddha, ma una persona ordinaria, venga avanti a dirlo. Provi a dire che tipo di persona ordinaria è.

Proprio ora qui non c'è una sola persona ordinaria. Però dopo aver lasciato questa stanza, uscendo fuori dal cancello, prima o poi incontrate degli ostacoli che vi fanno cadere. Tornate alle vostre abitazioni e vostro figlio, vostra moglie, o la figlia, o la cameriera vi dice o fa qualcosa che non vi piace un po' e al vedere o sentire questo, subito ve la prendete, vi alterate, diventate egoisti, e alla fine trasformate il cuore del Buddha in un *shura*. Fino al momento di questa trasformazione eravate nel cuore del Buddha del non-nato, e non eravate una persona ordinaria, ma in quel momento nasce in voi la persona ordinaria. In generale, le illusioni sono tutte uguali, e nella parzialità verso voi stessi vi attaccate al-

le cose, e trasformate il cuore del Buddha che vi avevano donato i genitori in *shura* e in illusione. Se soltanto non vi fate coinvolgere da quello che vi sta davanti e lasciate che sia com'è, resterete nel cuore del Buddha e, senza far venire fuori l'illusione, passerete le vostre giornate stabilmente nel cuore del Buddha del non-nato. Oggi non è forse il Buddha vivente? Decisamente è il Buddha vivente di oggi. Allora, non siete tutti direttamente qualcosa di venerabile?

Il maestro Zen disse:

Ogni giorno ripeto continuamente le stesse cose all'auditorio, non cose diverse. Sia le persone che mi ascoltano da tempo, sia quelle che mi ascoltano per la prima volta, ascoltandomi molte volte, confermano le mie parole e la ripetizione non è un ostacolo. Ma riguardo a questo, ogni giorno entrano persone nuove, che non mi hanno mai ascoltato, e siccome ogni volta coloro che mi ascoltano per la prima volta sono numerosi, per costoro riprendo il discorso dall'inizio. Le cose che ripeto ogni giorno sono sempre le stesse, ma ascoltando i miei discorsi non dall'inizio, qualcuno penserà che dico cose strane, e non sarà soddisfatto, non essendo cose per tutti [quelle che dico], e se ne andrà via. Normalmente tra i miei discepoli vi sono coloro che in varie occasioni, ascoltando i miei sermoni, si convincono, e coloro che vengono alle sedute di meditazione estiva e poi coloro che ogni giorno vanno e vengono alle mie conferenze, e coloro che venendo per la prima volta, chissà perché, non sono contenti se non sentono i miei discorsi dall'inizio alla fine e allora devono seguire tutti i miei discorsi con attenzione per essere soddisfatti. Non è forse così?

Il maestro inoltre disse:

In questa assemblea vi sono vecchi, giovani, uomini, donne, persone di status elevato, persone di status basso, religiosi, laici, discepoli delle quattro scuole di buddhismo, delle scuole nuove e delle scuole antiche, monaci

itineranti che vengono da ogni parte: se, fra tutti costoro, c'è qualcuno che pensa di essere illuminato, si faccia avanti. Darò loro la conferma di essere illuminati.

Quando avevo ventisei anni, per la prima volta compresi che tutte le cose sono completamente risolte nel non-nato. Da allora ho cercato di spiegare questo andando qua e là e parlando alla gente, ma non ho mai trovato nessuno in tutto il paese che rispondesse alle mie parole. Quando ho raggiunto la realizzazione non c'era nessun saggio maestro a insegnarmi, o, se c'era, non ho avuto la fortuna di incontrarlo. Per questo non ho potuto ottenere la certificazione della mia illuminazione e fu per me molto difficile. Ora, pensando alle difficoltà che ho passato, e ora, anche se sono malato, ho fatto voto di dedicarmi alla missione di confermare tutti coloro che suppongono di aver raggiunto l'illuminazione. Per questo, ogni giorno vengo qui e incontro tutti voi. Perciò, se qualcuno pensa di essere illuminato, si faccia avanti e io gli darò la conferma di esserlo.

Fino all'età di trent'anni, continuai a vestire il vestito *jittoku*<sup>36</sup>, e non usavo mai il vestito dei monaci ma, all'età di trent'anni, il mio maestro mi disse che in quel periodo a Nagasaki era giunto dalla Cina il maestro Zen Dōsha<sup>37</sup> del monte Nanin e che sarebbe stato opportuno andare a incontrarlo. Allora il mio maestro mi disse che, sebbene finora avessi usato vestiti da laico, andando a incontrare adesso un maestro cinese, sarebbe stato bene d'ora in avanti usare vestiti da monaco. Allora, per la prima volta, a trent'anni, con un vestito da monaco sono andato a incontrare il maestro Dōsha. Ho parlato subito al maestro Dōsha della mia illuminazione e allora egli disse che io ero una persona oltre nascita-e-morte. A quel tempo, solo un maestro come Dōsha poteva darmi la conferma della mia illuminazione. Tuttavia, nonostante ciò, non ero soddisfatto.

<sup>36</sup> Tipi di vestito formale usato dai laici.

<sup>37</sup> Dōsha Chōgen (cin. Dàozhě; 1600?-1661?).

Ora, se ripenso alle cose accadute allora, capisco che a quel tempo il maestro Dōsha non era sufficientemente illuminato. Se egli non fosse tornato al suo paese e fosse ancora in Giappone, ne avrei potuto fare un uomo veramente illuminato. È morto troppo presto<sup>38</sup> ed è stato sfortunato. Che peccato!

Il maestro disse:

Quando ero discepolo di Dōsha, fu mandato un invito al maestro Ingen in Cina per venire [in Giappone] e io mi unii ai molti che fecero quella richiesta. Fortunatamente, essendo uno dei discepoli di Dōsha, quando egli giunse al porto di Nagasaki ho potuto andare ad accoglierlo<sup>39</sup> e quando il maestro scese dalla nave subito mi resi conto del fatto che il maestro Ingen non era un uomo del non-nato, e quindi fin dall'inizio non lo seguii.

E disse ancora:

Tutti voi in questo momento siete molto fortunati. Quando io ero giovane, non c'erano buoni maestri, o se pur c'erano non ebbi la fortuna di incontrarli. Fin da giovane ero testardo e sopportai difficoltà che nessuno può immaginare, sforzandomi inutilmente e ora non posso dimenticare quei giorni. Quell'esperienza mi ha segnato profondamente e non vorrei mai ripeterla, per questo pensando a quanto ho passato, sono qui davanti a voi per evitarvi sofferenze come quelle che ho passato e cerco di farvi giungere a ottenere il Dharma comodamente seduti sulle stuoie. Per questo con tutte le mie forze vengo qui ogni giorno a spronarvi. Dovete pensare di essere molto fortunati! Dove trovereste altrove questo? Da nessuna parte, vero?

Quando ero giovane ero testardo e mi sono sforzato molto ma invano, e facendovi ascoltare questi discor-

<sup>38</sup> Evidente contraddizione nel testo tra l'essere tornato in Cina ed essere morto troppo presto, ma il senso della frase non cambia.

<sup>39</sup> Non si ha conferma della veridicità storica di ciò.

si, qualcuno giovane tra di voi, naturalmente, potrebbe pensare che non potrà giungere a ottenere il Dharma senza sforzarsi come ho fatto io, ma questo sforzarsi sarebbe una mia colpa. Però siccome ve ne voglio parlare, bisogna che i giovani mi ascoltino e capiscano bene. Dunque ascoltate quanto ho da dirvi riguardo ai miei sforzi e al raggiungimento del Dharma. Dunque ecco che ve ne parlo.

Mio padre era un *rōnin*<sup>40</sup> di Shikoku ed era anche uno studioso confuciano. Egli si trasferì in questa zona, dove io sono nato. Mio padre morì mentre ero ancora giovane e io fui allevato da mia madre. Ella mi diceva che ero un ragazzo irrequieto e che nelle scorribande con gli altri ragazzi ero il capo. Ella diceva che fin dalla tenera età di due o tre anni avevo una speciale avversione verso la morte. Quando piangevo, per calmarmi facevano finta di essere morti, oppure mi parlavano di coloro che erano morti e allora smettevo di piangere. E questo funzionava anche per farmi smettere di compiere cattiverie.

Quando divenni adulto, poiché da queste parti vi era un noto maestro confuciano che prendeva sotto di sé dei giovani per insegnar loro, anch'io fui preso tra i suoi allievi, e mia madre volle che io apprendessi il *Grande Studio*<sup>41</sup> secondo il metodo di apprendimento a memoria. Mentre leggevo il *Grande Studio* mi imbattei nella frase: «La Via del Grande Studio consiste nel rendere chiara la virtù luminosa». Io non capivo cosa fosse questa *virtù luminosa*, non riuscivo ad afferrarne il senso, e questo dubbio mi rimase per un lungo tempo. Chiesi che cosa fosse mai questa *virtù luminosa* ma nessuno studioso confuciano seppe rispondermi. Uno di questi studiosi mi disse che tali spinosi problemi erano trattati in modo adeguato dai maestri Zen e quindi di andare a chiedere a uno di loro. Disse che non sapeva

<sup>40</sup> Samurai senza signore.

<sup>41</sup> Uno dei classici confuciani.

cosa fosse la *virtù luminosa* poiché gli studiosi confuciani dedicavano tutto il loro tempo alla comprensione<sup>42</sup> della verità insita nei testi e la *virtù luminosa* restava una cosa indefinita.

Però, a quel tempo, da queste parti non c'era nessun maestro Zen e quindi non c'era modo di chiedere. Tuttavia, ero determinato ad andare a fondo della cosa e chiarire cosa fosse la *virtù luminosa* in un modo o nell'altro, e volevo che mia madre anziana morisse sapendolo: prima ancora di apprenderlo io stesso, volevo che lo sapesse mia madre che essendo anziana poteva morire da un momento all'altro. Sperando di chiarire il problema, andai in giro a chiedere dappertutto, frequentando conferenze, sermoni, e simili ovunque ce ne fossero, e poi tornando a casa raccontavo a mia madre quello che avevo ascoltato, ma riguardo alla comprensione della *virtù luminosa* non facevo progressi.

Poi, un certo giorno incontrai un monaco Zen e chiesi a lui riguardo alla *virtù luminosa*. Egli mi disse che se volevo sapere cosa fosse la *virtù luminosa* dovevo praticare *zazen*. Sperando di chiarire il mio dubbio seguii il consiglio e mi diedi subito alla pratica dello *zazen*. Andai su una montagna che era nei paraggi e per sette giorni, senza mangiare nulla, sedendomi sulla dura roccia con sotto il sedere i miei vestiti arrotolati, me ne stetti in *zazen* senza fare pause e senza preoccuparmi neppure un po' del fatto che avrei potuto morire, finché non rotolai per terra naturalmente. Siccome non c'era nessuno che poteva portarmi del cibo, per molti giorni restai senza mangiare, senza preoccuparmi della fame: pensavo solo a chiarire il dubbio che riguardava la *virtù luminosa*. Fu un'esperienza molto dura, ma non riuscii a chiarire il mio dubbio.

Tornai al mio paese e là costruii una piccola capanna dove mi ritirai e giorno e notte senza dormire reci-

<sup>42</sup> Qui si intende la resa in lingua giapponese dei testi scritti in cinese classico.



tavo il *nenbutsu* per entrare nel *samādhi*. Provai varie cose ma il dubbio sulla *virtú luminosa* non si scioglieva. Mi sforzavo senza preoccuparmi della mia vita e il mio corpo stava andando in pezzi, poi il sedere era lacerato e mi faceva malissimo stare seduto. Pensandoci ora, allora dovevo avere una salute di ferro, infatti non mi stesi a riposare neppure per un giorno. Siccome il sedere era lacerato e mi faceva male, mi sedevo mettendomi sotto strati di fogli di carta che ogni tanto cambiavo. Però dal mio sedere usciva fuori del sangue e questo mi rendeva difficoltoso continuare a stare seduto. Mettevo sotto il sedere anche del cotone per poter continuare a sedermi. La stanchezza di tutti quegli anni di sforzi venne fuori tutta in una volta, e caddi molto malato. Ma nonostante tutti questi sforzi condotti per lungo tempo per chiarire il dubbio, ancora non avevo compreso la *virtú luminosa*.

Man mano la malattia diventava sempre più grave, il corpo si indeboliva, alla fine vomitavo blocchi di catarro delle dimensioni di un pollice, che rotolavano via. Un giorno sputai sulla parete e la palla di catarro scese giù rotolando lentamente. Allora molte persone dissero che avrei dovuto recuperare le mie forze stando nella mia capanna: avrei dovuto affidarmi a loro. Mi diedero una persona come attendente che si prese cura di me, ma intanto la malattia giunse alla fase più critica. Per sette interi giorni non riuscii a mangiare niente, e tranne un po' di riso in brodo nulla riusciva a passare nella mia gola. Mi ero convinto che sarei morto e non c'era nulla da fare. Non è che questo mi dispiacesse molto, ma mi dispiaceva di morire senza essere riuscito a chiarire il dubbio sulla *virtú luminosa* e continuavo a pensare a questo. A un certo momento, però, compresi quello che finora non avevo capito, cioè che tutte le cose sono completamente risolte nel non-nato e che fino a quel momento avevo sprecato la mia fatica e con questo compresi quello che non avevo capito fino ad allora.

Dopo di allora, mi sentii meglio e provai gioia e mi

tornò l'appetito. Chiamai l'attendente e mi feci preparare del riso bollito. L'attendente pensò che fosse una richiesta piuttosto strana da parte di uno che stava per morire, ma con gioia in fretta venne a prepararmi il cibo e nella fretta di soddisfare il mio desiderio mi diede del riso non del tutto ben cotto. Ma io, senza farci caso, me ne mangiai due o tre ciotole, senza problemi. Poi man mano con il passare dei giorni la salute migliorò, e sono giunto fino a oggi.

Alla fine sono giunto a comprendere ciò che desideravo tanto e ho anche condotto alla comprensione mia madre prima che ella morisse.

Dunque, dopo aver compreso che tutte le cose sono completamente risolte nel non-rifato, non ho mai incontrato nessuno in tutto il paese che mi abbia contraddetto. Se prima [della comprensione], quando cercavo in tutte le direzioni, avessi incontrato qualcuno che sapesse, che mi avesse detto quello che ora io dico, mi sarei risparmiato tutte quelle difficoltà e sofferenze. Ma purtroppo allora non c'era nessuno così e quindi per lungo tempo ho dovuto sforzarmi e rischiare la vita, ed è per questo che oggi sono un po' malato e non posso venire a incontrarvi così spesso come vorrei.

Dunque, dopo aver compreso che tutte le cose sono completamente risolte nel non-nato, avrei voluto parlare con qualcuno, e parlando di questo, il mio maestro disse che nella provincia di Mino<sup>43</sup> c'era un certo maestro di nome Gudō. Dicendo che era una brava persona, mi disse di andare a incontrarlo perché avrebbe potuto certificare la mia illuminazione. Quindi mi risolsi di seguire il consiglio del mio maestro e andare a incontrare il maestro Gudō a Mino, ma proprio in quel periodo il maestro Gudō era a Edo e quindi non potei incontrarlo e parlargli. Pensai che dal momento che ero andato fin là avrei potuto approfittare dell'occasione per parlare con qualcun'altro che si trovasse in quella zona piuttosto che

<sup>43</sup> Oggi provincia di Gifu, nel Giappone centrale.

tornare indietro senza aver concluso nulla. Quindi andai a far visita a un monaco Zen di Harima<sup>44</sup>. Lo incontrai e gli dissi che ero venuto fin là per ricevere il suo insegnamento. Dopo che egli mi ebbe spiegato varie cose, gli dissi che sebbene potesse sembrare molto scortese e pretenzioso, volevo anche io parlargli di qualcosa e che mi permettesse di farlo. Gli dissi che tutto quello che aveva detto era certamente vero e corretto, ma che mi faceva la stessa impressione che grattarmi un piede che prude calzando una scarpa, cioè non grattarsi direttamente. Il suo insegnamento non giungeva al profondo<sup>45</sup>. Senza scomporsi, proprio come un reverendo monaco, egli disse che era proprio così, e che

... diciamo le poche parole con cui insegnamo imparando a memoria i sūtra e i commentari, citando i detti antichi, parlando proprio come c'è scritto nei testi sacri e come parlano gli antichi. Quello che noi insegniamo non si basa su una vera illuminazione, quindi è proprio vero che questo insegnamento è come cercare di togliere il prurito grattando il piede con su la scarpa: non va a fondo. Tu questo l'hai capito bene! Tu non sei una persona comune.

Disse così e non poté darmi la conferma della mia illuminazione.

Dopo di allora, tornai al mio paese e me ne stetti chiuso nella mia capanna. E mentre stavo riflettendo sulle capacità della gente a illuminarsi, e sul metodo migliore per condurle all'illuminazione, venni a sapere che dalla Cina era giunto a Nagasaki il maestro Dōsha. Dietro consiglio del mio maestro, andai a incontrare Dōsha. Gli parlai della mia comprensione e lui mi disse che ero una persona che era andata oltre nascita-e-morte. Dōsha confermò la mia illuminazione, ma a quel tempo era molto difficile trovare qualcuno in grado di confermare l'illuminazione: era un problema difficile.

Quindi, io ora, pensando a quel difficile problema,

<sup>44</sup> Oggi provincia di Hyōgo.

<sup>45</sup> Letteralmente, «alle ossa e al midollo».

pur essendo malato, vengo qui ogni giorno a incontrarvi, solo per questo. Se ora qui c'è qualcuno che crede di essere illuminato si faccia avanti: io sono venuto proprio per questo! Riguardo a questo siete molto fortunati: se c'è qualcuno che è illuminato, c'è qualcuno che lo può certificare, quindi venga pure avanti. Lo certificherò io! Se non c'è nessuno, ascoltate attentamente quello che vi dico e confermatelo dentro di voi.

Tutte le persone sono dotate dalla nascita, dai loro genitori, solo del cuore del Buddha del non-nato, e di null'altro. Il cuore del Buddha è il non-nato, e in quanto tale è la massima espressione della luminosità dello spirito. Nel non-nato si risolvono tutte le cose e quindi risiedete tutti nel cuore del Buddha! Trattandosi del cuore del Buddha del non-nato, è il Buddha vivente di oggi. Se risiedete nel non-nato, non avrete illusioni. Nell'illusione non entra l'illuminazione. Non è forse una cosa evidente? Inoltre, poiché il non-nato è una espressione del non-decadimento, io parlo soltanto del non-nato e non parlo del non-decadimento.

Trasformando il cuore del Buddha in *gaki*, o in *shura*, o nelle bestie, o comunque in qualche cosa d'altro, non è più il non-nato, ma è illusione e si diventa persone ordinarie.

Dire Buddha e patriarchi è usare nomi che vengono dopo il nato, e rispetto al luogo del non-nato sono parole di significato secondario e di poca importanza. Se si risiede nel non-nato, si è alla sorgente dei Buddha e dei patriarchi. Non è forse una cosa di cui avere molto rispetto? Se ci si risolve a risiedere nel non-nato, si ottiene la realizzazione del Dharma, ma io non conosco altri oltre a me che risiedono nel non-nato. Non sono in grado di farlo conoscere agli altri e gli altri non sono in grado di conoscerlo. Ma anche se gli altri non riescono a conoscerlo non importa. Il luogo della determinazione a risiedere nel non-nato non è conosciuto nemmeno ai Buddha e ai patriarchi. Se prendete la decisione di risiedere nel non-nato senza basarvi su nessuno, state-

vene seduti senza nessuno sforzo sulle stuoie e sarete il Tathāgata vivente calmo e tranquillo.

Se vi stabilite nel non-nato, dal luogo in cui risiedete si aprirà l'occhio che vi permette di vedere il cuore dell'uomo. Non c'è nulla che io abbia perduto [risiedendo nel non-nato]. Per tutti coloro che risiedono nel non-nato è la stessa cosa. Per questo motivo chiamo la mia scuola della Chiara Visione. Inoltre, tutte le persone hanno ereditato dai loro genitori solo il cuore del Buddha del non-nato, e restano solo nel cuore del Buddha del non-nato, e per questo la mia scuola è anche detta la scuola del Cuore del Buddha.

Tutte le persone sono il cuore del Buddha del non-nato e al di fuori di questo non esiste nessun altro Buddha, e non c'è nessun altro Buddha da cercare. Se vi stabilirete nel non-nato, da quel luogo otterrete la visione profonda del cuore degli uomini, e se riuscirete a veder il cuore degli uomini, saprete che avrete raggiunto il Dharma. Quello è il luogo del raggiungimento del Dharma. Vi sono persone che non condividono quello che io dico ora, pensando che io voglia nascondere qualcosa, e ci sono anche persone che non accettano le mie parole [pensando che le inganni], ma dopo essere andate via di qui, per tutti costoro, se verrà il giorno in cui decideranno di stabilirsi [nel non-nato], quel giorno, senza allontanarsi dal luogo in cui si trovano, da quel momento in poi potranno vedere [il cuore del]le persone. Allora, per la prima volta ripenserete a quanto vi ho detto e capirete che non vi ho ingannato. In prospettiva di quel giorno, ora siate attenti e datevi da fare ascoltando bene quello che vi dico.

Se dicessi bugie e vi ingannassi, dopo essere morto, per un peccato di falsità, mi verrebbe strappata la lingua. Pensate che voglia ingannarvi per poi farmi strappare la lingua?

La Vera Legge del non-nato era scomparsa sia in Cina sia in Giappone da lungo tempo, e non esisteva più a questo mondo, ma ora è di nuovo venuta alla luce.

Quando sarete confermati nel fatto che la luminosità dello spirito del non-nato è l'espressione del cuore del Buddha, [sarà come se] si radunassero centinaia di migliaia di persone e tutte insieme dicessero che un airone è un corvo. Però voi sapete bene per esperienza che un corvo senza essere dipinto è nero e un airone senza essere dipinto è bianco, e anche se centinaia di migliaia di persone, anzi tutte le persone del paese vi dicessero che un airone è un corvo, non vi fate ingannare e restate fermi nella vostra convinzione. Stando così le cose, se siete certi che il cuore del Buddha del non-nato è l'espressione della luminosità dello spirito, e che tutte le cose sono completamente risolte nel non-nato, per quanto tutti quanti vi dicessero diversamente, non vi fareste ingannare.

Quando io ero giovane e cominciai a diffondere la Vera Legge del non-nato, la gente non riusciva a capire e pensava che si trattasse di una dottrina non buddhista o del cristianesimo<sup>46</sup>, e avendone timore non si avvicinavano, ma con il tempo la gente cominciò a venire e a capire che parlavo della Vera Legge e non di cose malvagie. Ora, invece, vengono da me moltissime persone, anche troppe, ad ascoltarmi e vogliono ascoltarmi e incontrarmi, facendo pressione al punto che non ho più nemmeno un giorno per stare tranquillo. Comunque, ogni cosa ha la sua stagione e dal giorno in cui sono venuto a risiedere in questo tempio sono passati quarant'anni e siccome spesso insegno alla gente la Vera Legge del non-nato, qui attorno ci sono molte persone che superano in conoscenza i migliori maestri.

Il maestro Zen disse:

Tutti abbiamo ricevuto dai nostri genitori solo il cuore del Buddha, ma i genitori, senza saperlo, ci allevano

<sup>46</sup> La dottrina cristiana fu importata e diffusa in Giappone tra la metà del XVI secolo e i primi decenni del secolo successivo. Al tempo di Bankei era stata messa al bando e considerata pericolosa. Vedi anche pp. 309 e 394.

mostrandoci l'illusione e anche le nonne quando accudiscono i nipoti si arrabbiano e ci allevano mostrandoci vari tipi di illusione dell'egoismo degli stupidi *shura*, e inoltre veniamo allevati in mezzo a persone piene di illusioni tutto intorno a noi, e quindi ci prendiamo addosso delle pessime abitudini e, diventando abili a illuderci, finiamo per diventare persone ordinarie. Quando nasciamo non abbiamo nessuna illusione, ma a causa dello sbagliato modo di allevarci coloro che sono persone del cuore del Buddha finiscono per diventare persone ordinarie.

Credo che tutti se lo ricordino. Quando nasciamo non riceviamo dai genitori nessun tipo di cattiva abitudine né di illusione, ma dopo la nascita impariamo molte illusioni vedendole e ascoltandole, e continuando a venire in contatto con esse diventano una cattiva abitudine e non possiamo più starne senza. Il luogo in cui non si vedono e non si ascoltano [queste cattive abitudini e illusioni] è il cuore del Buddha del non-nato, dove non esiste nessun tipo di illusione.

Il cuore del Buddha, essendo la luminosità dello spirito, apprende facilmente quello che si vede e si ascolta, comprese le illusioni. Trattandosi della luminosità dello spirito, se la si ascolta si diventa illuminati senza venire illusi. Se da oggi in poi, senza cadere nell'illusione, si dimora nel cuore del Buddha del non-nato, non ci si fa più illudere dalle cose abili, non ci si illude apprendendo le cose e non ci si illude ascoltando ciò che è ingegnoso, poiché il cuore del Buddha è la cosa più ingegnosa. Se lo si ascolta, si comprende la santità del cuore del Buddha e siccome non esiste nulla di più santo, pur essendo esposti all'illusione non ci si fa illudere.

Non conoscendo la santità del cuore del Buddha, si cade nell'illusione diventando egoisti e provando risentimento, e per quanto un'illusione possa essere una cosa santa, essa cambia la nostra natura e ci fa andare dietro all'illusione. Non è forse una cosa irragionevole? Tutte le illusioni, sono radicate nell'egoismo, nell'irragionevolezza, e sono insopportabili.

Tutte le persone dicono che i desideri sono innati e non si possono arrestare, ma non dicono che i desideri sono egoistici e che spronano a tendere verso le cose che ci piacciono. Invece, si dovrebbe dire che ciò che è innato è una elevata capacità e imputare ai nostri genitori la colpa di averci dato delle cose cattive è un atteggiamento molto ingrato verso di loro.

Qual è mai quel genitore che mette al mondo degli alcolizzati, o persone dedite al gioco, o ladri, o persone con tutte le altre perversioni? Non lo fanno! Se si prova a fare una volta qualcosa e questa ci piace, essa diventa una fortissima cattiva abitudine e non si riesce più a togliersi il desiderio di questa cosa e non si capisce che essa è un'illusione. È una cosa molto stupida! E poi si dice che è una cosa innata e si dà la colpa ai propri genitori.

Ora che voi ascoltate questo, da oggi in poi, se risiederete nel cuore del Buddha del non-nato donatovi dai vostri genitori, non sarete più toccati da nessun tipo di illusione, e, non essendoci più illusione, da oggi in poi per un lunghissimo futuro sarete il Buddha vivente. Oltre a questo non c'è null'altro da insegnarvi. È importante che tutti voi decidiate di fare come vi ho detto.

Il maestro Zen disse:

Io non tratto di religione. Chiunque segua quello che io dico sarà una persona del cuore del Buddha del non-nato e non si appoggerà a nessuna scuola buddhista, ma saranno tutte persone della scuola del Cuore del Buddha.

Un maestro della scuola della Disciplina<sup>47</sup> chiese:

Per te, maestro Zen, non ci sono comandamenti?

Il maestro rispose:

Fondamentalmente, i comandamenti sono una cosa che riguarda i cattivi monaci che infrangono la discipli-

<sup>47</sup> Cioè, un maestro della scuola buddhista che dà molta importanza alla disciplina, alle regole e ai precetti.



na, ma per quanto riguarda le persone del non-nato, non c'è bisogno di comandamenti. I precetti e le leggi sono insegnati per le persone ordinarie e non per i Buddha. Se le persone dimorano nel non-nato, sono il Buddha vivente di ora. I Buddha viventi che ascoltano questa legge non ricadono tra coloro che sono sottoposti ai comandamenti, quindi non esistono comandamenti cui essere sottoposti. Il cuore del Buddha del non-nato non è sottoposto ai comandamenti. Le persone che sono nel non-nato non infrangono la legge. Poiché leggi e precetti sono solo nomi sorti dopo la nascita, dal punto di vista del non-nato le leggi sono cose di significato secondario, e poco importanti, e nel luogo del non-nato non esistono cose come le leggi. Tutti voi che mi ascoltate sappiate che non sto dicendo che la scuola della Disciplina, che segue la legge, sia cattiva. Tuttavia, non la considero importante. Non la ritengo importante, perché mettere la legge sopra tutto non è una cosa elevata. Quindi, così come siete qui ora, dimorate nel cuore del Buddha! Se lo farete, sarete il Buddha vivente di oggi e sarete naturalmente dotati della legge. Quindi le persone che dimorano nel non-nato stanno oltre il causare o il ricevere colpe, e anche oltre il rispettare o l'infrangere la legge. Stanno oltre e quindi non ricevono né causano colpe. Non serve loro causare o ricevere colpe. Ricevere e causare, causare e ricevere è diverso. Non è così?

Il maestro della scuola della Disciplina, ascoltato questo, fu d'accordo e se ne andò.

Il Maestro disse anche:

Tutti voi dimorate nel cuore del Buddha del non-nato! È un errore diventare il non-nato facendo nascere un cuore oltre il proprio cuore<sup>48</sup>. Non serve diventare

<sup>48</sup> Cioè, non cambiando il proprio cuore, ma aggiungendone un altro diverso a quello che già si ha.

il non-nato. Non si può dire che il non-nato sia un diventare facendo qualcosa. Il non-nato che diventa facendo qualcosa non serve a niente. Tutti diciamo spesso del principio del non-nato, ma [in realtà] non esiste un principio del non-nato. Se esistesse tale principio, non sarebbe il non-nato. Al non-nato non serve un principio e non esiste neppure un diventare. Non accetta il principio e va oltre il diventare. Coloro che mi ascoltano, erroneamente pensano che il non-nato sia qualcosa di messo lì, che esista una cosa come il non-nato là fuori, e che sia una cosa che in qualche modo si diventa. Questo è un grande errore! Se è una cosa che si diventa, non è il non-nato. Non si diventa, soltanto si dimora nel non-nato. Se non si riesce a capire questo, ci si dà da fare inutilmente, si è solo delle comparse secondarie, e si cerca di capire come diventare in un modo o nell'altro il non-nato. Vi metto in guardia contro il far nascere un cuore oltre il proprio cuore.

Terzo anno dell'era Kyōhō [1718],  
nono mese.

3. *L'autore.*

Hakuin Ekaku (1686-1769) fu uno dei piú importanti maestri Zen giapponesi. Monaco della scuola Rinzai, ebbe il merito di rivalizzarne la tradizione proprio mentre era profondamente decaduta, dando nuovo impulso sia alla pratica centrata sullo *zazen* e sul *kōan*, sia attraverso l'insegnamento e la divulgazione, sostenuti da autentica e profonda realizzazione spirituale. A Hakuin si fa risalire la gran parte della tradizione Rinzai moderna.

Nato nel villaggio di Hara, nella provincia di Suruga (oggi provincia di Shizuoka), a quindici anni entrò nel tempio locale Shōin della scuola Zen. Per un certo periodo fece vita itinerante, visitando vari templi (tra cui il tempio Myōshin, di Kyoto) finché incontrò il maestro Shōju, con il quale stette per un periodo. Perseguì una pratica intensissima, al punto di ammalarsi seriamente, e solo dopo aver raggiunto la profonda comprensione poté riguadagnare la salute. Quindi, tornò al tempio Shōin, di cui divenne abate e dove trascorse la gran parte del resto della sua vita.

La sua grande influenza sulla scuola Rinzai è data dall'aver dato nuovo impulso e dall'aver sistematizzato la tradizionale pratica del *kōan*, che era caduta in disuso. Hakuin selezionò i *kōan* esistenti nella tradizione Zen e perfino ne creò di nuovi di sua invenzione, tra cui quello oggi molto famoso del «suono di una mano sola» (片手の音).

Tra le sue maggiori opere, vanno ricordate *Zazen wasan*, *Yasenkanna* e *Orategama*.

## a) Il testo.

*Zazen wasan* è un breve testo spesso recitato dai monaci dei templi Zen Rinzai, ed è quindi famosissimo. Vengono presentati in sintesi alcuni dei principî fondamentali del pensiero di Hakuin e della scuola Zen: primo fra tutti, che gli esseri senzienti sono fin dall'inizio dei Buddha e che l'illuminazione non è quindi lontana ma dentro di noi, e non serve andare a cercarla lontano pensando che sia una cosa estranea. La pratica dello *zazen* è fondamentale e al centro dell'insegnamento di Hakuin, il quale ha anche accenti amidisti quando

sostiene che «la Terra Pura non è lontana», ma si sappia che il termine Terra Pura poteva anche indicare genericamente l'illuminazione. La quale, per Hakuin, consiste nel vedere la propria autonatura, ossia la propria vera e originale natura, oscurata e resa invisibile dai condizionamenti, dagli attaccamenti e dalle passioni. Quindi il testo prosegue affermando che «facendo del pensiero un non-pensiero, cantare e ballare sono la voce del Dharma», dove troviamo parole che ricordano Dōgen nella prima frase e Ippen nella seconda. Conclude dicendo:

Cosa è mai necessario ricercare proprio ora?  
dal momento che il nirvāna si mostra proprio davanti a te!  
Questo luogo è il paese del Loto,  
e questo corpo è davvero il Buddha,

quindi questa stessa realtà che viviamo quotidianamente altro non è che la stessa realtà dell'illuminazione. In definitiva, non esistono due realtà, una ordinaria e una illuminata, e la differenza dipende dalla prospettiva di chi la percepisce.

*Ode sulla Meditazione / Zazen wasan*<sup>49</sup>.

Gli esseri senzienti sono originariamente dei Buddha  
 proprio come l'acqua e il ghiaccio:  
 non esiste ghiaccio separato dall'acqua  
 e nessun essere senziente al di fuori del Buddha.  
 Gli esseri senzienti non sanno quanto vicino sia  
 [l'illuminazione].

Ah! L'inutilità di cercare lontano!  
 Per esempio, stando dentro l'acqua  
 gridare disperati per la sete!  
 Come un giovane di famiglia benestante  
 che finisce in povertà.  
 A causa della ruota di nascite-e-morti trasmigriamo  
 nei Sei Stati dell'Esistenza  
 sul sentiero oscuro della nostra stupidità.  
 Percorrendo un sentiero oscuro dopo l'altro  
 quando mai potremo liberarci del ciclo di  
 nascite-e-morti?

Per la meditazione Mahāyāna  
 non esiste lode sufficiente.  
 Le Perfezioni<sup>50</sup> di fare elemosina e rispettare i  
 precetti e così via,  
 e recitare il *nenbutsu*, confessare i propri peccati e  
 l'impegno nelle varie pratiche  
 e inoltre tutte le buone pratiche di vario tipo  
 sono tutte incluse in essa [la meditazione].  
 I meriti di una sola seduta di meditazione  
 tolgono gli innumerevoli peccati accumulati.  
 Dov'è mai la Dimensione Perversa?<sup>51</sup>

<sup>49</sup> La traduzione si basa su WASHIO JUNKYŌ (a cura di), *Kokubun Tōhō Bukkyō sōsho*, VIII. *Kashōbu, Wasan 25 dai*, Kokubun Tōhō Bukkyō sōsho kankōkai, Tōkyō 1925, pp. 529-30.

<sup>50</sup> In numero di sei, sono: elemosina, rispetto dei precetti, sopportazione, sforzo, meditazione, saggezza.

<sup>51</sup> Cioè, i Tre Stati Negativi dell'Esistenza.

La Terra Pura non è lontana.  
 Chi, con profondo rispetto ascolta  
 una volta questa verità,  
 la loda e la segue riconoscente,  
 acquisirà innumerevoli meriti.  
 Volgendo lo sguardo verso di sé,  
 e riconoscendo direttamente la propria autonatura  
 si comprende che la propria autonatura è una  
 non-natura,  
 e allora si può lasciar dietro di sé la falsa logica.  
 Allora si aprirà la porta di causa-ed-effetto  
 indifferenziati<sup>52</sup>,  
 e si intraprende la Via diretta del non dualismo  
 e del non trialismo.  
 Facendo della forma una non-forma,  
 l'andare e il venire non sono più estranei.  
 Facendo del pensiero un non-pensiero,  
 cantare e ballare sono la voce del Dharma.  
 Il cielo del *samādhi* senza ostacoli è vasto,  
 la luna delle Quattro Saggezze<sup>53</sup> è chiara e tonda.  
 Cosa è mai necessario ricercare proprio ora?  
 dal momento che il nirvāna si mostra proprio  
 davanti a te!  
 Questo luogo è il paese del Loto  
 e questo corpo è davvero il Buddha.

<sup>52</sup> Cioè, si comprende che nella legge di causa-ed-effetto, sia causa sia effetto sono una stessa cosa. Questo significa uscita dalle strette della logica normalmente predominante di causa-effetto.

<sup>53</sup> La saggezza come lo specchio tondo che rispecchia la forma della verità di tutti i fenomeni, la saggezza della non dualità tra sé e gli altri, la saggezza della visione misteriosa che vede la verità del Dharma e la saggezza della manifestazione che mostra la trasformazione di Buddha e *bodhisattva* per venire a salvare gli esseri.

## Capitolo sesto

### Il periodo moderno (dal 1868 in poi)

L'inizio del periodo moderno del Giappone è normalmente posto nell'anno 1868, che coincide con la fine della guerra Boshin – fra le truppe del vecchio regime dei Tokugawa e quelle della nuova oligarchia – e l'inizio della nuova era detta Meiji. Comprende, da quel momento fino a oggi, i periodi Meiji (1868-1912), Taishō (1912-26), Shōwa (1926-89) e l'attuale Heisei (1989-).

Il periodo moderno inizia con la Restaurazione Meiji: un profondo cambiamento nelle istituzioni e nella società giapponese stimolato dalla minaccia occidentale, quando il commodoro americano Matthew C. Perry (1794-1858) si presentò nel 1853 nella baia di Uraga, al largo di Tokyo, con la flotta delle cosiddette «navi nere» minacciando di tornare con intenti bellicosi se il governo giapponese non avesse aperto i suoi porti agli occidentali.

Iniziò così l'apertura del Giappone dopo oltre due secoli e mezzo di politica di reclusione e cominciò anche la lunga e frenetica rincorsa per raggiungere i livelli di modernizzazione raggiunti dall'Occidente, che divenne un riferimento importante e un modello da imitare. Furono così importate la scienza, le tecnologie, l'arte, la filosofia, la medicina, i sistemi di governo e tutto ciò che l'Occidente aveva e al Giappone mancava, o era progredito meno.

Anche il sistema di governo e la società subirono profondi cambiamenti: con la caduta del clan dei Tokugawa, dopo secoli, fu abolito il *bakufu* e il potere tornò nelle mani dell'imperatore. A livello sociale furono abolite le classi e tutti, compresi i samurai, divennero semplici cittadini del nuovo stato, ora retto di fatto da un'oligarchia di ex samurai provenienti dai feudi che si erano battuti per abolire il vecchio regime.

Fu un cambiamento radicale e repentino che comportò reazioni anche violente, entusiasmi e disorientamento. Il Giap-  
po-

ne, dopo il lungo isolamento, si lanciò in una corsa disperata per porsi dignitosamente sulla scena internazionale a fianco delle grandi potenze.

La nuova posizione dell'imperatore, formalmente capo della religione scintoista, la necessità di trovare un elemento spirituale unificante su cui basare una nuova identità nazionale, e infine il ripudio per quanto ricordava il passato, stimolarono un forte revival dello scintoismo, considerato come la più pura espressione dello spirito nazionale.

Il governo Meiji diede allo scintoismo una posizione preminente facendone la religione di stato (*Kokka Shintō*), che riconosceva la natura divina dell'imperatore giapponese e lo poneva al centro di complessi rituali religiosi. Allo stesso tempo, lo scintoismo ebbe il ruolo di fornire l'etica della nuova coscienza nazionale, detta *kokutai* o «forma della nazione», sorta di nazionalismo che riconosceva al Giappone un ruolo e una missione unici tra le nazioni del mondo. Lo scintoismo di stato si costituì attorno ai miti della creazione divina del paese descritti nel *Kojiki* e nel *Nihon shoki*. Fin dal primo anno del nuovo regime, il governo Meiji annunciò la politica dell'unità fra religione e amministrazione statale, istituì l'Ufficio per gli affari religiosi, e proclamò la separazione tra scintoismo e buddhismo (*shinbutsu bunri*), che come si è detto nelle pagine precedenti, in varie modi e con varie denominazioni, aveva prevalso in forme ibride sia nella fede popolare che nelle formulazioni dottrinali. La struttura formale dello scintoismo di stato fu istituita nel 1871, quando fu stabilito che i templi scintoisti erano istituzioni dello stato, i sacerdoti nominati dal governo e i cittadini si dovevano registrare presso i templi scintoisti locali. Questo stato di cose terminò solo con la sconfitta militare del Giappone nel 1945 e con la nascita d'una nuova coscienza nazionale.

La principale conseguenza, a livello religioso, dello status attribuito allo scintoismo e la sua separazione dal buddhismo, fu un periodo di forte antagonismo verso quest'ultimo che sfociò perfino nella sua persecuzione (*haibutsu kishaku*) almeno fin verso il 1871. In questo periodo, molti templi buddhisti furono distrutti, i monaci costretti a tornare allo stato laico e nei templi scintoisti fu rimossa ogni traccia di presenza buddhista. Fu forse la necessità di trovare una ideologia unificante per tutto il paese – che nascesse dalla sorgente più propria-



mente autoctona – e il desiderio di ricercare e rafforzare la propria identità nazionale – in un momento in cui l'impatto con il mondo esterno sembrava metterla in discussione – a spingere il paese ad abbracciare con nuovo slancio le credenze tradizionali (o ritenute tali) dello scintoismo, che includevano: la devozione ai *kami*, la venerazione degli antenati e la lealtà verso la famiglia, la nazione e l'imperatore.

Fu un periodo di grandi difficoltà per il buddhismo, che sembrava aver perso la stima della popolazione e dell'élite del paese: mai i monaci buddhisti si erano sentiti così emarginati e oggetto di disprezzo. Fortunatamente, la fase violenta durò poco e, negli ultimi due decenni del XIX secolo, il buddhismo si riappropriò in parte della posizione che aveva goduto precedentemente, segno evidente che nell'animo dei giapponesi non era stato rimosso e godeva ancora di prestigio. Dalla reazione al periodo di persecuzione, nello sforzo attuato dal buddhismo per mostrare la propria capacità di contribuire al progresso del paese, nacque quello che possiamo chiamare il moderno buddhismo giapponese.

Superata la rivalità con lo scintoismo, ora il buddhismo si doveva confrontare con il cristianesimo che, sull'onda della crescente spinta all'occidentalizzazione, stava guadagnando il favore di alcune fasce sociali, soprattutto quelle degli intellettuali. Tuttavia, il crescente nazionalismo che precedette la seconda guerra mondiale sottomise il buddhismo, come del resto anche le altre religioni, a uno stretto controllo statale.

Solo dopo la guerra il buddhismo poté tornare a esprimersi e a gestirsi liberamente, e a riprendere la sua attività di diffusione, di confronto con le religioni e filosofie occidentali e di attività sociale. Tuttavia, nel dopoguerra, il risentimento nei confronti dei valori e delle credenze che avevano condotto al disastro coinvolse in parte anche il buddhismo, soprattutto le scuole tradizionali. Furono, invece, nuove sette a trovare terreno fertile nella nuova società: alcune ispirate al buddhismo – come la Sōka Gakkai (dal 1931) e la Risshō Kōseikai (dal 1938), entrambe di ispirazione della scuola Nichiren –, altre legate allo scintoismo – come la Tenrikyō (dal 1838) e la Ōmotokyō (dal 1892) –, altre ancora di ispirazione ibrida. La proliferazione e il rapido sviluppo di queste sette sono uno dei fenomeni più rilevanti e interessanti del Giappone moderno. Oggi, chiamate *shinkō shūkyō* (ovvero, «nuove reli-

gioni nate di recente»), sono una delle manifestazioni religiose più importanti del Giappone moderno poiché gli aderenti si contano a milioni avendo spesso sorpassato alcune scuole tradizionali. I motivi di questa rapida crescita e diffusione sono dovuti, da una parte, alla libertà religiosa posta tra i capisaldi del Giappone postbellico, alla sfiducia nei confronti delle scuole tradizionali, e dall'altra a un crescente bisogno di ottenere dalla religione delle risposte alle esigenze quotidiane concrete. Tra grandi e piccole, il numero delle nuove sette ammontava a 43 nel 1945, per passare a 720 nel 1951 e scendere a 170 nel 1961.

Tra le scuole tradizionali, le più diffuse attualmente sono la Jōdo shinshū, Zen e Nichiren, ossia le scuole nate nel periodo Kamakura; seguono la Shingon e la Tendai.

Esistono alcune istituzioni educative in cui si formano i livelli alti del clero buddhista e conducono studi su temi buddhisti. Tra queste, meritano di essere citate, a Kyoto, l'Università di Ōtani, della scuola Jōdo shinshū, mentre l'Università Ryōkoku e l'Università Bukkyō sono della scuola Jōdo. L'Università Hanazono appartiene alla scuola Rinzaï Zen, mentre la scuola Shingon gestisce l'Università Koyasan. A Tokyo, si trova l'Università Komazawa della scuola Sōtō Zen, fondata nel 1882, e la scuola Nichiren ha fondato l'Università Risshō.

Nel Giappone attuale, tra le scuole tradizionali, è lo Zen che riscuote il maggior interesse fra gli intellettuali: non è un caso che fu un professore all'Università di Kyoto, il filosofo Watsuji Tetsurō (1889-1960), studioso del pensiero giapponese, a scoprire l'importanza dello *Shōbōgenzō* di Dōgen, e a diventarne il primo divulgatore moderno. Watsuji, tra gli anni 1920 e 1923, scrisse una serie di saggi su Dōgen e sulla sua opera (il più importante è intitolato *Shamon Dōgen / Il monaco Dōgen*, 1926), riconoscendone il valore non solo religioso ma anche filosofico.

Tra gli esiti di maggior spicco dello Zen nel Giappone moderno è sicuramente da segnalare la sua influenza sulla cosiddetta scuola di Kyoto, che conta, tra i suoi maggiori rappresentanti, Nishida Kitarō (1870-1945), Tanabe Hajime (1885-1962), Nishitani Keiji (1900-90), Abe Masao (1915-) e Ueda Shizuteru (1926-), i quali, volendo coniugare la tra-

dizione autoctona con la filosofia occidentale, videro nella tradizione Zen uno stimolo per lo sviluppo del pensiero moderno, anche laico.

La prima formale presentazione del buddhismo giapponese in Occidente risale al 1893, quando una delegazione di buddhisti giapponesi, esponenti del movimento di *revival* del periodo Meiji, furono invitati al Parliament of World's Religions a Chicago. Gli studi sul buddhismo antico erano già iniziati da alcuni decenni, soprattutto grazie agli studi di Thomas W. Rhys Davids (1843-1922), fondatore della Pali Text Society dedita alla traduzione di testi buddhisti, Friedrich Max Müller (1823-1900), autore della monumentale *Sacred Books of the East*, in 50 volumi, James Legge (1815-97), professore di lingua cinese a Oxford e traduttore e divulgatore delle religioni cinesi, compreso il buddhismo, e Edwin Arnold (1832-1904) che, in *Light of Asia*, del 1879, descrisse in forma poetica la vita e l'illuminazione del Buddha.

In anni più recenti, molto del successo del buddhismo giapponese in Occidente si deve a Suzuki Daisetsu Teitarō (1870-1966) che ebbe il merito, negli anni sessanta, di presentare lo Zen agli occidentali con un approccio adeguato alla mentalità europea e americana. L'onda lunga del suo lavoro è tuttora presente in Occidente, dove è ancora lo Zen a occupare il posto di maggior rilievo tra le scuole del buddhismo giapponese, a raccogliere aderenti e adepti, e ad affascinare la mentalità occidentale.

### 1. L'autore.

Sawaki Kōdō (1880-1965) è considerato uno dei più importanti maestri Zen del secolo scorso e il capostipite di una delle principali tradizioni Zen del Giappone moderno. Suoi discepoli furono anche alcuni tra i maggiori maestri che si dedicarono alla diffusione dello Zen in Occidente.

Nato nei pressi di Ise (provincia di Mie, nel Giappone centrale) con il nome di Tada Saikichi, rimase orfano in tenera età e fu allevato in una povera famiglia di nome Sawaki, da cui prese il nome. A sedici anni entrò nel tempio di Eihei della scuola Zen Sōtō.

Nel periodo tra il 1900 e il 1905 fu arruolato come soldato

nella guerra contro la Russia e inviato sul fronte cinese, dove rimase gravemente ferito. Rimpatriato, fu di nuovo inviato in Cina fino al termine della guerra. Dal 1935 fu insegnante incaricato all'Università buddhista di Komazawa, a Tokyo.

Dopo la seconda guerra mondiale Sawaki incominciò una vita itinerante di tempio in tempio, organizzando incontri intensivi di *zazen* e conferenze, che gli valse il soprannome di *yadonashi Kōdō* («Kōdō senza dimora»).

A partire dal 1949 ricostruì il tempio di Antai (situato nella periferia settentrionale di Kyoto), che era stato semidistrutto durante la guerra, e dal 1963, sofferente per una malattia, vi si ritirò concentrandosi sulla pratica. È morto il 21 dicembre 1965, all'età di 85 anni.

#### a) I testi.

Vengono presentati due brani tratti da un commento del maestro Sawaki allo *Shōdōka*, testo poetico cinese dell'epoca Tang (618-907) in cui vengono esposti i principî della scuola Chán.

Il primo, *Una vita senza pensare a nulla*, è un commento alla frase «Non esiste sventura, non esiste fortuna, non esiste perdita, non esiste guadagno» dello *Shōdōka*. Sawaki commenta:

Non esiste né sventura né fortuna e una volta superato il dualismo, estinti sia ciò che piace, sia ciò che non piace, più niente!

La vera estinzione del nirvāna è:

Senza rigettare, senza inseguire, senza prendere, senza gettar via, raggiunta l'estinzione della vita e della morte, proprio lì c'è la quiete dell'estinzione.

Queste parole riecheggiano un'altra famosa poesia cinese Chán, il *Shinjinmei*, che in apertura afferma:

La grande Via non è difficile per chi non fa preferenze.  
Quando attrazione e repulsione sono entrambe lasciate  
cadere tutto diventa limpido ed evidente.  
Ma se si fa una distinzione sottile come un capello, il cielo  
e la terra si separano.  
Se vuoi conoscere la verità, non avere opinioni pro o  
contro alcunché.

Porre ciò che ci piace contro ciò che non ci piace è la  
malattia della mente.

Perciò, il santo agisce senza porre se stesso al centro e senza pensare al vantaggio o allo svantaggio: «Il fatto stesso di fare qualcosa solo per farla è una grande cosa». L'azione pura è quella che non coinvolge il proprio io: questa è un'azione che non lascia tracce. Allora anche il karma si estingue poiché

Questo si chiama: «La causa non conosce l'effetto, e l'effetto non conosce la causa».

Il secondo brano, *Ogni cosa è il Buddha*, tratta della visione dualistica in cui serie di opposti – come bene e male, verità e menzogna, e simili –, su cui gli uomini basano i loro giudizi, in realtà non hanno consistenza reale:

Essere e non-essere non sono in contrasto. Non è che ci siano, ma non è neppure che non ci siano. Se è così, anche il non-vuoto è vuoto.

È importante smettere di dare giudizi e pensare in modo dualistico, perché ciò che a prima vista sembra positivo può rivelarsi negativo, e viceversa. Per questo,

... bene e male non sono affatto diversi, male e bene non differiscono. Uno stesso Buddha si trasforma in varie cose prendendo aspetti diversi: ora si mostra e ora scompare. Non c'è nulla che non sia il Buddha.

1. *Una vita senza pensare a nulla /  
Nanigotomo omowanu seikatsu*<sup>1</sup>.

Non esiste sventura, non esiste fortuna, non esiste  
perdita, non esiste guadagno.  
Non andate in cerca dell'estinzione<sup>2</sup>.  
Lo specchio non è mai stato pulito della polvere  
accumulata.  
Oggi stesso devi pulirlo chiaramente una volta per  
sempre<sup>3</sup>.

*Non esiste sventura, non esiste fortuna, non esiste perdita, non esiste guadagno.* Cos'è la fortuna e cos'è la sventura? La sventura dal punto di vista dell'effetto, si può dire che sia l'infelicità. La fortuna è la felicità, ma è piuttosto portare vantaggio agli altri. Portare vantaggio agli altri è la parola stessa «fortuna», fare per gli altri è fortuna. All'equinozio di primavera si usa dire «venga dentro la fortuna»<sup>4</sup>, ma non c'è cosa stupida come questa. Si gettano i fagioli di soia<sup>5</sup> contro gli spiriti maligni per scacciarli, e solo per se stessi si dice: «venga dentro la fortuna», ma non c'è cosa più insulsa. Noi, invece diciamo «la fortuna vada fuori, e gli spiriti maligni vengano dentro». Entrambi sono la stessa cosa poiché non esiste né sventura né fortuna.

*Non andate in cerca dell'estinzione.* Riguardo all'estinzione, nella poesia tradizionale Iroha si dice: «Oggi, sfuggiti da questo mondo incostante, non abbiamo sogni leggeri, e non siamo ubriachi».

<sup>1</sup> Da *Zen to wa nani ka. Shōdōka shinshaku* (Cos'è lo Zen? Nuovo commento al Shōdōka), Seishin shobo, Tōkyō 1964, pp. 60-67 e 258-60.

<sup>2</sup> L'estinzione è il nirvāna.

<sup>3</sup> Citazione dallo *Shōdōka*, poesia cinese sulla dottrina buddhista, molto diffusa nella scuola Sōtō.

<sup>4</sup> Usanza tradizionale in Giappone.

<sup>5</sup> Simbolo di benessere, fortuna, agiatezza.

Questo significa: «Aver superato il ciclo di nascita-morte ed essere entrati nell'estinzione. L'estinzione è la vera felicità»<sup>6</sup>. Con la fine della vita e della morte, l'estinzione è la felicità. Estinguendosi la vita e la morte, l'estinzione fa la felicità. La felicità e l'infelicità, e anche la fortuna e la sventura si estinguono...

La gente spesso mi chiede: «Cosa ti piace?»

«Non c'è nulla che mi piace».

«Ma proprio nulla?»

Figuriamoci che mi dicono che mi piace lo *zazen*, o che non mi piace, e che lo faccio solo perché devo. Quindi, estinti sia ciò che piace, sia ciò che non piace, più niente! Noi viviamo tutta la vita alle spalle di questo.

«A te cosa piace?»

«Niente».

Non ho mai mangiato avendo ordinato qualcosa. Siccome originariamente sono nato in una famiglia povera, senza i genitori, non ero in una posizione per fare ordini di cibo. Quindi il piacere e il non piacere, ciò che è elevato e ciò che non lo è, tutto si è estinto... Questo è «oggi sfuggiti da questo mondo incostante». È «non abbiamo sogni leggeri, e non siamo ubriachi». Suppongo che ci siano molte cose piacevoli, molti luoghi in cui vorrei poter andare, ma a me il teatro né mi piace né non mi piace, l'ho già visto.

«Tu hai visto il teatro?»

«Io da bambino l'ho visto facendo colui che si occupava delle scarpe degli spettatori<sup>7</sup>. Ma non l'ho mai visto avendo pagato il biglietto».

Perciò, l'«estinzione» è non inseguire più il mondo che ci piace, o rigettare il mondo che non ci piace: senza rigettare, senza inseguire, senza prendere, senza gettar

<sup>6</sup> Citazione dal *Nirvāna sūtra*.

<sup>7</sup> Poiché allora i teatri avevano sul suolo i *tatami*, gli spettatori all'entrata dovevano affidare a un inserviente le proprie scarpe, per poi ritirarle all'uscita.

via, raggiunta l'estinzione della vita e della morte, proprio lì c'è la quiete dell'estinzione.

In definitiva, il proprio «aspetto dormiente». Quando si dorme profondamente non si pensa che si sta dormendo o che non si sta dormendo, semplicemente si dorme. Non si pensa: «Come posso dormire ora?» E se si pensa: «Ora sto dormendo», allora non si sta dormendo.

Il *satori*<sup>8</sup> è proprio la stessa cosa. E senza pensare come esso sia o non sia, semplicemente...

Questo è *shikantaza*. Inoltre, è «non andate in cerca dell'estinzione». Lo *zazen* stesso è l'aspetto della messa in atto dell'estinzione stessa. L'aspetto dello *zazen* è elevato. Senza pensare ora quanto sono illuminato, o manca ancora un poco... soltanto sedersi. Ma,

*Lo specchio non è mai stato pulito della polvere accumulata.* Per lunga consuetudine, si prende la forma del «vedere le singole cose e non il generale». Si suole dire: «Se lui è illuminato allora anche io sono illuminato». Tuttavia, se vogliamo dire cos'è questo, esso è «la polvere accumulata sullo specchio», e a causa dell'«abitudine alla confusione mentale» cui siamo stati abituati da sempre e anche ora, anche se si è illuminati, se ci si vuol continuamente confrontare con gli altri, si dicono cose come queste. Insomma, per le persone ordinarie, «lo specchio non è mai stato pulito della polvere accumulata»: lo specchio arrugginito non sembra esser stato pulito neanche un po'.

Dunque, ci sono i seguenti ammonimenti delle persone dell'antichità: «Accogliere coloro che sono difficili da accogliere, andare incontro al Buddha-Dharma cui è difficile andare incontro. Entrare nella Via buddhista oggi, proprio ora, voler entrare nella Via buddhista in qualsiasi mondo conduca». Non è stabilito quando si debba morire. In definitiva, per il fatto di essere nato come essere umano, si devono risolvere dei problemi, e questo va fatto proprio ora.

<sup>8</sup> L'illuminazione.



*Oggi stesso devi pulirlo chiaramente una volta per sempre*<sup>9</sup>. Oggi, proprio ora, si deve risolvere. Questo luogo molto oscuro è «lo specchio su cui finora si è accumulata la polvere», ma se accendiamo un fiammifero, la notte si fa chiara. Si dice che sia un luogo molto oscuro da cui escono i fantasmi, e quindi c'è una grande agitazione, ma se accendiamo una candela vediamo che in questo mondo non c'è nulla di cui aver paura. Coloro che pensano che sia un luogo molto oscuro e si agitano molto per questo, devono renderlo chiaro subito, e devono risolvere ora questo problema.

Si dice:

Qualcuno senza pensiero, qualcuno non nato  
Se davvero è non nato, non esiste neanche la non-nascita  
Chiedilo piuttosto alle marionette  
Se cercate il Buddha e accumulate i meriti, un giorno  
lo diventerete  
Lasciate andare i quattro grandi elementi [terra, acqua,  
fuoco, aria] e non afferrateli  
Perseguite l'estinzione e accontentatevi di ciò che avete  
Non pensiero, non nato: fare per il solo fare.

*Qualcuno senza pensiero, qualcuno non nato.* Le parole sono cose strane, e penso che star muti sia il massimo dell'eloquenza. Dire le cose da muti, è un modo non artificiale, non è cosa che è stata insegnata da altri uomini e appresa. È un modo personale di fare, e il parlare da muti è il modo più preciso.

Il Buddha-Dharma in qualche momento si è trasformato in parole, e ha finito per diventare un girare a vuoto. *Senza pensiero* non è che sia una brutta parola, però, quando si è sbadati, si usa dire in modo leggero «senza pensiero, senza riflettere».

L'espressione «non nato» è un'espressione che dà

<sup>9</sup> Segue una frase in cui l'autore spiega l'uso degli ideogrammi della parola «pulire».

molti problemi, e qui intanto vi è l'espressione *qualcuno senza pensiero, qualcuno non nato* cui si risponde con la frase *se davvero è non nato, non esiste neanche la non-nascita*.

Nel *Sūtra Shijūnishō*<sup>10</sup> si dice che la persona piú elevata sia «senza pensiero, non nata, senza pratica, senza illuminazione». «Senza pratica, senza illuminazione»..., alle persone che hanno fatto la pratica io dico lodandole: «tu sei una persona elevata!» Se dicono: «io ho fatto questo», rispondo: «Ah!, tu sei una persona elevata». E le persone che sembrano essersi finalmente illuminate, le lodo dicendo: «Ah, davvero! Sei proprio una persona elevata». Ora che sono una persona adulta, non dico piú tante cose così stupide, ma... generalmente è difficile, essendosi illuminati, dimenticare l'illuminazione, avendo praticato, non pensare di aver praticato, non pensare di aver fatto qualcosa per il bene altrui.

Qui si inserisce *se davvero è non nato, non esiste neanche la non-nascita*.

Le persone dell'antichità dicevano di questo: «Parla dopo essere morto!» ma siccome questo è difficile, io chiamo questo «non pensiero, non nato» l'essere come addormentato. Quando si dorme profondamente non si dice che si sta dormendo. Inoltre, non si pensa. Si dorme soltanto. «Non nato» è proprio una cosa come essere addormentato. Quando si dorme profondamente, non si dice di star dormendo. Inoltre, non lo si pensa. Semplicemente, si dorme. Il *non nato* è proprio come essere addormentato. Dormendo non si vede il proprio aspetto dormiente. Dormendo profondamente, non apisolati o facendo finta di dormire, si dorme soltanto. Questo dormire soltanto è una grande cosa. Il fatto stesso di fare qualcosa solo per farla è una grande cosa. Naturalmente se si fanno cose malvagie non va bene,

<sup>10</sup> *Sūtra in quarantadue capitoli*, tradotto in cinese da Kāśyapamātanga, il monaco buddhista che per primo trasmise il buddhismo in Cina nel I secolo d.C.

ma anche se facciamo cose buone, non ne siamo consci e non andiamo in giro a parlarne.

Il venerabile Katsuragi Jiun ha scritto:

La Via non cambia nel passato e nel presente. Il collo è posizionato sopra, e i piedi stanno sotto. C'è differenza tra prima e dopo. Distinguere la posizione tra destra e sinistra.

È semplicemente così: io penso che siano parole meravigliose. La mano destra è la mano destra e basta. I piedi sorreggono l'intero corpo e stanno nella parte più bassa, e basta. Siccome la testa sta nella parte superiore non per questo è presuntuosa e prepotente, ma semplicemente è quello che è. E il fatto di essere così come si è, è una cosa grande.

Nel *Kegon sūtra* sta scritto: «La causa non conosce l'effetto, e l'effetto non conosce la causa». Sembra una logica banale. Pensare che essendo in un certo modo poi sarà così e così, o, come succede con i fuochi d'artificio, pensare che se faccio in un certo modo poi avrò un certo risultato, o il pensiero che se acquisto un certo numero di azioni ora, un certo giorno torneranno indietro raddoppiate: è un modo di pensare degli uomini ordinari, ed è cosa assolutamente banale. Nella frase: «La causa non conosce l'effetto, e l'effetto non conosce la causa», «non conosce» è una cosa davvero grande. La causa non conosce affatto l'effetto, e l'effetto non conosce ciò da cui viene per conseguenza, ma soltanto è così. Riguardo a questa cosa, il venerabile Jiun aggiunge: «Il karma non conosce gli effetti che produce, e gli effetti del karma non conoscono il karma che li produce». Nel buddhismo il karma ha il significato di energia: avendo fatto una certa cosa, a causa dell'energia di questa cosa si è verificata una certa situazione. È il karma della causa-ed-effetto di quando si spiega la legge di causa-ed-effetto, o del subire gli effetti karmici. La frase dice:

La causa non conosce l'effetto, e l'effetto non conosce la causa. Nel luogo in cui si trova questo non conoscere, c'è la Via. Non ci si ferma, non si è impediti, e qui vi è la gioia: senza interruzioni, non c'è né mancanza né eccesso.

Quindi, non è che se si fa una certa cosa, un'altra certa cosa ne consegue, ma il karma non conosce il suo effetto, e l'effetto non conosce il karma... Per aver dato una certa cosa a qualcuno una certa volta, si ha un certo effetto karmico, avendo fatto in un certo modo ne è derivata una ricompensa: queste cose non si sanno. Anche quando si danno delle cose a delle persone, anche quando si fanno cose buone, si deve fare solo per farlo. Questo si chiama: «La causa non conosce l'effetto, e l'effetto non conosce la causa». Non per un qualche scopo. Solo fare. Quando si riceve da qualcuno qualcosa, soltanto si riceve. Quando si dà, soltanto si dà. Se pensiamo che il karma conosca il suo effetto, e che se facciamo qualcosa essa tornerà indietro, si finisce per dare per poi poter avere indietro qualcosa.

I monaci buddhisti molto più delle persone ordinarie ricevono cose dai fedeli, e questo diventa un commercio di confezioni di dolci e di altri regali. Far circolare in giro i regali, in modo da poter poi avere il maggior numero di ritorni, è un modo di fare che non è diverso dal commercio. Quando si riceve anche solo una confezione di dolci, si pensa dove farla circolare in modo di poter avere il maggior vantaggio. Il fatto di non dover fare queste cose viene dal fatto che la causa non deve conoscere l'effetto, e l'effetto non deve conoscere la causa. Questo è un problema molto difficile, e qui ecco:

Qualcuno senza pensiero, qualcuno non nato

Se davvero è non nato, non esiste anche la non-nascita.

2. *Ogni cosa è il Buddha / Issai wa kore Butsu.*

Dunque, il buddhismo non consiste nel fare cose buone:

Chissà quante generazioni di persone otterranno la Via!  
La verità non sta sola e la falsità è fundamentalmente  
vuota<sup>11</sup>.

Non si devono fare cose buone, e neppure si devono fare cose cattive: [il buddhismo] è un insegnamento di questo tipo. Perciò, non si deve mettere a confronto la verità e la menzogna. Cioè, «la verità non sta sola e la falsità è fundamentalmente vuota». Riguardo a questa frase dello *Shōdōka*, una volta una ragazza che aveva ricevuto il battesimo cattolico venne da me e disse, con un viso quasi piangente: «Non si deve perseguire la verità e rifiutare la menzogna?» Non capire questo è una cosa naturale. Nelle religioni diverse dal buddhismo, si spiega che verità e menzogna sono in contrasto l'una con l'altra. La spiegazione riguardo al Paradiso è diversa. Nel buddhismo, poiché il Paradiso e il mondo ordinario non sono separati, il Paradiso si trova a est, a ovest, a sud e a nord.

Perciò, si dice: «Se si pratica insieme sia l'essere sia il non essere, anche il non-vuoto è vuoto». Essere e non-essere non sono in contrasto. Non è che ci siano, ma non è neppure che non ci siano. Se è così, anche il non-vuoto è vuoto. Il maestro Nyojō ha scritto il *Gāthā*<sup>12</sup> della campanella:

Assomiglia alla bocca con tutto il corpo e sta sospesa  
nel vuoto  
Non chiede se sia il vento da est, da ovest, da nord, o da sud  
Senza posa parla della saggezza per tutti  
Tekitei tōryō tekitei tō<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Citazione dallo *Shōdōka*.

<sup>12</sup> Poesia buddhista.

<sup>13</sup> Il verso rappresenta il suono della campanella mossa dal vento.

Trattandosi di una campanella, tutto il suo corpo è una bocca e sta sospesa nel vuoto. Non preferisce nessun particolare vento. Non si riposa mai.

Inoltre, recentemente, sono poche le persone che conoscono la pronuncia cinese, ma nell'ultima strofa il maestro Menzan<sup>14</sup> ha reso in giapponese «chichin tsun-riyan chichintsun»<sup>15</sup>, ma quando ho fatto un viaggio in Cina e ho chiesto spiegazione mi hanno detto che il suono è «tenten ton riyen tenten ton». Questo è un suono del tipo «karan karan», ed è un suono che il maestro Dōgen ha molto lodato.

Non è essere, e non è vuoto, non è questo e non è non questo.

*Assomiglia alla bocca con tutto il corpo e sta sospesa nel vuoto.* Non si può dire che sia questo e che non sia non questo, che sia di gusto piacevole né di gusto spiacevole.

*Non chiede se sia il vento da est, da ovest, da nord, o da sud.* È diverso dal mangiare molto le cose che ci piacciono e poco quelle che non ci piacciono. Non esistono cose di gusto piacevole e cose di gusto spiacevole. Siccome io non mi guadagno la vita, non c'è nulla che mi piace e nulla che non mi piace, non ho questo diritto. Tutto quello che mi si presenta davanti per mangiare è buono. Qualcuno ha detto: «Ciò che mangiamo è sempre diverso e quindi non è mai monotono». Che sia monotono oppure non lo sia, è inutile stare ad arrovelarsi. Ma anche questa affermazione è una cosa monotona. Se dico che mi piace *udon*<sup>16</sup>, mi faranno mangiare sempre *udon*. *Non chiede se sia il vento da est, da ovest, da nord, o da sud*, non c'è nulla che mi piace e nulla che mi dispiace.

<sup>14</sup> Menzan Zuihō (1683-1769), monaco della scuola Sōtō, scrisse lo *Shōbōgenzō shōtenroku*, un commentario allo *Shōbōgenzō* di Dōgen.

<sup>15</sup> Per rendere il suono della campanella al vento. Nelle varie culture, la percezione e la resa del suono è diversa.

<sup>16</sup> Una specie di grossi spaghetti.

*Senza posa parla della saggezza per tutti. / Tekitei tōryō tekitei tō.* Il significato di questo è «se si pratica insieme sia l'essere sia il non essere, anche il non-vuoto è vuoto»: non si è presi da nulla, non si è intrappolati da nulla. «La dottrina delle venti vacuità insegna il fondamentale non attaccamento e l'unità dell'essere del Tathāgata è spontaneamente uniformità...»<sup>17</sup>. Il *Sūtra della Saggezza* parla di «vuoto interno» e «vuoto esterno» e conta venti tipi di vuoto. Quindi anche il vuoto non è vuoto. Ciò perché esiste l'espressione «il Buddha e il diavolo hanno la stessa faccia». Il Buddha è dovunque e qualsiasi cosa è il diavolo. Ciò che mi viene donato, forse è il diavolo. La mia faccia piatta potrebbe essere il Buddha. Se ci fosse una persona che mi desse parecchio denaro, costui potrebbe essere il diavolo. Se ci fosse qualcuno che portasse via il mio portafoglio potrebbe essere il Buddha: siccome non c'è nulla di prestabilito, è interessante. Qualsiasi circostanza, qualsiasi cosa, qualsiasi situazione, non si deve mai prenderla per quella che è<sup>18</sup>.

Il fatto che io non abbia mai pensato a cosa vorrei mangiare o a cosa vorrei fare, è perché da bambino ero povero e ho dovuto sopportare molte sofferenze, e ora sono povero. Perciò sono grato della mia povertà. Non per questo mi va bene qualsiasi cosa. Ecco lí «la dottrina delle venti vacuità che insegna il fondamentale non attaccamento»... Si possono elencare venti vacuità, ma non si può dire quale sia vuota. Ciò perché il suo vero aspetto è «l'unità dell'essere del Tathāgata che è spontaneamente uniformità»... Il vero corpo del diavolo non è per nulla diverso dal Buddha: bene e male non sono affatto diversi, male e bene non differiscono. Uno stesso Buddha si trasforma in varie cose prendendo aspetti diversi: ora si mostra e ora scompare. Non c'è nulla che non sia il Buddha.

<sup>17</sup> Citazione dallo *Shōdōka*.

<sup>18</sup> Cioè, che appare.

## 2. L'autore.

Suzuki Shunryū (da monaco, Shōgaku Shunryū; 1904-1971), monaco della scuola Zen Sōtō, nacque a Hiratsuka, nella provincia di Kanagawa. Il padre era l'abate del piccolo tempio Shōgan della scuola Sōtō. Nel 1912 iniziò il percorso buddhista come discepolo di Soon Suzuki, all'epoca abate del tempio Zōun nella vicina provincia di Shizuoka. Soon lo ordinò monaco all'età di tredici anni con il nome di Shōgaku Shunryū, quindi, nel 1918, seguì Soon quando si spostò nel tempio di Rinsō. Nel 1924 si iscrisse all'Università Buddhista di Komazawa, a Tokyo, dove si laureò sei anni più tardi. Nel frattempo, nel 1929, il suo maestro si ritirò lasciandogli la direzione del tempio Zōun.<sup>4</sup>

Il 23 maggio 1959 Shunryū sbarcò negli Stati Uniti, a San Francisco, al tempio Sōkō della scuola Sōtō. In quel momento lo Zen si stava diffondendo tra i giovani, anche grazie all'opera di divulgazione di Alan W. Watts (1915-73). Assieme ad alcuni giovani divenuti nel frattempo suoi discepoli, nel 1961 fondò il San Francisco Zen Center, e nel 1966 fondò e diresse il Tassajara Zen Mountain Center. Shunryū passò il resto della sua vita a insegnare ai discepoli americani.

Tra le opere che ci ha lasciato vanno menzionate: *Zen Mind, Beginner's Mind* e *Not Always So: Practicing the True Spirit of Zen*. Le sue conferenze sono raccolte in *Branching Streams Flow in the Darkness*.

### a) I testi.

Qui vengono presentati tre brani tratti dai discorsi che il maestro Suzuki tenne in California tra il 2000 e il 2001 al Berkeley Zen Center agli allievi americani. I suoi insegnamenti sono connotati da un modo molto concreto, semplice e diretto di affrontare temi anche complessi e di presentarli in modo facilmente comprensibile anche per gli occidentali senza la minima familiarità con le sottili speculazioni del buddhismo.

Il primo brano, *Buddha-dalla-Faccia-di-Sole e Buddha-dalla-Faccia-di-Luna*, tratta dell'accettazione. Il praticante di Zen



dovrebbe sviluppare un atteggiamento tale per cui è capace di accettare di buon grado quel che gli capita, in positivo ma anche in negativo, avendo la consapevolezza che «qualsiasi cosa ci accada è quanto ci deve accadere». La pratica dello *zazen*, in particolare, vuole infatti suscitare nel praticante questo tipo di atteggiamento.

Il Maestro racconta un aneddoto tratto dagli *Annali della Roccia Blu* (*Hekiganroku*, 碧巖録), in cui Baso, mentre era malato, rispose a chi gli chiedeva del suo stato di salute: «Buddha-dalla-Faccia-di-Sole e Buddha-dalla-Faccia-di-Luna». Il primo Buddha si riferisce al Buddha positivo dalla lunga vita; il secondo, al contrario, al Buddha negativo, che vive solo un giorno e una notte. I due Buddha sono la metafora per gli accadimenti positivi e negativi della quotidianità di ciascuno: pur essendo negativi o positivi, tutti gli accadimenti sono comunque Buddha, e come tale vanno accettati. Una volta raggiunto lo stadio di accettazione, ogni discriminazione cade e si raggiunge la padronanza di sé:

Raggiungere l'illuminazione significa avere una completa padronanza di sé nella vita, senza alcuna discriminazione.

Il secondo brano, *Dovunque sei, lì c'è l'illuminazione*, tratta della pratica, ed esordisce con l'affermazione:

Nella nostra pratica, la cosa più importante è di comprendere che abbiamo la natura-di-Buddha.

Tuttavia, la nostra vita basata sulla natura-di-Buddha dovrebbe essere come una lampada a kerosene. L'esempio significa che nella pratica dello *zazen* elementi diversi (l'aria, il kerosene, il fuoco del fiammifero, la lampada stessa) devono armonizzarsi per fare in modo che la lampada funzioni senza emettere fumo. Ciò significa di non vedere e non vivere considerando i vari fenomeni separati da noi, ma «vivere ogni momento essendo uno con tutte le cose». Le cose che ci circondano non sono perfette e voler far sì che lo siano è una forzatura. Così, anche la ricerca dello *zazen* perfetto conduce al fallimento, infatti:

Le cose che esistono sono imperfette. Questo è il motivo per cui esistono a questo mondo. Nulla di ciò che vediamo e sentiamo è perfetto. Ma proprio nell'imperfezione c'è la realtà perfetta.

Quindi, «la vera pratica si basa sulla delusione, sulla frustrazione», cioè sugli errori perché proprio lì c'è l'illuminazione.

Anche il terzo brano, *Mente ordinaria e mente di Buddha*, si svolge intorno al problema della pratica e del suo significato. Riprendendo la concezione fondamentale di Dōgen, il maestro afferma: «in altre parole, quando praticate *zazen* nel vero senso, siate realmente dei Buddha». Essere dei Buddha, infatti, non consiste nel diventare qualcosa di speciale, ma di essere quello che si è. La mente dell'illuminazione non è diversa dalla mente ordinaria e quotidiana. Ordinarietà e santità non sono fondamentalmente cose diverse:

Il Buddha, nel vero senso, non è diverso dalla mente ordinaria. Una mente ordinaria, nel suo vero senso, non è qualcosa che è separata da quello che è santo.

Per questo, la buddhità consiste nel fare quello che ordinariamente facciamo: qualsiasi cosa si faccia, quella è l'attività del Buddha: «mente del Buddha, attività del Buddha e le nostre attività quotidiane non sono cose diverse». Perciò, la vera pratica consiste nel non costruirsi immagini mentali, ma nel riconoscere in quello che si è, e nelle nostre attività quotidiane, la buddhità.

1. *Buddha-dalla-Faccia-di-Sole  
e Buddha-dalla-Faccia-di-Luna*<sup>19</sup>.

Siccome ho praticato *zazen* per molti anni, alcune persone dicono, [riferendosi a me]: «Lui non prenderà raffreddori. Non soffrirà di influenza. È strano che sia stato a letto così tanto tempo!»

Possiamo pensare che lo *zazen* ci renda fisicamente forti e mentalmente sani, ma una mente sana non è solo una «mente sana» nel senso tradizionale, e un corpo debole non è soltanto un «corpo debole». Che sia debole o forte, quando questa debolezza o forza sia basata sulla cosiddetta «Verità» o «natura-di-Buddha», allora essa è una mente sana ed è un corpo sano.

La mia voce può non essere ancora molto forte ma oggi la sto provando. Se funziona o no, se riesco a parlare o no, è un grande problema per noi. Qualsiasi cosa ci accada è quanto ci deve accadere. Quindi lo scopo della nostra pratica è di avere questo tipo di atteggiamento.

Negli *Annali della Roccia Blu* si trova un *kōan* che riguarda Baso Dōitsu. Baso era un uomo grosso e fisicamente forte, di grande statura. Una volta, quando era malato, il monaco che si prendeva cura del tempio andò da lui a fargli visita e gli chiese: «Come stai? Stai bene, o no?» E Baso disse: «Buddha-dalla-Faccia-di-Sole e Buddha-dalla-Faccia-di-Luna».

Si pensa che il Buddha-dalla-Faccia-di-Sole viva mille e ottocento anni e il Buddha-dalla-Faccia-di-Luna viva solo un giorno e una notte. Così quando sono malato, sono come il Buddha-dalla-Faccia-di-Luna e quando sto bene sono come il Buddha-dalla-Faccia-di-Sole. Ma né il Buddha-dalla-Faccia-di-Luna né il Buddha-dalla-Fac-

<sup>19</sup> Traduzione di *Sun-faced Buddha, Moon-faced Buddha*, Berkeley Zen Center Newsletter, aprile 2000.

cia-di-Sole hanno qualche speciale significato. Che stia bene o che sia malato, comunque continuo a praticare *zazen*: non c'è differenza. Anche se sono a letto, sono un Buddha. Quindi non preoccupatevi per la mia salute. È molto semplice: è proprio quello che facciamo ogni giorno. La differenza è che qualsiasi cosa accada a Baso, egli l'accetta: le cose così come sono, come capitano. Ma non possiamo accettare qualsiasi cosa. Alcune cose che pensiamo siano buone, le accettiamo, ma altre che non ci piacciono, non le accettiamo. E facciamo un confronto tra le varie cose. Possiamo dire: «Egli è un vero maestro Zen, ma ce n'è un altro che non lo è» o «lui è un buon studente Zen, ma io non lo sono». Questo tipo di comprensione è molto comune, ma non si può dire mai nulla con sicurezza.

Raggiungere l'illuminazione significa avere una completa padronanza di sé nella vita, senza alcuna discriminazione. Tuttavia, se ci attacchiamo all'atteggiamento di non discriminazione, anche questa finisce per diventare una sorta di discriminazione. Il punto importante è di raggiungere una completa padronanza di sé; allora, lo sforzo che normalmente facciamo quando pensiamo facendo confronti non ci sarà d'aiuto.

Quando vivevo ancora in Giappone, avevo alcuni studenti. Alcuni di loro erano persone ricche e influenti, altri erano studenti, altri carpentieri, o persone che facevano altri tipi di lavoro. In Giappone, noi rispettiamo ancora alcune persone come sindaci o insegnanti, in modo particolare. Abbiamo un modo particolare di parlare a loro. Però, io dissi ai miei studenti: «Se sei uno studente dello Zen, devi dimenticarti completamente della tua posizione, lavoro, o titolo. Altrimenti non si può praticare lo Zen veramente».

Quando vi sedete io dico: «Non pensate!» «Non pensate!» significa di non trattare le cose a seconda che siano buone o cattive, pesanti o leggere. Semplicemente accettate le cose così come sono. Anche se non pensate, potete comunque sentire alcune cose e, nor-

malmente, quando le sentite la vostra reazione è: «Cosa può essere?», «Questo rumore è di una macchina», oppure «Questo rumore è fastidioso. Potrebbe essere un motorino».

Nello *zazen*, dovrete solo sentire il grande rumore, o il piccolo rumore, o non essere disturbato da essi. Ciò sembra impossibile, specialmente per il principiante, perché nel momento in cui lo sentite segue una qualche reazione. Ma se praticate *zazen*, se continuate ad accettare quello che capita così com'è, alla fine riuscirete a farlo. Il modo per riuscire a farlo è di rimanere concentrati sulla postura e sul respiro.

In Giappone, un samurai praticò *zazen* per diventare un maestro della spada. Finché aveva paura di perdere la vita non poteva agire pienamente secondo le sue capacità. Solo quando divenne libero da «uccidere o essere ucciso» riuscì a reagire in base all'azione del nemico e vincere. Se cercava di vincere poteva invece perdere. Quindi, apprendere ad agire senza paura, che è ciò che limita la nostra attività, è la cosa più importante. Sebbene si trattasse di questione di vita o di morte sul campo di battaglia, egli combatteva la sua battaglia nello *zendō*<sup>20</sup>.

Noi non abbiamo questo tipo di necessità nella nostra vita quotidiana, quindi non sentiamo la stessa necessità di praticare. Però i nostri problemi, in quanto esseri umani, nascono dallo sforzo di ottenere qualcosa nel senso materiale e questo limita la nostra attività. Per questo non riusciamo a ottenere alcunché. Questo è quello che vuol dire non ottenere nulla.

Dovremmo comprendere la nostra attività quotidiana in due modi, ed essere in grado di reagire in un modo o nell'altro senza problemi. Uno è di concepire la nostra vita in modo dualistico: bene o male, giusto o sbagliato. E dovremmo cercare di comprendere le cose secondo questa prospettiva. Oppure dovremmo essere

<sup>20</sup> La sala di meditazione dei templi Zen.

capaci di ignorare questo tipo di concezione dualistica: allora ogni cosa diventa uno. Questo è l'altro modo di concepire le cose: la comprensione dell'unicità.

Quindi, all'inizio dovrete essere in grado di concepire o accettare le cose in due modi, ma questo non basta. È ancora dualistico. Senza l'attaccamento a una delle due concezioni, diventerete liberi di muovervi dall'uno all'altro. Allora non sarete più intrappolati dal vostro particolare punto di vista e qualsiasi cosa facciate sarà la grande attività della pratica.

Il Buddha-dalla-Faccia-di-Sole è buono; il Buddha-dalla-Faccia-di-Luna è buono. Qualsiasi cosa è bene. Tutte le cose sono Buddha. E anche non c'è Buddha. Ma generalmente quando dite «non c'è Buddha» significa che vi state attaccando a un modo di concepire le cose. Quando non vi attaccherete più a una concezione [piuttosto che a un'altra], allora qualsiasi cosa direte va bene.

Quando non comprendete il Buddha allora vi preoccupate se dico che non esiste il Buddha, e direte: «Tu sei un monaco, quindi come puoi dire che non c'è Buddha? Allora, perché reciti i sūtra? Perché ti inchini davanti al Buddha?» Ci inchiniamo davanti al Buddha perché non esiste Buddha. Se ci inchinassimo davanti al Buddha perché esiste il Buddha, non sarebbe frutto di una genuina comprensione del Buddha.

Qualsiasi cosa direte va bene. Buddha-dalla-Faccia-di-Sole o Buddha-dalla-Faccia-di-Luna. Non c'è problema. Che io sia a Tassajara o a San Francisco, non c'è problema. Anche se muoio, per me non c'è problema, né per voi. E se dovesse esserci qualche problema, non sareste studenti dello Zen. È proprio come dev'essere. Questo è il Buddha.

Se soffro quando muoio, va bene, si tratta d'un Buddha che soffre. Non c'è confusione in questo. Può succedere che tutti ci dibattiamo a causa dell'agonia fisica o dell'agonia spirituale, ma questo non è un problema. Dovremmo essere molto grati di avere un corpo limitato

come il mio e come il vostro. Se aveste una vita infinita sarebbe un grande problema per voi.

In un programma televisivo che piace a mia moglie ci sono alcuni spettri di persone che vissero molto tempo fa. Essi si manifestano in questo mondo e creano parecchi problemi sia per la gente che per se stessi. Questo è ciò che succede. Ora noi siamo in grado di andare sulla luna, ma non siamo in grado di creare un essere umano nel vero senso della parola. Un essere umano è un essere umano. Possiamo godere della nostra vita solo con il nostro corpo limitato. Questa limitazione è un elemento vitale per noi. Senza limitazione nulla esiste, quindi dovremmo provar gioia per la limitazione: sia nel caso di un corpo debole, o forte, nel caso di un uomo o di una donna. Il solo modo di godere della nostra vita è provar gioia per la limitazione che ci è stata data.

Buddha-dalla-Faccia-di-Sole e Buddha-dalla-Faccia-di-Luna non vuol dire essere indifferenti. «Non mi importa che sia Buddha-dalla-Faccia-di-Sole o Buddha-dalla-Faccia-di-Luna». Significa [invece] che sia che si tratti di Buddha-dalla-Faccia-di-Sole o di Buddha-dalla-Faccia-di-Luna dovremmo provar gioia comunque. Questo è anche oltre il non-attaccamento perché quando l'attaccamento raggiunge il punto di non-attaccamento, è un vero attaccamento. Se siete attaccati a qualcosa, dovrete esserlo in modo totale.

Buddha-dalla-Faccia-di-Sole, Buddha-dalla-Faccia-di-Luna! Eccomi qua! Sono qui! È importante avere dentro noi stessi questo tipo di consapevolezza. Quando ce l'avete dentro, nel vostro essere, potete praticare il vero *zazen*, che è al di là della perfezione e dell'imperfezione, del bene e del male.

2. *Dovunque sei, lí c'è l'illuminazione*<sup>21</sup>.

Nella nostra pratica, la cosa piú importante è di comprendere che abbiamo la natura-di-Buddha. Intellettualmente comprendiamo questo, ma può essere molto difficile accettarlo. La nostra vita quotidiana procede nella dimensione di bene e male, nella dimensione della dualità, mentre la natura-di-Buddha si trova nella dimensione dell'assoluto dove non c'è né bene né male. Perciò, c'è una doppia realtà. La nostra pratica consiste nell'andare oltre la dimensione di bene e male e di realizzare un mondo assoluto. Questo può essere piuttosto difficile da comprendere.

Hashimoto *rōshi*, il famoso maestro Zen scomparso nel 1967, spiegava questo punto. Diceva che è allo stesso modo di come si cucina. Prepariamo ogni ingrediente separatamente, quindi il riso è qui e i sottaceti sono là. Ma quando li mettete nello stomaco non si distinguono piú. La zuppa, il riso, i sottaceti e anche tutto il resto si mischia. Quello è il mondo dell'assoluto. Finché il riso, i sottaceti e la zuppa rimangono separati, non funzionano. Non ci nutrono. È come la conoscenza intellettuale o la conoscenza libresca: rimane separata dalla vita vera.

La pratica dello *zazen* è mischiare i vari modi che abbiamo di capire e lasciare che funzionino insieme. Come lasciare che funzionino, è la pratica. Una lampada a kerosene non funziona solo perché è riempita di kerosene. Necessita anche di aria per la combustione e, anche se ha l'aria, necessita anche di fiammiferi per farla funzionare. Accendere la fiamma con i fiammiferi è la pratica che è stata trasmessa dal Buddha fino a noi. Con l'aiuto di fiammiferi, aria e kerosene,

<sup>21</sup> Traduzione di *Wherever You Are, Enlightenment Is There*, Berkeley Zen Center Newsletter, ottobre 2000.



la lampada inizierà a funzionare. Questa è la pratica dello *zazen*.

Allo stesso modo, anche se dite: «Ho la natura-di-Buddha», questo da solo non è sufficiente per funzionare. Se non avete amici o un *samgha*, non funziona. Quando pratichiamo con l'aiuto di un *samgha*, aiutati dal Buddha, pratichiamo *zazen* nel vero senso, e avremo una luce luminosa qui, in Tassajara o nella nostra vita quotidiana.

È naturalmente importante avere un'esperienza di quella che si suole chiamare illuminazione, ma quello che è ancora più importante è saper adattare la fiamma dello *zazen* alla nostra vita quotidiana. Quando la fiamma sta bruciando bene non si sente l'odore del kerosene. Quando fa fumo si percepisce qualche odore e ci si rende conto che si tratta di una lampada a kerosene. Quando la propria vita brucia bene non ci sono lamentele di sorta, e non c'è bisogno di essere coscienti della propria pratica. Dovremmo sapere che se parliamo troppo dello *zazen*, si tratta già di una lampada che fa fumo.

Può essere che io sia una lampada che fa molto fumo. Io non voglio necessariamente fare conferenze. Voglio solo vivere insieme a voi spostando le pietre, facendo piacevoli bagni termali caldi, e mangiando qualcosa di buono. Lo Zen è proprio lí. Quando inizio a parlare, si tratta già di una lampada che fa fumo. Devo dare spiegazioni sulla base di bene e male: «Questa è una pratica corretta e quest'altro è sbagliato. Lo *zazen* si pratica così, eccetera». È come fornirvi una ricetta: non funziona. Non potete mangiare una ricetta.

Normalmente un maestro Zen direbbe: «Praticate *zazen*, così otterrete l'illuminazione. Se otterrete l'illuminazione vi distaccherete da tutto e vedrete le cose così come sono». Questo sarebbe naturalmente vero, ma il nostro modo di vedere non è sempre così. Noi stiamo cercando il modo di regolare la fiamma della lampada. Il maestro Dōgen nello *Shōbōgenzō* spiega proprio questo. Il suo insegnamento è quello di vivere ogni mo-

mento in completa combustione come una lampada a kerosene o una candela. Vivere ogni momento essendo uno con tutte le cose è l'essenza del suo insegnamento e della sua pratica.

La pratica dello *zazen* è una cosa molto sottile. Quando praticate *zazen* vi rendete conto di cose che non notereste quando state lavorando. Oggi per un po' ho spostato pietre e non mi sono reso conto che i miei muscoli erano stanchi. Ma mentre stavo tranquillamente seduto in *zazen* mi sono accorto che i miei muscoli erano piuttosto in cattive condizioni. Provavo dolore in varie parti del corpo. Potete pensare che potreste praticare meglio *zazen* se non avete problemi, ma in realtà alcuni problemi sono necessari. Non devono essere grossi problemi. Per mezzo dei problemi che si hanno si può praticare *zazen*. Questo è un punto particolarmente significativo, ed è per questo che il maestro Dōgen dice: «pratica e illuminazione sono un'unica cosa».

La pratica è qualcosa che si fa consciamente, che si fa con sforzo. Ecco! Ecco l'illuminazione. La maggior parte dei maestri Zen ha fallito il bersaglio sforzandosi di arrivare allo *zazen* perfetto. Le cose che esistono sono imperfette. Questo è il motivo per cui esistono a questo mondo. Nulla di ciò che vediamo e sentiamo è perfetto. Ma proprio nell'imperfezione c'è la realtà perfetta. È vero intellettualmente e anche nel campo della pratica. È vero sulla carta e nel proprio corpo.

Di solito si pensa che si possa praticare solo dopo aver raggiunto l'illuminazione, ma non è così. La vera pratica si basa sulla delusione, sulla frustrazione. Se si fa qualche errore, lì si fonda la pratica. Non c'è altro luogo dove fondare la pratica.

Parliamo di illuminazione ma, nel suo vero senso, l'illuminazione sta oltre la nostra comprensione e oltre la nostra esperienza. Perciò, anche nella nostra pratica imperfetta c'è l'illuminazione. Solo che non lo sappiamo. Quindi l'importante è trovare il vero significato della pratica prima di giungere all'illuminazione. Dovunque

siamo, lí c'è l'illuminazione. Se state proprio dove state ora, quella è illuminazione.

Questo è quello che si chiama *zazen* «che non so». Non so piú cosa sia lo *zazen*. Non so chi sono. Trovare la propria completa padronanza di sé quando non si sa chi si sia o dove si è, è accettare le cose così come sono. Perfino se non sapete chi siete, vi accettate. È il vostro io nel vero senso. Quando tu non sai chi sei, quel «tu» non è reale per te. Puoi facilmente sovrastimare te stesso, ma quando dici: «Oh, non lo so», allora sei te stesso e ti conosci completamente. Questa è l'illuminazione.

Penso che il nostro insegnamento sia molto buono, ma se diventiamo troppo arroganti e crediamo troppo in noi stessi, ci perderemo. Non ci sarà nessun insegnamento, nessun buddhismo. Quando troviamo la gioia della vita nella padronanza di noi stessi, quando non sappiamo cosa sia, quando non capiamo piú niente, allora la nostra mente si dice che è grande, molto vasta. La nostra mente è aperta a ogni cosa, perciò è abbastanza grande per conoscere prima che noi giungiamo a conoscere qualcosa. Siamo riconoscenti anche prima di ricevere qualcosa. Senza nulla siamo molto felici. Anche prima di ottenere l'illuminazione siamo felici di praticare la Via. Altrimenti non possiamo raggiungere alcunché nel vero senso.

### 3. *Mente ordinaria e mente di Buddha*<sup>22</sup>.

Il punto centrale di questo mio discorso è di darvi un aiuto per la vostra pratica. Non c'è bisogno che ricordiate quello che dico. Anche un albero forte può necessitare di qualche forma di aiuto. Però se vi attaccate a esso, significa che vi attaccate all'aiuto e non all'albero. La cosa più importante è l'albero, non l'aiuto.

Io sono un albero e anche ciascuno di voi è un albero. Dovreste stare in piedi da voi stessi. Quando un albero sta in piedi da solo, chiamiamo questo albero un Buddha. In altre parole, quando praticate *zazen* nel vero senso, siate realmente dei Buddha. Perciò Buddha e alberi sono una stessa cosa. Talvolta lo chiamiamo albero e talvolta Buddha. «Buddha», «albero», «tu», sono tutti nomi per lo stesso Buddha.

Quando state seduti [in *zazen*], siete indipendenti dai vari esseri, e allo stesso tempo siete collegati ai vari esseri. Quando avete una postura perfetta nella pratica, significa che includete ogni cosa. Non siete solo voi stessi: siete l'intero mondo, o l'intero cosmo, e siete un Buddha. Prima di sedervi, potete pensare di essere una persona ordinaria, ma quando state seduti, non siete più la stessa persona di prima di sedervi. Capite?

Potreste dire che non è possibile essere al tempo stesso persone ordinarie e persone sane. Quando pensate in questo modo, il vostro modo di pensare è unidimensionale. Chiamiamo le persone che hanno una visione unidimensionale un *tanbankan*, cioè colui che porta un'asse di legno sulla spalla. Chi porta un'asse di legno sulla spalla non può vedere dall'altra parte. Si pensa di avere una sola visione delle cose, ma se si mette a terra l'asse, si vede. «O, anche io sono un Buddha! Come

<sup>22</sup> Traduzione di *Ordinary Mind/Buddha Mind*, Berkeley Zen Center Newsletter, maggio 2001.

posso essere un Buddha e avere una mente ordinaria? Non so, ma davvero sono un Buddha con una mente ordinaria».

Il Buddha, nel vero senso, non è diverso dalla mente ordinaria. Una mente ordinaria, nel suo vero senso, non è qualcosa che è separata da quello che è santo. Questo è la completa comprensione di voi stessi. Quando si pratica *zazen* avendo questa comprensione, quello è il vero *zazen*. E allora non saremo disturbati da nulla di quanto vediamo o sentiamo. Per avere questo tipo di sentimento bisogna essere abituati alla pratica. Se continuate a praticare come dico io, svilupperete in modo naturale questa comprensione e questo sentimento. Non sarà solo intellettuale. Troverete il vero sentimento.

Sebbene qualcuno possa spiegare cosa sia il buddhismo, se tale persona non ha il vero sentimento, non potremo chiamarlo un vero buddhista. La mente ordinaria è dualista. Solo quando la personalità è caratterizzata da questo tipo di sentimento, si può chiamare qualcuno un buddhista. Il modo per essere caratterizzati da questo tipo di comprensione è di stare concentrati sempre su questo punto. È difficile spiegare come stare concentrati su questo punto. Molti *kōan* e detti dei maestri trattano di ciò. Anche se facciamo cose molto usuali, quando facciamo qualcosa, quella è proprio una attività del Buddha. Mente del Buddha, attività del Buddha e le nostre attività quotidiane non sono cose diverse.

Qualcuno potrebbe dire che questa o quella sono la mente del Buddha, e che quest'altra e quell'altra sono mente quotidiana, ma non bisogna spiegare in questo modo. Quando facciamo qualcosa non possiamo dire «sto facendo qualcosa» perché non c'è nessuno che sia indipendente dagli altri. Quando dico qualcosa, lo sentite. Non posso fare nulla da solo, solo per me. Se qualcuno fa qualcosa, allora tutti staranno facendo qualcosa. Momento dopo momento, continuiamo questo tipo di attività che è l'attività del Buddha, per la ragione che noi stiamo facendo davvero qualcosa. Potreste dire

«io», allora, ma non sappiamo che «io» sia quello. La ragione per cui cercate di dire «chi sta facendo qualcosa» è perché volete rendere la vostra attività intellettuale. Ma prima che diciate qualcosa, l'attività reale è lí, e chi siete è lí.

Sebbene la vostra attività è sia cosmica sia personale, non c'è motivo di spiegare quello che stiamo facendo. Forse vorremmo spiegarlo, ma non dovremmo sentirci a disagio se non ci riusciamo, perché è impossibile capirlo. In realtà siete lí, proprio lí. Perciò, prima di poter capire voi stessi, siete voi stessi. Dopo aver spiegato, non siete piú proprio voi stessi. Avete un'immagine di voi. Ma normalmente vi attaccate a quello che non siete e ignorate la realtà. Come disse il maestro Dōgen, noi esseri umani ci attacchiamo a qualcosa che non è reale e ci dimentichiamo di quanto è reale. Questo è proprio quello che facciamo. Se vi rendete conto di questo, avrete una perfetta padronanza di voi stessi e riuscirete ad avere fiducia in voi stessi. Nulla di ciò che vi capita ha importanza. Potete fidarvi di voi stessi.

Questo tipo di fiducia non è la stessa che si ha per ciò che non è reale, o una credenza per ciò che non è reale. Perciò quando riuscirete a sedervi senza attaccarvi a un'immagine o a qualche suono, e avrete una mente aperta, quella è la vera pratica. Quando riuscirete a fare questo sarete liberi da tutto.

Potrete anche godervi la vita, momento dopo momento, perché non vi starete godendo la vita come qualcosa di eterno e concreto. La nostra vita è momentanea e allo stesso tempo include il passato e il futuro. In questo modo la nostra vita momentanea e la vita eterna continuano. Questo è come viviamo veramente la vita quotidiana, come ci godiamo la vita quotidiana, e come ci liberiamo da varie difficoltà.

Sono stato costretto a letto per un lungo periodo e ho pensato a tutte queste cose. Stavo praticando *zazen* a letto. Avrei dovuto godere lo starmene a letto [*risata*]. A volte è stato difficile, ma [*ridendo*] è stato difficile.

Ridevo di me stesso. «Perché è così difficile? Perché non ci godiamo le nostre difficoltà?» Questa è, credo, la nostra pratica.

# Elenco dei principali sūtra e testi citati

Nome del sūtra <sup>1</sup>	Originale	Traslitteazione
<i>Abhidharma kośa</i>	対法俱舍	<i>Taihōkusha</i>
<i>Āgama sūtra</i>	阿含經	<i>Agonkyō</i>
<i>Collezione di annotazioni al Sūtra del Loto</i>	成就妙法蓮華經 (成就妙法華 經王瑜伽觀智儀軌)	<i>Jōju myōhōrengekyō</i> ( <i>Jōju myōhōrengekyō</i> <i>ōyuga kanchi giki</i> ), comunemente chiamato <i>Hokke giki</i> (法華儀軌)
<i>Commentario del Sūtra della Contemplazione e della Vita eterna</i>	觀經疏散善義	<i>Kangyōshosanzengi</i>
<i>Elenco del Deposito dell'era Jōgen (786-98)</i>	貞元入藏錄	<i>Jōgen nyūzō roku</i>
<i>Gli Ammonimenti</i>	垂誠	<i>Suikai</i>
<i>Grande sūtra (o Sūtra della Vita Incommensurabile)</i>	大經 (大無量壽經)	<i>Daikyō</i> ( <i>Daimuryōjukyō</i> )
<i>I Detti fondamentali</i>	綱宗	<i>Kōjū</i>
<i>Inno della rinascita tramite il samādhi della rivelazione</i>	般舟三昧行道往生讚	<i>Hanju zanmai gyōdō</i> <i>ōjō san</i>
<i>Iscrizioni sulla fede della mente</i>	信心銘	<i>Shinjinmei</i>

<sup>1</sup> Sūtra in giapponese è *kyō*, 經.



<i>Kegon sūtra</i> o <i>Sūtra della Ghirlanda</i> ( <i>Avatamsaka sūtra</i> )	華嚴經	<i>Kegonkyō</i>
<i>La Dimensione infernale</i>	魔境	<i>Makyō</i>
<i>La Raccolta della Roccia Blu</i>	碧巖錄	<i>Hekiganroku</i>
<i>Le Quattro Regole</i>	四分律	<i>Shibunritsu</i>
<i>Nirvāna sūtra</i>	涅槃經	<i>Nehankyō</i>
<i>Piccolo Sūtra</i>	vedi <i>Sūtra di Amida</i>	
<i>Raccolta del Voto Prescelto</i>	選択集 (選択本願念仏集)	<i>Senchakushū</i> ( <i>Senchaku hongan nenbutsu shū</i> )
<i>Sūtra Daimuryōju</i> ( <i>Il Grande sūtra della Vita Incommensurabile</i> )	vedi <i>Grande sūtra</i>	
<i>Sūtra del Buddha della Medicina</i> ( <i>Sūtra Yakushi</i> )	藥師經	<i>Yakushikyō</i>
<i>Sūtra del Diamante e della Saggezza</i>	金剛般若經 (金剛般若波羅蜜多經)	<i>Kongōhannyakyō</i> ( <i>Kongōhannya haramitakyō</i> )
<i>Sūtra del Fiore della Misericordia</i> ( <i>Karunā puṇḍarika sūtra</i> )	悲華經	<i>Hikekyō</i>
<i>Sūtra del Grande Deposito</i> ( <i>Il Canone</i> )	大藏經	<i>Daizōkyō</i>
<i>Sūtra del Loto</i> ( <i>Saddharma puṇḍarika sūtra</i> )	法華經 (妙法蓮華經)	<i>Hokekyō</i> ( <i>Myōhō renga kyō</i> )
<i>Sūtra del Nome del Tesoro</i>	宝号經	<i>Hōgōkyō</i>

<i>Sūtra del Peso della Riconoscenza Parentale</i>	父母恩重經	<i>Bumo'onjūkyō</i>
<i>Sūtra del Picco del Diamante (Vajrasekhara sūtra)</i>	金剛頂經	<i>Kongōchōkyō</i>
<i>Sūtra del Re Benevolente</i>	仁王經 (仁王般若經)	<i>Ninnōkyō</i> ( <i>Ninnō hannyakyō</i> )
<i>Sūtra del Saggio e dello Stupido</i>	賢愚經	<i>Kengukyō</i>
<i>Sūtra di Amida</i>	阿弥陀經	<i>Amidakyō</i>
<i>Sūtra del Tathāgata della Vita Incommensurabile</i>	無量寿如来会	<i>Muryōjunyoraie</i>
<i>Sūtra del trattato dei dieci stadi (Daśabhūmi- vyākhyāna)</i>	十地經論	<i>Jūjikyōron</i>
<i>Sūtra dell'Eone della Saggezza</i>	賢劫經	<i>Kengōkyō</i>
<i>Sūtra dell'Insegnamento lasciatoci (dal Buddha)</i>	遺教經 (仏垂般涅槃略説教誡經)	<i>Yuikyōgyō</i> ( <i>Bussuihan nehan ryakusetsu kyōkaikyō</i> )
<i>Sūtra della Contemplazione e della Vita eterna</i>	觀無量寿經	<i>Kanmuryōjūkyō</i>
<i>Sūtra della Grande Beatitudine</i>	理趣經 (大樂金剛不空真実三摩 耶經)	<i>Rishukyō</i> ( <i>Dairaku kongō fukō shinjitsu sanmāyā kyō</i> )
<i>Sūtra della Grande Collezione</i>	大集經	<i>Daijikkō</i>
<i>Sūtra della Grande Compassione</i>	大悲經	<i>Daihikyō</i>

<i>Sūtra della Grande Saggezza</i>	大般若經 (大般若波羅蜜多經)	<i>Dai Hannyakyō (Dai Hannya Haramitta kyō)</i>
<i>Sūtra della lode della Terra Pura</i>	稱贊淨土經	<i>Shōsanjōdokyō</i>
<i>Sūtra della Madre del Cerbiatto</i>	鹿子母經	<i>Rokushimokyō</i>
<i>Sūtra della Perfetta Illuminazione</i>	円覺經	<i>Engakukyō</i>
<i>Sūtra della Pratica del Bodhisattva della Collana di Perle</i>	瓔珞經	<i>Yōrakukyō</i>
<i>Sūtra della Pratica del Dharma</i>	法行經	<i>Hōgyōkyō</i>
<i>Sūtra della Pratica e della Saggezza (Prajñāpāramitā)</i>	般若經	<i>Hannyakyō</i>
<i>Sūtra della Saggezza</i>	般若經	<i>Hannyakyō</i>
<i>Sūtra della Vita Incommensurabile</i>	vedi Grande sūtra	<i>Daimuryōjukyō</i>
<i>Sūtra delle Dieci Ruote</i>	十輪經 (大方廣十輪經)	<i>Jūrinkyō (Daihōkō jūrinkyō)</i>
<i>Sūtra di Dainichi (Mahāvairocana Sūtra)</i>	大日經 (毘盧遮那經)	<i>Dainichikyō (Birushanakyō)</i>
<i>Sūtra di Māyā</i>	大術經 (摩訶摩邪經)	<i>Daijutsukyō (Makamayakyō)</i>
<i>Sūtra di Spiegazione dei Dubbi dell'era della Legge Apparente</i>	像法決疑經	<i>Zōbō ketsugikyō</i>
<i>Sūtra di Vimalakīrti (Vimalakīrti nirdeśa sūtra)</i>	維摩經	<i>Yuimakyō</i>

<i>Sūtra Hōjōjū (Sūtra della Permanenza del Dharma)</i>	法常住經	<i>Hōjōjūkyō</i>
<i>Sūtra in quarantadue capitoli</i>	四十二章經	<i>Shijūnishōkyō</i>
<i>Sūtra Ryōgon (Śurangama sūtra)</i>	楞嚴經 (首楞嚴經)	<i>Ryōgonkyō (Shuryōgonkyō)</i>
<i>Trattato della Pratica della Recitazione dei Cinque Segreti del Budhisattva del Diamante dello Yoga del Picco del Diamante</i>	金剛頂瑜伽金剛薩埵五秘密修行念誦儀軌	<i>Kongō chōyuka kongō satta go himitsu shugyō nenju giki</i>
<i>Trattato della Realtà Realizzata</i>	成実論	<i>Jōjitsuron</i>
<i>Trattato politico dell'era Jōgan</i>	貞觀政要	<i>Jōganseiyō</i>
<i>Vijñaptimātratā Siddhi Śāstra</i>	成唯識論	<i>Jōyuishikiron</i>

## Bibliografia

La presente Bibliografia non ha pretese di esaustività, ma vuol guidare il lettore tra le numerose pubblicazioni sul buddhismo giapponese. Vengono citati solamente testi in lingue occidentali, poiché quelli in lingua giapponese sono di difficile accesso per il lettore occidentale non specializzato, al quale è rivolta questa *Antologia*.

### TESTI A CARATTERE GENERALE.

- Adolphson, S., Mikael, *The Teeth and Claws of the Buddha. Monastic warriors and sōhei in Japanese History*, University of Hawaii Press, Honolulu 2007.
- Anesaki, Masaharu, *History of Japanese Religion with Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation* (1930), Charles E. Tuttle Co., Rutland 1963.
- Bowring, Richard, *The Religious Traditions of Japan 500-1600*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Bunce, W. Kenneth, *Religions in Japan, Buddhism, Shinto, Christianity*, Charles E. Tuttle Co., Rutland 1955.
- De Visser, M. Willem, *Ancient Buddhism in Japan: Sutras and Ceremonies in Use in the Seventh and Eighth Centuries A.D. and Their History in Later Times*, Martino Publishing, s.l. 2007.
- Earhart, Byron H., *Japanese Religion: Unity and Diversity*, Wadsworth Publishing Co., Belmont (Cal.) 1974.
- Eliot, Charles, *Japanese Buddhism*, Kegan Paul, London 2005.
- Ellwood, Robert, *Introducing Japanese Buddhism*, Routledge Curzon, London 2007.
- Faure, Bernard, *Visions of Power: Imagining Medieval Japanese Buddhism*, Princeton University Press, Princeton 2000.
- Filoramo, Giovanni (a cura di), *Storia delle religioni*, IV. *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- Ford, L. James, *Jōkei and Buddhist Devotion in Early Medieval Japan*, Oxford University Press, New York 2006.

- Forzani Jisō, Giuseppe, *I fiori del vuoto. Introduzione alla filosofia giapponese*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- Hanayama, Shinsho, *A History of Japanese Buddhism*, Bukkyo Dendo Kyokai, Tōkyō 1968.
- Harvey, Paul, *An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Hubbard, Jamie e Swanson, Paul (a cura di), *Pruning the Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*, University of Hawaii Press, Honolulu 1998.
- Hur Nam-lin, *Death and social order in Tokugawa Japan: Buddhism, Anti-Christianity, and the Danka system*, Harvard University Asia Center, Cambridge (Mass.) 2007.
- Japanese Religion. A Survey by the Agency for Cultural Affairs*, Kodansha International Ltd., Tōkyō 1974.
- Kasahara, Kazuo (a cura di), *A History of Japanese Religion*, Kosei Publishing Co., Tōkyō 2001.
- Kashiwahara, Yusen e Sekimori, G., Jenke, *Shapers of Japanese Buddhism*, Kōsei Publishing, Tōkyō 1994.
- Ketelaar, E. James, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and its Persecution*, Princeton University Press, Princeton 1990.
- Kitagawa, M. Joseph, *On Understanding Japanese Religion*, Princeton University Press, Princeton 1987.
- LaFleur, R. William, *The Karma of Words: Buddhism and the Literary Arts in Medieval Japan*, University of California Press, Berkeley 1986.
- *Buddhism: A Cultural Perspective*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (N.J.) 1988.
- LaFleur, R. William, Nagatomi, Masatoshi e Sanford, H. James, *Flowing Traces: Buddhism in the Literary and Visual Arts of Japan*, Princeton University Press, Princeton 1992.
- Lopez, S. Donald Jr. (a cura di), *Buddhism in Practice*, Princeton University Press, Princeton 1995.
- Mass, P. Jeffrey, *The Origins of Japan's Medieval World: Courtiers, Clerics, Warriors, and Peasants in the Fourteenth Century*, Stanford University Press, Stanford 1997.
- Matsunaga, Daigan e Matsunaga, Alicia, *Foundation of Japanese Buddhism, I. The Aristocratic Age*, Buddhist Books International, Los Angeles 1978.
- Matsuo, Kenji, *A History of Japanese Buddhism*, Global Oriental, Folkestone 2007.
- Mullins, R. Mark, Shimazono, Susumu e Swanson, L. Paul (a cura di), *Religion and Society in Modern Japan. Selected Readings*, Asian Humanities Press, Berkeley 1993.

- Murakami, Shigeyoshi, *Japanese Religion in the Modern Century*, University of Tokyo Press, Tōkyō 1980.
- Payne, Richard (a cura di), *Re-Visioning 'Kamakura' Buddhism*, University of Hawaii Press, Honolulu 1998.
- Rambach, Pierre, *Le Bouddha Secret: du Tantrisme Japonais*, Skira, Genève 1978.
- Ramirez-Christensen, Esperanza, *Buddhism and Medieval Japanese Poetics*, Stanford University Press, Stanford 2008.
- Reader, Ian, *Religion in Contemporary Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu 1991.
- *Japanese Religions: Past and Present*, University of Hawaii Press, Honolulu 1993.
- Renondeau, Gaston (a cura di), *Le Bouddhisme japonais: Textes fondamentaux de quatre grands moines du Kamakura (Hōnen, Shinran, Nichiren e Dōgen)*, Editions Albin Michel, Paris 1965.
- Ruch, Barbara, *Engendering Faith: Women and Buddhism in Premodern Japan*, Center for Japanese Studies University of Michigan, Ann Arbor 2002.
- Saunders, E. Dale, *Buddhism in Japan, with an Outline of Its Origins in India*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1971.
- *Buddhism in Japan*, Charles E. Tuttle Co., Tōkyō 1976.
- Shimazono, Susumu, *From Salvation to Spirituality: Popular Religious Movements in Modern Japan*, Trans Pacific Press, Melbourne 2004.
- Snodgrass, Judith, *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2003.
- Stone I., Jacqueline (a cura di), *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*, University of Hawaii Press, Honolulu 2008.
- Suzuki, T. Daisetz, *Buddha of Infinite Light: The Teachings of Shin Buddhism, the Japanese Way of Wisdom and Compassion*, Shambhala, Boston 2002.
- Takasaki, Jikido, *An Introduction to Buddhism*, Tōhō Gakkai, Tōkyō 1987.
- Takeuchi, Yoshinori, Heisig, W. James, Swanson, L. Paul e O'Leary, S. Joseph, *Buddhist Spirituality: Later China, Korea, Japan, and the Modern World*, Crossroad, New York 1999.
- Tamura, Yoshiro, *Japanese Buddhism: A Cultural History*, Kosei Publishing Company, Tōkyō 2001.
- Thelle, R. Notto, *Buddhism and Christianity in Japan: From Conflict to Dialogue, 1854-1899*, University of Hawaii Press, Honolulu 1987.
- Williams, Paul, *Il buddhismo Mahayana. La sapienza e la compassione*, Astrolabio, Roma 1990.

## Le scuole

### TESTI RELATIVI ALLA SCUOLA SHINGON.

- Abe, Ryuichi, *The Weaving of Mantra: Kukai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*, Columbia University Press, New York 1999.
- Kiyota, Minoru, *Shingon Buddhism: Theory and Practice*, Buddhist Books International, Los Angeles 1978.
- Saunders, E. Dale, *Mudrā; a study of symbolic gestures in Japanese Buddhist sculpture*, Pantheon Books, New York 1960.
- Van Der Veere, Hendr, *A Study into the Thought of Kogyo Daishi Kakuban*, Hotei Publishing, s.l. 2000.
- Yamamoto, Chikyō, *Introduction to the Mandala*, Dōhōsha, Kyōto 1980.
- Yamasaki, Taiko, *Shingon: Japanese Esoteric Buddhism*, Shambhala, Boston 1988.

### TESTI RELATIVI ALLA SCUOLA TENDAI.

- Groner, Paul, *Ryogen and Mount Hiei: Japanese Tendai in the Tenth Century*, University of Hawaii Press, Honolulu 2002.
- Habito, L. F. Ruben, *Originary Enlightenment: Tendai Hongaku doctrine and Japanese Buddhism*, International Institute for Buddhist Studies of the International College for Advanced Buddhist Studies, Tōkyō 1996.
- Petzold, Bruno, *Tendai Buddhism*, International Buddhist Exchange Center, Yokohama 1979.
- Robert, Jean-Noël, *Les doctrines de l'école Japonaise Tendai au début du IX siècle: Gishin et le Hokke-shū gi shū*, Editions Maisonneuve & Larose, Paris 1990.
- Saso, R. Michael, *Tantric Art and Meditation. The Tendai Tradition*, University of Hawaii Press, Honolulu 1990.
- Stone, I. Jacqueline, *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*, University of Hawaii Press, Honolulu 2003.
- Swanson, L. Paul, *Foundations of T'ien-T'ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*, Asian Humanities Press, Berkeley 1989.



- *Tendai Buddhism in Japan*, Nanzan Institute for Religion and Culture, Nagoya 1987.
- Zenryu, Shirakawa, *The Esotericization of Tendai in Early Heian Japan*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1981.

## TESTI RELATIVI ALLE SCUOLE DELLA TERRA PURA.

- Amstutz, Galen, *Interpreting Amida: History and Orientalism in the Study of Pure Land Buddhism*, State University of New York Press, Albany (N.Y.) 1997.
- Andreasen, Esben, *Popular Buddhism in Japan: Shin Buddhist Religion & Culture*, University of Hawaii Press, Honolulu 1998.
- Bloom, Alfred (a cura di), *Living in Amida's Universal Vow: Essays in Shin Buddhism*, World Wisdom, Bloomington (Ind.) 2004.
- Blum, L. Mark, *The Origins and Development of Pure Land Buddhism: a Study and Translation of Gyōnen's Jōdo Hōmon Genrushō*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Blum, L. Mark e Yasutomi, Shin'ya (a cura di), *Rennyō and the Roots of Modern Japanese Buddhism*, Oxford University Press, New York 2005.
- De Giorgi, Maria, *Salvati per grazia attraverso la fede. La salvezza per grazia nel buddhismo della terra pura e nel cristianesimo*, EMI, Bologna 1999.
- Dobbins, C. James, *Jodo Shinshu: Shin Buddhism in Medieval Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu 2002.
- *Letters of The Nun Eshinni: Images Of Pure Land Buddhism in Medieval Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu 2004.
- Foard, H. James, *The Pure Land Tradition: History and Development*, University of California, Berkeley 1996.
- Fujimoto, Ryukyo, Inagaki, Hisao e Kawamura, S. Leslie, *The Jo-do Wasan: The Hymns on the Pure Land*, Ryukoku Translation Center, Kyōto 1965.
- Hirota, Dennis, *Toward a Contemporary Understanding of Pure Land Buddhism: Creating a Shin Buddhist Theology in a Religiously Plural World*, State University of New York Press, Albany (N.Y.) 2000.
- Inagaki, Hisao, *The Three Pure Land Sutras: A Study and Translation*, Nagata Bunshodō, Kyōto 1994.
- Itsuki, Hiroyuki, *Tariki: Embracing Despair, Discovering Peace*, Kōdansha International, Tōkyō 2001.
- Minor, L. e Rogers, Ann T., *Rennyō: The Second Founder of Shin Buddhism*, Asian Humanities Press, Berkeley 1991.

- Shin Buddhism Translation Series*, Hongwanji International Center, Kyōto 1978.
- Shozomatsu wasan (Hymns on the Last Age)*, Ryukoku Translation Series, vol. VII, Kyōto 1981.
- Sottocornola, Franco (a cura di), *Incontro con il buddhismo della Terra Pura, Tannisho*, EMI, Bologna 1989.
- Tanaka, K. Kenneth e Eisho, Nasu (a cura di), *Engaged Pure Land Buddhism: The Challenges of Jodo-Shinshu in the Contemporary World*, Wisdom Ocean Publications, Berkeley 1998.
- The Koso Wasan: The Hymns on the Patriarchs*, Ryukoku University Translation Center, Kyōto 1974.
- The Shoshinge, the Gatha of True Faith*, Ryukoku University, Translation Center, Kyōto 1962.
- Unno, Taitetsu, *River of Fire, River of Water: An Introduction to the Pure Land Tradition of Shin Buddhism*, Doubleday, New York 1998.

#### TESTI RELATIVI ALLE SCUOLE ZEN.

- Abe, Masao, *Zen and the Modern World: A Third Sequel to Zen and Western Thought*, University of Hawaii Press, Honolulu 2003.
- Aitken, Robert, *La pratica della perfezione. La paramita da una prospettiva zen*, Astrolabio, Roma 1996.
- Arena, V. Leonardo, *Storia del buddhismo Ch'an. Lo Zen cinese*, Mondadori, Milano 1992.
- *Antologia del buddhismo Chan*, Mondadori, Milano 1994.
- Baroni, H. Josephine, *Ōbaku Zen: the emergence of the third sect of Zen in Tokugawa Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu 2000.
- Beck, J. Charlotte, *Niente di speciale: vivere lo Zen*, Astrolabio, Roma 1994.
- Blyth, Reginald Horace, *History of Zen: Nangaku branch*, Hokuseido Press, Tōkyō 1976.
- *Zen and Zen classics* (1962), 5 voll., Hokuseido Press, Tōkyō 1974-1976.
- *Zen in English Literature and Oriental Classics*, Hokuseido Press, Tōkyō 1942.
- Bodiford, M. William, *Soto Zen in Medieval Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu 1993.
- Borup, Jorn, *Japanese Rinzai Zen Buddhism: Myoshinji, a Living Religion*, Brill, Leiden 2008.
- Cleary, Thomas (a cura di), *Keizan. Lo Zen nell'arte dell'illuminazione. La trasmissione della luce*, Astrolabio, Roma 1994.

- Corradini, Lucia (a cura di), *Yoka Daishi. Il Canto dell'Immediato Satori*, Mondadori, Milano 1994.
- Covell, J. Carter e Yamada, Sobin, *Unraveling Zen's Red Thread: Ikkyu's Controversial Way*, Holly M. International, Elizabeth, New Jersey 1980.
- Cox, A. Rupert, *The Zen Arts: an Anthropological Study of the Culture of Aesthetic Form in Japan*, RoutledgeCurzon, London 2003.
- Deshimaru, Taisen, *Le trésor du Zen*, Albin Michel, Paris 1986.
- *Il vero zen*, Mondadori, Milano 2000.
- Dumoulin, Heinrich, *A History of Zen Buddhism*, Faber and Faber, London 1963.
- *Zen Enlightenment: Origin and Meaning*, Weatherhill, New York 1979.
- Dumoulin, Heinrich, Heisig, W. James e Knitter, Paul, *Zen Buddhism: a History*, 2 voll., Macmillan, London - New York 1988-1990.
- Faure, Bernard, *The Rethoric of Immediacy. A Cultural Critique of Zen Buddhism*, Princeton University Press, Princeton 1991.
- *Chan Insights and Oversights. An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton University Press, Princeton 1993.
- Fromm, Erich, *Psicoanalisi e buddhismo Zen*, Mondadori, Milano 2004.
- Heine Steven, *Opening a Mountain: Kōans of the Zen Masters*, Oxford University Press, New York 2002.
- *Zen Classic: Formative Texts in the History of Zen Buddhism*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- *Zen Ritual: Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*, Oxford University Press, Oxford - New York 2008.
- Heine, Steven e Wright, S. Dale, *The Koan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, Oxford University Press, New York 2000.
- Herrigel, Eugen, *La voie du Zen*, Maisonneuve et Larose, Paris 1976.
- *Lo Zen e il tiro con l'arco*, Adelphi, Milano 1976.
- Hodge, Stephen, *The World of Zen: The Way to Inner Calm*, Sterling Publishing, New York 2004.
- Humphreys, Christmas, *Zen Buddhism*, George Allen & Unwin The MacMillan, London - New York 1957.
- Ives, Christopher, *Zen Awakening and Society*, University of Hawaii Press, Honolulu 1992.
- Kapleau, Philip, *I tre pilastri dello zen. Insegnamento, pratica e illuminazione*, Astrolabio, Roma 1981.
- Kasulis, P. Thomas, *Zen Action/Zen Person*, University of Hawaii Press, Honolulu 1985.
- Kraft, L. Kenneth (a cura di), *Zen Tradition and Transition*, Grove Press, New York 1988.

- Lamparelli, Claudio, *Il libro delle 399 meditazioni zen*, Mondadori, Milano 1996.
- Loori, J. Daido (a cura di), *The Art of Just Sitting: Writings on the Zen Practice of Shikantaza*, Wisdom Publications, Boston 2002.
- Marchianò, Grazia (a cura di), *Introduzione al buddismo Zen*, Astrolabio, Roma 1970.
- Merton, Thomas, *Lo zen e gli uccelli rapaci*, Garzanti, Milano 1999.
- *Mistici e maestri zen*, Garzanti, Milano 1999.
- Miura, Isshū e Fuller Sasaki, Ruth, *The Zen Koan; its History and Use in Rinzai Zen*, Harcourt, Brace & World, New York 1965.
- Nhat Hanh Thich, *Nel rifugio della mente. La risposta zen al terrorismo*, Mondadori, Milano 2007.
- Okakura, Kakuzo, *Lo zen e la cerimonia del tè*, SE, Milano 2006.
- Omori, Sogen, Leggett, Trevor, Hosokawa, Dōgen e Yoshimoto, Roy Kenichi (a cura di), *An Introduction to Zen Training: a Translation of Sanzen Nyumon*, Kegan Paul, London - New York 1996.
- Pregadio, Fabrizio (a cura di), *Manuale di buddismo zen*, Astrolabio, Roma 1976.
- Ross, N. Wilson, *Le monde du Zen: anthologie du Bouddhisme Zen*, Stock, Paris 1963.
- Satō, Giei, e altri, *Unsui: a diary of Zen monastic life*, University of Hawaii Press, Honolulu 1987.
- Seo, A. Yoshiko, *Ensō: Zen Circles of Enlightenment*, Weatherhill, Boston 2007.
- Shizuteru, Ueda, *Zen e filosofia*, a cura di Cristiana Querci e Carlo Saviani, Epos, Palermo 2006.
- Stevens, John, *Three Zen Masters: Ikkyū, Hakuin, and Ryōkan*, Kodansha International, Tōkyō 1993.
- *Zen Masters: a Maverick, a Master of Masters, and a Wandering Poet*, Kodansha International, Tōkyō - New York 1999.
- Suzuki, T. Daisetz, *Introduzione al buddismo Zen*, Astrolabio, Roma 1970.
- *Saggi sul buddismo Zen*, 2 voll., Ed. Mediterranee, Roma 1977.
- *Zen and Japanese Buddhism*, Japan Travel Bureau, Tōkyō 1973.
- *Zen and Japanese Culture*, Princeton University Press, Princeton 1971.
- Suzuki, T. Daisetz, e altri, *Il maestro zen Sengai. Poesie e disegni a china*, Ugo Guanda, Parma 1988.
- Uchiyama, Kōshō, *Aprire la mano del pensiero. I fondamenti della pratica Zen*, Astrolabio, Roma 2006.
- Victoria, Brian, *Lo zen alla guerra. Una documentata indagine sul ruolo svolto dal buddismo zen a sostegno del militarismo giapponese*, Edizioni Sensibili alle Foglie, Dogliani (Cn), 2001.
- Watts, W. Alan, *The Spirit of Zen: a Way of Life, Work and Art in the Far East*, J. Murray, London 1958.

– *La via dello Zen*, Feltrinelli, Milano 1996.

Williams, R. Duncan, *The Other Side of Zen: A Social History of Soto Zen Buddhism in Tokugawa Japan*, Princeton University Press, Princeton 2004.

Wu, C. H. John, *The Golden Age of Zen*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1968.

Yampolsky, B. Philip, *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch, the Text of the Tung-huang manuscript*, Columbia University Press, New York 1967.

#### TESTI RELATIVI ALLA SCUOLA JISHŪ.

Hirota, Dennis, *No Abode: The Records of Ippen*, University of Hawaii Press, Honolulu 1997.

#### TESTI RELATIVI ALLA SCUOLA NICHIREN.

Dollarhide, Kenneth, *Nichiren's Senji-sho: An Essay on the Selection of the Proper Time*, Mellen, New York 1982.

Hara, Yasuo e Gouvret, Alain, *Ecrits de Nichiren Daishonin*, Nichiren Shoshu Française, Sceaux 1976.

Murano, Senchu, *Rissho Ankokuron: or Establish the Right Law and Save Our Country*, Tōkyō 1977.

– *Kaimokushō or Liberation from Blindness*, Numata Center for Buddhist Translation and Research, Berkeley 2000.

Tanabe, George J. e Tanabe, Willa Jane (a cura di), *The Lotus Sutra in Japanese Culture*, University of Hawaii, Honolulu 1989.

*The Major Writings of Nichiren Daishonin*, 7 voll., The Goshō Translation Committee, Nichiren Shoshu International Center, Tōkyō 1979-94.

Watson, Burton, e altri, *Letters of Nichiren*, Columbia University Press, New York 1996.

#### *I maestri*

#### SAICHŌ

Groner, Paul, *Saicho: The Establishment of the Japanese Tendai School*, University of Hawaii Press, Honolulu 2000.

## KŪKAI

- Hakeda, S. Yoshito, *Kūkai: Major Works*, Columbia University Press, New York 1972.
- Inagaki, Hisao, *Kūkai's Principle of Attaining Buddhahood with the Present Body*, Ryukoku University, Kyōto 1975.
- Shiba, Ryōtarō, *Kukai the Universal: Scenes from His Life*, ICG Muse, New York 2003.
- Tantric poetry of Kūkai, Kōbō Daishi, Japan's Buddhist Saint*, Chulalongkorn University, Bangkok 1987.

## HŌNEN

- Ducor, Jérôme, *Hōnen, «Le gué vers la Terre Pure», Senchaku-shū, traduit du sino-japonais*, Librairie Arthème Fayard, Paris 2005.
- Fitzgerald, A. Joseph, *Honen the Buddhist Saint: Essential Writings and Official Biography*, World Wisdom, s.l. 2006.
- Hattori, Sho-on, *A Raft from the Other Shore. Honen and the Way of Pure Land Buddhism*, Jodo Shu Press, Tōkyō 2000.
- Hōnen's Senchakushū: Passages on the Selection of the Nembutsu in the Original Vow* (traduzione del *Senchaku hongan nembutsu shū*), Senchakushū English Translation Project, Sōgō Bukkyō Kenkyūjo, Taishō University, Tōkyō 1998.
- Ishizuka, Ryugaku e Harper, C. Havelock, *Honen the Buddhist Saint: His Life and Teaching*, Chionin, Kyōto 1925.
- Machida, Soho, *Renegade Monk: Honen and Japanese Pure Land Buddhism*, University of California Press, Berkeley 1999.

## SHINRAN

- Bezençon, Marina e Bezençon, Gaston (a cura di), *Mattosho: lampe pour les derniers ages*, Association pour le Rayonnement de la culture Bouddhique sous sa forme Shin, Granges-près-Marnand (Svizzera), 1993.
- Bloom, Alfred, *Shinran's Gospel of Pure Grace*, The University of Arizona Press, Tucson 1968.
- *The Essential Shinran: a Buddhist Path of True Entrusting*, World Wisdom, Bloomington (Ind.) 2007.
  - *The Life of Shinran Shonin: the Journey to Self-acceptance*, Brill, Leiden 1968.

- Daïen, Fugen e Chojun, Otani, *Pages de Shinran*, Presses Universitaires de France, Paris 1969.
- Hirota, Dennis, e altri, *The Collected Works of Shinran*, 2 voll., Jodo Shinshu Hongwanji-ha, Kyōto 1997.
- Keel, Hee-Sung, *Understanding Shiran: a Dialogical Approach*, Asian Humanities Press, Fremont (Cal.) 1995.
- Lee, K. Doo, *The Prince and the Monk: Shotoku Worship in Shinran's Buddhism*, State University of New York Press, Albany (N.Y.) 2007.
- Suzuki, T. Daisetz, *The Kyogyo shinsho: The Collection of Passages Expounding the True Teaching, Living, Faith, and Realizing of the Pure Land*, Eastern Buddhist Society, Shinshu Otaniha, Kyōto 1973.
- Takahatake, Takamichi, *Young Man Shinran: a Reappraisal of Shinran's Life*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo (Ontario) 1987.
- Ueda, Yoshifumi, *Letter of Shinran: A Translation of Mattosho*, Hongwanji International Center, Kyōto 1978.
- *Notes on 'Essentials of Faith Alone': A Translation of Shinran's Yuishinsho-mon'i*, Hongwanji International Center, Kyōto 1979.
  - *Notes on Once-calling and Many-calling: A Translation of Shinran's Ichinen-tanen mon'i*, Hongwanji International Center, Kyōto 1980.
  - *Notes on the Inscriptions on Sacred Scrolls: A Translation of Shinran's Songō shinzō meimon*, Hongwanji International Center, Kyōto 1981.
- Ueda, Yoshifumi (a cura di), *Passages on the Pure Land way: a translation of Shinran's Jōdo monrui jushō*, Hongwanji International Center, Kyōto 1982.
- Yukawa, Kosho e Okano, R. Thomas, *The Kyo Gyo Shin Sho: The Teaching, Practice, Faith, and Enlightenment*, Ryukoku Translation Center, Kyōto 1966.

# ŌGEN KIGEN

- Abe, Masao e Heine, Steven, *A Study of Dōgen: his Philosophy and Religion*, State University of New York Press, Albany (N.Y.) 1992.
- Arena, L. Vittorio, *Shobogenzo. I discorsi del maestro Dogen*, Mondadori, Milano 2005.
- Bailey, J. Alan, *To Meet the Real Dragon: Seeking the Truth in a World of Chaos*, Windbell Publications, Tōkyō 1984.

- Bielefeldt, Carl, *Dōgen's Manuals of Zen Meditation*, University of California Press, Berkeley 1988.
- Brosse, Jacques, *Maître Dogen: moine zen, philosophe et poète*, 1200-1253, A. Michel, Paris 1998.
- Brosse, Jacques (a cura di), *Polir la lune et labourer les nuages. Œuvres philosophiques et poétiques de Dogen Zenji*, A. Michel, Paris 1998.
- Cleary, Thomas, *Shobogenzo: Zen Essays by Dōgen*, University of Hawaii Press, Honolulu 1986.
- *Rational Zen: the Mind of Dōgen Zenji*, Shambhala, Boston - London 1993.
- Collcutt, Martin, *Five Mountains: The Rinzai Zen Monastic Institution in Medieval Japan*, Harvard University Press, Cambridge 1981.
- Cook, F. Dojun, *Come allevare un bue: la pratica dello Zen come è insegnata nello Shobogenzo del Maestro Dogen*, Astrolabio, Roma 1981.
- Coursin, Janine (a cura di), *Corps et esprit: d'après le Shobogenzo*, Gallimard, Paris 1998.
- Faure, Bernard, *La vision immédiate: nature, éveil et tradition selon le Shobogenzo*, Le Mail, Paris 1987.
- Forzani, G. Jisō, *Eihei Dōgen, il profeta dello Zen*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1997.
- Gunn, R. Jingen, *Journeys into Emptiness: Dogen, Merton, Jung, and the Quest for Transformation*, Paulist Press, New York 2000.
- Heine, Steven, *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dōgen*, State University of New York Press, Albany (N.Y.) 1985.
- *A Blade of Grass: Japanese Poetry and Aesthetics in Dogen Zen*, P. Lang, New York 1989.
- *A Dream Within a Dream: Studies in Japanese Thought*, Peter Lang Publishing, New York 1991.
- *Did Dōgen go to China? What he Wrote and When he Wrote it*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- *Dōgen and the Kōan Tradition. A Tale of Two Shōbōgenzō Texts*, State University of New York Press, Albany (N.Y.) 1994.
- *The Zen Poetry of Dōgen: Verses from the Mountain of Eternal Peace*, Tuttle Publishing, Boston 1997.
- Ichimura, Shohei, *Zen Master Eihei Dogen's Monastic Regulations*, North American Institute of Zen and Buddhist Studies, Washington 1993.
- Kim, Hee-Jin, *The Life and Thought of Dogen*, University Microfilms International, Ann Arbor (Mich.) 1986.
- *Dōgen Kigen: Mystical Realist*, The University of Arizona Press, Tucson 1987.



- *Dōgen on Meditation and Thinking: a Reflection on his View of Zen*, State University of New York Press, New York 2007.
- Kodera, T. James, *Dōgen's Formative Years in China: an Historical Study and Annotated Translation of the Hokyo-ki*, Routledge and Kegan Paul, London 1980.
- LaFleur, R. William (a cura di), *Dōgen Studies*, University of Hawaii Press, Honolulu 1985.
- Leighton, T. Daniel e Okumura, Shōhaku, *Dōgen's Pure Standards for the Zen Community: a Translation of the Eihei Shingi*, State University Press, Albany (N.Y.) 1996.
- Masunaga, Reiho, *Breviario di Soto Zen. Traduzione del Shobogenzo Zuimonki del Maestro Dōgen*, Astrolabio, Roma 1971.
- Merzel, D. Genpo, *Beyond Sanity and Madness: The Way of Zen Master Dogen*, Charles E. Tuttle Co., Boston 1994.
- Nakimovitch, Pierre, *Dogen et les paradoxes de la bouddhéité: introduction, traduction et commentaire du volume de la bouddhéité (Trésor de l'œil de la loi authentique)*, Droz, Genève 1999.
- Nishijima, G. Wafu, *Understanding the Shobogenzo*, Windbell Publications, London 1992.
- Nishijima, G. Wafu e Cross, Chodo, *Master Dōgen's Shōbōgenzō*, 4 voll., Windbell Publications, London 1998.
- Nishiyama, Kōsen e Stevens, John, *Dōgen Zenji Shōbōgenzō, The Eye and Treasury of the True Law*, 4 voll., Dai Hokkaikaku, Tōkyō 1975.
- Okumura, Shōhaku, *Shikantaza, An Introduction to Zen*, Kyoto Soto-Zen Center, Kyōto 1987.
- Okumura, Shōhaku e Wright, T. Daitsu, *Shobogenzo-Zuimonki: Sayings of Eihei Dogen Zenji*, Kyoto Soto-Zen Center, Kyōto 1987.
- *Dogen Zen*, Kyoto Soto-Zen Center, Kyōto 1988.
- Orimo, Yoko e Hadot, Pierre, *Le Shōbōgenzō de maître Dōgen: la vraie loi, trésor de l'Œil*, Sully, Vannes Cedex 2003.
- Powell, Steve, Reader, Ian e Wick, Susan, *Shobogenzo*, 3 voll., Sendai, Tōkyō 1983.
- Reps, Paul (a cura di), *Zen Flesh, Zen Bones*, Tuttle Publishing, Boston 1998.
- Shaner, D. Edward, *The Bodymind Experience in Japanese Buddhism: a Phenomenological Perspective of Kukai and Dogen*, State University of New York Press, Albany (N.Y.) 1985.
- Shobogenzo. L'occhio e il tesoro della vera legge*, a cura di Sergio Oriani, Pisani, Napoli 2003.
- Stambaugh, Joan, *Impermanence is Buddha-nature: Dōgen's Understanding of Temporality*, University of Hawaii Press, Honolulu 1990.

- Martin Heidegger, *Being and Time: A translation of Sein and Zeit*, State University of New York Press, Albany (N.Y.) 1997.
- *The Formless Self*, State University of New York Press, Albany (N.Y.) 1999.
- Storlie, E. Fraser, *Grace and Works, Enlightenment and Practice: Paradox and Poetry in John Cotton, Jonathan Edwards, and Dogen Zenji*, University Microfilms International, Ann Arbor (Mich.) 1983.
- Takahashi, Masanobu, *The Essence of Dōgen*, Kegan Paul International, London 1983.
- Tanahashi, Kazuaki, *Moon in a Dewdrop: Writings of Zen Master Dogen* (1985), North Point Press, New York 2001.
- *Enlightenment Unfolds: The Essential Teachings of Zen Master Dōgen*, Shambhala Publications, Boston 1999.
- Tollini, Aldo, *Pratica e illuminazione nello Shōbōgenzō. Testi scelti di Eihei Dōgen Zenji*, Astrolabio, Roma 2001.
- *Buddha e natura-di-buddha nello Shōbōgenzō. Testi scelti di Eihei Dōgen Zenji*, Astrolabio, Roma 2004.
- Uchiyama, Kōshō, *Refining Your Life: From the Zen Kitchen to Enlightenment*, Weatherhill, New York 1983.
- *Istruzioni a un cuoco zen. Ovvero come ottenere l'illuminazione in cucina*, Astrolabio, Roma 1986.
- Waddell, Norman e Abe, Masao, *The Heart of Dōgen's Shōbōgenzō*, State University of New York Press, Albany (N.Y.) 2002.
- Yokoi, Yūhō, *The First Step to Dogen's Zen: Shobogenzo-Zuimonki*, Sankibo, Tōkyō 1972.
- *The Shobo-genzo*, Sankibo Buddhist Book-store, Tōkyō 1986.
- Yokoi, Yūhō e Daizen, Victoria, *Zen Master Dōgen: an Introduction with Selected Writings*, Weatherhill, New York 1976.

#### NICHIREN

- Christensen, J. A., *Nichiren: Leader of Buddhist Reformation in Japan*, Jain Publishing Co., Fremont (Cal.) 2001.
- Hori, Kyōtsū, *Writings of Nichiren Shonin: Doctrine 1 & 2*, University of Hawaii Press, Honolulu 2002-2003.
- Sakashita, Jay e Hori, Kyōtsū (a cura di), *Writings of Nichiren Shōnin. Doctrine 1*, Nichiren Shū Overseas Propagation Promotion Association, Honolulu 2003.
- Yampolsky, B. Philip (a cura di), *Selected Writings of Nichiren*, Columbia University Press, New York 1996.

## MUSŌ SOSEKI

- Cleary, Thomas (a cura di), *Dream Conversations on Buddhism and Zen*, Shambhala, Boston - London 1994.
- Davidson, A. Keir, *A Zen Life in Nature: Musō Soseki in his Gardens*, University of Michigan, Ann Arbor 2007.
- Kraft, L. Kenneth, *Muso Kokushi's Dialogues in a Dream*, in «The Eastern Buddhist», n. 14 (primavera 1981), pp. 75-93.
- Merwin, W. S. e Shigematsu, Sōiku, *Sun at Midnight: Poems and Sermons by Musō Soseki*, North Point Press, San Francisco 1989.

## DAITŌ kokushi

- Kraft, L. Kenneth, *Eloquent Zen: Daitō and Early Japanese Zen*, University of Hawaii Press, Honolulu 1992.
- Levine, Gregory, *Daitokuji: the Visual Cultures of a Zen Monastery*, University of Washington Press, Seattle 2005.

## IKKYŪ SŌJUN

- Arntzen, Sonja, *Ikkyu Sojun: A Zen Monk and His Poetry*, Bellingham (WA.) 1973.
- Arntzen, Sonja (a cura di), *Ikkyū and The Crazy Cloud Anthology: a Zen Poet of Medieval Japan*, University of Tokyo Press, Tōkyō 1986.
- Berg, Stephen, *Crow With No Mouth: Ikkyu: Fifteenth Century Zen Master*, Copper Canyon Press, Port Townsend (WA.) 1989.
- Edmonds, I. G., *The Possible Impossibles of Ikkyu the Wise*, Macrae Smith Co., s.l. 1971.
- Sanford, H. James, *Zen-man Ikkyū*, Scholars Press, Atlanta 1982.
- Stevens, John (a cura di), *Wild Ways: Zen Poems of Ikkyu*, Shambhala, Boston 1995.

## TAKUAN SŌHŌ

- Gonella, Paola (a cura di), *Lo zen e l'arte della spada*, Mondadori, Milano 2001.
- Guareschi, F. Taiten (a cura di), *La saggezza immutabile. La via della spada secondo lo zen*, Il Cerchio, San Marino 2005.

Wilson, W. Scott (a cura di), *La mente immutabile. Scritti di un maestro zen a un maestro di spada*, Luni, Ed. Oriental Press 2004.

#### SUZUKI SHŌSAN

King, Jocelyn e King, L. Winston, *Suzuki Shosan, Wayfarer e Selections from Suzuki Shosan*, in «Eastern Buddhist», n. 12, ottobre 1979.

King L. Winston, *Death was his kōan: the samurai-Zen of Suzuki Shōsan*, Asian Humanities Press, Berkeley 1986.

*Suzuki Shōsan (1579-1655). A Fighting Man of Zen*, traduzione di T. Royall, Columbia University, New York 1977.

Tyler, Royall, *Selected Writings of Suzuki Shosan*, Cornell University, Ithaca (N.Y.) 1977.

#### BANKEI YŌTAKU

Haskel, Peter e Hakeda, S. Yoshito, *Bankei Zen: translations from the Record of Bankei*, Grove Weidenfel, New York 1989.

Waddell, Norman (a cura di), *The Unborn: the Life and Teaching of Zen Master Bankei, 1622-1693: 'Fushō'*, North Point Press, San Francisco 1984.

#### HAKUIN EKAKU

Cleary, Thomas (a cura di), *Secrets of the Blue Cliff Record: Zen comments by Hakuin and Tenkei*, Shambhala, Boston - London 2002.

Hoffmann, Yoel (a cura di), *Every End Exposed: the 100 koans of Master Kidō: with the Answers of Hakuin-Zen*, Autumn Press, Brookline (Mass.) 1977.

Shaw, R. D. M. (a cura di), *The Embossed Tea Kettle, Orategama, and Other Works of Hakuin Zenji*, G. Allen & Unwin, London 1963.

Shibayama, Zenkei, *On Zazen Wasan: Hakuin's Song of Zazen*, s.e., Kyōto 1967.

Tanahashi, Kazuaki, *Penetrating Laughter, Hakuin's Zen and Art*, Overlook Press, Woodstock (N.Y.) 1984.

Vittorioso, Cristiano (a cura di), *Yasenkanna. Trattato zen sulla salute*, SE, Milano 2005.

- Waddell, Norman, *Wild Ivy: the Spiritual Autobiography of Zen Master Hakuin*, Shambala, Boston-London 2001.
- Waddell, Norman (a cura di), *The Essential Teachings of Zen Master Hakuin: a Translation of the Kaizen Fusetsu*, Shambhala, Boston 1994.
- *Veleno per il cuore. Commento Zen al Sutra del cuore*, Astrolabio, Roma 1996.
- *Zen Words for the Heart: Hakuin's Commentary on the Heart Sutra*, Shambhala, Boston 1996.
- Yampolsky, B. Philip (a cura di), *The Zen Master Hakuin: Selected Writings*, Columbia University Press, New York 1971.

## SAWAKI KŌDŌ

- Fazion, S. Gianpietro, *Lo zen di Kodo Sawaki*, Astrolabio, Roma 2003.
- Uchiyama, Kōshō, *The Zen Teaching of 'Homeless Kōdō'*, Book East, Portland (Ore.), 1981.

## SUZUKI SHUNRYŪ

- Brown, E. Edward, *Not Always So: Talks on the True Spirit of Zen*, Harper Collins, New York 2002.
- Chadwick, David, *Crooked Cucumber: the Life and Zen Teaching of Shunryu Suzuki*, Broadway Books, New York 1999; trad. italiana *Cetriolo storto. La vita e l'insegnamento zen di Shunryu Suzuki-roshi*, Astrolabio, Roma 2000.
- *Lo zen è qui. Incontri con Shunryu Suzuki-roshi*, Astrolabio, Roma 2008.
- Dixon, Trudy (a cura di), *Zen Mind, Beginner's Mind*, Walker/Weatherhill, New York 1971; trad. italiana *Mente zen, mente di principiante. Conversazioni sulla meditazione e la pratica zen*, Astrolabio, Roma 1977.
- Downing, Michael, *Shoes Outside the Door: Desire, Devotion, and Excess at San Francisco Zen Center*, Counterpoint, Washington (D.C.) 2001.
- Suzuki, Shunryū, *Rami d'acqua scorrono nell'ombra. Commento zen al Sandokai*, Astrolabio, Roma 2000.
- Weitsman, Mel e Wenger, Michael (a cura di), *Branching Streams Flow in the Darkness: Zen Talks on the Sandokai*, University of California Press, Berkeley 2001.
- Wenger, Michael, *Wind Bell: Teachings from the San Francisco Zen Center 1968-2001*, North Atlantic Books, Berkeley 2002.

## Indice dei nomi

- Abe, Masao, 458.  
 Ānanda, discepolo di Śākyamuni, 35, 321, 322.  
 Arnold, Edwin, 459.  
 Āryadeva, discepolo di Nāgārjuna, 353 n.  
 Asanga, capostipite della scuola Yogācāra, 47, 55 n.  
 Ashikaga, clan, 181, 305-307.  
 Ashikaga Takauji, fondatore dello shogunato Ashikaga, 306, 309.  
 Ashikaga Yoshimasa, ottavo shōgun Ashikaga, 306.  
 Āśvaghoṣa, filosofo e poeta indiano, 22 e n, 353.  
 Bankei Yōtaku, 47 e n, 182, 395 e n, 424-27, 446 n.  
 Baso Dōitsu, 315, 327, 473, 475, 476.  
 Benchō, maestro, 78.  
 Bimbisāra, re indiano, 30.  
 Birushana, *vedi* Buddha Dainichi.  
 Bodhidharma (giapp. Daruma), maestro indiano della scuola Mahāyāna, 238, 241, 320, 321, 326, 329, 349, 350, 355, 376, 387.  
 Buddha Aksobhya (giapp. Ashuku Nyorai), 52 n, 54 n, 276.  
 Buddha Amida (sanscrito Amitābha), 15 n, 52 n - 54 n, 73, 74, 76-78, 79 e n, 80-88, 89 e n, 90, 91, 92 e n, 93, 94, 97-100, 104, 108, 109, 112-19, 121 e n, 124, 126-28, 129 e n, 130-32, 135, 137, 138, 140 e n, 141 e n, 143 e n, 144, 145 e n, 147-49, 152, 156-161, 163, 167, 168, 171, 172, 173 e n, 174, 191, 256-60, 264, 270, 271, 274 n, 275 n, 276, 277, 279 e n, 281, 289 n, 301, 302 e n, 303, 304, 341 e n, 406 n, 421, 422.  
 Buddha Amoghasiddhi, 52 n, 54 n, 277.  
 Buddha Dainichi (sanscrito Mahāvairocana), 40, 41, 43, 45, 48 e n, 51 n, 52, 54 n, 56, 57 n, 58, 62 e n, 63-65, 67, 77, 276, 394.  
 Buddha Dharmakāya, 41, 42 n, 43, 49 e n, 50, 51, 53, 56 e n, 57-59, 61, 63, 66 n, 68, 152, 173, 244.  
 Buddha Miroku (sanscrito Maitreya), 35, 137, 145, 146, 147, 151, 152, 162, 164, 167.  
 Buddha Nirmānakāya, 42 e n, 56 n, 66 n, 152, 263 n.  
 Buddha Nyorai (sanscrito Tathāgata), 27 e n, 28-30, 35, 36 n, 47, 48 e n, 52 n, 56 e n, 58-60, 63, 64, 66, 68, 70, 74, 86, 87, 118, 121, 124, 127, 134, 135, 137, 143, 144, 147-52, 154, 155, 158-60, 162-64, 166, 167, 174, 194, 195, 239, 244, 247, 314, 335, 339-41, 429, 445, 471.  
 Buddha Ratnasambhava, 52 n, 54 n, 276.  
 Buddha Śākyamuni (sanscrito Siddhārtha Gautama), 16, 21, 22 e n, 29, 31, 34 n, 42, 51 n, 86, 99, 116, 130, 142, 144, 145, 147, 152, 157-59, 167, 171, 172, 174, 190, 227, 239 n, 243 n, 245, 280, 297 n, 299, 301, 303, 304, 348, 352-55, 366, 374, 375, 381, 384, 386, 387, 396, 410, 416.  
 Buddha Śambhogakāya, 42 n, 56 n, 66 n, 152.  
 Buddha Sejizaiō (sanscrito Lokeshvara), 89.  
 Buddha Yakushi (sanscrito Bhaisajyaguru), 289, 294 n, 303 e n, 304.

- Bukkō, *vedi* Mugaku Sogen.  
 Bukkoku (Kōhō Kennichi), monaco, 317-20, 343.
- Cakravartin, re della mitologia indiana, 88.
- Chéng yīng, personaggio dell'antica Cina, 402.
- Chi, monaco, 325.
- Chigi (cin. Zhì yǐ), monaco, 15 n.
- Chikaku Enju, autore di *Gli Ammonimenti*, 348 e n, 350-52.
- Chishō (Enchin), fondatore della scuola Jimon, 303 e n.
- Chōsetsu Shūsai, maestro Zen, 249.
- Chū ji, personaggio dell'antica Cina, 402.
- Cleary, Thomas, 333 n.
- Confucio, 21 n, 386 n, 401 n.
- Cross, Chodo, 222 n.
- Dainichibō Nōnin, monaco, 176, 178.
- Daie Sōkō, maestro Zen, 214, 314, 315, 318, 323, 325, 327, 329.
- Daigu Ryōkan, maestro Zen, 397.
- Daijaku, *vedi* Kōzei Daijaku.
- Daiō (cin. Nanpo Jōmyō), maestro Zen, 181, 343, 345 e n, 347 e n, 357 e n, 360, 361, 388.
- Daiseishi (cin. Dàishízhí; sanscriti Mahāsthāmaprāpta), *bodhisattva*, discepolo del Buddha Amida, 264, 341.
- Daitō *kokushi* (Shūhō Myōchō), monaco Zen, 176, 177, 181, 343 e n, 344, 345 e n, 346, 347 e n, 388.
- Dengyō Daishi, *vedi* Saichō.
- Dōgen Kigen, *detto* Eihei Dōgen, capostipite della scuola Sōtōshū, 71, 73, 75, 79, 176, 178 e n, 179, 184-88, 189 e n, 190 e n, 191-200, 207-10, 213, 218, 222 e n, 223, 225, 226, 232 n, 236 n, 259, 281 n, 395, 399, 425 e n, 427, 452, 458, 470 e n, 474, 481, 482, 486.
- Dōgo Enchi, 249 e n.
- Donran, autore *Commentario alla Rinascita*, 162.
- Dōnyo, segretario del tempio Tendō, 211, 212.
- Dōsen Risshi (cin. Dào xuán), monaco, 9, 175.
- Dōkyō, monaco, 9, 10, 16.
- Dōsha Chōgen (cin. Dào zhē), 437 e n, 438, 443.
- Dōshaku (cin. Dào Chuò), patriarca della scuola Jōdo shinshū, 76, 299, 302.
- Dōshō, monaco, 8, 9, 175.
- Dōzai Ryōkai (cin. Dòngshān Liánjiè), capostipite della scuola Cáo dòng, 178 n.
- Eisai (o Yōsai) Myōan, monaco, 75, 178, 179, 184, 185, 316 n.
- Ejō Koun, monaco, 176, 179, 213, 218, 241, 253.
- Ekan (cor. Hyegwan), monaco, 7.
- Engo Kokugon, 314, 318, 323, 324, 326 e n, 327, 329.
- Enni Bennen, *detto* Shōichi *kokushi*, 177, 185, 307, 317 n.
- En no Ozuno, *detto* En no Gyōja, capostipite della scuola Shugendō, 14.
- Enō Daikan (cin. Huì néng), maestro, 354 n, 356 e n, 387.
- Eon, maestro Zen, 76.
- Etetsu Sekimon, maestro, 252, 253.
- Fā Shàng, monaco cinese, 24.
- Fā Yún, autore della *Collezione di annotazioni al Sūtra del Loto*, 63 n.
- Fèi Cháng Fáng, 25.
- Fujiwara, clan, 11, 12.
- Fujiyoshi Jikai, 401 n.
- Fuketsu Enshō, monaco Zen, 327.
- Fūku (cin. Fōu kōng), monaco, 23 n, 48 n.
- Furukawa Tairyū, 114 n.
- Ganjin (cin. Jiànzhēn), monaco, 6 e n, 8.
- Genjō (cin. Xuán zàng), monaco, 8, 294 n, 302 n.
- Genkō, maestro, 82, 134 n.
- Gen'nō, monaco Zen, 312.
- Gensha Shibi, monaco cinese, 347 e n, 348, 350-52. \*
- Genshin, monaco, 77, 144, 422 n.
- Gen Shuso, monaco del monte Hō, 325.

- Gikai, monaco, 176.  
 Gikū (cin. Yīkōng), monaco, 175.  
 Gishin, patriarca della scuola Tendai, 303 e n.  
 Go Daigo Tennō, imperatore, 42, 309, 343.  
 Go Komatsu Tennō, imperatore, 362.  
 Go Toba Tennō, imperatore, 83.  
 Gyōgi, detto En no Ozuna, monaco itinerante, 81.  
 Gyōhyō, maestro di Saichō, 17, 175.  
 Gnoli, Raniero, 7 n.  
 Gudō, maestro di Mino, 442.  
 Gunin, quinto patriarca della scuola Chán, 356.  
 Gutei Isshi, maestro della scuola Chán, 207 e n.  
 Hakeda, Yoshito S., 48 n, 428 n.  
 Hakuin Ekaku, monaco, 182, 344, 395 n, 396, 451, 452.  
 Hakutaku (cin. Báizé), animale mitologico, 391, 392.  
 Han, dinastia cinese, 296, 392.  
 Hanazono Tennō, imperatore, 343 e n, 458.  
 Hashimoto Eko Rōshi, monaco, 480.  
 Haskel, Peter, 428 n.  
 Hirota, Dennis, 274 n.  
 Hōgen Bun'eki, capostipite della scuola Hōgen, 250 n.  
 Hōjō Tokiyori, reggente dello shogunato Kamakura, 176, 180, 185.  
 Hōjō Tokimune, reggente dello shogunato Kamakura, 176, 180.  
 Hon Bako, abate, 325.  
 Hōnen Genkū, fondatore della scuola Jōdoshū, 18, 71, 75, 77-80, 82-84, 86 n, 97, 98, 99 e n, 110, 111, 115, 116, 126 n, 133 e n, 134 e n, 138, 143, 145, 149, 152, 168, 169, 171, 254-56, 288, 299 e n, 300-2, 304.  
 Hosshō (cin. Fāzhào), monaco, 94 n.  
 Hotei, monaco, 328.  
 Hōzō, *bodhisattva*, vedi Buddha Amida, 89 n, 92, 173, 257.  
 Huángbò Xiyuan, vedi Ōbaku Kiun.  
 Huì yuān, monaco, 177.  
 Hyakujō Ekai, 315, 317 n, 327.  
 Ikkyū Sōjun, monaco e poeta, 344, 362, 376, 404 e n.  
 Inagaki, Hisao, 48 n.  
 Ingen Ryūki (cin. Yīn yuán), monaco, poeta e calligrafo, 182 e n, 396, 438.  
 Ippen Chishin, capostipite della scuola Jishū, 71, 77, 81, 82, 254-261, 273, 283, 426, 452.  
 Ishida Mizumaro, 140 n.  
 Issan Ichinei, maestro Zen, 309, 317.  
 Ittō Shōteki, abate del tempio Daitoku, 377.  
 Izan, discepolo, 358.  
 Jikaku Daishi (Ennin), monaco, 303 e n.  
 Jinshū, monaco della scuola Chán, 356, 357.  
 Jiun Sonja, monaco, 396.  
 Jizō (sanscrito Kṣitigarbha), *bodhisattva*, 303.  
 Josetsu, pittore, 306.  
 Jōshinbō, monaco, 150, 152, 155, 164, 165.  
 Kagamishima, Genryū, 222 n, 227 n, 232 n, 241 n.  
 Kakua, monaco, 177.  
 Kakuan, monaco, 77, .  
 Kakuhan Enami, monaco, 325.  
 Kakuban, detto Kōgyō Daishi, monaco, 42, 407 n.  
 Kakushinbō, monaco, 156, 163, 164.  
 Kammu Tennō, imperatore, 16.  
 Kan'ami Kiyotsugu, *pseudonimo* di Yūzaki Kiyotsugu, attore del teatro Nō, 306.  
 Kanda, Hideo, 114 n.  
 Kannon (cin. Guān Yīn), detto Avalokiteśvara, *bodhisattva*, 251, 264, 270, 303 n, 341.  
 Kansanbon, *soprannome* di Sugawara no Fumitoki, letterato, 276.  
 Kanzan Egen, maestro Zen, 181.  
 Kasō Sōdon, monaco, 362.  
 Kāśyapa, detto Mahākāśyapa, disce-



- polo del Buddha Śākyamuni, 22, 31, 194, 239 n, 244 n, 349, 351, 354, 374, 375, 386-88.  
 Kāśyapamātanga, monaco, 466 n.  
 Katsuragi Jiun, 467.  
 Keika (cin. Huì guò), monaco, 43.  
 Keizan Jōkin, capostipite della scuola Sōtō, 179.  
 Kenshō, monaco, 275 e n.  
 Kidō Chigu (cin. Xūtáng Zhíyú), monaco, 358, 376, 388 e n.  
 Kiki (cin. Kuī jī), monaco, 8, 21 e n, 24.  
 Kinmei Tennō, imperatore, 3.  
 Kisei Sekken, monaco, 239.  
 Kō, abate, 345-47, 349, 351, 352 n, 357, 360, 361.  
 Kōen, monaco, 82.  
 Koga Michichika, nobile di corte, 184.  
 Kōke Zonshō, monaco, 327.  
 Kokūzō, detto Ākāśagarbha, *bodhisattva*, 303.  
 Komatsu Hōshō, 289 n.  
 Kongō-shu (sanscrito Vajrapāni), 58.  
 Kōsai, Jōkakubō, 78, 79.  
 Kōshō, maestro del monte Rōya, 251.  
 Kōzei Daijaku, monaco, 238, 239.  
 Kraft, Kenneth, 343 n.  
 Kuāng Wáng Bān, sovrano Zhōu, 25.  
 Kūkai, detto Kōbō Daishi, monaco, poeta e calligrafo, 12, 17, 40, 42-45, 48 n, 49 n, 57 n, 129 n, 425.  
 Kumārajīva (cin. Jīumólúoshé), monaco e traduttore indiano, 7, 23 n, 36 n, 37 n, 321 n.  
 Kūya, monaco, 77, 81.  
 Kyōkai, monaco, 76.  
 Kyōmyōbō, discepolo di Shinran, 154.  
 Kyōshin, 77, 158, 160, 161, 164.  
 Kyōzan, discepolo di Hanzan, 358.  
 Legge, James, 459.  
 Lín jì (giapp. Rinzai), maestro del Chán, 177, 178 e n, 185, 239, 310, 313, 359.  
 Mahāsthāmaprāpta, vedi Seishi.  
 Mahāvairocana, vedi Buddha Daichini.  
 Maitreya, vedi Buddha Miroku.  
 Manzan Dōhaku, monaco, 395.  
 Masanobu Kanō, pittore e fondatore della scuola Kanō, 306.  
 Matsubara, Yūzen, 20 n.  
 Matsudaira, famiglia, 397.  
 Maudgalayāna, vedi Mokuren.  
 Mayoku Hotetsu, monaco, 219.  
 Menzan Zuihō, monaco, 395, 470 e n.  
 Minchō, detto Kichizan, monaco e pittore, 306.  
 Ming, imperatore della dinastia Han Orientale, 296 e n.  
 Mizuno, Yaoko, 227 n.  
 Mokuren (sanscrito Maudgalayāna), detto Mahāmaudgalyāna, discepolo del Buddha Śākyamuni, 34, 335.  
 Mōshō, favorita dell'imperatore, 194.  
 Motonobu Kanō, pittore, 306.  
 Mugaku Sogen (cin. Wúxué Zū-yuán), detto Bukkō, 180, 317 n, 319, 322.  
 Muhon Kakushin, maestro Zen, 177.  
 Muin Enpan, maestro Zen, 309.  
 Mujun Shihan (cin. Wúzhūn shífàn), maestro Zen, 177.  
 Müller, Friedrich Max, 459.  
 Mumon Ekai (cin. Wúmén Huìkǎi), maestro Zen, 177.  
 Musai Daishi, vedi Sekitō Kisen.  
 Musō Soseki, fondatore della scuola Mugaku, 306, 307, 309, 333 n, 343, 374 n.  
 Mù Wáng Mǎn, sovrano cinese, 25.  
 Myōhōbō, monaco, 168, 170, 171.  
 Myōkyōbō, monaco, 169, 170.  
 Myōzen, maestro Zen, 179, 185.  
 Nāgārjuna (giapp. Ryūju; cin. Lóng-shú), monaco e filosofo indiano, 7 e n, 15 n, 23, 46, 50, 300, 353 e n.  
 Nagazumi, Yasuaki, 114 n.  
 Nanpo Jōmyō, vedi Daiō kokushi.

Nenbutsubō, monaco, 133.  
 Nichiō, maestro, 307, 394.  
 Nichiren (Zennichimarō), fondatore della scuola Nichirenshū, 71, 75, 285-88, 289 n, 299 n.  
 Nijō Yoshimoto, funzionario governativo, poeta, 306.  
 Ninagawa Shin'ueimon, samurai, poeta, 403 e n.  
 Nishida Kitarō, 458.  
 Nishijima, Gudo Wafu, 222 n.  
 Nishitani Keiji, 458.  
 Nishiyama, Kōsen, 222 n.  
 Nōnin, *vedi* Dainichibō Nōnin.  
 Nyojō Tendō (Rújíng Tiāntóng), maestro Zen, 469.

Ōbaku Kiun (cin. Huángbō xīyún), capostipite della scuola Ōbaku, 178 n, 235, 311, 321.

Oda Nobunaga, condottiero, 305, 308.

Ōhashi Shun'nō, 86 n, 99 n, 262 n, 266 n, 274 n.

Ōta Dōkan, generale, poeta, 403 e n.

Passi, Alessandro, 23 n.

Perry, Matthew Calbraith, 455.

Powell, Steve, 222 n.

Prasenajit, re indiano, 294.

Rankei Dōryū (cin. Lánxī Dàolóng), maestro cinese, 180, 181, 316 n, 347 n.

Reader, Ian, 222 n.

Ren'ibō, discepolo, 160, 161, 164.

Rennyō, patriarca della scuola Jōdo shinshū, 308.

Rhys Davids, Thomas William, 459.

Rinkin, discepolo di Shishin, 251.

Rinzaï, *vedi* Lín jì.

Rushana, *vedi* Dainichi.

Ryōnin, monaco itinerante, 77, 256.

Ryōsui Jushu, monaco, 219 e n, 220 n.

Ryōzan Enkan, monaco, 252.

Ryūhō (cin. Liúbāng), imperatore, 392 n.

Ryūtan Sōshin, monaco, 228, 229, 231 e n, 232 n.

Saichō, *detto* Dengyō Daishi, capostipite della scuola Tendai, 12, 15, 16 e n, 17-19, 42, 45, 175, 178, 303 e n.

Sakai Tokugen, 222 n, 227 n, 232 n, 241 n.

Sakurai, Hideo, 222 n, 227 n, 232 n, 241 n.

Samantabhadra (giapp. Fugen Bosatsu), *bodhisattva*, 64.

Śāriputra, discepolo del Buddha Śākyamuni, 34, 297, 335.

Satō Taishun, 333 n.

Saverio, Francesco, santo, 308.

Sawaki Kōdō, maestro Zen, 426, 459, 460.

Seigen Gyōshi, monaco, 235.

Seikanbō Genchi, monaco, 133.

Seishi (sanscrito Mahāsthāmaprāpta), *bodhisattva*, 194, 270, 303 n.

Sekisō, maestro Zen, 249.

Sekitō Kisen, monaco, 235, 239.

Sen no Rikyu, maestro di Oda Nobunaga, 362.

Senshinbō, monaco, 156, 166.

Seppō Gison, monaco, 347 n.

Sesshū Tōyō, pittore e monaco, 305, 306.

Setsuchō Juken, maestro Zen, 326.

Shinkenbō, monaco, 171.

Shinobubō, monaco, 158.

Shinkyō Taamidabutsu, monaco, 82, 254.

Shinjō Taamidabutsu, monaco coreano, 9.

Shinran Gutoku, *detto* Zenshinbō, patriarca della scuola Jōdo shinshū, 18, 71, 73, 75, 77-81, 84, 85, 97, 98, 110-12, 114, 115, 116 e n, 117, 118, 119 e n, 120, 123-25, 126 e n, 127 n, 129, 130, 133 e n, 134-38, 140 n, 142, 145 n, 146, 147 e n, 148-50, 156-58, 161, 165, 169 n, 256, 260, 308.

Shishin Goshin, monaco, 251.

Shōbō, monaco, 14.

Shōdatsu, maestro di Ippen, 255.

Shōgaku Hōin, discepolo di Hōnen, 126 n.

Shōgaku Shunryū, *nome buddhista* di Suzuki Shunryū, monaco, 472.

Shōmu Tennō, imperatore, 5.

Shōsan, *vedi* Suzuki Shigemitsu.  
 Shōshinbō, monaco, 146, 147.  
 Shōtoku Taishi, principe, 4, 296.  
 Shōtoku Tennō, imperatore, 9.  
 Shōju Rōjin, maestro Zen, 451.  
 Shūbun Tenshō, monaco, pittore, 306.  
 Shūhō Myōchō, *vedi* Daitō *koku-shi*.  
 Shuoku Sōen, maestro Zen, 377.  
 Shun'oku Myōha, letterato, 309.  
 Soon Suzuki Gyokujun, abate del tempio Zōun, 472.  
 Sottocornola, Franco, 114 n.  
 Sōsan Kanchi (cin. Sēngcàn jiànzhí), patriarca, 214 n.  
 Sōzan Honjaku (cin. Cáoshān bēnjì), capostipite della scuola Sōtō, 178 n.  
 Stewart, Harold, 114 n.  
 Stevens, John, 222 n.  
 Subhūti (cin. Xūpǔtí), discepolo del Buddha Śākyamuni, 194.  
 Sudatta (sanscrito Anāthapindika), bramino, mercante, 331, 334-336.  
 Sugawara no Fumitoki, governatore di Owari, 276 n.  
 Sugawara no Michizane, poeta, 276 n.  
 Sui, dinastia, 300 n.  
 Suiko Tennō, imperatore, 4.  
 Suzuki, Daisetsu Teitarō, 183, 428, 459.  
 Suzuki Shigemitsu (Shōsan), samurai e monaco, 379, 395 e n, 397, 399, 400, 401.  
 Suzuki Shunryū, *vedi* Shōgaku Shunryū.  
 Taa Ikkai, discepolo di Ippen, 273.  
 Taamidabutsu Shinkyō, successore di Ippen, 254, 260.  
 Takakura Tennō, imperatore, 177.  
 Takuan, Sōhō, samurai, monaco, 182, 326, 377, 378, 395.  
 Tamaki Kōshirō, 428 n.  
 Tanabe, Hajime, 458.  
 Tang, dinastia cinese, 209 n, 408 n.  
 Tanran, capostipite della scuola Jōdo cinese, 300, 302.

Tathāgata Rocana, *vedi* Buddha Nyorai.  
 Tokugawa, clan, 182, 311, 393, 394, 397, 398, 455.  
 Tokugawa Ieyasu, condottiero, 305, 308, 309, 379, 394.  
 Tokugawa Iemitsu, *shōgun*, 377.  
 Tokusan Senkan (cin. Déshān xuānjiàn), maestro Zen, 223, 227 e n, 228-30, 231 e n, 232 n.  
 Tollini, Aldo, 222 n, 259 n.  
 Toyotomi, clan, 397.  
 Toyotomi Hideyoshi, condottiero, 305, 308.  
 Uamidabutsu, monaco, 157.  
 Ueda Shizuteru, 458.  
 Uesugi, clan, 403 n.  
 Unmon (cin. Chán), monaco, 354 e n.  
 Unpo, maestro Zen, 424.  
 Vajrasattva (giapp. Kongōsatta), *bodhisattva*, 57 n, 64, 65, 68.  
 Vasubandhu, filosofo indiano, 8, 9, 55, 144, 161, 300 n.  
 Vimalakīrti, discepolo del Buddha Śākyamuni, 36 e n, 354 e n.  
 Washio, Yunkyō, 453 n.  
 Watsuji, Tetsurō, 189 n, 458.  
 Watts, Alan Wilson, 472.  
 Wick, Susan, 222 n.  
 Wúmén Huìkài, *vedi* Mumon Ekai.  
 Yagyū Munemori, maestro di arti marziali, 379.  
 Yakuzan Igon (cin. Chán Yàoshān weiyān), maestro Zen, 232 n.  
 Yakusan Kōdō (cin. Yàoshān hóngdào), maestro Zen, 238, 239.  
 Yampolsky, Philip Boas, 289 n.  
 Yanagida Seizan, 312 n, 365 n.  
 Yasuraoka, Kosaku, 114 n.  
 Yōka Gengaku (cin. Yǒngjiā xuánjué), maestro Zen, 330.  
 Yōmei Tennō, imperatore, 3.  
 Yoshimasa, *vedi* Ashikaga Yoshimasa.  
 Yoshimizu, shōgun del clan Ashikaga, 181, 306.

Yūa, studioso della scuola Jishū,  
82.

Yuienbō, discepolo di Shinran, 111,  
119, 125.

Zeami Motokiyo, 305, 306.

Zendō (cin. Shàn dǎo), patriarca della scuola della Terra Pura, 76, 83, 89, 91, 116, 135, 144, 147, 157 n, 163, 166, 277 n, 283, 300, 301.

Zenkei Shibayama, monaco, 177 n.

Zenmui (cin. Shàn wúwèi), maestro indiano, 45 n.

Zenjōbō, monaco, 165, 170.

Zekkai Chūshin, abate e calligrafo, 306.

Zhàozhōu Cōngshēn (giapp. Jōshū Jōshin), monaco, 217 n, 315, 357, 358.

Zhōu, dinastia cinese, 25.

Zuishinbō, monaco, 168.



*Stampato per conto della Casa editrice Einaudi  
presso Mondadori Printing S.p.A., Stabilimento N. S. M., Cles (Trento)  
nel mese di febbraio 2009*

C.L. 19679

Ristampa

0 1 2 3 4 5 6

Anno

2009 2010 2011 2012