

D. T. SUZUKI

EDIZIONI MEDITERRANEE

SAGGI SUL BUDDHISMO ZEN



I

Orizzonti dello spirito | 19
Collana fondata da Julius Evola

This One



TSKW-KXK-XP3W

Digitized by Google

Orizzonti dello Spirito

Opere pubblicate

- Julius Evola - Lo Yoga della Potenza, *Saggio sui Tantra* (3^a edizione)
Julius Evola - Metafisica del Sesso (2^a edizione)
Julius Evola - Maschera e volto dello Spiritualismo contemporaneo (2^a edizione)
Julius Evola - La Tradizione Ermetica (3^a edizione)
Julius Evola - Il Mistero del Graal (3^a edizione)
Julius Evola - Rivolta contro il Mondo Moderno (3^a edizione)
Julius Evola - Teoria dell'Individuo Assoluto
Julius Evola - Fenomenologia dell'Individuo Assoluto
Julius Evola - Ricognizioni
René Guénon - La Crisi del Mondo Moderno, a cura di J. Evola
René Guénon - Forme Tradizionali e Cicli Cosmici
Lao-tze - Il Libro del Principio e della sua Azione, (*Tao-tê-ching*) a cura di Julius Evola (3^a edizione)
Lü-tzu - Il Mistero del Fiore d'Oro, a cura di Julius Evola
Mircea Eliade - Mefistofele e l'Androgine
Mircea Eliade - Lo Sciamanismo e le Tecniche dell'Estasi
P. D. Ouspensky - L'Evoluzione Interiore dell'Uomo, *Introduzione alla psicologia di Gurdjieff*
Arthur Avalon - Il Potere del Serpente
K. von Dürckheim - Hara, *centro vitale dell'uomo secondo lo Zen*
Arthur Avalon - Il Mondo come Potenza (2 volumi)
D. T. Suzuki - Saggi sul Buddismo Zen (3 volumi)
Eugen Herrigel - La Via dello Zen
Giuseppe Tucci - Le religioni del Tibet
Lu K'uan Yü - Lo Yoga del Tao - *Alchimia e Immortalità*
Lu K'uan Yü - Ch'an e Zen

In preparazione

- Arthur Avalon - La Potenza e i suoi adoratori (*Shakti e Shakta*)
Cesare della Riviera - Il Mondo Magico de gli Heroi, a cura di Julius Evola (2^a edizione)
Lu K'uan Yü - Buddismo Pratico

DAISETZ TEITARO SUZUKI

SAGGI SUL BUDDHISMO ZEN

Volume Primo

Traduzione e Introduzione di Julius Evola



EDIZIONI MEDITERRANEE - ROMA

Ristampa 2003

Finito di stampare
nel mese di Luglio 2003
presso la Tipografia S.T.A.R.
Via Luigi Arati, 12 - 00151 Roma

ISBN 88 - 272 - 0147 - 5

Titolo originale dell'opera: *ESSAYS IN ZEN BUDDHISM (First Series)* □
© Copyright by Rider and Co. / Hutchinson Group, London □ © Copyright
1975 by Edizioni Mediterranee, Roma - Via Flaminia, 109 □ Traduzione
di Julius Evola □ Printed in Italy □ S.T.A.R. - Via L. Arati, 12 - Roma

INDICE

	pag.
Introduzione di Julius Evola	7
Prefazione	17
Capitolo I - <i>Considerazioni generali</i>	21
Capitolo II - <i>Lo Zen come interpretazione cinese della dottrina dell'illuminazione</i>	47
Capitolo III - <i>Illuminazione e ignoranza</i>	113
Capitolo IV - <i>Sviluppo dello Zen</i>	155
Capitolo V - <i>Sul satori: Rivelazione di una verità nuova sul buddhismo Zen</i>	215
Capitolo VI - <i>I metodi pratici d'insegnamento dello Zen</i>	252
Capitolo VII - <i>La Sala della Meditazione e gli ideali della disciplina monastica</i>	296
Capitolo VIII - <i>Le dieci figure dell'uomo col bove</i>	342

INTRODUZIONE

di Julius Evola

Lo Zen è una recente « scoperta » degli ambienti spiritualisti europei che simpatizzano con la sapienza orientale. L'interesse per esso ha preso inizio da quando sono usciti, in inglese, i primi scritti di D.T. Suzuki, autore del libro di cui qui si presenta la traduzione, e professore di filosofia buddhista all'università di Tokio. Questo interesse si è poi esteso rapidamente alla Francia, alla Svizzera e alla Germania, quegli scritti essendo stati ristampati e tradotti e ad essi essendosi aggiunte, specie in Francia, altre opere (per es. quelle del Benoit), con l'effetto di creare un centro di studi di simpatizzanti. In Germania K. von Dürkheim ha messo in luce, in un suo libro (*Japan, die Kultur der Stille*, München, 1952), l'importanza che ha lo Zen per il clima spirituale di tutta la civiltà giapponese, mentre il noto psicanalista C.G. Jung non si lasciò perdere l'occasione per applicare le sue inevitabili « interpretazioni » a questo stesso ramo della sapienza orientale (introduzione a D.T. Suzuki, *An introduction to Zen Buddhism*, London, 1934).

In siffatto interesse per lo Zen anche fuor dal campo degli orientalisti ha la sua parte una specie di incontro paradossale. Per l'Occidentale, le espressioni dello Zen hanno infatti spesso qualcosa di esistenzialista e di surrealista. Ed anche la concezione Zen circa una realizzazione spirituale libera da qualsiasi vincolo e da qualsiasi fede e, in più, il miraggio di una « rottura di livello » istantanea e, in un certo modo, gratuita, tale tuttavia da

risolvere ogni angoscia dell'esistenza, non possono non esercitare su molti una particolare attrazione. Naturalmente, tutto ciò riguarda in buona misura soltanto le apparenze: la « filosofia della crisi » in Occidente, che è la conseguenza di tutto uno sviluppo materialistico e nichilistico, e lo Zen, che per antecedente ha pur sempre l'alta spiritualità della tradizione buddhista, presentano dimensioni spirituali ben distinte, per cui ogni eventuale incontro presuppone, in un Occidentale, o una predisposizione eccezionale, ovvero la capacità di quella *metanoia*, di quel rivolgimento interno, che è meno quistione di « atteggiamenti » intellettuali che non di ciò che in ogni tempo e luogo è stato concepito nei termini di una modificazione iniziatica.

Tutto questo è tanto più opportuno rilevarlo, inquantoché lo stesso Suzuki, in più di un punto, lascia un qualche margine all'equivoco. Del resto, egli lo lascia già quando, per una eccessiva preoccupazione di andare incontro all'Occidentale medio, adopera una terminologia inadeguata per lo stesso buddhismo: giacché parlare di « fede », di « religione » o di « filosofia » ha ben poco senso non solo nei riguardi dello Zen, ma anche dello stesso buddhismo, quando, proprio col Suzuki, l'essenza del buddhismo la si vede in una dottrina dell'illuminazione superrazionale e del risveglio.

Come si vedrà, si pretende che lo Zen sia la dottrina segreta trasmessa, al difuori delle scritture, dallo stesso Buddha al suo discepolo Mahākācyapa, introdotta in Cina verso il VI secolo da Bodhidharma e poi continuatasi attraverso una successione di maestri e di « patriarchi » sia in Cina che in Giappone, ove la sua influenza perdura e lo Zen ha ancor oggi i suoi rappresentanti e i suoi *Zendo* (« Sale della Meditazione »).

Comunque, quanto a spirito lo Zen può effettivamente considerarsi come una ripresa dello stesso buddhismo delle origini. Il buddhismo nacque come una energica reazione contro lo speculare teologizzante e il vuoto ritualismo in cui era finita l'antica casta sacerdotale indù, già detentrica di una sapienza sacra e viva. Il Buddha fece *tabula rasa* di tutto questo; pose invece il problema pratico del superamento di ciò che nelle esposizioni popolari viene presentato come « il dolore dell'esistenza », ma che nell'insegnamento interno appare, più in genere, come lo stato di cadu-

cià, di agitazione, di « sete », di ignoranza e di oblio degli esseri comuni. Avendolo lui stesso percorsa senza l'aiuto di nessuno, egli indicò, a chi ne sentiva la vocazione, la via del risveglio, dell'immortalità. Buddha, come si sa, non è un nome, ma un attributo, un titolo: significa « lo Svegliato », « colui che ha conseguito il risveglio » o « l'illuminazione ». Come nome, il Buddha storico si chiamava il principe Siddharta, della stirpe dei Çākya. Quanto al contenuto della sua esperienza, il Buddha tacque, ad impedire che, di nuovo, invece di operare, ci si desse a speculare e a filosofare. Così egli non parlò, come i suoi predecessori, né del Brahman (l'Assoluto), né dell'Ātmā (l'Io trascendentale), ma usò il solo termine negativo di *nirvāṇa*, anche a rischio di fornire appigli a coloro che, nella loro ignoranza, nel *nirvāṇa* dovevano vedere il « nulla », una ineffabile ed evanescente trascendenza quasi ai limiti del cieco non-essere e dell'inconscio.

Ora, nello sviluppo successivo del buddhismo andò a riprodursi, *mutatis mutandis*, proprio la situazione contro cui il Buddha aveva reagito: il buddhismo divenne una religione coi suoi dogmi, col suo ritualismo, con la sua scolastica, con la sua mitologia. Esso si differenziò in due scuole: l'una — il Mahāyāna — più ricca di metafisica e di un astruso simbolismo, l'altra — l'Hīnayāna — più severa e nuda nei suoi insegnamenti, ma troppo preoccupata della semplice disciplina morale portata su di una linea monastica. Il nucleo essenziale e originario, cioè la dottrina esoterica dell'illuminazione, andò quasi perduto.

Ed ecco che interviene lo Zen, a far daccapo *tabula rasa*, a dichiarare l'inutilità di tutti questi sottoprodotti, a proclamare la dottrina del *satori*. Il *satori* è un avvenimento interiore fondamentale, una brusca trasformazione o rottura di livello esistenziale, in essenza corrispondente a ciò che abbiamo chiamato « risveglio ». La formulazione, però, fu nuova, originale, presso ad una specie di capovolgimento. Lo stato di *nirvāṇa* — il presunto nulla, l'estinzione, già lontano termine finale di uno sforzo di liberazione che secondo alcuni richiederebbe talvolta perfino più di una esistenza — viene ora indicato come null'altro che lo *stato normale* dell'uomo. Ogni essere ha la natura del Buddha. Ogni essere è già un « liberato », superiore a nascita e a morte. Si tratta solo di accorgersene, di realizzarlo, di « *vedere nella propria natura* », for-

mula fondamentale dello Zen. Come uno spalancamento senza tempo — questo è il *satori*. Per un lato, il *satori* è qualcosa di improvviso e di radicalmente diverso da tutti gli stati a cui sono abituati gli uomini, è come una frattura catastrofica della coscienza ordinaria; ma nel contempo è ciò che riconduce appunto a quel che, in un senso superiore, va considerato come normale e naturale: quindi è il contrario di una estasi o di una transe. È il ritrovamento e la presa di possesso della propria natura: illuminazione, o luce, che trae dall'ignoranza o dalla subcoscienza la verità profonda di ciò che, da sempre, si fu e che mai si cesserà di essere, qualunque sia la nostra condizione.

La conseguenza del *satori* è una visione completamente nuova del mondo e della vita. Per chi lo ha avuto, tutto è lo stesso — le cose, gli altri, sé medesimo, « il cielo, i fiumi e la vasta terra » — eppure tutto è fondamentalmente diverso: come se una dimensione nuova si fosse aggiunta alla realtà e ne avesse trasformato completamente il significato e il valore. Secondo quanto dicono i maestri dello Zen, il tratto fondamentale della nuova esperienza è il superamento di ogni dualismo: dualismo fra dentro e fuori, fra Io e non-Io, fra finito e infinito, fra essere e non-essere, fra apparenza e realtà, fra conoscenza e volontà, fra « vuoto » e « pieno », fra sostanza e accidente — e altresì indiscernibilità di ogni valore posto dualisticamente dalla coscienza finita ed offuscata, sino a dei limiti paradossali: sono una stessa cosa il liberato e il non-liberato, l'illuminato e il non-illuminato, questo mondo e l'altro mondo, colpa e virtù. Lo *Zen* effettivamente riprende l'equazione paradossale del Mahāyāna: *nirvāṇa* = *samsāra*, e quella del taoismo: « l'infinitamente lontano è il ritorno ». È come dire: la liberazione non è da cercarsi in un aldilà: questo stesso mondo è l'aldilà, è la liberazione, nulla ha bisogno di essere liberato. Il punto di vista del *satori*, della illuminazione perfetta, della « sapienza trascendente » (*prajñāparamitā*) è questo.

In essenza, si tratta di uno spostamento del centro di sé. In qualsiasi situazione e in qualsiasi avvenimento della vita ordinaria, anche nei più banali, il posto del senso comune, dualizzante e intellettualistico di sé, viene preso da quello di un essere che non conosce un Io contrapposto ad un non-Io, che trascende e ri-

prende i termini di ogni antitesi, sí da godere di una perfetta libertà e incoercibilità: come quella del vento, che soffia dove vuole, ed anche dell'essere nudo che, proprio perché « ha lasciato la presa », perché ha abbandonato tutto (« povertà »), è tutto e possiede tutto.

Lo Zen — almeno la corrente predominante dello Zen — insiste sul carattere discontinuo, improvviso, imprevedibile della dischiusura del *satori*. Con riferimento a ciò, il Suzuki va perfino oltre il segno nel polemizzare contro le tecniche in uso nelle scuole indù, nel Sāṃkhya e nello Yoga, ma contemplate anche dai testi originari del buddhismo. La similitudine è quella dell'acqua che ad un dato momento si tramuta in ghiaccio: cambiamento assoluto di stato. Viene anche data l'immagine di una soneria che ad un dato punto, per una qualche scossa, scatta. Non vi sono sforzi, discipline o tecniche che da per sé possano condurre al *satori*. Si dice, anzi, che talvolta esso interviene d'un tratto quando abbiamo esaurite tutte le risorse del nostro essere, soprattutto del nostro intelletto e della nostra capacità logica di comprensione. Altre volte sensazioni violente, perfino un dolore fisico, possono propiziare. Ma la causa può anche essere la semplice percezione di un oggetto, un fatto qualunque dell'esistenza ordinaria.

Su ciò, possono naturalmente nascere degli equivoci. Si è che, come riconosce il Suzuki, « in genere, non ci sono state date indicazioni sul lavoro interiore che precede il *satori* ». Egli, comunque, parla della necessità di passare, prima, per un « vero battesimo del fuoco ». Del resto, la stessa istituzione delle cosiddette « Sale di Meditazione », ove coloro che vogliono raggiungere il *satori* si assoggettano a regole di una vita monastica ed ascetica sul tipo di quella di alcuni Ordini cattolici, dice chiaramente della necessità di una preparazione preliminare, che anzi può prendere un periodo di molti anni. Il tutto sembrerebbe consistere in un processo di maturazione, identico a quello dell'approssimarsi ad uno stato di estrema instabilità esistenziale, dato il quale basta un minimo urto per produrre il cambiamento di stato, la rottura di livello, l'apertura che conduce alla « visione folgorante della propria natura ». I maestri conoscono il momento in cui la mente del discepolo è matura e l'apertura è sul punto di prodursi, allora danno eventualmente la spinta decisiva. Tal-

volta può essere un semplice gesto, una esclamazione, qualcosa di apparentemente irrilevante, perfino di illogico, di assurdo. Ciò basta a produrre il crollo di tutta la falsa individualità e, col *satori*, subentra lo « stato normale », si assume il « volto originario », « quello che si aveva prima della creazione ». Non si è più cacciatori di echi e inseguitori di ombre. Viene da pensare, in alcuni casi, ad un analogo del motivo esistenzialista del « fallimento » o « naufragio » (*das Scheitern* - Kierkegaard, Jaspers). Infatti, come si è accennato, spesso l'apertura avviene appunto quando si sono esaurite tutte le risorse del proprio essere e, per così dire, si è messi con le spalle al muro. Lo si può vedere nel capitolo sui metodi pratici d'insegnamento dello Zen. Gli strumenti più usati sul piano intellettuale sono i *ko-an* e i *mondo*; il discepolo viene messo dinanzi a dei detti o a delle risposte di un genere paradossale, assurdo, talvolta perfino grottesco o « surrealistico ». Vi deve logorare su la mente, se necessario per anni interi, fino al limite estremo di ogni facoltà normale di comprensione. Se, allora, si osa ancora un passo avanti, può prodursi la catastrofe, il capovolgimento, la *metanoia*. Si ha il *satori*.

In pari tempo, è norma dello Zen quella dell'autonomia assoluta. Niente dèi, niente culti, niente idoli. Svuotarsi di tutto, perfino di Dio. Se sulla tua via incontri il Buddha, uccidilo — dice un Maestro. Occorre abbandonare tutto, non appoggiarsi a nulla, andare avanti con la sola essenza, sino al punto della crisi. Dire qualcosa di più sul *satori* e stabilire un confronto fra esso e le varie forme di esperienza mistica e iniziatica d'Oriente e d'Occidente, è naturalmente molto difficile. Avendo accennato ai monasteri Zen, vale rilevare che in essi vi si passa il solo periodo di preparazione. Chi ha conseguito il *satori*, lascia il convento, la « Sala della Meditazione », torna al mondo scegliendosi la via che meglio gli conviene. Si potrebbe pensare che il *satori* sia una specie di trascendenza che si porta nell'immanenza, come stato naturale in ogni possibile forma della vita: in opposto alle « estasi » in senso proprio.

Ciò fa tuttavia nascere il problema della misura in cui si tratti di un mero fenomeno del sentire e fino a che punto col *satori* si produca un effettivo superamento della condizione umana.

Di fatto, dalla nuova dimensione che, come si è detto, dopo il *satori* si aggiunge alla realtà, procede un comportamento, per il quale potrebbe valere la massima di Lao-tze: « Essere intero nel frammento ». In relazione a ciò, si è potuta indicare l'influenza che lo Zen ha esercitato sulla vita estremo-orientale. Fra l'altro, lo Zen è stato chiamato « la filosofia del Samurai », cioè della casta guerriera giapponese, e, secondo un detto, « la via dello Zen è identica alla via dell'arco » o « della spada ». Si vuol significare, con ciò, che ogni atto della vita può essere compenetrato di Zen e così elevato ad un significato superiore, ad una « interezza » e ad una « impersonalità attiva ». Un senso di irrilevanza dell'individuo che non paralizza, ma dà una calma e un distacco che permette un'assunzione assoluta e « pura » della vita, in dati casi fino a forme estreme e tipiche di eroismo e di sacrificio che per un Occidentale sono quasi incomprensibili (vedi il caso dei kamikaze nell'ultima guerra mondiale).

È uno scherzo ciò che dice lo Jung, cioè che, più di qualsiasi altra corrente occidentale, è la psicanalisi che potrebbe capire lo Zen, perché, secondo lui, l'effetto del *satori* sarebbe la stessa interezza priva di complessi e di scissioni a cui presume di giungere il trattamento psicanalitico quando rimuove le ostruzioni dell'intelletto e le sue pretese di dominio, e ricongiunge la parte cosciente dell'anima con l'inconscio e con la « vita ». Lo Jung non si accorge che, nello Zen, sia il metodo che i presupposti stanno all'opposto dei suoi: non esiste un « inconscio » come una entità a sé, a cui il conscio debba aprirsi, ma si tratta della visione *superconsciente* (l'illuminazione, la *bodhi* o « risveglio ») che porta in atto la « natura originaria » luminosa e *distrugge*, con ciò, l'inconscio. Tuttavia ci si può tenere al sentimento di una « totalità » e libertà dell'essere che va a manifestarsi in ogni atto della vita.

Ciò malgrado — o forse appunto per ciò — s'incontra però il problema dianzi accennato. Sia lo Yoga che le varie forme di alta ascesi e di iniziazione parlano di una trasformazione che rimuove di fatto, in una qualche misura, le condizioni dell'essere finito, perché all'occorrenza si testimonia con modi supernormali di conoscenza e di azione. Anche il buddhismo delle origini a ciò non ha fatto eccezione, nel considerare le *iddhi* (sanscrito: *siddhi*)

che fiancheggiano la via del risveglio (1). Ora nella teoria Zen del *satori*, a quanto pare, non figura nulla di simile, ed anzi il Suzuki inclina a vedere in quelle prospettive delle semplici immagini simboliche da mettere a carico della *forma mentis* indù e venute meno non appena il buddismo si acclimatò in Estremo Oriente. D'altronde, è anche ben visibile, in lui, la preoccupazione di « addomesticare » e moralizzare lo Zen velandone, anche sul piano della semplice condotta di vita, le possibili conseguenze radicaliste e « antinomiane » e insistendo sull'obbligatorio ingrediente degli « spiritualisti », sull'amore e sul servizio al prossimo, sia pure purificati in una forma impersonale e asentimentale.

In connessione a ciò, sorge anche il dubbio relativo al fatto che, nella sua essenza, la dottrina del risveglio ha un carattere iniziatico; così essa non potrà mai riguardare che una *élite*, un « Ordine », in opposto al buddismo più tardi, che prese la forma di una religione aperta a tutti. Come ristabilimento dello spirito del buddismo originario, lo Zen avrebbe dovuto seguire la via esoterica. In parte, ha fatto così: basta riandare alla leggenda della sua origine. Ma il lettore vedrà che il Suzuki tende a presentare in modo diverso le cose, valorizzando quegli aspetti del Mahāyāna che « democratizzano » il buddismo. Di nuovo, a seguirlo, ciò farebbe nascere delle perplessità circa la natura e l'entità del *satori*, perché allora vi sarebbe daccapo da chiedersi se il cambiamento di stato che esso implica riguardi semplicemente un piano psicologico-esistenziale o se investa anche quello ontologico e metafisico, come ne è il caso per ogni autentica iniziazione, privilegio di un piccolo numero.

Ma noi dobbiamo lasciare al lettore che si interessi l'affrontare questo ed altri problemi, in base al materiale offerto dal presente libro. Per conto nostro, lo consiglieremmo soltanto di non prendere troppo sul serio l'Autore quando fa quasi eco ad una certa filosofia europea della vita e dell'irrazionale (nel Suzuki, ab-

(1) Si sa che ogni scuola veramente spirituale — compreso il buddismo — ha sempre condannato la ricerca dei « poteri » per se stessi; ciò però non toglie nulla al loro valore indiziario quali segni dell'oggettività del « cambiamento di stato ». Del resto, la stessa Chiesa cattolica già per il processo di beatificazione o di santificazione pone come condizione necessaria, anche se non sufficiente, l'esistenza attestata dei « miracoli ».

biamo un Orientale che sa *troppo* della cultura occidentale, che cita Ruskin, Emerson, Wilde, Andrejeff, Eckhart, Tennyson, Terstegen e così via) e quando si dà ad una interpretazione quasi schopenhaueriana della « ignoranza » buddhista, dell'*avidyā*, in base alla scissione del conoscere dalla volontà. Ma non è difficile mettere da parte tutto ciò, la dottrina essenziale dello Zen risultando con tratti sufficientemente chiari dall'esposizione e soprattutto dall'aneddotica.

Nei vari libri che ha scritto, il Suzuki ripete più o meno le stesse cose. Per portare per la prima volta lo Zen a conoscenza del pubblico italiano abbiamo scelto la presente opera, perché è forse la più completa. È possibile che il lettore sia disturbato da alcuni riferimenti soltanto storici alle figure e alle vicende dello Zen in Cina. Ma essi non li si sono potuti eliminare, semplificando il libro, perché, come si vedrà, anche in queste parti sono contessute citazioni e riferimenti essenziali alla dottrina. Però, eventualmente, il lettore dopo il primo capitolo può andare ai capitoli quinto e sesto, ove si parla del *satori* e dei metodi di insegnamento dello Zen, tanto da cogliere le idee centrali, e poi leggersi il resto; d'altronde, in origine i vari capitoli avevano costituito tanti saggi indipendenti sullo Zen. Per chi del buddhismo avesse le errate idee popolari a base di annichilamento e di nirvāṇa estatico, sarà utile la lettura del capitolo terzo, ove il buddhismo viene invece, e giustamente, presentato come una dottrina dell'illuminazione e della libertà spirituale. Quanto ad alcuni riferimenti o termini tecnici della dottrina buddhista, crediamo che, in base al contesto, anche chi non abbia fatto studi speciali possa orizzontarsi, circa quanto occorre per capire lo Zen. Per un maggiore approfondimento, potremmo permetterci di consigliare una nostra opera, « *La dottrina del Risveglio* » (Milano², 1964), che aiuterà a vedere chiaro anche nei dettagli e farà altresì riconoscere il luogo che lo Zen ha nell'insieme delle correnti spirituali cui ha dato luogo, in India, il messaggio del Buddha.

J. EVOLA

PREFAZIONE

Lo sviluppo piú fecondo che il buddhismo ha avuto in Estremo Oriente ha dato luogo al sorgere dello Zen e dello Shin. Lo Zen ha raggiunto la sua maturità in Cina e lo Shin in Giappone. La forza e la vitalità che il buddhismo presenta tuttora, dopo piú di duemila anni di storia, la si può sentire distintamente quando si entra in contatto con questi due rami del buddhismo. L'uno fa appello alla coscienza religiosa piú profonda dell'uomo, mentre l'altro tocca di piú gli aspetti intellettuali e pratici dello spirito orientale, spirito intuitivo piú che non discorsivo, mistico piú che logico.

Dopo la pubblicazione di un mio breve saggio sul buddhismo Zen nel *Journal of the Pāli Text Society* (1907), nulla d'importante era uscito in inglese su tale soggetto, se si prescinde dal libro di Kwaiten Nukariya, *The religion of Samurai* (1913). Anzi, perfino in giapponese e in cinese gli scrittori moderni di buddhismo avevano accordato scarsa attenzione a questo ramo della dottrina. Ciò è dovuto alle peculiari difficoltà che s'incontrano nello studio dello Zen. I *Goroku* (i Detti) sono la sola forma scritta in cui lo Zen è stato espresso; e per comprenderli, è necessario un particolare allenamento pratico nello Zen, per il che la conoscenza del cinese classico e storico è di ben poco giovamento; perfino dopo che si sia perfettamente capita la filosofia buddhista in genere, l'approfondimento dello Zen resta assai arduo. Alcuni di questi studiosi hanno cercato talvolta di spiegare le verità e

lo sviluppo dello Zen, ma sono stati tutt'altro che all'altezza del compito.

D'altra parte, i cosiddetti maestri dello Zen non sanno presentare le loro idee alla luce del pensiero moderno. I loro anni più produttivi dal punto di vista intellettuale essi li passano nelle Sale della Meditazione, e quando le lasciano per avere felicemente portato a termine la loro formazione interiore, essi ci si presentano come degli adepti profondamente versati nell'arte dei cosiddetti *ko-an* (temi o problemi proposti ai discepoli), e non mostrano nessun particolare interesse per la psicologia e la filosofia dello Zen. Così lo Zen resta chiuso e come suggellato nei « Detti » dei maestri e nello studio tecnico dei *ko-an*, e quasi incapace di uscire dalla clausura dei conventi.

Naturalmente, sarebbe errore grave pensare anche per un solo momento che si possa padroneggiare lo Zen in base ad una esposizione filosofica o ad una descrizione psicologica di esso. Ma ciò non vuol dire che non ci si possa avvicinare intelligentemente ad esso e che esso non possa essere reso in un certo modo accessibile usando i mezzi ordinari del nostro ragionamento. Non occorre sottolineare che il tentativo costituito dal presente libro è lungi dal rappresentare una trattazione razionale dell'argomento. Ma ciò che mi sono sforzato di dire, quasi a guisa di esperimento, per presentare lo Zen secondo il punto di vista della mentalità ordinaria e per indicare la sua discendenza diretta dalla verità buddhista quale fu originariamente proclamata o, per meglio dire, realizzata dallo stesso Buddha, varrà, spero, a rimuovere alcune delle difficoltà che di solito ci mettono in imbarazzo quando vogliamo renderci padroni del pensiero dello Zen. Fino a che punto questo tentativo mi sia riuscito, resta naturalmente al lettore giudicarlo.

Il libro comprende dei saggi originariamente usciti in *The Eastern Buddhist*, ad eccezione di quello sullo « Sviluppo dello Zen », che è stato appositamente scritto; ma essi tutti sono stati rielaborati a fondo, certe parti sono state riscritte, altre sono state aggiunte. Nel licenziare questa mia modesta opera, che non è stata scritta nella lingua nativa dell'autore, non posso non rievocare il defunto mio maestro di Zen, Soyen Shaku, del convento di Engakuji, a Kamakura, e deplorare che la sua vita non

ci sia stata conservata per molti anni ancora, non solo per la causa del buddhismo giapponese, ma anche per molti dei suoi amici che ora ne sentono tristemente la mancanza. Già da molti autunni gli aceri cospargono con le loro foglie vermiglie la sua tomba, a Matsuga-oka. Che il suo spirito non debba destarsi dal suo profondo riposo per criticare il mio libro ancor prima dei lettori!

Dai Setz Tei Taro Suzuki

CONSIDERAZIONI GENERALI (1)

Nella sua essenza, lo Zen è l'arte di vedere nella propria natura. Esso indica la via che dalla servitù conduce alla libertà. Facendoci attingere direttamente alla fonte della vita, esso ci emancipa dai gioghi sotto i quali noi, quali esseri finiti, di solito soffriamo in questo mondo. Può dirsi che lo Zen libera tutte quelle energie naturalmente immagazzinate in ciascuno di noi che nelle circostanze normali sono contratte e deviate, tanto da non trovare un modo adeguato di esplicazione.

Il nostro essere lo si può paragonare ad una batteria elettrica che racchiude, allo stato latente, un potere misterioso. Quando non è portato all'atto in modo conveniente questo potere intristisce, ovvero, alterandosi, va a manifestarsi in forme anormali. Ora, lo scopo dello Zen è di preservarci sia dalla follia che da una interna mutilazione. Ciò io intendo per libertà: dar libero giuoco a tutti gli impulsi creativi e benefici insiti nel nostro animo. In genere, siamo ciechi di fronte al fatto che noi possediamo le facoltà necessarie per essere felici e per amarci gli uni con gli altri. Tutte le lotte che vediamo intorno a noi derivano da siffatta ignoranza. Perciò lo Zen vuole che in noi

(1) Si tratta di una delle lezioni divulgative preparate dall'autore per gli studenti di Buddismo nel 1911. Venne pubblicata per la prima volta in *The Eastern Buddhist*, con il titolo «Zen Buddhism as Purifier and Liberator of Life». Poiché tratta dello Zen nei suoi aspetti generali, ho ritenuto opportuno adottarla come Introduzione alla presente opera.

un « terzo occhio » — come i buddhisti lo chiamano — si apra su quella regione insospettata da cui siamo esclusi a causa della nostra ignoranza. Quando la nube dell'ignoranza si dissipa, si manifesta l'infinito dei cieli e per la prima volta noi scorgiamo la vera natura dello stesso essere. Allora noi conosciamo il significato della vita, comprendiamo che essa non è un cieco tendere, né un mero dispiegamento di forze brute; pur non conoscendone esattamente lo scopo ultimo, sentiamo in essa qualcosa che ci rende infinitamente felici di viverla, che ci fa restare contenti in ogni sviluppo di essa di là da ogni problema e da ogni dubbio pessimistico.

Finché siamo pieni di attività e non ancora desti alla conoscenza della vita possiamo non sentire la serietà di tutti i conflitti che essa racchiude e che sul momento sembrano essere risolti per essere in uno stato di quiescenza. Ma prima o poi verrà il tempo in cui dovremo metterci senz'altro faccia a faccia con la vita e sciogliere i suoi enigmi più incalzanti e preoccupanti. Confucio dice: « A quindici anni la mia mente era dedicata allo studio e a trenta sapevo a che punto mi trovavo ». Questo è uno dei detti più interessanti del Saggio cinese. Ogni psicologo converrà nella sua verità. Infatti, in genere è verso i quindici anni che si comincia a considerare con serietà quanto ci è d'intorno ed a cercare il senso della vita. Tutte le energie spirituali fino ad allora nascoste nella parte inconscia della psiche prorompono quasi simultaneamente. E quando questa emergenza è troppo brusca e violenta la mente può perdere in modo più o meno permanente il proprio equilibrio: di fatto, tanti casi di prostrazione nervosa che si verificano durante l'adolescenza sono principalmente dovuti a questa rottura dell'equilibrio mentale. In molti, gli effetti non sono tanto gravi e la crisi può passare senza lasciare tracce profonde; ma in certi caratteri, per via di tendenze innate o dell'influenza dell'ambiente su di una costituzione interna poco salda, il risveglio spirituale sommuove gli strati più profondi della personalità. Questo è il momento nel quale si impone lo scegliere fra un « eterno No » e un « eterno Sì ». Per « studio », Confucio intende tale scelta: non la lettura dei classici, ma il sondare i misteri della vita.

Normalmente la lotta si conclude con l'« eterno Sì » o con

il « sia fatta la tua volontà », perché, dopo tutto, la vita è sempre una forma di affermazione, per negativo che sia il modo con cui i pessimisti la concepiscono. Però non possiamo negare il fatto, che in questo mondo esistono molte cose atte a spingere uno spirito troppo sensibile nell'altra direzione e a fargli esclamare, come Andrejeff nella *Vita dell'uomo*: « Maledico ogni cosa che mi hai data. Maledico il giorno in cui sono nato. Maledico il giorno in cui morirò. Maledico tutta la mia vita. Ogni cosa, la rigetto contro la tua faccia crudele, o Fato assurdo! Sii maledetto, sii per sempre maledetto! Con la mia maledizione, io ti vinco. Che puoi fare più contro di me?... Col mio ultimo pensiero io griderò nelle tue orecchie bestiali: Sii maledetto! sii maledetto! ». Questa è una terribile accusa contro la vita, una completa negazione della vita, l'immagine più sinistra del destino dell'uomo su questa terra. « Senza lasciare una traccia » — è vero: perché non sappiamo nulla del nostro avvenire, salvo che noi tutti spariremo, insieme alla stessa terra che ci ha generati. Certo, vi sono abbastanza cose che giustificano il pessimismo.

Come la gran parte di noi la vive, la vita è un dolore. Questo fatto non può essere contestato. Finché la vita è una forma di lotta, essa non può non essere sofferenza. La lotta non significa forse lo scontro di due forze che cercano ognuna di sopraffare l'altra? Se si perde la battaglia, l'esito è la morte, e la morte è la cosa che più si teme al mondo. Anche se si evita la morte, può attenderci la solitudine, talvolta più intollerabile della stessa morte. Si può non essere coscienti di tutto ciò e continuare a darsi ai piaceri passeggeri che i sensi ci procurano. Ma questa incoscienza non cambia nulla nella realtà della vita. Il cielo può insistere nel negare l'esistenza del sole, ma non potrà annientarlo. Il caldo tropicale continuerà a bruciarlo senza pietà, e se egli non se ne difende sarà spazzato via dalla superficie della terra.

Il Buddha aveva perfettamente ragione nel proclamare le « quattro nobili verità », la prima delle quali è che la vita è dolore. Forse che ognuno di noi non è venuto al mondo gridando e, in un certo modo, protestando? Il meno che si possa dire è che il passaggio da un dolce, caldo grembo materno ad un ambiente freddo e nemico è un accidente doloroso. La

crescenza è sempre accompagnata dal dolore. La dentizione è un processo più o meno doloroso. La pubertà è generalmente connessa a disturbi sia fisici che psichici. Lo sviluppo di quell'organismo superiore che noi chiamiamo società è esso stesso contrassegnato da tragici cataclismi, e noi attualmente assistiamo proprio ad una di queste convulsioni da parto. Possiamo ragionare freddamente e dire che tutto ciò è inevitabile, che, nella misura in cui ogni ricostruzione implica la distruzione della situazione precedente, non possiamo fare a meno di attraversare stati dolorosi. Ma la fredda analisi intellettuale non allevia in alcun modo queste sofferenze che non si possono evitare, inflitte inesorabilmente al nostro essere. Dopo ogni ragionamento, resta pur fermo che la vita è una lotta commista a dolore.

Senonché proprio in ciò sta qualcosa di provvidenziale. Quanto maggiore è il dolore, tanto più il carattere si sviluppa in profondità e questo approfondirsi del carattere mette in grado di leggere in modo più penetrante i segreti della vita. Tutti i grandi artisti, tutti i grandi capi religiosi si sono formati attraverso dure lotte da essi combattute intrepidamente, spessissimo presso alle maggiori sofferenze. Prima di cibarsi del pane del dolore e della tristezza non si può conoscere il gusto della vita reale. Mencio ha ragione nel dire che il Cielo, quando vuole formare un grande uomo, lo prova in ogni modo, finché egli sorge trionfante di là da tutte le sue esperienze dolorose.

A me sembra che Oscar Wilde abbia sempre posato, preoccupandosi soltanto di far colpo; può essere stato un grande artista, ma vi è in lui qualche cosa che me lo allontana. Eppure nel *De Profundis* egli scrive: « In questi ultimi mesi, dopo difficoltà e lotte terribili, sono stato in grado di comprendere alcune delle lezioni nascoste nel profondo della sofferenza. I preti e le persone che usano frasi prive di sapienza parlano talvolta della sofferenza come di un mistero. Essa è, in realtà, una rivelazione. Si discernono cose che prima non si erano mai intraviste. Si guarda tutta la propria storia da un diverso punto di vista ». Dal che si vede quali effetti trasfiguranti abbia avuto, sul carattere di Wilde, la sua vita in prigione. Se egli fosse passato attraverso una simile prova all'inizio della sua

carriera avrebbe di certo creato opere ben più grandi di quelle che ci ha lasciato.

Noi siamo troppo centrati nel nostro Io. Il guscio dell'Io entro cui viviamo è la cosa più difficile a superare durante la nostra crescita. Lo portiamo continuamente con noi, dalla fanciullezza fino al momento del nostro trapasso. Eppure ci sono date molte occasioni per far saltare questo guscio, e la prima, la più grande di esse, ci si offre appunto quando raggiungiamo l'adolescenza. È allora che l'Io, per la prima volta, va a riconoscere l'«altro». Intendo riferirmi al destarsi dell'amore sessuale. Un Io prima intero e indiviso comincia ora ad avvertire una specie di frattura. L'amore dormiente nel profondo del suo essere alza la testa e suscita in lui le forti emozioni. Una volta destatosi, l'amore chiede sia l'affermazione dell'Io che la sua distruzione. L'amore fa perdere l'Io nell'oggetto amato e, nello stesso tempo, esige il possesso di questo oggetto. È, questa, una contraddizione e una tragedia della vita. Un tale sentimento elementare deve essere una delle forze divine dalle quali l'uomo è spinto verso un cammino ascendente. Dio manda tragedie all'uomo perfetto. La massima parte della letteratura prodotta in questo mondo, altro non è che una ripetizione del tema dell'amore: tema, di cui sembriamo non essere mai sazi. Ma non è propriamente questo il soggetto che, qui, desidero trattare. Ho solo voluto mettere in rilievo che col destarsi dell'amore si ha una breve visione dell'infinito e che codesta visione spinge i giovani verso il romanticismo o verso il razionalismo — a seconda del temperamento, dell'ambiente e dell'educazione.

Una volta che il guscio dell'Io si è spezzato e che l'«altro» viene assunto nel nostro stesso essere, possiamo dire che l'Io ha negato se stesso, ovvero che l'Io ha fatto il suo primo passo verso l'infinito. Sul piano religioso ne segue un'aspra lotta fra il finito e l'infinito, fra l'intelletto e un potere più alto, o, più semplicemente, fra la carne e lo spirito. Questo è il problema dei problemi, che ha spinto più di un giovane fra le mani di Satana. Quando un adulto rievoca questi giorni della sua giovinezza, non può fare a meno di sentire una specie di brivido in tutto il suo essere. La lotta, da combatte-

re in sincerità, può protrarsi sino all'età di trent'anni, che è quella in cui Confucio dichiara di aver saputo a che punto si trovava. Ormai la coscienza religiosa è completamente desta e vengono provate con serietà, in ogni direzione, le vie possibili per sottrarsi alla lotta o per mettere fine ad essa. Si leggono libri, si assiste a conferenze, si ascolta con avidità la parola di religiosi, si prova ogni specie di esercizi o di discipline spirituali. Ed è naturale che si venga anche a chiedere che cosa sia lo Zen.

* * *

Lo Zen come risolve il problema dei problemi?

Anzitutto lo Zen per la sua soluzione si appella direttamente a certi fatti dell'esperienza personale, e non a conoscenze libresche. Una facoltà più alta dell'intelletto deve cogliere la natura del proprio essere, ove sembra prorompere il conflitto fra il finito e l'infinito. Infatti lo Zen afferma che all'intelletto è proprio il far sorgere un problema che lui stesso non è in grado risolvere; per cui, esso va messo da parte e bisogna ricorrere a qualcosa di più alto e di più luminoso. Si è che l'intelletto ha in proprio una peculiare qualità perturbatrice. Poiché svela l'ignoranza, esso spesso viene considerato come una facoltà illuminatrice; di fatto, esso invece disturba, senza portare sempre e necessariamente della luce sul cammino. Esso non rappresenta l'ultima istanza: esso aspetta sempre qualcosa di più alto per la soluzione di tutti i problemi che usa far sorgere senza preoccuparsi affatto delle conseguenze. Se fosse capace di portare un ordine nuovo di là dallo sconvolgimento che causa e di stabilirlo una volta per tutte, non vi sarebbe stato più bisogno di filosofia dopo i sistemi creati da grandi pensatori, come Aristotele o Hegel. Ma la storia del pensiero prova che ogni nuovo edificio costruito da una mente eccezionale è destinato ad essere abbattuto da co-

loro che vengono dopo. Finché si tratta di semplice filosofia, non vi è nulla da eccepire contro questo continuo demolire e ricostruire; infatti la natura intrinseca dell'intelletto, quale io lo concepisco, l'esige, e noi non possiamo arrestare il processo dell'indagine filosofica più di quel che possiamo arrestare il nostro stesso respiro. Ma se è della stessa vita che è quistione, non possiamo aspettare la soluzione ultima che l'intelletto, quand'anche ne sia capace, potrà offrire. Non possiamo sospendere nemmeno per un istante la nostra attività vitale, in attesa che la filosofia ce ne sveli i misteri. I misteri restino pur tali: noi dobbiamo vivere. L'affamato non può attendere che sia finita una analisi completa del cibo, che determini il valore nutritivo di ogni elemento. Per chi è morto, questa conoscenza scientifica del cibo non sarà di alcun valore. Così lo Zen non si affida all'intelletto per la soluzione dei suoi problemi più profondi.

Ho parlato di esperienza personale; per essa deve intendersi un rapporto diretto, senza intermediari, coi fatti, qualunque essi siano. Una immagine prediletta dello Zen è che indicare la luna col dito è necessario, ma guai a coloro che scambiano il dito per la luna. Un cesto è, certo, utile per portare a casa il pesce, ma una volta che il pesce sta sulla tavola non ha senso continuare a pensare al paniere. Qui sono i fatti: afferrarli a mani nude, a che non ci sfuggano — ecco ciò che lo Zen si propone. Come la natura ha orrore per il vuoto, così lo Zen aborre tutto ciò che può inserirsi fra noi e i dati immediati dell'esperienza. Secondo lo Zen, se ci si riferisce ai fatti in quanto tali non esistono conflitti, come quello fra il finito e l'infinito o fra la carne e lo spirito. A base di codesti conflitti stanno distinzioni vane, tracciate fittiziamente dall'intelletto per i propri usi. Chi le prende troppo sul serio o chi cerca di ritrovarle dentro il fatto stesso della vita rassomiglia a chi scambia il dito per la luna. Quando abbiamo fame mangiamo; quando abbiamo sonno ci stendiamo — in tutto ciò, che c'entra il finito o l'infinito? Non siamo forse completi, ciascuno in se stesso? La vita quale viene vissuta basta. Solo quando il potere disturbatore dell'intelletto interviene e cerca di ucciderla noi cessiamo di vivere e ci immaginiamo che qualcosa ci

manchi. Si lasci in pace l'intelletto; utile nella sua propria sfera, esso non deve interferire nella corrente della vita. Se volete scrutare la vita, fatelo mentre fluisce e lasciandola fluire. In nessun caso se ne deve arrestare il flusso o immischiarsi in esso, perché nel punto in cui vi immergerete le mani la sua trasparenza sarà alterata, esso cesserà di riflettere il volto che avete fin dalle origini e che continuerete a portare sino alla fine dei tempi.

Piú o meno in corrispondenza con le « Quattro Massime » della scuola Nichire, lo Zen ha in proprio quattro principi:

« Una trasmissione speciale al di fuori delle Scritture;
Indipendenza dalle parole e dalla lettera;
Riferimento diretto all'anima dell'uomo;
Visione della propria natura e conseguimento dello
stato di Buddha » (2)

Ciò riassume tutto quel che lo Zen vuole, in quanto religione. Naturalmente, non si deve dimenticare che vi è tutto uno sfondo storico dietro a questa audace presa di posizione. Al tempo dell'introduzione dello Zen in Cina, la maggior parte dei buddhisti era dedita alla discussione di grandi problemi metafisici, o si limitava alla mera osservanza dei precetti etici stabiliti dal Buddha o, ancora, coltivava una vita letargica nel segno della contemplazione della contingenza delle cose di questo mondo. Ad essi tutti mancava la presa sul gran fatto costituito dalla stessa vita, che fluisce di là da tali vane esercitazioni dell'intelletto o dell'immaginazione. Riconoscendo questo deprecabile stato delle cose, Bodhidharma e i suoi successori proclamarono le « Quattro Grandi Massime » dello Zen dianzi riferite. In una parola, esse significano che lo Zen ha un proprio modo di avviare ognuno verso la natura profonda del proprio essere e che usando tale modo si raggiunge lo stato di Buddha, nel quale tutte le contraddizioni e tutti i dissidi creati dall'intelletto si risolvono senza residuo in una superiore unità.

Per questo lo Zen non « spiega » mai ma indica soltanto;

(2) Cfr. anche il capitolo « Sviluppo dello Zen ».

non usa circonlocuzioni e non generalizza. Tratta sempre di fatti concreti e tangibili. Dal punto di vista logico, lo Zen può apparire pieno di contraddizioni e di ripetizioni. Di fatto, esso si tiene al disopra di tutto ciò e procede calmo per la sua via. Secondo l'espressione acconcia di un maestro Zen, « portando sulla spalla il bastone che ci si è fatto a casa, va dritto fra i monti innalzantisi l'uno dietro l'altro ». Non vuole misurarsi con la logica, procede semplicemente sul cammino dei fatti lasciando il resto al proprio destino. Solo quando la logica, disconoscendo la propria funzione, cerca di por piede nella via dello Zen, esso proclama i suoi principi e mette rudemente fuori l'intrusa. In sé, lo Zen non è però nemico di nulla. Non vi è ragione a che esso si faccia l'antagonista dell'intelletto, questo potendo essere talvolta utilizzato per la causa stessa dello Zen. Volendo dare qualche esempio del modo con cui lo Zen si rifà direttamente ai fatti fondamentali dell'esistenza, riferirò il seguente episodio:

Una volta Lin-chi (3) (Rinzai) (4) tenne un discorso, dicendo: « Su di una massa di carne rossastra sta seduto un uomo vero senza titoli; di continuo esso entra nei vostri organi dei sensi e ne esce. Se ancora non vi siete resi conto di questo fatto, guardate! guardate! ». Un monaco si fece avanti e domandò: « Chi è questo uomo vero senza titoli? ». Lin-chi scese d'un balzo dal suo seggio e afferrando il monaco esclamò: « Parla! Parla! ». Il monaco restò perplesso, senza saper che dire. Allora il maestro lo lasciò esclamando: « Ma di che roba senza valore è fatto questo uomo vero senza titoli! » e senz'altro si ritirò nella sua stanza.

Lin-chi era noto per il suo modo rude e diretto di trattare i discepoli. Disprezzava le maniere approssimative che generalmente caratterizzano i metodi di maestri privi di fuoco. Un tale stile inattenuato egli deve averlo ereditato dal suo maestro Huang-nieh (Obaku), da cui fu bastonato tre volte per-

(3) L'Autore dà, in vari casi, i nomi di persone e di luoghi sia in cinese che in giapponese. I nomi giapponesi sono quelli tra parentesi. (N.d.T.).

(4) Fondatore della scuola Rinzai del Buddhismo Zen, morto nel 1867.

ché gli aveva chiesto quale è il principio fondamentale del buddhismo. Non occorre dire che lo Zen non consiste nel battere o scuotere brutalmente chi fa delle domande. Chi vedesse in ciò un elemento essenziale dello Zen, commetterebbe lo stesso errore grossolano di colui che scambia il dito per la luna. Più che in qualsiasi altra dottrina, nello Zen tutte le manifestazioni o dimostrazioni esteriori non vanno considerate in se stesse. Esse indicano solo la direzione lungo la quale si debbono cercare certi fatti. Come indicazioni, sono importanti, ed è difficile farne a meno. Ma se ci si lascia prendere nelle loro maglie si è perduti, perché non si comprenderà più lo Zen. Alcuni pensano che lo Zen cerchi di prendervi nella rete della logica o al laccio delle denominazioni. Se fate un falso passo, vi attende l'eterna dannazione, mai raggiungerete quella libertà che il vostro cuore così ardentemente desidera. Per questo Lin-chi afferra a mani nude ciò che si presenta direttamente a ciascuno di noi. Se il nostro terzo occhio si apre storbidato, riconosceremo subito, senza errore possibile, dove Lin-chi vuole condurci. Per prima cosa, dobbiamo penetrare nello spirito stesso del maestro e parlare all'uomo interiore che vi risiede. Non vi è spiegazione a parole che possa farci mai penetrare la natura del nostro Io. Sarebbe come cercare di afferrare la propria ombra. Correndo dietro ad essa, l'ombra si allontanerà alla stessa velocità. Nel punto in cui vi renderete conto di ciò, leggerete profondamente nello spirito di un Lin-chi o di un Huang-nieh e comincerete a scoprire quale è effettivamente il loro animo.

Yu-men (Ummon) (5) fu un altro grande maestro dello Zen, vissuto verso la fine della dinastia T'ang. Egli pagò con una gamba la visione del principio di vita dal quale scaturisce l'intero universo, inclusavi la sua stessa umile esistenza. Tre volte egli dovette recarsi dal suo maestro, Mu-chou (Bokuju), che era stato un discepolo anziano di Lin-chi sotto Huang-nieh, prima che gli fosse concesso di vederlo. Il maestro gli chiese: « Chi sei? ». « Sono Bun-yen », rispose il monaco. (Bun-yen era il suo nome, mentre Yu-men era quello del monastero ove in seguito si stabilì). Il monaco in cerca della verità fu autorizzato a varcare la soglia dell'abitazione del maestro: ma questi

(5) Fondatore della scuola Ummon del Buddhismo Zen, morto nel 996.

lo afferrò nello stesso istante per il petto chiedendogli: « Parla! Su, parla! ». Yu-men esitò; allora il maestro lo scaraventò daccapo fuori gridando: « Oh, che essere buono a nulla! » (6). La pesante porta fu chiusa così bruscamente, che una gamba di Yu-men restò presa fra i battenti e si ruppe. Si vuole che proprio l'acuto dolore sentito aprisse l'occhio di quel monaco al più grande fatto della vita. L'essere ansioso implorante pietà sparì; la realizzazione conseguita in quell'istante ebbe molto più valore della gamba perduta. Questo, del resto, non è un caso isolato; nella storia dello Zen s'incontrano molti esempi di uomini pronti a sacrificare membra del loro corpo per raggiungere la verità. Confucio dice: « Se un uomo intende il Tao la mattina, ciò è bene per lui, ne dovesse anche morire la sera ». Alcuni sentono realmente che la verità ha maggior valore del mero vivere, di una esistenza semplicemente vegetativa o animale. Purtroppo nel mondo sono numerosi i cadaveri viventi che si rotolano nella melma dell'ignoranza e della sensualità.

È in ciò che lo Zen è più difficile da capire. Perché quell'ingiuria sarcastica? Perché quell'apparente crudeltà? Che colpa aveva commesso Yu-men per meritare di perdere la gamba? Egli era un povero monaco in cerca della verità, animato da un vivo, serio desiderio di essere illuminato dal maestro. Era davvero necessario che questi, per il suo modo di intendere lo Zen, per tre volte non lo ricevesse e poi, avendo socchiusa la porta, gliela sbattesse di nuovo in faccia in modo così inumano? Era questa la verità del buddhismo che Yu-men tanto desiderava raggiungere? Ma, cosa singolare, il risultato di tutto ciò fu proprio quel che entrambi desideravano. Quanto al maestro, egli fu lieto di vedere che il discepolo aveva conseguita la visione dei segreti del suo essere; quanto al discepolo, egli fu grato per quanto gli era stato fatto. Evidentemente, è quel che può esservi al mondo di più irrazionale e di più inconcepibile. Ecco perché poco fa ho detto che dello Zen non si può fare l'oggetto di una analisi logica o di una esposizione intellettualistica. Esso deve essere sperimentato da ciascuno direttamente e personalmente nel più profondo dello

(6) Letteralmente: rozzo succhiello, del tempo della dinastia Ch'in.

spirito. Come due specchi senza macchia si riflettono a vicenda, del pari il fatto e il nostro spirito debbono stare l'uno di fronte all'altro senza nulla che s'intrometta. È allora che si sarà capaci di cogliere il fatto nella sua realtà viva e vibrante.

Prima di tale momento, la libertà è una vuota parola. Il nostro primo scopo è sottrarci ai vincoli che gravano su tutti gli esseri finiti; ma se non spezziamo la catena stessa dell'ignoranza con cui siamo legati mani e piedi, dove potremo cercare la liberazione? E questa catena dell'ignoranza l'ha creata unicamente l'intelletto insieme alla febbre dei sensi che si attacca ad ogni nostro pensiero, ad ogni nostra sensazione. Sbarazzarsene è difficile: sono come vesti bagnate — dicono giustamente i maestri Zen. « Siamo nati liberi ed uguali ». Quale pur sia il significato che tale formula ha sul piano sociale o politico, lo Zen afferma che nel dominio spirituale essa è vera e che tutte le catene e le manette che a noi sembra di portare sono sorte in un secondo tempo, causa la nostra ignoranza della vera condizione dell'esistenza. Tutto ciò che, ora sul piano intellettuale ed ora sul piano fisico, i maestri fanno liberalmente e con animo aperto per coloro che ad essi si rivolgono, è inteso a ripristinare lo stato dell'originaria libertà. E un tale stato mai lo si realizzerà per davvero prima che lo si sperimenti personalmente coi propri sforzi, fuor da ogni rappresentazione ideologica. La verità ultima dello Zen è che a causa dell'ignoranza si è prodotta una frattura nel nostro essere; è che fin dagli inizi non è mai esistita una lotta fra il finito e l'infinito; è che proprio la pace che ora stiamo cercando con tanto ardore è già esistita in ogni tempo. Su Tun-p'o (Sotoba), noto poeta e uomo di Stato cinese, esprime tale idea nei seguenti versi:

Pioggia e nebbia sul monte Lu,
Ed onde che si gonfiano nel Che-chiang;
Se non vi sei ancora stato,
È certo che assai lo rimpiangerai;
Ma dopo essere stato là, tornato a casa
Come ogni cosa ti sembrerà naturale!
Pioggia e nebbia sul monte Lu
Ed onde che si gonfiano nel Che-chiang.

È ciò che anche afferma Ch'ing-yuan Wei-hsin (Seigen I shin) dicendo: « Prima che una persona studi lo Zen, per essa i monti sono monti e le acque sono acque; dopo che, grazie all'insegnamento di un buon maestro, essa ha penetrato la verità dello Zen, per essa i monti non sono monti e le acque non sono acque; ma quando alla fine essa davvero raggiunge la sede della pace, per essa i monti sono di nuovo monti e, le acque, acque ».

A Mu-chou (Bokuju), che visse verso la metà del IX secolo, una volta fu domandato: « Ogni giorno dobbiamo vestirvi e mangiare — come liberarci da tutto ciò? ». Il maestro rispose: « Noi ci vestiamo, noi mangiamo ». « Non capisco » — fece l'altro. « Se non capisci, mettiti il vestito e mangia il tuo cibo », fu la risposta.

Lo Zen tratta sempre dei fatti concreti, non si abbandona a considerazioni generiche. Non vorrei « aggiungere gambe superflue alla serpe dipinta », ma come commento filosofico alle parole di Mu-chou potrei dire questo: noi tutti siamo degli esseri finiti e non possiamo vivere fuori dello spazio e del tempo; nella misura in cui siamo creature della terra, per noi non vi è modo di cogliere l'infinito. Come possiamo liberarci dalle limitazioni di questa esistenza? Forse era questo il senso della prima domanda del monaco, alla quale il maestro risponde: La salvezza va cercata nello stesso finito, non essendovi un infinito separato dalle cose finite; se cercate qualcosa di trascendente, vi taglierete fuori da questo mondo di relatività, il che equivale a distruggervi. Voi non desiderate una salvezza che vi costi l'esistenza. Per cui, mangiate e bevete, e trovate la vostra via verso la liberazione proprio in questo mangiare e bere. Ma ciò andava troppo oltre le capacità di comprensione di chi aveva posta la domanda, per cui il monaco confessò di non intendere che cosa il maestro avesse voluto dire. Il maestro allora soggiunse: Che tu capisca o non capisca, continua a vivere nel finito e col finito — perché morirai se non mangerai e se non ti difenderai dal freddo a causa del tuo desiderio dell'infinito. Quale pur sia il tuo sforzo, il nirvāṇa va cercato in mezzo al *samsāra* (al mondo diveniente). Si tratti di un maestro giunto all'illuminazione oppure dell'ultimo ignorante, né l'uno

né l'altro può sottrarsi alle cosiddette leggi di natura. Quando lo stomaco è vuoto, entrambi hanno fame; quando nevicata, entrambi debbono indossare abiti pesanti. Non voglio dire che v'è solo l'esistenza materiale, ma quegli uomini, a parte il loro grado di spiritualità, sono quello che sono. Come è detto nei testi buddhisti, l'oscurità stessa della caverna si trasforma in luce quando arde la torcia della visione interiore. Non è che in un primo tempo si tolga una cosa chiamata oscurità e poi si porti un'altra cosa chiamata illuminazione: in sostanza, oscurità e illuminazione sono, sin dal principio, una sola e medesima cosa; il passaggio dall'uno stato all'altro avviene solo all'interno, soggettivamente. Così il finito è l'infinito, e viceversa. Non si tratta di due realtà separate anche se intellettualmente non possiamo concepirli altrimenti. Tradotta in termini di logica, questa è forse l'idea contenuta nella risposta data da Mu-chou al monaco. L'errore consiste nel nostro spezzare in due cose distinte ciò che, in realtà, è assolutamente uno. La vita quale la viviamo è una, anche se la facciamo a pezzi applicandovi senza scrupoli il bisturi dell'intelletto.

Pregato dai monaci di tener loro un discorso, Hyakujo Nehan (Pai-chang Nieh-p'an) disse loro di andare a lavorare alla fattoria, dopo di che egli avrebbe parlato sul grande argomento del buddismo. Così essi fecero, poi si recarono dal maestro per il discorso: questi non disse una parola ma stese semplicemente le braccia verso i monaci. Forse, dopo tutto, non vi è nulla di misterioso nello Zen. Ogni cosa vi viene presentata nuda sotto gli occhi. Se mangiate il vostro cibo, se vi tenete vestiti puliti o se andate a lavorare in una fattoria a coltivare riso o ortaggi, fate tutto ciò che vi si chiede di fare su questa terra, e l'infinito si realizza in voi. Come si realizza? Quando a Mu-chou fu chiesto che cosa sia lo Zen, egli pronunciò la frase di un testo sanscrito: « *Mahāprajñāpāramitā*! » (= la grande sapienza dell'altra sponda). Chi aveva domandato confessò di non capire il senso di una tale strana frase; il maestro allora la commentò dicendo:

« Dopo anni che l'ho usata, la mia veste è consunta.
Parti di essa, appese a brandelli e svolazzanti,
sono state portate via dal vento fra le nubi ».

L'infinito, dopo tutto, non è come un nudo mendicante?

Comunque, a tale riguardo vi è una cosa che non si deve mai perdere di vista, e cioè che la pace della povertà — e la pace è possibile solo nella povertà — la si consegue dopo una dura battaglia affrontata con tutte le forze del proprio essere. Il soddisfacimento dato da una attitudine oziosa o di « lasciar fare » è ciò che si deve più aborreire. In esso non vi è nulla dello Zen, esso è solo pigrizia e vita vegetativa. Una battaglia in cui si abbia impegnata tutta la propria forza, tutta la propria qualità virile, deve prima infuriare. Senza di ciò ogni pace non è che una parvenza, è priva di basi profonde, la prima tempesta la distruggerà. Lo Zen sottolinea particolarmente questo punto. È cosa certa che l'interna virilità che, a parte i voli mistici, si ritrova nello Zen, deriva dall'aver combattuto intrepidamente e strenuamente la battaglia della vita.

Così dal punto di vista etico lo Zen lo si può considerare come una disciplina che mira alla costruzione del carattere. La nostra vita ordinaria si svolge solo ai margini della personalità, essa non muove gli strati più profondi dell'anima. Perfino quando si desta la coscienza religiosa, essa per la gran parte di noi è una esperienza che passa senza lasciare i segni di una dura battaglia. Siamo portati a vivere ogni cosa solo in superficie. Possiamo anche essere intelligenti, svegli, brillanti e così via, ma tutto ciò che produciamo manca di profondità e di sincerità, non impegna l'essere più profondo. Molte persone sono assolutamente incapaci di creare qualcosa che non abbia il carattere di un surrogato o di una imitazione di cui è ben visibile la vuotezza e la nessuna relazione con una esperienza spirituale. Pur essendo in prima linea religioso, lo Zen forma anche il carattere. O, ancor meglio: è una esperienza spirituale profonda tenuta ad effettuare una trasformazione della struttura morale della personalità.

In che modo?

La verità dello Zen è tale, che se vogliamo comprenderla appieno dobbiamo impegnarci in una lotta aspra, in una lotta spesso lunghissima che richiede una continua, spossante vigilanza. La disciplina nel senso dello Zen non è facile. Un maestro Zen disse una volta che la vita monacale può essere seguita

soltanto da una persona dotata di grande forza interna e che perfino un ministro non deve immaginarsi di poter divenire senz'altro un buon monaco. (Va notato che in Cina essere ministro rappresentava il massimo che un uomo può sperare in questo mondo). Non che la vita monastica dello Zen richieda la pratica di una eccezionale ascesi — si tratta piuttosto dell'elevazione al massimo grado delle proprie forze spirituali. Ogni sentenza, ogni atto dei grandi maestri Zen sono proceduti da questa altezza interna. Sono sentenze ed atti che non vogliono essere enigmatici e che non intendono confonderci. Ma finché non ci innalziamo alla stessa altezza di quei maestri non possiamo ottenere la stessa sovrana visione della vita. Ruskin dice: « Siatene ben certi: se l'autore vale qualcosa, non coglierete subito quel che vuole dire — anzi, passerà un lungo tempo prima che giungiate a capirne tutto il significato. Non che egli non lo abbia espresso, anzi lo ha espresso con vigore; ma egli non può dire tutto e, cosa più strana, nemmeno lo vuole. L'essenziale lo esprimerà in modo nascosto e in parabole, per mettervi alla prova. Non capisco completamente la ragione di ciò, né voglio analizzare la crudele reticenza dell'animo del saggio che gli fa sempre nascondere il suo pensiero più profondo. Egli ve lo offre non per aiutarvi ma per ricompensarvi, e prima di permettervi di coglierlo vuol essere sicuro che ve lo meritate ». Questa chiave del tesoro regale della sapienza non la otteniamo che dopo una lotta interna tenace e dolorosa.

La mente umana ordinariamente è piena di sciocchezze intellettuali e di detriti sentimentali di ogni specie. Certo, essi a loro modo possono essere utili nella vita d'ogni giorno. Tuttavia è essenzialmente a causa di questi aggregati che la nostra vita è miserabile e che noi soffriamo sentendoci schiavi. Ogni volta che vogliamo fare un movimento essi ci vincolano, ci soffocano, oscurano il nostro orizzonte spirituale. È come se vivessimo di continuo sotto una costrizione. Desideriamo profondamente la naturalezza e la libertà, ma sembra come se non ci fosse dato di raggiungerle. I maestri dello Zen conoscono tutto ciò, essendo passati attraverso queste esperienze. Essi vogliono che ci sbarazziamo di tutti questi gravami, gravami che non siamo davvero tenuti a portarci appresso se vogliamo vi-

vere una vita di verità e di illuminazione. Così essi pronunciano poche parole e dimostrano, attivamente, che, a comprenderle nel modo giusto, esse ci libereranno dall'oppressione e dalla tirannia di queste concrezioni intellettuali. Ma la comprensione non è cosa facile. Essendoci abituati da tanto tempo alla costrizione, ci è difficile rimuovere l'inerzia mentale. Essa ha messo radici profonde nel nostro essere, tanto che ci è necessario sovvertire tutta la struttura della nostra personalità. La via della reintegrazione è sparsa di lagrime e di sangue. Ma non vi è altro modo di raggiungere le altezze conquistate dai grandi maestri; non si perviene alla verità dello Zen che impegnando tutte le energie della personalità. Il passaggio è pieno di cardi e di rovi e la parete da scalare è quanto mai infida. Non è un giuoco ma la cosa più seria di tutta una vita, un compito che uno spirito vano non deve mai osare di affrontare. Bisogna disporre di una incudine interna sulla quale il proprio carattere andrà sempre di nuovo martellato. Alla domanda: « Che cosa è lo Zen? » un maestro dette questa risposta: « Far bollire olio sulle fiamme ». Dobbiamo passare attraverso questa esperienza del fuoco prima che lo Zen ci sorrida e ci dica: « Ecco la vostra casa ».

Una delle risposte dei maestri dello Zen atte a sconcertare il senso comune è questa: P'ang-yun (Hokoji), già seguace di Confucio, chiese a Ma-tsu (Baso, 788): « Di che specie è l'uomo che non si attacca a cosa alcuna? ». Il maestro disse: « Te lo dirò quando avrai bevuto d'un fiato tutta l'acqua del fiume d'Occidente ». Che risposta assurda alla più seria delle domande che possa incontrarsi nella storia del pensiero! Sembra quasi sacrilega. Eppure, come lo sa chiunque abbia studiato lo Zen, della serietà di Ma-tsu non si può dubitare. In effetti, l'ascesa dello Zen dopo il sesto patriarca, Hui-neng, la si deve alla meravigliosa attività di Ma-tsu; sotto la sua guida si formarono più di ottanta maestri perfettamente qualificati, e Hokoji, che fu uno dei primissimi seguaci laici dello Zen, si guadagnò la ben meritata fama di essere il Vimalakirti del buddhismo cinese. Un colloquio fra due maestri dello Zen di tale statura non poteva essere un vano giuoco. Malgrado l'apparenza di banalità e perfino di frivoltà, quelle

parole nascondono una delle gemme piú preziose della letteratura dello Zen. Non si può dire quanti seguaci dello Zen abbiano sudato e si siano disperati di fronte all'impenetrabilità di quella risposta di Ma-tsu.

Ancora un esempio: un monaco chiese al maestro Shin di Chosa (Chang-sha Ching-ch'en): « Dove è andato Nansen dopo morto? ». Rispose il maestro: « Quando Shih-tou (Sekito) era ancora nell'ordine dei giovani novizi, vide il sesto patriarca ». « Ma io non sto domandandovi circa i giovani novizi! Voglio sapere dove è andato Nansen dopo morto ». « Quanto a questo », disse il maestro, « la cosa dà da pensare ».

L'immortalità dell'anima è un altro grande problema: si può quasi dire che su di esso si basa tutta la storia della religione. Tutti vogliono sapere circa il *post-mortem*. Dove andiamo quando lasciamo questa terra? Vi è davvero una vita futura? Ovvero la fine di questa vita è la fine di tutto? Mentre sono molti coloro che non si preoccupano troppo circa il significato ultimo dell'Uno solitario e « senza un compagno », forse non vi è nessuno che almeno una volta nella sua vita non si sia chiesto quale sia il suo destino dopo la morte. Il fatto che Shih-tou da giovane avesse visto o no il sesto patriarca, sembra non avere la menoma attinenza con ciò che Nansen era divenuto dopo morto. Questi essendo stato il maestro Shin di Chosa, era naturale che il monaco domandasse proprio a Chosa circa il luogo in cui Nansen era passato. Secondo la logica originaria, la risposta di Chosa non era una risposta. Donde la nuova domanda, a cui, di nuovo, il maestro doveva rispondere con parole equivoche — perché che cosa voleva dire quel « la cosa dà da pensare »? Da ciò appare chiaro che lo Zen è una cosa e la logica un'altra. Se, non rendendoci conto di ciò, ci aspettiamo dallo Zen alcunché di razionalmente coerente e di intellettualmente illuminativo, disconosciamo completamente il significato dello Zen. Già all'inizio ho detto che lo Zen si interessa di fatti e non di idee generiche. E questo è proprio il punto in cui lo Zen investe direttamente le basi della personalità. Generalmente l'intelletto non le raggiunge, perché noi non viviamo nell'intelletto bensì nella volontà. Brother Lawrence dice il vero quando — nella sua « *Practice of*

the presence of God » — afferma: « Dovremmo stabilire una grande differenza fra gli atti dell'intelletto e quelli del volere; i primi hanno relativamente poco valore mentre i secondi hanno un valore assoluto ».

La letteratura dello Zen è piena di affermazioni del genere, che sembrano essere state fatte casualmente e innocentemente; ma coloro che davvero sanno che cosa è lo Zen, attesteranno che siffatte espressioni uscite così naturalmente dalle labbra dei maestri sono come veleni mortali che, una volta ingeriti, provocano un violento dolore, un dolore che — come i Cinesi dicono — fa torcere le viscere nove volte e anche più. Ma solo con questo dolore e con questo sconvolgimento le scorie interne si staccano e si rinasce con una visione completamente nuova della vita. Il carattere precipuo dello Zen è che esso diviene intelligibile solo dopo che si è passati attraverso queste lotte interne. Si è che lo Zen è una esperienza diretta e personale, non un sapere raggiunto mediante analisi o confronti. « Non parlate di poesia che ad un poeta; solo il malato sa simpatizzare col malato ». In questo senso bisogna orientarsi. Occorre raggiungere una maturità spirituale atta a sintonizzarci con lo spirito dei maestri. Giunti a tanto, toccata l'una corda l'altra non mancherà di rispondere. Gli accordi armoniosi derivano sempre dal risuonare in simpatia di due o più corde. E ciò che lo Zen fa, è preparare la nostra mente affinché sappia riconoscere gli antichi maestri ed essere ricettiva di fronte ad essi. Sul piano psicologico si può anche dire che lo Zen libera energie in noi accumulate, di cui nelle circostanze normali non siamo consci.

Alcuni vogliono che lo Zen si riduca a una autosuggestione. Ma ciò non spiega nulla. A pronunciare le parole *Yamato-damashi* si desta, nella maggioranza dei Giapponesi, un fervore patriottico. Si insegna ai bambini di riverire la bandiera del Sole Levante, e quando i soldati passano dinanzi alle insegne del reggimento involontariamente salutano. Quando si rimprovera ad un giovinetto di non agire come un piccolo Samurai e di disonorare il nome degli antenati, egli non esita a dar prova di coraggio e resiste ad ogni tentazione. Per un Giapponese,

tutte queste cose sono suscitatrici di forza e, secondo alcuni psicologi, tale risveglio è autosuggestione. Anche le convenzioni sociali e gli istinti di imitazione possono essere considerati come autosuggestioni, lo stesso valendo per la stessa disciplina morale. Agli studenti si dà un esempio a che lo seguano o lo imitino. L'idea mette a poco a poco radice in loro attraverso la forza della suggestione finché noi li vediamo agire come se fosse una loro idea. Quella dell'autosuggestione, è una teoria sterile che nulla spiega. Dicendo che lo Zen è autosuggestione, abbiamo forse una idea più chiara dello Zen? Sì è che alcuni credono di essere scientifici quando designano certi fenomeni con qualche nuovo termine venuto alla moda; si tengono allora per soddisfatti, quasi che così su quei fenomeni fosse venuta una nuova luce. Invero, l'esame dello Zen deve essere intrapreso da psicologi più profondi.

Ormai si ammette che nella nostra coscienza vi è una regione sconosciuta, una regione che non è stata ancora esplorata sistematicamente. Essa viene talvolta chiamata l'inconscio o il subconscio. È un regno popolato di figure oscure e, naturalmente, la maggior parte dei ricercatori teme di inoltrarvisi. Ma non per questo essa è meno reale. Proprio come il campo della nostra coscienza normale è pieno di ogni specie di immagini — immagini benefiche o dannose, ordinate o confuse, chiare o oscure, piene di forza o evanescenti — del pari il subconscio è il *reservoir* che alimenta ogni forma di occultismo o di misticismo, se così vogliamo designare tutto ciò che ha carattere latente, anormale, psichico o sovranaturale. Anche il potere di vedere la natura del proprio essere può nascondersi in quella zona, e lo Zen può consistere nel destarlo alla nostra coscienza. In ogni modo, i maestri parlano figurativamente dell'aprirsi di un terzo occhio. Il termine corrente dato in Giappone a questa dischiusura e a questo risveglio è *satori*.

Come lo si raggiunge?

Meditando su voci o su azioni che, scaturite direttamente dalla ragione interiore non offuscata dall'intelletto o dall'immaginazione, sono state studiate in modo da avere un potere distruttivo sui vortici generati dall'ignoranza e dalla confusio-

ne (7). E lo Zen ha metodi propri (8) per la pratica della cosiddetta meditazione, distinta da ciò che popolarmente o nell'Hīnayāna viene inteso con tale termine.

Può essere interessante indicare fin d'ora qualcuno dei mezzi usati dai maestri per aprire l'occhio spirituale del discepolo. È naturale che essi spesso usino le varie insegne sacre che portano quando si recano nella Sala del Dharma. In genere, si tratta dell'*hossu* (specie di frusta che in origine in India era uno scacciamosche), il *shippe* (canna di bambù lunga qualche piede), il *nyol* (bastone di forma varia e di vario materiale — letteralmente la parola vuol dire « come lo si desidera o pensa », *cinta* in sanscrito) o lo *shujvo* (una specie di scettro). L'ultimo sembra essere stato lo strumento preferito per la illustrazione delle verità dello Zen. Citerò qualche esempio del suo uso.

Secondo Hui'ung (Ye-ryo), di Chokei, « quando si conosce che cosa sia questa verga, tutto lo studio dello Zen è al termine » — il che ricorda il fiore nella screpolatura del muro di Tennyson. Giacché — vien detto — se noi intendiamo il senso della verga, sapremo « ciò che sono Dio e l'uomo », vale a dire avremo la visione della natura del nostro essere e una tale visione porrà finalmente termine a tutti i dubbi e a tutte le brame che turbano il nostro animo. Così si può facilmente comprendere l'importanza che il bastone ha nello Zen.

Hui-ch'ing (Ye-sei), di Basho, che probabilmente visse nel X secolo, fece una volta la seguente dichiarazione: « Se avete un bastone, ve ne darò uno; se non ne avete, ve lo prenderò ». Questo è uno dei detti più caratteristici dello Zen; ma più tardi Mu-chi (Bokitsu), di Daiyi, osò opporre un altro detto che del primo è l'aperta contraddizione: « Io la penso altrimenti. Se avete un bastone ve lo prenderò, e se non ne ave-

(7) Lo Zen ha un metodo proprio per praticare le meditazioni, così chiamato, perché si devono distinguere i metodi Zen da ciò che si intende comunemente nel senso hinayanistico del termine. Lo Zen non ha nulla a che fare con il quietismo o con l'abbandono alla trance. Avrò altre occasioni di ritornare sull'argomento.

(8) Cfr. inoltre il capitolo « Metodi pratici di istruzione Zen ».

te nessuno ve ne darò uno. Questa è la mia opinione. Potete servirvi del bastone? O non potete servirvene? Se lo potete, Te-shan (Tokusan) sarà la vostra avanguardia e Lin-chi (Rinzai) la vostra retroguardia. Ma se non lo potete, che esso venga restituito al maestro che lo ebbe per primo».

Un monaco si avvicinò a Bokuju e disse: «Quale è la formula che supera [la sapienza di] tutti i Buddha e [di] tutti i patriarchi?». Il maestro brandì immediatamente il suo bastone dinanzi alla congregazione dicendo: «Questo, io lo chiamo un bastone, e tu, come lo chiami?». Il monaco che aveva fatto la domanda non seppe che dire. Allora il maestro alzò di nuovo il bastone e disse: «O monaco, non avevi domandato quale è la formula che supera [la sapienza di] tutti i Buddha e [di] tutti i patriarchi?».

Detti, come quelli di Bokuju, possono essere ritenuti affatto privi di senso e non degni di attenzione. Quale nome pur si dia al bastone, ciò sembra non importare molto, quanto alla sapienza sacra che trascende i limiti della nostra conoscenza. Il detto di un altro grande maestro dello Zen, Ummon, sarà forse più accessibile. Una volta egli alzò il suo bastone dinanzi ai monaci riuniti e osservò: «Si legge nelle scritture che gli ignoranti prendono questo bastone per una cosa reale, i seguaci dell'Hīnayāna ne fanno una non-entità, i Pratyekabuddha lo considerano una allucinazione mentre i Bodhisattva ammettono la sua apparente realtà, che tuttavia è fatta di vuoto. Ma, voi monaci», — continuò il maestro — «vedendo un bastone, chiamatelo semplicemente un bastone. Camminate o restate seduti a piacere, ma non siate indecisi».

Ecco un altro episodio ove figura lo stesso vecchio e insignificante bastone e un detto ancor più mistico di Ummon. Un giorno questi annunciò: «Il mio bastone si è trasformato in un drago ed ha inghiottito tutto l'universo; dove sarà ormai la vasta terra coi suoi monti e i suoi fiumi?». In un'altra occasione Ummon, citando un antico filosofo buddhista che disse: «Colpite il vuoto dello spazio e udrete una voce; battete un pezzo di legno e non udrete alcun suono», prese il suo bastone, colpì nel vuoto ed esclamò: «Oh, come fa male!». Poi batté la tavola e chiese: «Udite forse qualche rumore?».

Un monaco rispose: « SÍ, vi è un rumore ». Allora il maestro esclamò: « Ignorante che sei! » (9).

A continuare con analoghi esempi, non si finirebbe piú. Dunque non andrò oltre, aspettandomi che qualcuno mi chieda: « Simili detti hanno qualcosa a che fare con la visione della natura del proprio essere? Vi è una qualche relazione fra questi discorsi apparentemente assurdi sul bastone e il problema piú importante nella realtà della vita? ».

Come risposta riferirò due passi, tratti l'uno da Tz'u-ming (Jimyo) e l'altro da Yuan-wu (Yengo). In un discorso Tz'u-ming disse: « Prendete un granello di polvere e in esso vi si manifesterà tutta la vasta terra. In un unico leone si rivelano milioni di leoni. In verità, vi sono migliaia e migliaia di leoni, ma voi conoscetene uno, solo uno ». Ciò dicendo, egli alzò il bastone e soggiunse: « Ecco il mio bastone — e quell'unico leone, dove è? ». Aspettò, poi dette in una esclamazione, depose il bastone e lasciò il pulpito.

Nell'*Hekigan* (10) Yuan-wu nell'introduzione allo « *Zen dell'un dito* » di Gutei (11) esprime la stessa idea: « Si prenda

(9) Ciò ricorda le parole del maestro Chan di Pao-fu che, vedendo avvicinarsi un monaco, prese il suo bastone e con esso batté prima un pilastro e poi il monaco. Avendo il monaco gridato per il dolore, il maestro gli disse: « Come mai al pilastro non ho fatto male? ».

(10) L'*Hekisanshu* è una collezione di cento « casi » con commenti poetici di Hsueh-tou (Seccho) e con annotazioni, in parte critiche e in parte esplicative, di Yengo. Il libro fu introdotto in Giappone durante l'epoca Kamakura e da allora è stato considerato uno dei testi piú importanti dello Zen, specie dalla scuola di Rinzai.

(11) Gutei era un discepolo di T'ien-lung (Tenryu), probabilmente vissuto verso la fine della dinastia T'ang. Abitava in un piccolo tempio, ove ricevette una volta la visita di una monaca errante, che entrò direttamente nel tempio senza togliersi il panno che portava avvolto attorno alla testa. Stringendo il bastone, la donna girò tre volte attorno alla sedia di meditazione su cui stava Gutei. Poi gli disse: « Dimmi una parola dello Zen e io mi leverò il panno dalla testa ». Ripeté l'invito tre volte, ma Gutei non seppe che dire. La monaca, allora, fece per andarsene, e Gutei le disse: « Si sta facendo tardi, non vuoi passare qui la notte? ». Shih-chi (Jissai) — così si chiamava la monaca — rispose: « Se mi dici una parola dello Zen, resterò ». Anche questa volta, egli non seppe che dire, e la monaca se ne andò.

Fu un colpo terribile per il povero Gutei, il quale si disse: « Pur avendo aspetto di uomo, sembra che io non possenga alcuna forza virile! ». Si dette allora allo studio dello Zen, deciso ad acquisirne una perfetta padronanza. Mentre stava per iniziare le « peregrinazioni » del-

un granello di polvere e in essa si troverà la vasta terra; un bocciolo fiorisce, e l'universo si dischiude con esso. Ma dove dovrebbe fissarsi l'occhio se la polvere ancora non si alza e se il fiore non si è ancora dischiuso? Così è detto che tagliando un groviglio di fili essi tutti restano tagliati e che immergendolo in una tintura essi tutti prendono lo stesso colore. Ebbene, uscite dal groviglio di tutte le relazioni vincolanti e fatelo a pezzi, senza però perdere la traccia del vostro tesoro interiore, perché è per mezzo di esso che, l'alto e il basso stando dovunque in corrispondenza e ciò che ha proceduto non distinguendosi da ciò che è rimasto indietro, ogni cosa si manifesterà secondo una perfezione assoluta».

Spero che con ciò il lettore avrà già una idea, sia pure necessariamente vaga e generale, dello Zen quale viene insegnato in Estremo Oriente da più di mille anni. In quanto seguirà cercherò anzitutto di ricondurre l'origine dello Zen alla stessa illuminazione spirituale del Buddha, dato che lo Zen è stato spesso accusato di essersi troppo allontanato da quel che si considera generalmente essere l'insegnamento del Buddha, specie da quello esposto negli Agama e nei Nikāya. Benché lo Zen così come è, rappresenti indubbiamente una creazione dello spirito cinese, risalendo la linea del suo sviluppo si trova l'esperienza personale dello stesso fondatore indù della dottrina. Se non s'intende questo tenendo in pari tempo presenti le

lo Zen, ebbe la visione del dio delle montagne che gli disse di non lasciare il tempio, perché un Bodhisattva incarnato vi sarebbe giunto e lo avrebbe illuminato sulla verità dello Zen. Effettivamente, la mattina dopo si presentò al tempio un maestro dello Zen, chiamato T'ien-lung (Tenryu). Gutei gli raccontò l'episodio umiliante del giorno precedente e gli esternò la sua ferma decisione di penetrare i misteri dello Zen. T'ien-lung si limitò ad alzare un dito, senza pronunciare parola. Ciò fu sufficiente per aprire la mente di Gutei al significato supremo dello Zen, e si vuole che da quel giorno Gutei, quando gli ponevano problemi relativi allo Zen, non dicesse né facesse altro che alzare un dito.

Nel tempio vi era un ragazzo il quale, vedendo il maestro compiere quel gesto, prese a imitarlo ogni volta che gli veniva domandato che genere di discorsi teneva il maestro. Ma quando riferì al maestro quella sua abitudine, Gutei gli recise il dito con un coltello. Il ragazzo fuggì urlando per il dolore, ma Gutei lo richiamò. Il ragazzo tornò indietro, il maestro alzò a sua volta il dito e in quell'istante il giovanetto realizzò il significato dello «Zen di un dito» sia di Tenryu che di Gutei.

caratteristiche psicologiche del popolo cinese, la diffusione dello Zen fra i buddhisti dell'Estremo Oriente risulterà inintelligibile. In ultima analisi, lo Zen è una delle scuole mahâyâniche del buddhismo, spogliata della sua veste indù.

In secondo luogo, cercherò di tracciare la storia dello Zen in Cina, a partire da Bodhidarma, che fu il vero creatore di questa scuola. Dopo la morte di chi per primo lo importò dall'India e lo diffuse, lo Zen si maturò lentamente e fu trasmesso ad opera dei cosiddetti cinque patriarchi suoi successori. Quando Hui-meng, il sesto patriarca, si mise ad insegnare la dottrina del buddhismo Zen, questo non era più indù ma completamente cinese ed è a lui che risale ciò che oggi chiamiamo lo Zen. Assunta dunque una forma ben precisa ad opera del sesto patriarca, lo Zen in Cina dovette la sua forza, per quel che riguarda non solo l'estensione ma anche lo sviluppo del suo contenuto, al modo magistrale col quale la dottrina fu trattata dai discendenti spirituali di Hui-meng. Così il primo periodo della storia cinese dello Zen si chiude in via naturale con questo maestro. Poiché il fatto centrale dello Zen è costituito dal conseguimento del *satori*, dalla dischiusura dell'occhio spirituale, ho poi trattato questo argomento. Mi sono tenuto ad una esposizione, in un certo modo, popolare, perché ho voluto essenzialmente indicare la possibilità di una comprensione intuitiva della verità dello Zen, consistente appunto nel *satori*, oltreché illustrare il carattere unico del *satori* quale lo vivono i seguaci dello Zen. Una volta inteso il significato del *satori* è poi logico che si desideri sapere qualcosa circa i metodi coi quali i maestri cercano di provocare nei discepoli una tale esperienza rivoluzionaria, di natura più o meno noetica. I metodi pratici dello Zen a cui ricorrono i maestri saranno trattati partitamente in vari capitoli, senza però pretendere di esaurire il soggetto. La Sala della Meditazione è una istituzione affatto particolare del buddhismo Zen, e coloro che desiderano sapere qualcosa circa lo Zen e il sistema del suo insegnamento non debbono ignorarla. Questa istituzione unica nel suo genere non era stata ancora mai descritta. Spero che il lettore la trovi abbastanza interessante per studiarla adeguatamente. Benché lo Zen pretenda di essere l'ala « ultra-istantanea » del buddhismo,

esso contempla dei gradi ben distinti nel progresso verso lo scopo ultimo. Da qui lo scopo del capitolo finale, sulle «dieci figure dell'uomo col bove».

Vi sono molti altri argomenti da considerare nello studio del buddismo Zen. Alcuni di essi, quelli che secondo l'autore sono i piú importanti, saranno trattati in un altro volume.

LO ZEN COME INTERPRETAZIONE CINESE DELLA
DOTTRINA DELL'ILLUMINAZIONE

Prima di procedere alla trattazione dell'oggetto principale di questo capitolo, e cioè di considerare lo Zen come il modo cinese di applicare la dottrina dell'illuminazione nella vita pratica, vorrei fare alcuni rilievi preliminari sull'atteggiamento di certi critici dello Zen, per definire il luogo che ha lo Zen nell'insieme del buddhismo. Secondo questi critici, lo Zen non sarebbe buddhismo, sarebbe qualcosa di affatto estraneo allo spirito del buddhismo, sarebbe una delle aberrazioni che spesso vediamo formarsi nella storia di ogni religione. Essi pensano che lo Zen sia una anomalia che ha preso piede in una razza, orientata, nel pensare e nel sentire, in un senso diverso da quello della corrente principale del buddhismo. Per decidere fino a che punto questa tesi è giusta, da un lato bisogna precisare quale è veramente l'essenza e lo spirito genuino del buddhismo, dall'altro bisogna accertare la posizione esatta che ha la dottrina Zen rispetto alle idee dominanti del buddhismo quali sono state accettate in Estremo Oriente. In più, sarà opportuno dire qualcosa sul modo con cui ci si presenta lo sviluppo dell'esperienza religiosa in genere. Se non si è ben preparati per affrontare questi problemi alla luce della storia e della filosofia della religione, si potrà anche affermare dogmaticamente che lo Zen non è buddhismo solo perché in superficie appare così diverso da ciò che alcune persone, in base ad idee preconcepite, pensano che il buddhismo debba essere. Precise-

rò dunque il mio punto di vista rispetto alle quistioni ora indicate, come premessa per esporre la tesi principale.

A dir vero, lo Zen, a considerarlo superficialmente, presenta qualcosa di così bizzarro, anzi di così irrazionale, da spaventare i pii seguaci del cosiddetto buddhismo primitivo, da essi conosciuto soltanto attraverso la sua letteratura, e da farli dichiarare che lo Zen non è schietto buddhismo ma una anomalia cinese del buddhismo. Ad esempio, che cosa diranno essi di fronte a posizioni, come la seguente? Nei « *Detti di Nan-ch'uan* » si legge che T'sui, governatore del distretto di Ch'i, avendo domandato a Hung-jen, quinto patriarca dello Zen, per quale ragione fra i suoi cinquecento seguaci avesse scelto proprio Hui-neng per trasmettergli la veste che fece di lui il sesto patriarca, Hung-jen rispose: « Perché quattrocentonovantanove dei miei discepoli capiscono bene che cosa è il buddhismo, ma Hui-neng no. Egli non è un uomo che possa essere giudicato con le comuni misure. Ecco perché la veste della dottrina l'ho trasmessa a lui » (1). Il che viene commentato da Nan-ch'uan come segue: « Nell'era del Vuoto non vi sono parole; non appena il Buddha appare sulla terra sorgono le parole e noi cominciamo ad attaccarci a dei segni... Attenendoci strettamente alle parole, noi limitiamo noi stessi in vario modo, mentre la Grande Via non conosce cose, come l'ignoranza o la santità. Tutto quel che ha un nome, per ciò stesso limita. Così il vecchio maestro di Chiang-hsi ha dichiarato "ciò non è né la mente, né il Buddha, né una qualche cosa". In tal senso egli volle guidare i suoi seguaci, mentre questi, ai nostri giorni, cercano vanamente di sperimentare la Grande Via ipostatizzando

(1) Si confrontino queste espressioni con ciò che disse lo stesso sesto patriarca quando gli fu chiesto perché il patriarca precedente lo aveva eletto suo successore: « Perché non capisco il buddhismo ». Voglio anche citare un passo della *Kena-upanishad*, per una concordanza non solo nelle idee ma persino nelle espressioni del veggente brahmano con i maestri dello Zen:

« Lo concepisce chi non Lo concepisce;

Chi Lo concepisce, non Lo conosce.

Non Lo comprendono coloro che Lo comprendono;

Lo comprendono coloro che non Lo comprendono ».

In questo stesso spirito Lao-tze, fondatore del taoismo, disse: « Chi Lo conosce non parla; chi parla non Lo conosce ».

entità, come la mente. Se la Via la si dovesse raggiungere in tal modo, essi farebbero bene ad attendere la venuta del Buddha Maitreya [che avverrebbe alla fine del mondo] per destarsi solo allora ad un pensiero illuminante. Codesta gente come può sperare di raggiungere la libertà spirituale? Sotto il quinto patriarca tutti i cinquecento discepoli di questi, ad eccezione di Hui-neng, conoscevano bene il buddhismo. Neng, il discepolo laico, a tale riguardo era unico, *perché non capiva affatto il buddhismo* (2). Egli capiva la Via, null'altro che la Via ».

Nello Zen, simili affermazioni non sono inusuali. Per la maggior parte dei critici esse non possono essere che scandalose. Il buddhismo viene senz'altro negato, il conoscerlo non viene giudicato affatto indispensabile per essere maestri dello Zen e per sperimentare la Grande Via, più o meno identificata con una negazione del buddhismo. Vediamo come si può spiegare tutto ciò.

1. La vita e lo spirito del buddhismo.

Per chiarire questo punto e giustificare la pretesa dello Zen di trasmettere l'essenza del buddhismo anziché la lettera di certi articoli di fede, è necessario spogliare lo spirito del buddhismo da tutti i rivestimenti esterni e da tutte le aggiunte che hanno intralciato l'esplicazione della sua forza vitale originaria e che possono farci scambiare l'essenziale con l'accessorio. Si sa che la ghianda è ben diversa dalla quercia, ma nella continuità della crescita l'una e l'altra sono una sola cosa. A ben conoscerla, la natura della ghianda contiene tutti

(2) Era logicamente inevitabile che si formasse la concezione del Dharmakāya, indipendente dal corpo fisico (*rūpakāya*) del Buddha, come si legge nell'*Ekottara-Agama*, XLIV: « La Vita del Buddha Śākyamuni è estremamente lunga, e la ragione è che, mentre il suo corpo fisico entra nel nirvāṇa, esiste il suo Corpo della Legge ». Ma il Dharmakāya non potrebbe svolgere alcuna funzione nei confronti delle anime sofferenti, poiché era troppo astratto e trascendentale: era necessario qualcosa di più concreto e tangibile, nei cui confronti si potesse provare un autentico legame. Ne derivò così la concezione di un altro corpo del Buddha, cioè il Sambhogakāya-Buddha o Vipākaya-Buddha, che completa il dogma del TriplICE Corpo (*Trikāya*).

i varî stadi del suo successivo, ininterrotto sviluppo. Finché il seme rimane seme senza significare null'altro, in esso non vi è vita — sul piano spirituale, avremo qualcosa di chiuso che può bensì valerci come oggetto di curiosità storica ma che non può avere un qualche valore per la nostra esperienza religiosa. Del pari, per determinare la natura del buddismo dobbiamo seguirne tutta la linea di sviluppo e vedere quali sono stati, in esso, i germi più sani e più vitali che lo hanno condotto fino al presente stato di maturità. Se così si procede, non sarà difficile scorgere sotto quale riguardo lo Zen può essere riconosciuto come una delle varie fasi del buddismo e, di fatto, come uno delle sue correnti essenziali.

Per comprendere appieno il costituirsi di una qualsiasi delle religioni esistenti avente una lunga storia è pertanto opportuno distinguere il suo fondatore dal suo insegnamento e vedere nel primo uno dei fattori determinanti più potenti dello sviluppo del secondo. Se vogliamo intendere a fondo il buddismo dobbiamo scendere sino a quella profondità, ove risiede il suo spirito vivente. Chi si arresta ad una veduta superficiale dei suoi aspetti dogmatici, rischia di lasciarsi sfuggire lo spirito che, solo, spiega la vita interiore del buddismo. Alcuni dei primi discepoli del Buddha non si interessarono al contenuto più profondo del suo insegnamento, ovvero non si resero conto delle vere forze spirituali che li portavano verso il loro maestro. Occorre guardare all'interno se si vuole prendere contatto con l'impulso vitale da cui ha dipeso la continua crescita del buddismo. Malgrado la sua grandezza, il Buddha non avrebbe potuto trasformare uno sciacallo in un leone — né uno sciacallo avrebbe potuto superare la sua natura animale tanto da comprendere il Buddha. Come in seguito dissero i buddhisti, solo un

(3) La fede assoluta riposta da Shinran nell'insegnamento di Honen, che è espressa in questa affermazione, dimostra che la setta Shin è il risultato dell'esperienza interiore di Shinran e non il prodotto ragionato della sua filosofia. La sua esperienza venne per prima, e per spiegarla a se stesso oltre che per comunicarla ad altri, ricercò una verifica in diversi sūtra. *Insegnamento, pratica, fede e conseguimento*, da lui scritto, diede una base intellettuale e scritturale alla fede Shin-shu. Nella religione, come in altri aspetti dell'esistenza umana, la fede precede il ragionamento. L'importante è non dimenticare questo fatto, quando si segue l'evoluzione delle idee.

Buddha può capire un altro Buddha; se la nostra vita soggettiva non si innalza allo stesso livello di quella del Buddha, molti elementi costitutivi della sua vita interiore ci sfuggiranno; noi non possiamo vivere in un mondo diverso dal nostro. Ciò fu ben compreso dallo stesso Buddha nel punto in cui egli conseguì l'illuminazione; egli sapeva che ciò che aveva realizzato nello stato di illuminazione della sua mente non avrebbe potuto essere trasmesso ad altri e che, ove fosse stato trasmesso ad altri, questi non lo avrebbero compreso. Tale è la ragione per la quale egli a tutta prima aveva deciso ad entrare nel nirvāṇa senza cercare di mettere in moto la « Ruota della Legge » (4).

Perciò anche se i buddhisti della vita del loro maestro non compresero più di quel che si trova nei loro scritti, ciò non vuol dire che questi esauriscano tutto quanto si riferisce al Buddha. Probabilmente vi furono altri buddhisti che ebbero una visione più profonda della sua vita, perché la loro interiorità era più

(4) Ciò venne compreso perfettamente dallo stesso Buddha, quando conseguì l'Illuminazione; egli sapeva che ciò che realizzava in quello stato illuminato della mente non poteva essere comunicato ad altri, e se fosse stato comunicato non sarebbe stato compreso. Fu per questa ragione che egli, all'inizio della sua attività religiosa, esprime il desiderio di entrare nel nirvāṇa, senza tentare di mettere in moto la Ruota della Legge. In uno dei sūtra appartenenti alla classe Agama della letteratura buddhista, che si intitola *Sūtra della causa e dell'effetto nel passato e nel presente* (fasc. II), si legge: « I miei voti originali sono compiuti, la Legge (o Verità) che ho conseguito è troppo profonda per essere compresa. Solo un Buddha è capace di comprendere ciò che è nella mente di un altro Buddha. In quest'epoca delle Cinque Contaminazioni (*pañca-kashāyā*), tutti gli esseri sono sprofondati nell'avidità, nella collera, nella follia, nella falsità, nell'arroganza e nell'adulazione; hanno poche benedizioni e sono stupidi e non hanno la capacità di comprendere la Legge che ho conseguito. Anche se mettessi in moto la Ruota della Legge, sicuramente sarebbero confusi e incapaci di accettarla. Al contrario, potrebbero abbandonarsi alla degradazione e, cadendo su vie malvagie, soffrirebbero pene di ogni genere. È meglio quindi che io taccia ed entri nel nirvāṇa ». Nel *Sūtra sulla storia della Disciplina*, considerato una traduzione antica del testo sopra citato, fatta in cinese da uno studioso buddhista indiano, Ta-li, e da un tibetano, Mangsiang, nel 197 d.C., non si allude minimamente alla decisione presa dal Buddha di tacere la propria illuminazione; si dice solo che egli conseguì l'onniscienza, che era al di là della comprensione e non poteva venire spiegata, poiché la sua elevazione era irraggiungibile e la sua profondità insondabile, poiché « conteneva in sé l'intero universo e tuttavia penetrava nell'impenetrabile ». Cfr. il *Mahāpadāna Suttanta* (Dīgha Nikāya, XIV) e l'*Ariya-pariyesana Suttam* (Majjhima, XXVI).

ricca. Così la storia di una religione diviene quella del nostro sviluppo spirituale. Il buddhismo, per così dire, deve essere concepito biologicamente, e non meccanicisticamente. Presa questa attitudine, la stessa dottrina delle quattro nobili verità diviene ricca di significati più profondi.

Il Buddha non era dedito ad astrazioni metafisiche ed evitava in via naturale di discutere su argomenti puramente teorici non aventi attinenza con la realizzazione pratica del nirvāṇa. Egli può aver avute sue proprie idee circa i problemi filosofici che a quel tempo occupavano la mente degli Indù, ma, come ne era il caso per altri capi religiosi, il suo interesse principale non verteva sulla speculazione in quanto tale, bensì sui risultati pratici di essa. Egli era troppo impegnato a strappar via il dardo avvelenato confittosi nella carne per darsi ad una ricerca sull'origine, sulla materia e sulla costituzione di esso — a tanto, diceva, una vita è troppo breve. Egli prese il mondo quale è, interpretandolo così come esso si era rivelato alla sua intuizione spirituale e secondo la valutazione che ne aveva fatto. Non intese andare più oltre. Il suo modo di considerare il mondo e la vita lo chiamò *dharma*, termine assai lato e flessibile che il Buddha non fu il primo ad usare, perché già da tempo esso era diffuso, soprattutto col senso di rituale e di legge. Ma il Buddha dette ad esso una più profonda significazione.

Che l'orientamento del Buddha fosse pratico e non speculativo, risulta dalle critiche rivoltegli dai suoi avversari. Ma proprio in ciò stava il seme del successivo sviluppo della sua dottrina. Il Buddha aveva una concezione tutta pratica dell'intelletto e lasciò irrisolti molti problemi filosofici perché li giudicò inutili per il raggiungimento dello scopo finale dell'esistenza. Ciò in lui era del tutto naturale. Finché visse fra i suoi discepoli, egli costituiva una illustrazione vivente di tutto quello che la sua dottrina implicava. Il *dharma* in lui era manifesto in ogni suo aspetto più vitale e non vi era bisogno di darsi a vane speculazioni sul significato ultimo di concetti, quali il nirvāṇa, l'*ātma* (l'Io), il *karma*, la *bodhi* (l'illuminazione), ecc... La personalità del Buddha dava già la chiave per la soluzione di tutti questi problemi. I discepoli non si resero completamente conto del significato di questo fatto. Nel capire il *dharma*, essi non

videro che, in realtà, prendevano rifugio nel Buddha (5). La semplice presenza del Buddha esercitava in un certo modo un'azione acquietante e risoltrice su qualsiasi angoscia spirituale che provassero. Per cui, non sentirono il bisogno di stringere troppo da presso il Buddha a che li illuminasse su molti dei problemi filosofici che si affacciavano alla loro mente. A tale riguardo, essi si accordavano abbastanza facilmente con la ripugnanza che il Buddha aveva di portarli nel cuore della metafisica. Senonché un tale stato di fatto doveva lasciare ai buddhisti dei tempi successivi un largo margine per l'elaborazione di loro proprie teorie non solo circa l'insegnamento del Buddha ma anche e soprattutto circa la sua personalità.

L'entrata del Buddha nel nirvāṇa rappresentò, per i suoi discepoli, la perdita della « Luce del Mondo » (6), grazie alla qua-

(5) Dalla letteratura Agama si può dedurre che la personalità del Buddha era oggetto d'ammirazione e di culto quanto, se non più, i suoi straordinari attributi intellettuali. Per citare un paio di esempi: « Quando Subha-Manāva Todeyyaputta vide il Beato seduto nel bosco, il brahmano fu colpito dalla splendida bellezza della sua personalità, che traspariva fulgida come la luna tra le stelle; i suoi lineamenti erano perfetti e rilucevano come una montagna d'oro; la sua dignità era maestosa, con tutti i sensi perfettamente controllati, serena e libera da tutte le passioni obnubilanti, e assolutamente calma con la mente domata e disciplinata ». (Agama Medio, fasc. XXXVIII). Questa ammirazione per la personalità del Buddha portò successivamente alla deificazione del suo essere, e si ritenne che tutti i mali, morali e fisici, venissero tenuti lontani se si pensava a lui o alle sue virtù. « Quando gli esseri che hanno compiuto il male con il corpo, la bocca o la mente, pensano ai meriti del Tathāgata al momento della loro morte, vengono allontanati dalle tre vie del male e nascono nei cieli; anche il più vile nascerebbe nei cieli ». (L'Ekottara-Agama, fasc. XXXII). « Ovunque appare Śramaṇa Gautama, nessuno spirito maligno o demone malvagio può accostarglisi; perciò invitiamolo qui, e tutte queste divinità maligne [che ci perseguitano] fuggiranno spontaneamente ». (Loc. cit.). Era perfettamente naturale che i buddhisti facessero in seguito del Buddha l'oggetto primo del Raccoglimento (*smṛti*) che, così pensavano, avrebbe impedito alle loro menti di divagare e li avrebbe aiutati a realizzare lo scopo supremo della vita buddhista. Queste affermazioni dimostrano chiaramente che, mentre da una parte l'insegnamento del Buddha fu accettato dai suoi seguaci come la Legge bellissima all'inizio, bellissima a mezzo e bellissima alla fine, d'altra parte la sua persona fu considerata dotata di poteri miracolosi e di virtù divine, tanto che bastava la sua presenza per creare un'atmosfera immensamente propizia non solo spiritualmente ma anche materialmente.

(6) Quando il Buddha entrò nel nirvāṇa, i monaci esclamarono: « Troppo presto se ne è andato il Tathāgata, troppo presto se ne è andato l'Onoratissimo, troppo presto si è spenta la Grande Legge: tutti

le essi avevano avuto una visione così chiara dell'universo. Il *dharma* — la Legge, la dottrina — era rimasto e in esso si cercò di ritrovare l'insegnamento; ma esso non aveva più la forza vivificante di prima; l'Ordine osservò regolarmente le varie norme morali, ma queste, in un certo modo, mancavano di interna autorità. Ci si ritirò nella solitudine a meditare sugli insegnamenti del Maestro, ma la meditazione non era più così animatrice e soddisfacente, per via dei dubbi che continuamente si affacciavano. La naturale conseguenza fu, che si tornò ad una attività puramente intellettuale. Ormai ogni cosa doveva essere spiegata sino ai limiti ultimi della facoltà raziocinativa. Al posto della devozione del discepolo dall'animo aperto si affermò la metafisica. Ciò che era stato accettato in base all'autorità del Buddha fu ora studiato come materia di discussione filosofica. Due fazioni furono pronte a disputarsi il campo, il radicalismo si oppose al conservatorismo, fra i due estremi affacciandosi scuole di varia tendenza. Gli Sthavira erano schierati contro i Mahāsamghika, e più di venti altre scuole rappresentavano gradi intermedi (7).

Pertanto, non possiamo escludere dal corpo del buddismo tutte le vedute divergenti circa il Buddha e il suo insegnamento, considerandole come qualcosa di estraneo agli elementi costitutivi del buddismo. Esse hanno rappresentato un veicolo senza il quale lo stesso buddismo avrebbe cessato di esistere. L'errore in cui cade la maggior parte dei critici di una qualunque delle religioni esistenti avente una lunga storia è di concepire la religione stessa come un sistema chiuso da accettare tale e quale, mentre tutto ciò che è organico e spirituale — e come tale noi

gli esseri sono abbandonati per sempre all'infelicità; perché l'Occhio del Mondo se ne è andato». I loro lamenti furono indescrivibili: giacevano al suolo come grandi alberi sradicati, con rami e ramoscelli lacerati e spezzati, si rotolavano e si contorcevano come serpi colpiti a morte. Queste esagerate espressioni di dolore erano naturali per quei buddhisti, i cui cuori erano volti verso la personalità del loro maestro più che verso i suoi insegnamenti lucidi e razionalisti. Cfr. il *Parinibbāna-suttanta* pāli.

(7) Per una esposizione più o meno particolareggiata delle varie scuole buddhiste che si affermarono entro pochi secoli dopo il Buddha, vedasi *Samayabhedo-paracana-cakra* di Vasumitra. Il professor Suisai Funahashi ha pubblicato recentemente un ottimo commento su quest'opera.

consideriamo anche ogni religione — non ha una forma geometrica che si possa tracciare sulla carta con riga e compasso. Una religione si rifiuta a farsi definire come una cosa, perché ciò equivarrebbe a imporre un limite alla crescita del suo spirito. Così conoscere il buddhismo significa immergersi nella vita di esso e comprendere dall'interno il suo dispiegamento oggettivo attraverso la storia. Il buddhismo va pertanto definito come la forza vitale da cui ha proceduto il movimento spirituale chiamato buddhismo.

Possiamo anche dire che ciò che ha costituito la vita e lo spirito del buddhismo altro non è stato che la vita interiore e lo spirito dello stesso Buddha; il buddhismo è la struttura costruita intorno alla più profonda coscienza del suo fondatore. Lo stile e il materiale della struttura esterna possono aver variato col procedere della storia, ma il significato interno dello stato di Buddha che sostiene l'intero edificio resta lo stesso e conserva una vita perenne. Finché fu sulla terra, il Buddha cercò di rendere intelligibile questo significato, secondo le capacità di comprensione dei suoi discepoli più vicini; e questi fecero di tutto per cogliere il senso più profondo dei vari discorsi del loro maestro, nei quali veniva indicata la via verso la liberazione finale. È stato detto che il Buddha «aveva un'unica voce» (8), ma, di fatto, quest'unica voce fu interpretata ed intesa dai suoi seguaci in ogni possibile modo. Ciò era inevitabile, perché ciascuno di noi ha una esperienza interiore sua propria, naturalmente diversa, quanto a profondità e vastità di respiro, da intendersi come una sua creazione. Nella maggioranza dei casi, le esperienze che si dicono individuali possono però non essere così profonde e potenti da richiedere una fraseologia assolutamente originale; allora ci si può limitare a nuove interpretazioni di antichi termini — dei termini forgiati e diffusi alle origini da un capo spirituale. È in tal guisa che ogni grande religione storica si arricchisce via via nel contenuto e nelle idee. In certi casi, questo arricchimento

(8) Cfr. il *Sukhāvati-vyūha* (a cura di M. Müller e B. Nanjio), p. 7, ove è detto: «La voce del Buddha ha infiniti suoni», e anche il *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra* (p. 128), dove si legge: «Predico la legge con una sola voce». L'immagine dell'acqua che, pur avendo un solo sapore (*ekarasaṃ vāri*), produce erbe, arbusti e altri vegetali, è ben nota ai seguaci del Mahāyāna.

può dar luogo allo sviluppo di sovrastrutture tali da soffocare completamente lo spirito originario. Allora un giudizio critico s'impone, pur senza disconoscere il principio vitale sempre agente. Nel caso del buddismo, dobbiamo farci capaci di seguire l'esperienza dello stesso Buddha quale si è riaffermata nella storia del sistema religioso contrassegnato dal suo nome. La pretesa, da parte dei seguaci dello Zen, di trasmettere l'essenza del buddismo, si basa sulla loro convinzione che lo Zen ha conservato lo spirito animatore del Buddha denudato da tutti i suoi rivestimenti storici e dottrinali.

Alcuni problemi vitali del buddismo.

Ai primi buddhisti il problema non si presentò sotto questa luce; voglio dire che essi non si resero conto che al centro di tutte le loro controversie dogmatiche stava la preoccupazione di intendere esattamente la vita interiore del Buddha, la quale costituiva la base della loro attiva fede in lui e nel suo insegnamento. Senza ben sapere come, dopo la scomparsa del Buddha essi presto provarono un vivo bisogno di speculare intorno alla natura della sua personalità. Che cosa costituisce lo stato di Buddha? Quale ne è l'essenza? Quistioni del genere li assillarono. Fra di esse, alcune s'imposero in particolar modo, per via del loro interesse vitale: erano i problemi relativi all'illuminazione del Buddha, alla sua entrata nel nirvāṇa, alla precedente vita da lui vissuta come un bodhisattva (cioè come un essere qualificato per l'illuminazione), al suo insegnamento quale risultava dal loro modo di comprendere il Buddha. Fu così che la sua dottrina cessò di essere considerata indipendentemente dal suo autore, che la verità di tale dottrina venne organicamente connessa con la stessa personalità del Buddha, che il *dharma* lo si seguì non tanto perché aveva una propria consistenza logica e filosofica ma piut-

(9) Il termine *arhat* nel complesso del buddismo non ha un senso del tutto stabilito. Talvolta è sinonimo di Buddha, talaltra designa uno stato anteriore al conseguimento della piena illuminazione; in altri casi ancora l'*arhat* si oppone al Buddha come il « santo » allo « svegliato », a tacere di altre distinzioni proprie soprattutto al periodo scolastico del buddismo. N.d.T.

tosto perché rifletteva lo stato stesso di Buddha. Il Buddha fu la chiave per intendere la verità del buddhismo.

L'attenzione essendosi talmente concentrata sulla persona del Buddha quale enunciatore del *dharmā*, il problema della sua esperienza interiore nota sotto il nome di illuminazione o di risveglio divenne il problema più vitale. Senza una tale esperienza il Buddha non avrebbe potuto essere chiamato un Buddha. Infatti il termine « Buddha » — l'Illuminato o lo Svegliato — l'aveva creato lui. Se una persona comprende che cosa è l'illuminazione o, ancor meglio, se la sperimenta in sé, essa conosce il segreto della natura superumana del Buddha e, con esso, tutto l'enigma della vita e del mondo. L'essenza del buddhismo va dunque vista nella dottrina dell'illuminazione perfetta. Nello spirito illuminato del Buddha vi erano molte cose che egli non rivelò e non poté rivelare ai suoi discepoli. Se egli si rifiutò di rispondere a domande d'ordine metafisico, si è che le menti di coloro che interrogavano non erano abbastanza sviluppate per comprendere appieno tutto ciò che esse implicavano. Ma se i buddhisti desideravano davvero comprendere il loro maestro e il suo insegnamento, dovevano applicarsi allo studio dei segreti dell'illuminazione. Non avendo più un maestro vivente, dovevano cercare di risolvere da sé tali problemi ed essi non si stancarono di applicare ad essi tutto il loro acume intellettuale. Così furono avanzate varie teorie e il buddhismo si arricchì, andò a riflettere qualcosa di perennemente valido di là dal mero insegnamento personale di un dato individuo. Cessò di essere una realtà meramente storica, divenne un sistema vivo in continuo sviluppo e suscitatore di energie. Vari testi del Mahāyāna furono composti per sviluppare sotto vari aspetti l'idea dell'illuminazione, quale il Buddha la realizzò. Alcuni di essi ebbero un carattere speculativo, altri un carattere mistico, altri ancora un carattere etico e pratico. Così l'idea dell'illuminazione divenne il punto focale di tutto il pensiero buddhista.

Il nirvāṇa quale ideale della vita buddhista fu la seconda idea che attrasse particolarmente l'attenzione dei filosofi buddhisti. Il nirvāṇa è un annientamento dell'esistenza in genere, ovvero soltanto delle passioni e dei desideri? È la distruzione dell'ignoranza, o la designazione di uno stato libero dall'Io? Il

Buddha passò davvero in una condizione di estinzione assoluta, lasciando al loro destino tutti gli esseri viventi? L'amore da lui dimostrato per i suoi seguaci svanì con la sua scomparsa? Ovvero il Buddha tornerà fra di loro per guidarli, per illuminarli, per sciogliere la loro angoscia spirituale? Si ritenne che il principio agente di una personalità così possente, quale fu il Buddha, non poteva svanire insieme alla sua esistenza fisica; esso doveva sussistere, esso doveva mantenersi perennemente presente. Ora, una simile idea come poteva conciliarsi con la teoria del nirvāṇa inteso come annichilamento, così prevalente fra i discepoli diretti del Buddha? Per cui, i testi del Mahāyāna esposero interpretazioni varie quanto al senso della nozione di nirvāṇa e di altre analoghe che si incontrano nell'insegnamento « originale » del Buddha (10).

Che relazione corre fra l'illuminazione e il nirvāṇa? I buddhisti come pervennero a realizzare lo stato di Arhat? E che cosa dette loro la prova di averlo raggiunto? L'illuminazione di un Arhat è la stessa di quella di un Buddha? Rispondere a queste domande e a molte altre ad esse strettamente connesse fu il compito che si posero varie scuole del buddismo hīnayānico e mahāyānico. Di là da ogni disputa, esse non dimenticarono mai di essere tutte buddhiste e restarono fedeli all'esperienza buddhista qualunque fosse la soluzione data a quei problemi. Si tennero fermamente attaccate al fondatore della loro religione, cercando solo di intenderne nel suo aspetto più interiore e profondo il messaggio e l'insegnamento. Alcune di esse, più conservatrici, vollero seguire il modo ortodosso e tradizionale di concepire il Dharma. Ma, come in ogni campo della vita umana, ve ne erano anche altre che diedero maggior peso all'esperienza interiore, e per conciliare tale esperienza con l'autorità della tradizione ricorsero ad una metafisica particolarmente elaborata.

(10) Troviamo qui la giustificazione di una interpretazione « mistica » dei libri sacri di qualunque religione. La dottrina swedenborgiana della Corrispondenza diviene quindi illuminante. La filosofia del misticismo Shingon riflette, in un certo senso, l'idea di corrispondenza, benché naturalmente sia basata su di una serie ben diversa di concezioni filosofiche. Vi è sempre la possibilità di interpretazioni diverse, non solo per la presenza degli elementi soggettivi in ogni giudizio, ma anche a causa delle complicazioni infinite del rapporto oggettivo.

Mentre illuminazione e nirvāṇa si legavano strettamente alla nozione stessa dello stato di Buddha, vi era un'altra idea assai importante per lo sviluppo del buddhismo che sembrava non avere una relazione diretta con la personalità del Buddha se non veniva intesa nel suo significato ultimo. Insieme alla dottrina dell'illuminazione e del nirvāṇa, codesta idea doveva dimostrarsi particolarmente feconda nella storia del buddhismo. Si tratta della dottrina del non-*ātmā*, che nega la presenza di un Io-sostanza nella vita psichica dell'uomo. La nozione dell'Io sostanziale, l'*ātmā*, dominando profondamente lo spirito hindú, fu un tratto assai audace, da parte del Buddha, l'accusare in essa l'origine dell'ignoranza e del destino della trasmigrazione. La teoria dell'origine (origine dello stato condizionato dell'esistenza — *pratīya-samutpāda*), che sembra costituire la base dell'insegnamento del Buddha, si risolse alla fine nello smascheramento dell'ente che agisce malignamente, secondo un piano, dietro tutta la nostra inquietudine spirituale. Qualunque sia stata l'interpretazione data nei primi tempi del buddhismo alla dottrina del non-*ātmā*, questa idea andò poi ad applicarsi anche alle cose disanimate. Non solo non esiste un Io-sostanza dietro la nostra vita psichica, ma non vi è un « Io » nemmeno nel mondo fisico, con ciò volendosi dire che non si può realmente separare l'azione dall'agente, la forza dalla massa, la vita dalle sue manifestazioni. In termini di pensiero, questi concetti si delimitano l'uno di contro all'altro, ma nella realtà essi fanno tutt'uno e noi non possiamo imporre il nostro modo logico di pensare alla realtà nella sua concretezza. Se trasferiamo queste separazioni dal pensiero alla realtà faremo sorgere una quantità di difficoltà d'ordine non solo intellettuale ma anche morale e spirituale, per via delle quali in seguito avremo da soffrire angosce d'ogni genere. È ciò che il Buddha riconobbe, chiamando ignoranza (*avidyā*) l'atteggiamento corrispondente. Di ciò, la dottrina mahāyānica della *śūnyatā* (del « vuoto ») fu la naturale conclusione. E qui non occorre che io noti che la dottrina della *śūnyatā* non è nichilista o acosmica, che essa ha uno sfondo positivo che la sostiene e le dà vita.

Ora, era naturale che i buddhisti si sforzassero di trovare una spiegazione filosofica dell'illuminazione e del nirvāṇa nella teoria del non-*ātmā* o della *śūnyatā* alla luce della loro experien-

za spirituale mettendo in opera tutta la forza del loro pensiero. Essi alla fine si convinsero che l'illuminazione non è cosa esclusivamente propria al Buddha, ma che ognuno può pervenire ad essa se supera l'ignoranza abbandonando la concezione dualista della vita e del mondo; inoltre essi trassero la conclusione, che il nirvāṇa non è lo svanire in uno stato di assoluta non-esistenza — cosa impossibile finché dobbiamo fare i conti con i fatti reali della vita — che, preso nel suo significato ultimo, il nirvāṇa è invece una affermazione, una affermazione di là da qualsiasi specie di antitesi. Questa comprensione metafisica del problema fondamentale del buddhismo forma la caratteristica della filosofia mahāyānica. Tratteremo nel capitolo seguente del lato pratico di essa, ove la teoria della *çūnyatā* si compone armoniosamente con la dottrina dell'illuminazione in una realizzazione vissuta e attraverso la quale i buddhisti cercarono di penetrare lo « stato di Buddha » quale si destò in Çākyamuni sotto l'albero della Bodhi.

In Giappone quasi tutti gli studiosi del buddhismo ammettono che queste idee caratteristiche del Mahāyāna possono essere già sistematicamente rintracciate nella letteratura dell'Hīnayāna e che tutte le rielaborazioni e le modificazioni che i seguaci del Mahāyāna avrebbero introdotto nella forma originaria del buddhismo rappresentano, in realtà, la continuazione di uno spirito e di una vita buddhisti originari: lo stesso cosiddetto buddhismo primitivo esposto nel canone pāli e nei testi Agama del *Tripitika* cinese essendo, del resto, il risultato di una elaborazione ad opera di una parte dei primi seguaci del Buddha.

Ma questo non è il luogo per entrare in dettagli circa la relazione organica esistente fra l'Hīnayāna e il Mahāyāna, il mio scopo, nel presente capitolo, essendo di seguire lo sviluppo del buddhismo che ha condotto fino allo Zen nella sua forma attuale. Avendo indicato il mio punto di vista circa la definizione del buddhismo e circa il Mahāyāna in generale come manifestazione della vita e del pensiero buddhisti, anzi della esperienza interiore dello stesso Buddha, il passo successivo consisterà nell'indicare quale è la scaturigine dello Zen e per che via esso può essere considerato come uno dei successori e trasmettitori legittimi dello spirito del Buddha.

Lo Zen e l'illuminazione.

Non diversamente che per tutte le altre forme di buddhismo, l'origine dello Zen va cercata nella cosiddetta Suprema Illuminazione Perfetta — *anuttara-samyak-sambodhi* — conseguita dal Buddha mentre sedeva sotto l'albero che fu detto della Bodhi, presso la città di Gaya. Se questa illuminazione non ha valore e importanza per lo sviluppo del buddhismo, lo Zen non ha nulla a che fare con esso, è tutta un'altra cosa, creata dal genio di Bodhidharma quando si recò in Cina al principio del sesto secolo. Ma se l'illuminazione è la ragion d'essere del buddhismo, vale a dire, se il buddhismo è un edificio costruito sulle salde fondamenta dell'illuminazione che il Buddha realizzò e che andò a costituire il suo nuovo essere — allora lo Zen corrisponde al pilastro centrale che sostiene tutta la struttura, e si trova sulla linea diretta della tradizione originatasi da ciò che fu percepito dallo spirito illuminato del Buddha. La tradizione vuole che lo Zen sia stato trasmesso dal Buddha ad uno dei suoi migliori discepoli, Mahākāṣyapa, quando lo Svegliato presentò all'Ordine riunito un mazzo di fiori; fu Mahākāṣyapa a capire il senso di tale gesto, rispondendo al maestro con un lieve sorriso. La storicità di questo episodio è stata giustamente contestata, e, del resto, data la parte che nello Zen ha l'illuminazione, non è su esso che si deve basare l'autorità che questa dottrina rivendica per sé. Di fatto, lo Zen fu trasmesso non soltanto a Mahākāṣyapa, ma lo sarà anche a tutti gli esseri che seguano la via del Buddha, dell'Illuminato.

Da vero Indù il Buddha col suo ascetismo contemplativo volle raggiungere la liberazione dal vincolo della nascita e della morte (*vimoksha*, o semplicemente *moksha*). A lui si erano presentate varie vie per raggiungere questo fine. Secondo i filosofi brahmani di quel tempo il grande frutto della liberazione poteva maturarsi nel segno della verità religiosa praticando l'ascetismo e la continenza, o attraverso l'insegnamento o, infine, liberandosi dalle passioni. Di questi, ognuno era, a modo suo, un mezzo eccellente; praticandoli partitamente o tutti insieme essi potevano condurre a un certo grado di interna emancipazione. Ma molti erano coloro che parlavano dei metodi senza fornire

un qualche ragguaglio degno di fede circa una loro esperienza spirituale effettiva — e ciò che il Buddha desiderava era questa realizzazione dell'Io come esperienza personale, era una visione effettiva della verità, non un mero discutere sui metodi o un giocare con concetti (11). Egli detestava i ragionamenti filosofici, ciò che egli chiamava *drishti* o *darçāna*, riconoscendo che essi non approdavano a nulla, che essi non avevano alcun effetto pratico sulla sua vita spirituale. Egli non si sentì soddisfatto finché non realizzò interiormente la *bodhi* come la verità di una coscienza trascendente, avente caratteri così assoluti ed evidenti, che egli non nutrì alcun dubbio circa la sua universale validità.

Il contenuto di questa illuminazione fu spiegato dal Buddha come il *dharma* che deve essere direttamente percepito (*sanditthika*) di là dai limiti del tempo (*akālika*), che deve essere sperimentato personalmente (*ehi-passika*) secondo perfetta evidenza (*opanayika*) e che i saggi debbono intendere ognuno da sé (*paccattam veditabbo viññuhi*). Ciò significava che il *dharma* era l'oggetto di una intuizione e che non lo si poteva raggiungere per via discorsiva. Se il Buddha così spesso si rifiutò di rispondere a domande di carattere metafisico, ciò in parte fu dovuto alla sua convinzione, che la verità ultima ognuno deve realizzarla in sé col proprio sforzo (12); tutto quel che può essere raggiunto mediante la comprensione concettuale riguardando la superficie delle cose, non le cose in se stesse, la conoscenza concettuale non può mai soddisfare per intero una aspirazione spirituale profonda. Il raggiungimento della *bodhi* non può derivare dall'accumulare sot-

(11) Cfr. i sūtra come *Tevijja*, *Mahāli*, *Brahmajāla*, ecc. nel Dīgha Nikāya. Vedere inoltre il *Sutta Nipāta*, specialmente l'*Atthakavagga*, che è uno dei più antichi testi buddhisti giunti fino a noi. Vi si parla della pace interiore, «*Ajjhattasanti*», che non può essere conseguita per mezzo della filosofia, né della tradizione, né delle buone azioni.

(12) In tutti gli Agama appare chiaro che il Buddha non trascurò mai di porre in risalto, di fronte ai suoi discepoli, l'idea che la verità suprema doveva essere realizzata da sé e in sé. Incontriamo spessissimo frasi come «senza contare su altri, egli credette, o pensò, o disperse i suoi dubbi, o conseguì la fiducia nella Legge». Questa autodeterminazione dava luogo alla consapevolezza che le falle (*āsrava*) erano state bloccate o esaurite, culminante a sua volta nello stato di arhat... che è il fine della vita buddhista.

tigliezze dialettiche. E proprio questo è il punto di vista assunto dal buddhismo Zen circa ciò che esso considera come la realtà ultima. Sotto tale riguardo, lo Zen resta assolutamente fedele all'atteggiamento del Maestro.

Risulta da ogni testo, perfino dalla cosiddetta letteratura dell'Hinayāna, che il Buddha ebbe una visione della natura delle cose superiori a quella che può essere mai raggiunta attraverso il ragionamento logico ordinario. Citerò un solo esempio, il Brah-majāla Sutta, dove il Buddha tratta di tutte le scuole eretiche esistenti ai suoi tempi e dove, dopo averne confutate le dottrine, egli si riferisce alla più profonda comprensione del Tathāgata, che va di là dalle loro speculazioni rassomiglianti « al contorcersi di un'anguilla ». Ciò che i seguaci di tali scuole discutono pel solo gusto di discutere e per far mostra dell'acutezza delle loro capacità analitiche riguardo l'anima, la vita futura, l'eternità ed altri importanti argomenti intellettuali, non porta a nessun beneficio reale per la salute interiore. Il Buddha ben sapeva in che cosa si sarebbero risolti tutti questi ragionamenti e come essi, in fondo, fossero fatui e malsani. Così nel Brahma-jāla Sutta si legge: « Circa costoro, o voi monaci, il Tathāgata sa che queste speculazioni a cui si è così arrivati, su cui così si insiste, avranno questo e questo effetto sulla condizione futura di quelli che in esse confidano. Ciò egli sa, ed egli sa anche che vi sono ben altre cose di là [da quelle speculazioni]; di tale sapere egli non si inorgoglisce e, non offuscato, realizza nel proprio animo la via dello scampo da esse, capisce ciò che esse davvero sono, il sorgere e lo svanire delle sensazioni, il loro gusto, il pericolo che esse costituiscono, e come ad esse non ci si possa appoggiare; e non afferrandosi a nessuna [delle cose di cui gli uomini sono avidi], lui, il Tathāgata, interamente si libera » (13).

Senza dubbio, l'ideale dell'arhat era entrare in quel nirvāṇa che non lascia nulla dietro di sé (*anupādhisesha*); ma qualunque significato si dia a tale espressione, in essa non si può prescindere dall'illuminazione senza la quale essa non avrebbe più una

ragione sufficiente, inquantoché il nirvāṇa, nella sua essenza,

(13) *The Dialogues of the Buddha*, Sacred Books of the Buddhists, vol. II, p. 29.

altro non è che illuminazione e il contenuto effettivo dei due concetti è identico. L'illuminazione è il nirvāṇa conseguito già in vita, e non vi è nirvāṇa che sia possibile se non si raggiunge l'illuminazione. Nel secondo concetto può esservi una nota più intellettuale che nel primo, il quale designa piuttosto lo stato interiore realizzato mediante l'illuminazione. Nel cosiddetto buddhismo primitivo si parla della *bodhi* in non minore misura che del nirvāṇa. Finché le passioni (*kleṣa*) non sono dominate e la mente resta avvolta nell'ignoranza nessun buddhista può pensare di raggiungere quella liberazione (*mokṣa*) che è il nirvāṇa; ma tale liberazione dall'ignoranza e dalle passioni è l'illuminazione ad attuarla. In generale, il nirvāṇa lo si è inteso secondo il suo aspetto negativo, come completa estinzione di tutto, anima e corpo; ma nella realtà della vita una tale concezione negativistica non può corrispondere a nulla e il Buddha mai intese che il nirvāṇa venisse così interpretato. Se il nirvāṇa non presentasse anche un aspetto affermativo, la scuola del Mahāyāna non avrebbe mai potuto trarne, più tardi, una concezione positiva. Benché i primi discepoli non se ne fossero resi conto, esso implicava sempre l'idea dell'illuminazione. L'illuminazione conseguita dal Buddha dopo una settimana di meditazione sotto l'albero della Bodhi non poteva essere un fatto privo d'importanza per i suoi discepoli, quale pur fosse il carattere negatore che essi inclinarono a dargli nello sforzo di raggiungere il fine della loro vita.

Di fatto il vero significato dell'illuminazione non solo nelle sue conseguenze intellettuali ma anche agli effetti morali e religiosi fu espresso dal Mahāyāna. Ne risultò il concetto del bodhisattva contrapposto a quello dell'arhat, costituente l'ideale umano della scuola rivale, dell'Hīnayāna. In essenza, l'arhat e il bodhisattva sono una stessa cosa. Ma il Mahāyāna, cogliendo un senso più profondo dell'illuminazione e facendo di essa il fattore più importante per il conseguimento dello scopo finale del buddhismo, cioè della libertà spirituale (*ceto-vimutti*, secondo l'espressione dei testi canonici), volle che essa non si restringesse alla realizzazione di un individuo ma si estendesse ad ogni essere sensiente e perfino non sensiente. E oltre ad esprimere l'esigenza, qui si indicò la base che poteva giustifi-

carla e farla realizzare. Così si affermò l'esistenza in ogni essere di quella facoltà che il Mahāyāna chiamò *prajñā* (14). È il principio che rende possibile l'illuminazione, in noi così come nel Buddha. Senza *prajñā* non può esservi l'illuminazione, suprema capacità del nostro spirito. L'intelletto, o ciò che gli studiosi del buddhismo chiamato usualmente *viññāna*, ha un carattere finito e non può comprendere la verità ultima, corrispondente all'illuminazione. Ed è grazie a questa verità ultima che noi possiamo innalzarci di là dal dualismo di materia e spirito, di ignoranza e sapienza, di passione e distacco. L'illuminazione consiste in una realizzazione personale, assoluta, definitiva, affermativa della verità. Se non attualmente, potenzialmente siamo tutti dei bodhisattva, cioè esseri dell'illuminazione, perché siamo tutti *prajñā-sattva*, esseri dotati di quella *prajñā* che, quando agisce veramente e a pieno, produce in noi l'illuminazione e ci innalza intellettualmente — intellettualmente nel senso più alto — di là dalle apparenze, nello stato che il buddhismo dei testi canonici chiama « emancipazione della mente » (*paññā-vimutti* o *sammā-anna vimutti*).

Se è in virtù dell'illuminazione che Gautama si trasformò nel Buddha e se tutti gli esseri sono dotati di *prajñā* e capaci di illuminazione — se dunque sono sostanzialmente dei bodhisattva — la logica conseguenza sarà che i bodhisattva sono tutti dei Buddha o sono destinati a essere dei Buddha non appena le condizioni richieste siano realizzate. Da qui, la teoria mahāyānica secondo la quale tutti gli esseri, sensienti e non sensienti, possederebbero una natura di Buddha, le nostre menti sarebbero menti di Buddha e, i nostri corpi, corpi di Buddha. Prima dell'illuminazione il Buddha era un comune mortale e noi, comuni mortali, saremo dei Buddha nel punto in cui, con l'illuminazione, il nostro occhio spirituale si apri-

(14) Di fatto, il termine *prajñā* (pāli: *paññā*) non è di esclusiva pertinenza del Mahāyāna; è largamente usato anche dall'opposta scuola dell'Hinayāna. Questa, però, non ha dato particolare risalto all'idea dell'illuminazione e al fondamentale significato che essa ha nell'insieme del buddhismo, per cui ha anche trascurato abbastanza il principio della *prajñā*. Invece il Mahāyāna può essere propriamente chiamato una religione della *prajñā*, la quale viene persino personificata e fatta oggetto di un culto mistico.

rà (15). Così noi vediamo che uno sviluppo logico e naturale conduce al principale insegnamento dello Zen, quale prese forma più tardi in Cina e in Giappone.

Quale influenza vasta e profonda abbia esercitato il concetto di illuminazione nello sviluppo del buddismo mahāyānico, lo si può vedere dalla composizione del « *Saddharma-Pundarika Sūtra* », che effettivamente rappresentò una precisa protesta del Mahāyāna contro la concezione hīnayānica dell'illuminazione del Buddha. Secondo quest'ultima, il Buddha avrebbe raggiunto l'illuminazione a Gayā mentre meditava sotto l'albero della Bodhi, il Buddha qui venendo considerato come un essere mortale simile ad ogni altro soggetto alle stesse condizionalità storiche e psicologiche. Ma i seguaci del Mahāyāna non si potevano accontentare di questa interpretazione, realistica e conforme al senso comune, della personalità del Buddha; essi sentivano in lui qualcosa che parlava al loro essere più profondo e col quale vollero entrare in un contatto diretto. Essi alla fine trovarono ciò che cercavano, riconobbero che la concezione del Buddha come un essere comune deriva da una illusione, che in realtà il Tathāgata pervenne alla « suprema illuminazione perfetta » « già da centinaia di migliaia di *kotis* di eoni » e che i « fatti » storici della sua vita riferiti dalla letteratura degli Agama e dei Nikāya non furono che « abili espedienti » (*upāya-kausalya*) usati per condurre le creature ad una perfetta maturità e per far calcare loro la via del Buddha (16). In altre parole, ciò significa che l'illuminazione è la ragione assoluta dell'universo e quel che costituisce la sostanza dello stesso stato di Buddha, quindi che raggiungere l'illuminazione vuol dire realizzare interiormente la verità ultima ed eterna del mondo.

Mentre il « *Pundarika* » dà risalto all'aspetto Buddha dell'illuminazione, lo Zen rivolge la sua attenzione soprattutto all'aspetto illuminazione dello stato di Buddha. La considerazione intellettuale di quest'ultimo ha dato luogo alla scolastica

(15) Ciò non è altro che « l'aprirsi del puro occhio della verità » - *virajan vitamalam dhamma-cakkhum udapādi*, di cui si parla spesso nei testi più antichi, con riferimento all'istante nel quale si consegue lo stato di *arhat*.

(16) Cfr., per es., il cap. XV, intitolato « Durata della vita del Tathāgata ».

buddhista elaborata dalle scuole Tendai, Kegon, Hosso e da altre scuole ancora. Lo Zen affronta invece il problema dal lato pratico, tende cioè a produrre l'illuminazione in seno alla stessa vita.

Dato che l'idea di illuminazione ha avuto tanta parte nello sviluppo del Mahāyāna quale ne è il contenuto? È possibile descriverlo in modo comprensibile così che il nostro intelletto analitico possa afferrarlo e farne un oggetto del pensiero? Le « quattro nobili verità » non costituiscono il contenuto dell'illuminazione, né lo costituisce la catena delle dodici cause o l'ottuplice retto sentiero. La verità che folgorò nello spirito del Buddha non era un pensiero suscettibile ad essere sviluppato discorsivamente. Quando egli esclamò:

Attraverso il ciclo senza fine della rinascita
Io corsi, cercando invano,
Per trovare chi ha costruito questo edificio.
O miseria di questo incessante risorgere a vita!
O costruttore, alfine ti ho scoperto!
Questa casa tu non più la ricostruirai!
Le sue travi maestre sono ormai spezzate
E il tetto aguzzo è a pezzi per terra!
Questa mente ha operato la demolizione
Ed ha visto la fine di ogni desiderio (17).

Allorché il Buddha pronunciò queste parole, dovette avere raggiunto qualcosa di assai più profondo di tutto ciò che è mera speculazione. Deve essersi prodotto, in lui, un fatto fondamentale ed ultimo che risolse subitamente non solo i dubbi del suo intelletto ma anche l'angoscia del suo spirito. E in effetti i quarantanove anni della sua vita attiva dopo l'illuminazione, di questa costituirono il commento e non ne esaurirono il contenuto: né le successive speculazioni di Nāgārjuna, di Aśvaghoṣha, di Vasubandhu e di Asaṅga furono da tanto, con le loro esegesi. Così nel « *Lankāvatāra-Sūtra* » l'autore fa dire al Buddha che dal momento della sua illuminazione fino a quello del suo

passare nel nirvāna egli non aveva pronunciato una sola parola (18).

Per questo, con tutta la sua memoria e tutta la sua scienza il suo principale discepolo Ananda non riuscì a sondare le profondità della sapienza del Buddha mentre questi era ancora in vita. Secondo la tradizione, Ananda pervenne allo stato di Arhat al tempo della Prima Convocazione, alla quale non gli era stato permesso di partecipare ad onta dei venticinque anni passati a servire il Buddha. Di ciò afflitto, egli aveva trascorso tutta la notte a camminare per una radura e solo quando, sposato, fu sul punto di stendersi su di un giaciglio realizzò ad un tratto la verità del buddhismo che gli era sfuggita in tutti quegli anni malgrado il suo sapere e la sua intelligenza.

Ciò che sta a significare? Evidentemente, che non si diviene un Arhat attraverso la semplice dottrina, che qui si tratta di qualcosa che si realizza in un attimo, dopo una applicazione lunga e fervida. La fase preparatoria può protrarsi per un lungo tratto di tempo, ma la crisi prorompe ad un certo punto, istantaneamente. In quel punto si diviene un Arhat, un Bodhisattva o perfino un Buddha. Il contenuto dell'illuminazione deve essere affatto semplice nella sua natura, pur avendo un effetto sconvolgente. Intellettualmente, esso deve trascendere tutte le complicazioni cui darebbe luogo una esposizione epistemologica di esso, e psicologicamente deve implicare una ricostruzione integrale della propria personalità. Questo fatto fondamentale si sottrae ad ogni descrizione e può essere affermato soltanto mediante un atto dell'intuizione, in sede di pura esperienza personale. Esso costituisce realmente il Dharma, nel suo senso più alto. Se l'ignoranza penetrò nella nostra vita « col muoversi di un solo pensiero », è il destarsi di un altro pensiero che deve arrestare l'ignoranza e produrre l'illuminazione.

(18) *Ata etasmātōkāraṇaṃ mahāmate mayedam uktam: yāṃ ca rātrīm tathāgato bhisambuddho yāṃ ca rātrīm parinirvāsyati atrāntara ekam api aksharam tathāgatena na udāhṛitam na udāhaushyati, Laṅkāvatāra*, capitolo iii, p. 144. Vedasi inoltre capitolo vii, p. 240. (Per questa ragione, o Mahāmati, io ti dico: Durante il tempo che è trascorso tra la notte dell'Illuminazione del Tathāgata e la notte della sua entrata nel nirvāṇa, non una sola parola, non una sola affermazione fu da lui proferita).

zione (19). E qui non si tratta di un pensiero tale da essere oggetto della coscienza logica o del ragionamento empirico, perché nell'illuminazione il pensatore, il pensare e l'oggetto del pensiero si fondono in un unico atto, che è la visione della vera essenza dell'Io. Non essendo possibile nessuna ulteriore spiegazione del Dharma, non resta che appellarsi alla « via negativa ». E questa via ha raggiunto il suo àpice con la filosofia della *çūnyatā* di Nāgārjuna, la quale si basa sugli insegnamenti dei testi buddhisti della Prajñāpāramitā.

Così vediamo che l'illuminazione non è il termine di un processo intellettuale nel quale una idea segue ad un'altra fino a condurre ad una data conclusione o ad un dato giudizio. Nell'illuminazione non vi è né processo né giudizio, essa tocca qualcosa di più fondamentale, tocca ciò che rende possibile il giudizio, ciò senza di cui anzi non si potrebbe avere nessuna forma di giudizio. Nel giudizio vi è un soggetto e un predicato; nell'illuminazione il soggetto è il predicato e il predicato è il soggetto; l'uno e l'altro qui si fondono in una unità; non però in una unità di cui si possa affermare qualcosa, bensì nell'unità da cui sorge lo stesso giudizio. Noi non possiamo risalire di là da questa assoluta identità; qui tutte le operazioni intellettuali si arrestano, e se cercano di andare oltre esse finiscono in un circolo nel quale non fanno che reiterare se stesse. Questa è la muraglia contro la quale ogni filosofia ha invano cozzato. Vi è, qui, una « terra incognita » per la quale vige il principio: *Credo quia absurdum est*. Tuttavia questa regione oscura cede i suoi segreti se la si attacca con la volontà, con la forza di tutto il proprio essere. L'illuminazione comporta l'arrischiarsi di questa regione oscura: allora la cosa a cui si pensa viene abbracciata nella sua interezza con un solo sguardo e tutti i problemi intellettuali trovano una esatta soluzione. Prima di ciò, si poteva essere intellettualmente con-

(19) Secondo il *Risveglio della Fede* di Asvaghosa, l'ignoranza corrisponde all'improvviso destarsi di un pensiero (*citta*) nella coscienza. Lo si può interpretare in vario modo; comunque, se l'ignoranza non viene riferita a un processo richiedente un certo tratto di tempo ma ad un evento prodottosi istantaneamente, lo stesso deve pensarsi per il rivolgimento opposto, il suo scomparire per effetto dell'illuminazione.

vinti della verità di una data proposizione, ma essa, in un certo modo, non era ancora entrata nella propria vita, la verità mancava ancora della sua conferma ultima e non si poteva fare a meno di avvertire un vago senso di indeterminatezza e di disagio. Sopravvenuta l'illuminazione in modo misterioso e senza preavvisi, tutto è risolto, si è un Arhat, se non pure un Buddha. Gli occhi del drago si accendono, esso non è più una immagine senza vita dipinta su di una tela ma l'essere a cui i venti e la pioggia volentieri obbediscono.

È ben chiaro che l'illuminazione è distinta dall'acume logico o da una completezza analitica, che essa è qualcosa di più delle certezze che l'intelletto giudica definitive, che vi è, in essa, alcunché che investe tutto il campo della coscienza non limitandosi a gettare luce su tutta la serie degli anelli ordinati allo scopo di risolvere i problemi della vita, ma dissolvendo anche definitivamente tutta l'angoscia spirituale che aveva turbato l'anima.

Quando Shāriputra vide Aṣvajit notò come questi fosse calmo e padrone perfetto di sé, come chiaro e splendente fosse lo stesso colore della sua pelle. Shāriputra non poté fare a meno di chiedergli chi fosse il suo maestro e quale dottrina seguisse. Al che Aṣvajit rispose: « Il grande Ćākyaṃuni, il benedetto, è il mio maestro, e l'essenza della sua dottrina è questa: " Il Buddha ha indicato la causa di tutte le cose originatesi da una causa ed anche come le cose cessano di essere — ecco ciò che il possente asceta proclama " ». Si dice che udendo questa formulazione del Dharma nella mente di Shāriputra sorse la percezione chiara e distinta della legge, secondo cui qualunque cosa avente una origine è anche soggetta alla cessazione, alla fine. E allora Shāriputra raggiunse lo stato senza morte, lo stato privo d'angoscia che durante intere epoche era stato negletto e perduto di vista.

Qui, il punto sul quale voglio richiamare l'attenzione è il seguente: vi era forse qualcosa di intellettualmente notevole, di straordinario, di affatto originale in quelle parole che destarono così miracolosamente Shāriputra dalla sua coscienza usuale? Quanto a dottrina, ve ne era ben poca, e se esse avessero

dovuto contenere la sostanza del Dharma del Buddha, si dovrebbe convenire che un tale Dharma era ben poca cosa — e Shāriputra come avrebbe mai potuto trovarvi una verità così concreta ed efficiente da aprire tutto un nuovo orizzonte al suo spirito? Tali parole, indicate come la causa del risveglio non solo di Shāriputra ma altresì di Maudgalyāyana, non hanno effettivamente nulla che sia caratteristico del solo pensiero buddhista e che possieda tanta forza da produrre un così grande effetto. La causa di questo va dunque cercata altrove: non nella verità formale espressa dalle parole accennate bensì nella condizione soggettiva di colui a cui avvenne di udirle e nel quale esse destarono la visione di un altro mondo. Fu la mente stessa di Shāriputra che si aprì ad una comprensione chiara e distinta del Dharma — in altre parole: il Dharma a lui si rivelò non come una verità venuta dall'esterno bensì come qualcosa che era scaturita da lui stesso. In un certo senso, il Dharma era stato presente nella sua mente fin dalle origini, ma egli non se ne era accorto prima che Aṣvajit pronunciasse quelle parole. Shāriputra non fu un semplice recipiente che accolse passivamente qualcosa di estraneo al suo Io. L'udire quelle parole fu unicamente l'occasione per il folgorare di quella suprema esperienza. Se lo spirito di Shāriputra fosse stato orientato in senso intellettualistico e discorsivo, il suo successivo colloquio con Ananda, quale viene riferito dal *Samyutta-Nikāya* (III, 235 f), non avrebbe potuto aver luogo.

In tale testo si legge: Ananda vide venire da lontano Shāriputra e gli disse: «Sereni, puro e splendente è il tuo volto, fratello Shāriputra! In quale stato d'animo si trova oggi Shāriputra?».

«Mi son trovato solo a contemplare e mai è venuto a me il pensiero: *Io* sto raggiungendo la contemplazione! *Io* ho raggiunta la contemplazione! *Io* sono uscito dalla contemplazione!».

Qui notiamo la distinzione fra la comprensione intellettuale e quella spirituale, che fa tutt'uno con l'illuminazione. Riferendosi alla causa del suo essere così sereno, puro e raggianti Shāriputra non dà una spiegazione logica ma indica il semplice fatto, come lui stesso lo interpretava soggettivamente. È cosa che spetta allo psicologo decidere se tale sua interpretazione era o no

giusta. Quel che qui interessa sottolineare è che la comprensione della dottrina dell'«origine e della cessazione» da parte di Shāriputra non fu il risultato di una sua analisi intellettuale bensì una percezione intuitiva del suo stesso processo vitale interiore. Fra l'illuminazione del Buddha quale viene esaltata nell'«Inno della Vittoria» e la visione di Shāriputra del Dharma inteso come la dottrina delle cause vi è una stretta connessione, a considerare il modo con cui le menti di entrambi operarono. Nell'uno si ebbe prima l'illuminazione e poi la sua espressione; nell'altro vi fu prima l'ascolto di una data, definita proposizione e poi venne una visione, con inversione del processo. Ma la discongruenza fra l'antecedente e il conseguente resta la stessa, nei due casi. L'uno non basta a spiegare l'altro, se si fa entrare in linea di conto la sola comprensione logica e intellettuale. La spiegazione va cercata non nella verità oggettiva contenuta nella dottrina dell'origine, bensì nello stesso stato di coscienza del soggetto illuminato. Altrimenti come si potrebbe capire tutta la certezza della realizzazione di sé e della liberazione, espressa nella seguente formula? «Egli ha distrutto ogni mania (*āsava*); egli ha conseguito l'emancipazione dell'animo (*cetovimutti*) e della mente (*paññāvimutti*); qui, in questo mondo visibile egli ha compreso da sé, ha realizzato, ha padroneggiato la Legge (Dharma), l'ha penetrata a fondo, è passato di là da ogni dubbio, ha smesso ogni tentennare, ha raggiunto l'incomparabile sicurezza, ha esaurito la sua vita, ha fatto quel che doveva essere fatto, ha distrutto il vincolo della rinascita, ha compresa la verità (Dharma) quale è in se stessa» — questa essendo la formula usuale, ricorrente nei testi canonici, per la qualificazione da Arhat (20).

Per cui, il *Lankāvatāra-Sūtra* insiste nell'affermare che il linguaggio è assolutamente inadeguato come mezzo di espressione e di comunicazione dello stato interiore dell'illuminazione. Benché senza il linguaggio ci si troverebbe a mal partito, almeno per quel che riguarda la vita pratica, pure noi dobbiamo guardarci dal confidare troppo in esso quando non si trat-

(20) Questa è la formula abituale indicata come qualificazione di un *arhat*, e che si incontra in tutti i Nikāya.

ta piú della sua funzione legittima. Il testo ora citato ce ne dà la ragione principale, dicendo che il linguaggio è il prodotto di una dipendenza causale, è soggetto al mutamento, è instabile, condizionato, basato su di un falso giudizio per quel che riguarda la vera natura della coscienza. Per tale ragione, il linguaggio non può rivelarci il significato ultimo delle cose (*paramartha*). Il paragone già citato del dito e della Luna è il piú atto ad indicare la relazione che intercorre fra lingua e significato, fra simbolo e realtà.

Se il contenuto dell'illuminazione era tale che nemmeno il Buddha poté sufficientemente dimostrarlo o illustrarlo con la sua « lunga fine lingua » (*prabhūta-tanu-jihva*) nel corso di tutta la sua vita dedita alla meditazione e all'insegnamento, coloro che sono meno di lui come possono sperare di cogliere quel contenuto e di pervenire all'emancipazione spirituale? Questa è la posizione dello Zen: per intendere la verità dell'illuminazione si deve far agire un potere della mente diverso dall'intelletto, sempreché si possenga un tale potere.

Col discorrere, lo scopo non lo si raggiunge, eppure noi tendiamo incessantemente a questo irraggiungibile. Ciò vuol forse dire che si è condannati a vivere e a morire con questo continuo tormento? Se così è, questa è la situazione piú misera in cui ci si possa trovare sulla terra. I buddhisti si sono applicati seriamente a risolvere il problema trovando alla fine che possediamo in noi stessi quel che occorre. È una facoltà di intuizione posseduta dallo spirito, atta ad afferrare la verità che ci mostrerà tutti i segreti della vita costituenti il contenuto dell'illuminazione buddhica. Non si tratta, qui, di un processo intellettuale normale bensí di un potere che in un istante e in modo diretto coglie qualcosa di assolutamente fondamentale. Come ho detto, il nome dato dai buddhisti a tale facoltà è *prajñā*, e ciò che il buddhismo Zen in relazione alla dottrina dell'illuminazione si propone, è destare *prajñā* mediante la pratica della meditazione.

Nel *Saddharma-pundarīka* (c. II) si legge: « O Śāriputra, la vera Legge compresa dal Tathāgata non può essere ragionata, sta di là dai limiti del ragionamento. Perché? Perché il Tathāgata appare nel mondo per realizzare un grande scopo, cioè

per far sí che tutti gli esseri accettino, vedano, penetrino e comprendano la conoscenza e la visione conseguite dal Tathāgata e, altresí, per far sí che essi entrino nella via della conoscenza e della visione conseguite dal Tathāgata... Coloro che l'apprendono dal Tathāgata raggiungono anche la sua perfetta, suprema illuminazione » (21). Se questo fu il grande scopo dell'apparire del Buddha sulla terra, come si può entrare nella via della visione e realizzare la perfetta, suprema illuminazione? Se questa verità, questo Dharma dell'illuminazione sta di là dai limiti dell'intelletto, non vi è filosofare che ci farà avvicinare al fine. Dunque come lo apprenderemo dal Tathāgata? Non certo dalla sua bocca, né dai suoi discorsi trasmessi, né con la sola pratica ascetica, bensí dalla nostra coscienza piú profonda applicantesi all'esercizio del *dhyāna*. Tale è la dottrina dello Zen.

Illuminazione e libertà spirituale.

Se la dottrina dell'illuminazione si appella all'esperienza interiore del buddhista e se il suo contenuto deve essere colto direttamente, senza una mediazione concettuale, l'unica autorità per la vita spirituale sarà da cercare in noi stessi, ed è naturale che tradizionalismo e istituzionalismo perdano la loro forza vincolatrice. Così per il buddhista delle proposizioni saranno vere, cioè viventi, nella misura in cui si accordano con la sua visione interiore, ed egli non riconoscerà, per le sue azioni, alcun criterio esterno di giudizio; se rappresentano una espressione incoercibile della sua vita interiore esse saranno buone, anzi sante. La conseguenza diretta di una simile interpretazione dell'illuminazione è l'affermazione di una libertà spirituale sotto ogni riguardo assoluta. Ammesso un tale ordine di idee, si venne ad un ampliamento di orizzonti di là dagli angusti limiti del buddhismo claustrale o scolastico; il che, dal punto di vista del Mahāyāna, non era affatto un contraddire lo spirito del Buddha.

Doveva tuttavia seguire da ciò una modificazione della co-

(21) Cap. ii, « Dell'abilità ».

stituzione dell'Ordine. Agli inizi del buddhismo l'Ordine consisteva in una schiera di monaci vaganti che si assoggettavano ad un certo gruppo di norme ascetiche di vita. Il buddhismo allora era il retaggio esclusivo di una *élite*, e l'insieme dei semplici seguaci, degli *upāsaka*, che accettavano la formula del Triplice Rifugio (22), costituiva una specie di appendice dell'Ordine regolare. In origine, non era ammesso che delle donne facessero parte di esso, il Buddha le ammise nella sua comunità solo con grande riluttanza, profetizzando che il buddhismo per tal via sarebbe durato la metà di quel che altrimenti sarebbe durato. Già da questo fatto si vede facilmente che si pensava che l'insegnamento del Buddha e la dottrina dell'illuminazione solo limitate categorie di persone potevano praticarli e realizzarli. Benché il Buddha considerasse secondo una completa imparzialità i vari elementi della sua comunità non coltivando pregiudizi sociali, razziali o di altro genere, il pieno beneficio del suo insegnamento non si estendeva di là dai limiti di una vita monastica. Se in tale insegnamento non vi era nulla che potesse valere per l'umanità in genere, tale esclusivismo era naturale. Ma la dottrina dell'illuminazione non era qualcosa che si potesse tenere così imprigionata, in essa vi erano anche molti elementi che dovevano affermarsi di là dai limiti imposti. E quando fu dato particolare risalto al concetto di Bodhisattva, non ci si poté più tenere al sistema di una comunità monastica chiusa, e da una religione di monaci e di monache si passò ad una religione di laici. La disciplina ascetica che conduceva al nirvāṇa non lasciando nulla dietro di sé (*anūpādhishesha-nirvāṇa* ३) dette luogo ad un sistema di insegnamenti permettente ad ognuno di raggiungere l'illuminazione e di testimoniare del nirvāṇa nella sua stessa vita ordinaria. In tutti i testi del Mahāyāna questa tendenza generale all'espansione del buddhismo è recisamente affermata, presso ad un aspro conflitto fra spirito conservatore e spirito progressista.

Questo spirito di libertà, che fu la forza che portò il buddhismo a rompere il suo guscio monastico e a proporre in modo deciso alle masse l'idea dell'illuminazione, corrisponde al-

(22) È la formula con la quale si dichiara di prendere rifugio nel Buddha, nella dottrina e nell'ordine. N.d.T.

l'impulso vitale dell'universo, è quell'attività dello spirito che non conosce ostacoli e che condanna alla disfatta tutto ciò che con essa va ad interferire. Così la storia del buddismo è anche una storia della libertà nella vita spirituale, etica e intellettuale. L'aristocraticismo morale e il formalismo disciplinare del buddismo non potevano vincolare a lungo lo spirito. Con lo svilupparsi di una interpretazione sempre più interiorizzata della dottrina dell'illuminazione lo spirito si riaffermò di là dal formalismo delle discipline buddhiste. Non apparve più assolutamente necessario lasciare la casa e imitare i monaci vaganti per conseguire il frutto supremo dell'illuminazione. Ciò che venne richiesto per una vita buddhista fu la purezza interiore, non la pietà esteriore. A tale stregua, un semplice seguace — *upāsaka* — valeva quanto un monaco — *bikṣhu*. Ciò viene illustrato in modo assai eloquente nel *Vimalakīrti-Sūtra*. Qui il personaggio principale è Vimalakīrti, filosofo laico non facente parte dell'Ordine. Nessuno dei discepoli del Buddha lo eguagliava per profondità, vastità e sottigliezza di pensiero, e quando il Buddha disse ai discepoli di andare a visitare questo filosofo, che si era ammalato, tutti trovarono qualche scusa per non andarvi, eccetto Manjusrī, che nel Mahāyāna rappresenta la *prajñā* incarnata.

Che i discepoli laici abbiano potuto eccellere perfino più degli Arhat, lo si può desumere anche da altre fonti oltre il *Vimalakīrti*, specialmente da testi, come il *Śhrīmālā*, il *Gandhavyūha*, il *Vajrasamādhi*, il *Candrottaraḍārikā*, ecc. In questo contesto, è assai interessante la parte importante che appare avere la donna in varie occasioni. Essa non solo ci si presenta dotata di capacità filosofiche, ma sta sullo stesso piano dell'uomo. Fra i cinquantatré filosofi o capi intellettuali visitati da Sudhana nel suo pellegrinaggio, questi parlò con molte donne di vario stato, comprese delle etère. Esse tutte tennero con questo insaziabile cercatore della verità dei discorsi pieni di saggezza. Che situazione diversa, se si pensa alla riluttante ammissione delle donne nell'Ordine nei primi tempi del buddismo! Il tardo buddismo può aver perduto in austerità, in distacco e perfino in santità, può aver perduto ciò che colpisce maggiormente l'immaginazione religiosa, ma esso ha guadagna-

to in spirito democratico, in colore e soprattutto in umanità.

Il libero spirito che ormai agiva di là dalle mura monastiche dell'Ordine doveva giungere alle naturali conseguenze e sforzarsi di trascendere le regole disciplinari e il formalismo ascetico dell'Hīnayāna. Le regole morali date dal Buddha ai suoi seguaci secondo quel che richiedevano le contingenze della vita erano più o meno affette di esteriorismo. Finché il Buddha fu fra di essi agendo come la forza animatrice dell'Ordine, tali norme si presentavano come una espressione diretta della vita soggettiva. Ma dopo la scomparsa del Buddha, esse si irrigidirono e non espressero più il significato interno ad esse dato dal loro autore; così coloro che cercavano l'illuminazione reagirono contro di esse riaffermando il principio dello « spirito che vivifica » e di una piena libertà spirituale perfino nei termini di un antinomismo. Se lo spirito è puro, non vi è atto del corpo che possa contaminarlo. Esso può portarsi dove vuole senza venire comunque leso, può perfino scendere negli inferni se ciò è necessario o conveniente per la salvezza dei perversi. Può rinviare indefinitamente l'entrata nel nirvāṇa se vi sono ancora anime da salvare e menti da illuminare. Secondo la « lettera che uccide », ad un buddhista non era permesso entrare in uno spaccio di alcoolici o frequentare case malfamate; nemmeno in pensiero egli doveva violare l'uno o l'altro precetto. Ma pei seguaci del Mahāyāna si ammisero « vantaggi » ed « espedienti » di ogni specie, sempre che il loro spirito fosse completamente illuminato e purificato. Essi vivevano in un regno di là dal bene e dal male e se vi permanevano nessun loro atto poteva essere classificato o giudicato secondo i criteri dell'etica corrente; essi non erano né morali né immorali. Termini relativi, come morale o immorale, non trovano applicazione in un regno di spiriti liberi innalzatisi di là dal mondo relativo delle differenze e delle antitesi.

Questo era però un terreno assai infido per i seguaci del Mahāyāna. Se essi erano davvero illuminati e avevano sondato le profondità dello spirito, ogni loro atto appariva come un gesto creativo della divinità. Ma in codesta forma estemista non vi era alcun posto per un criterio oggettivo, per cui era impossibile distinguere la licenza dalla libertà spirituale. Mal-

grado questo pericolo, il Mahāyāna ebbe ragione a trarre tutte le conseguenze concrete della dottrina dell'illuminazione, e il suo staccarsi dall'Hinayāna fu inevitabile.

La dottrina dell'illuminazione conduce a quella interiorità dell'esperienza spirituale che non si può analizzare intellettualmente senza finire, in un qualche modo, in contraddizioni logiche. Così essa tende ad abbattere ogni barriera razionalistica innalzata contro di essa; desta una veemente aspirazione all'emancipazione, in ogni forma, non solo nella vita intellettuale ma anche in quella pratica. Così, se sono degli esseri senza scrupoli a seguire la via dell'illuminazione, essi possono degenerare in asseveratori della licenza. Se i seguaci del Mahāyāna si fossero arrestati a questo punto senza raggiungere una visione più profonda della reale natura della *prajñā*, essi avrebbero fatto la fine dei « Fratelli del Libero Spirito ». Invece essi seppero riconoscere che, nel suo vero significato, l'illuminazione si realizza nell'amore per tutti gli esseri e che la libertà spirituale, pur non tollerando nulla che le si imponga dall'esterno, obbedisce ad un proprio principio. Infatti libertà non significa assenza di leggi, questa equivalendo piuttosto alla distruzione e al dissolvimento di se stessi; essa invece significa creazione del buono e del bello partendo dalla forza interiore della vita. Tale creazione, il Mahāyāna la chiama « il giusto metodo » — *upāya-kaushalya* — nel quale l'illuminazione si unisce armoniosamente con l'amore. Intellettualmente concepita, l'illuminazione non è dinamica e si limita a rischiarare il sentiero che l'amore percorrerà. Ma *prajñā* è più che mera intellettualità, essa genera *karunā* (amore o compassione) e unita ad essa realizza il grande scopo della vita, la liberazione di ogni essere dall'ignoranza, dalla mania e dalla miseria.

Il *Saddharma-Puṇḍarīka* considera l'apparire del Buddha sulla terra e la sua esistenza storica come il « giusto metodo » concepito dall'Essere Supremo dell'Eterna Illuminazione per la salvezza del mondo. Però questa azione cessa di essere perfetta quando chi la compie diviene cosciente del proposito, della teleologia di essa (23), perché allora nella sua coscienza si produ-

(23) A tale proposito vale accennare a ciò che nel buddismo viene designato come « atto senza sforzo » (*anābhoga caryā*) o senza inten-

ce una scissione che arresterà lo spontaneo irradiarsi dello spirito e colpirà la libertà nella sua stessa radice. Le azioni che divengono coscienti del fine non sono più il « giusto metodo » e, secondo i buddhisti, non riflettono più lo stato di una illuminazione perfetta.

Così la dottrina dell'illuminazione deve essere integrata con quella del metodo o mezzo (*upāya*), ovvero quest'ultima deve procedere naturalmente dalla prima, cosa possibile quando l'illuminazione viene concepita dinamicamente e non come uno stato soltanto contemplativo. I primi buddhisti dimostrarono la tendenza a considerare l'illuminazione nei termini di uno stato di raccoglimento e di calma. Ne fecero qualcosa di privo di vita e di potere creativo. Ciò non rispecchiava tutto il contenuto dell'illuminazione. Così l'elemento attivo o volitivo che spinse il Buddha ad uscire dal suo *sāgaramudrā-samādhi* — da una contemplazione estatica nella quale tutto l'universo si rifletteva nella sua coscienza come la luna che proietta la sua immagine sull'oceano — fu ora ripreso e sviluppato nella dottrina del metodo o mezzo. Infatti la volontà è qualcosa di più fondamentale dell'intelletto ed è essa che costituisce il principio ultimo della vita. Senza un « dividere », senza una regolazione delle volontà, la vita si ridurrebbe ad essere l'esplicazione insensata di una forza cieca. La sregolatezza di uno « spirito libero » deve essere disciplinata, a che questo spirito possa lavorare alla grande

zione (*anābhoga pranidhāna*). Quando lo spirito realizza l'illuminazione e per tale via si libera da ogni scoria intellettuale o affettiva, esso diviene così perfetto che tutto ciò che fa è puro, disinteressato e tale da contribuire al bene del mondo. Finché v'è bisogno di uno sforzo cosciente per superare i propri impulsi e le proprie passioni, sussiste una certa costrizione e una certa artificiosità che pregiudicano la schiettezza e la libertà spirituale; e l'amore, che è la virtù naturale di uno spirito illuminato, non può estrinsecarsi in modo del tutto impersonale. I « voti originari » costituiscono appunto il contenuto dell'amore e cominciano ad agire « senza intenzione » (*anābhoga*) solo quando l'illuminazione presenta un carattere davvero creativo. È questo il punto nel quale la vita religiosa differisce da quella semplicemente morale; è per questo, inoltre, che il semplice riconoscere la legge delle cause interdipendenti (*pratītya-samutpāda*) non costituisce la vita buddhista; infine, per la stessa ragione il buddhismo Zen può rivendicare una sua ragion d'essere di fronte sia al presunto positivismo dell'Hinayāna, sia al presunto nichilismo della scuola della *Prajñā-pāramitā*.

opera della salvezza universale. La sua volontà creatrice diviserà ogni possibile mezzo per rendere attivo un amore estendentesi agli esseri tutti, animati ed anche inanimati. Il *dhyāna* è uno di questi mezzi, inteso a mantenere la mente equilibrata e completamente soggetta alla volontà. Lo Zen è il risultato del *dhyāna* applicato alla realizzazione dell'illuminazione.

Zen e dhyāna.

Il termine « Zen » (in cinese: *ch'an*) è la forma abbreviata di *zenna* o *ch'anna*, traduzione cinese di *dhyāna* (sanscrito) o *jhāna* (pāli). Già da questo fatto si vede che lo Zen ha intimi rapporti con una disciplina coltivata fin dai primi tempi del buddhismo, anzi fin dall'inizio della civiltà indù. *Dhyāna* viene abitualmente tradotto con « meditazione »; in via generale, si tratta effettivamente di meditare su di una verità filosofica o religiosa finché la si comprenda completamente ed essa si incida nella coscienza più profonda. Il *dhyāna* lo si pratica in un posto tranquillo, lontani dal frastuono e dalla confusione del mondo. La letteratura indù è ricca di riferimenti in proposito — « sedere solo in un luogo calmo applicandosi esclusivamente alla meditazione » è una formula che s'incontra dovunque negli Agama.

Il seguente dialogo tra il buddhista Sandhana e l'asceta Nigrodha, riportato nell'*Udumbarika Sihanada Suttanta* (24), servirà a chiarire l'abitudine del Buddha. Sandhana dice: « Ma l'Esaltato dimora nei recessi solitari e remoti della foresta, dove non vi è quasi alcun suono e alcun rumore, dove soffiano le brezze dei pascoli, e che sono tuttavia celati agli occhi degli uomini, adatti per comunicare con se stessi ». Il vagabondo asceta risponde: « Dimmi, o tu che stai in casa, sai con chi parla il Samana Gotama? Con chi tiene conversazione? Attraverso il rapporto con chi egli consegue la lucidità della saggezza? La visione del Samana Gotama è rovinata dalla sua abitudine all'isolamento. Non è a suo agio nel guidare un'assemblea. Non è pronto nel conversare. Perciò egli si tiene lontano dagli altri, in luoghi soli-

tari. Il Samana Gotama è come una mucca guercia di un occhio, che cammina in cerchio e segue soltanto i contorni esterni ».

Nel *Sāmañña-phala Sutta* (25) si legge: « Allora il maestro di questo *corpus* così eccellente di precetti morali, dotato di così eccellente autocontrollo dei sensi, dotato di così eccellente prudenza e padronanza di sé, colmo di un così eccellente contenuto, sceglie qualche angolo solitario per riposare lungo il cammino... nei boschi, ai piedi di un albero, su di una collina, in una valletta montana, in una grotta rocciosa, in un ossario, o su di un mucchio di paglia in un campo aperto. E ritornandovi, dopo il giro delle elemosine, si siede dopo il pasto, con le gambe incrociate, il corpo eretto, e l'intelligenza desta e vigile ».

Inoltre, ai tempi del Buddha, operare miracoli e impegnarsi in discussioni sofistiche sembra fosse l'interesse principale degli asceti, dei pellegrini e dei metafisici brahmani. Perciò il Buddha veniva spesso esortato a partecipare a dibattiti su quistioni filosofiche e ad operare prodigi per indurre la gente ad abbracciare il suo insegnamento. Il commento di Nigrodha a proposito del Buddha dimostra chiaramente che quest'ultimo disapprovava i ragionamenti vuoti, e si dedicava a cose pratiche, capaci di produrre risultati, oltre ad essere sempre profondamente immerso nella meditazione che lo teneva lontano dal mondo. Quando Chien-ku, figlio di un ricco mercante di Nālandā, chiese al Buddha di dar ordine ai discepoli di operare miracoli a beneficio degli abitanti della città, il Buddha rifiutò seccamente dicendo: « I miei discepoli sono istruiti a sedere nella solitudine e nel silenzio ed a meditare intensamente sulla Via. Se hanno qualche merito, lo nascondano, ma se hanno qualche torto, lo confessino » (26).

L'appello alla comprensione analitica non basta per la perfetta realizzazione interiore di una verità, specie se questa è d'or-

(25) *Ibidem*, Parte I, p. 82.

(26) Il testo pāli che corrisponde a questo sūtra cinese nel *Dirgha Agama* è il *Kevaddha Sutta*, ma il passo qui citato non vi figura. Vedasi inoltre il *Lohicca* (*Lou-ché*) e *Sāmañña-phala* negli *Agama* cinesi, dove il Buddha dice come la vita del recluso sia essenziale per la realizzazione dell'illuminazione e per la distruzione delle passioni malvagie. Applicazione costante, concentrazione zelante e attenta sorveglianza: senza queste nessun buddhista potrà mai raggiungere lo scopo della sua vita.

dine spirituale, allo stesso modo che la spinta di una forza esterna non è sufficiente per produrre in noi una vera trasformazione. Per essere capaci non soltanto di intendere una dottrina ma anche di metterla in pratica, dobbiamo sperimentare nel più profondo di noi stessi tutto ciò che essa implica. Solo allora non vi sarà discrepanza fra conoscenza e vita. Il Buddha lo sapeva perfettamente e si sforzò di indicare un sapere scaturente dalla meditazione; volle, cioè, che la sapienza venisse da una esperienza spirituale personale. Così la via buddhista verso la liberazione consistette in una triplice disciplina: precetti morali (*śīla*), meditazione (*samādhi*) e sapienza (*prajñā*). Mediante il *śīla* si regola la propria condotta esterna, mediante il *samādhi* si consegue la calma interiore, mediante la *prajñā* si realizza la vera sapienza. Donde l'importanza della meditazione nel buddismo.

Che questa triplice disciplina sia stata una delle principali caratteristiche del buddismo fin dai suoi primi giorni, è ben attestato dal fatto che nel *Mahāparinibbāna-Sutta* la seguente formula è ripetutamente indicata come l'argomento più spesso discusso dal Buddha per l'edificazione dei suoi seguaci: « Questa è la retta condotta (*śīla*), questa è la fervida meditazione (*samādhi*), questa è la sapienza (*prajñā*). Grande diviene il frutto, grande il vantaggio dell'intelletto quando esso si associa ad una fervida meditazione. E l'animo fornito d'intelletto interamente si libera da ogni mania (*ācraṇa*), cioè si libera dalla mania del desiderio (*kāma*), dalla mania dell'esistenza (*bhāva*), dalla mania dell'illusione (*drishṭi*), dalla mania dell'ignoranza (*avidyā*) » (27).

Benché *samādhi* e *dhyāna* siano in larga misura sinonimi e termini mutuabili, pure di rigore nel *samādhi* devesi vedere uno stato spirituale realizzato mediante l'esercizio del *dhyāna*: questo rappresenta il processo mentre il *samādhi* rappresenta il termine.

(27) Seguo la traduzione di Rhys Davids, il quale in nota aggiunge: « La parola che ho tradotta con "fervida contemplazione" è *samādhi*, che nei cinque testi canonici ha più o meno lo stesso posto della fede nel Nuovo Testamento; e questa sezione mostra che la relativa importanza di *samādhi*, *paññā* e *śīla* ebbe nel buddismo più antico la stessa funzione che ebbe in seguito, nella teologia occidentale, la distinzione tra fede, ragione e opere. Sarebbe difficile trovare un passo in cui la visione buddhista del rapporto tra queste idee *contrastanti* sia esposta con maggiore bellezza di pensiero o con eguale laconicità di forma ». Ma perché « contrastanti »?

I testi buddhisti parlano di molti *samādhi*; di solito il Buddha prima di pronunciare un discorso entrava in *samādhi* (28), ma non credo si desse ad un *dhyāna*. Un *dhyāna* lo si pratica, lo si esercita. Ma spesso in Cina *dhyāna* e *samādhi* vengono combinati insieme e designati con una sola parola, *ch'an-ting*, indicante uno stato di calma interiore raggiunto mediante l'esercizio della meditazione, o *dhyāna*. Sia nei testi del buddhismo che in quelli di altri sistemi indù si incontrano varî altri termini analoghi: *sampatti* (raccolgimento), *samāhita* (raccolta dei pensieri), *samatha* (imperturbabilità), *cittaikāgratā* (concentrazione della mente in un sol punto), *drishta-dharma-sūkha-vihāra* (permanere nella gioia della percezione della verità), *dhārani* o *dhāraṇa* (astrazione), ecc. Tutti questi termini rimandano allo scopo essenziale del *dhyāna*, che è calmare la turbolenza e l'urgenza dei desideri e realizzare uno stato di identità assoluta con se stessi nel quale la verità può essere realizzata nel suo aspetto interiore: stato, che è quello stesso dell'illuminazione. I testi distinguono da quattro ad otto specie di *dhyāna*, nel che appare evidente la tendenza analitica del filosofo (29).

Nel primo *dhyāna* la mente si esercita a concentrarsi su di un unico oggetto finché tutti gli elementi affettivi più grossolani svaniscono dalla coscienza e resta unicamente un sentimento sereno di gioia e di pace. Ma l'intelletto è ancora attivo, il giudizio e la riflessione continuano ad esercitarsi sull'oggetto della con-

(28) Nel *Mahāvīyutpatti* sono enumerati cento e otto *samādhi*. Altrove si parla di « *samādhi* innumerevoli ». Gli Indiani sono stati grandi adepti di questo esercizio, e spesso vengono riferiti molti meravigliosi risultati spiritualistici.

(29) Questa serie di *dhyāna* è stata adottata anche dai buddhisti, in particolare dai seguaci dell'Hīnayāna. Senza dubbio la concezione mahāyānistica di *dhyāna* è derivata da questa, o meglio si è evoluta da questa: quanto differisca dai *dhyāna* dell'Hīnayāna lo si vedrà più avanti. La descrizione particolareggiata di questi *dhyāna* è contenuta negli *Agama*; vedasi ad esempio il *Sāmañña-phala Sutta*, in cui vengono discussi i frutti della vita di recluso. Non si trattava di esercizi mentali rigorosamente buddhisti: venivano insegnati e praticati più o meno da tutti i filosofi e i mendicanti dell'India. Il Buddha, tuttavia, non se ne accontentò, perché non avrebbero portato al risultato che egli era tanto ansioso di conseguire: non portavano, cioè, all'illuminazione. Fu per questa ragione che egli lasciò i suoi due vecchi maestri, Arada e Udraka, sotto la cui direzione aveva incominciato la sua vita di peregrinazioni.

templazione. Quando anche queste attività si arrestano e la mente resta semplicemente concentrata in un punto, si ha il secondo *dhyāna*, nel quale tuttavia sussistono i sentimenti di gioia e di pace. Nel terzo stadio del *dhyāna* un grado più profondo di concentrazione genera una perfetta serenità, ma le attività mentali più sottili non sono scomparse e sussiste un sentimento di gioia. Nel quarto ed ultimo stadio anche questo sentimento svanisce e la coscienza è pervasa dalla serenità perfetta della contemplazione. Così tutti i fattori intellettuali ed emotivi che possono disturbare la tranquillità spirituale sono successivamente rimossi e la mente, in una calma assoluta, si immerge nella contemplazione. In ciò si realizza un perfetto equilibrio fra la calma o imperturbabilità — *śamatha* — e la contemplazione — *vipashyanā*.

Tutte le discipline buddhiste mirano a realizzare tale armonia. Perché se lo spirito inclina da una parte o dall'altra, esso diviene o troppo pesante (*styānam*) o troppo lieve (*auddhatyam*), cioè o troppo legato all'attività mentale o troppo assorbito nella contemplazione. La disciplina spirituale deve condurre per una via di mezzo, ad impedire che si sia ostacolati dal prevalere dell'una o dell'altra tendenza.

Altri quattro stadi del *dhyāna*, chiamati della « liberazione senza forma », vengono poi considerati, per coloro che hanno già realizzato quelli ora indicati. Il primo consiste nel contemplare l'infinità dello spazio prescindendo dalla molteplice varietà dei suoi contenuti; il secondo si porta sull'infinità della coscienza, intesa come la controparte di quella dello spazio; il terzo dovrebbe condurre di là dalla distinzione di spazio e pensiero; nel quarto, si dovrebbe eliminare perfino questa coscienza di non-distinzione tanto da liberarsi completamente da ogni residuo di intellesione analitica. Oltre a questi otto esercizi chiamati tecnicamente *samāpatti* (atto di raccogliere, di riconvergere), i testi talvolta parlano di un'altra forma di meditazione, considerata come precipuamente buddhista. Essa si distingue dalla precedente per il suo non essere esclusivamente intellettuale, per il suo essere più reale, mirando ad un arresto completo dell'attività di *saṃjñā* (pensiero) e di *veditā* (sensazione), cioè delle basi essenziali della coscienza ordinaria. È quasi uno stato di morte, di totale estinzione, con la sola differenza che chi si trova in questo *dhyāna* conserva in stato

perfetto la vita, il calore vitale e gli organi del corpo. Di fatto, è però difficile distinguere questa « liberazione per cessazione » — *nirodha-vimoksha* — dall'ultimo stadio delle contemplazioni senza forma (*arūpa*), in entrambi i casi la coscienza ordinaria cessando di funzionare perfino nei suoi atti piú semplici e fondamentali (30).

Comunque sia, è evidente che, come gli altri capi intellettuali indú, il Buddha si sforzò di far realizzare ai suoi discepoli il contenuto dell'illuminazione mediante il *dhyāna*. Essi dovevano procedere da discipline relativamente semplici fino a quel grado supremo della concentrazione spirituale nel quale il dualismo fra l'Uno e i Molti svanisce perfino nei termini di una totale sospensione delle varie attività psichiche. A parte questi esercizi spirituali d'ordine generale, il Buddha consigliò piú volte ai suoi seguaci di meditare su temi atti a far loro superare il turbamento delle passioni e i vincoli dell'intelletto (31).

Ed ora vediamo come lo Zen ha sviluppato questo sistema di esercizi spirituali. Lo Zen ha adottato la forma esterna del *dhyāna* come il metodo piú pratico per realizzare lo scopo che aveva in vista, ma, quanto al contenuto, si è riferito ad una particolare interpretazione dello spirito del Buddha. Il *dhyāna* praticato da buddhisti dalle origini non si accordava appieno con lo scopo del buddhismo, che altro non è se non conseguire l'illuminazione e dimostrarla nella vita d'ogni giorno. Eliminare la coscienza individuale a che nulla turbi la serenità spirituale significava coltiva-

(30) In questo passo abbiamo ritenuto opportuno tradurre *consciousness* con « coscienza ordinaria », per evitare il deprecabile equivoco in cui cadrebbe chi pensasse che il processo del *dhyāna* conduca non all'arresto dell'attività mentale individuale ma di ogni coscienza, come secondo certe interpretazioni profane dello stesso nirvāṇa. Devesi tuttavia rilevare che purtroppo l'A. dà talvolta appiglio per un tale equivoco, ad esempio quando (vedere piú oltre), forse per scopi polemici, attribuisce ad alcune scuole del Mahāyāna la pratica di una specie di transe inerte, che è l'opposto di ciò cui ha sempre mirato il buddhismo, cioè del risveglio. N.d.T.

(31) Per esempio, i dieci soggetti per la meditazione sono: Buddha, Dharma (Legge), Sangha (Ordine), Morale, Carità, Cielo, Serenità, Respiro, Impermanenza e Morte. I cinque temi della tranquillizzazione sono: Impurità, Compassione, Respiro, Originazione e Buddha. I quattro temi del raccoglimento sono: Impurità del corpo, Mali dei sensi, Cambiamento costante del pensiero e Transitorietà dell'esistenza.

re uno stato troppo negativo per essere ricercato da coloro che soprattutto aspiravano a sviluppare il contenuto positivo dell'illuminazione buddhica. Lo stato di una calma distaccata non poteva essere il fine reale del *dhyāna* e lo sprofondarsi in un *samādhi* non poteva costituire l'ideale della vita buddhista. L'illuminazione la si doveva realizzare in seno alla stessa vita nelle sue espressioni più piene e libere, non attraverso una sospensione di essa.

Che cosa aveva spinto il Buddha a passare la sua vita in peregrinazioni religiose? Che cosa gli aveva fatto sacrificare il suo benessere, anzi tutta l'esistenza, per la causa degli altri esseri? Se il *dhyāna* oltre al calmare le passioni e alla gioia dell'immergersi nella coscienza profonda non ha un fine positivo, perché il Buddha lasciò il suo luogo sotto l'albero della Bodhi e ritornò al mondo? Se l'illuminazione fosse uno stato puramente negativo di cessazione, il Buddha non avrebbe trovato in sé alcun impulso per svolgere una attività rivolta al bene degli altri. Talvolta i critici dimenticano questo fatto quando cercano di esaurire il buddhismo nel puro sistema dottrinale esposto negli Agama e nei testi del buddhismo pāli. Come ho già detto, il buddhismo è anche il sistema costruito dai discepoli partendo dalla personalità dello stesso Buddha, nel quale lo spirito del maestro si è affermato in modo ancor più netto. Ed è questo che lo Zen, a modo suo, ha cercato di fare — ha cercato di dare al concetto di illuminazione uno sviluppo più profondo, più positivo e più vasto mediante la pratica del *dhyāna* mantenendosi aderente allo spirito generale del buddhismo, a che possa affermarsi una vita purgata dai suoi impulsi ciechi e trasmutata dalla visione dei veri valori.

Lo Zen e il Laṅkāvatāra.

Fra i molti testi introdotti in Cina a partir dal primo secolo d.C. il *Laṅkāvatāra-Sūtra* è quello dove i principî dello Zen sono esposti più esplicitamente e direttamente: almeno quei principî, che furono professati al tempo di Bodhidharma. Secondo la giusta pretesa dei suoi seguaci, lo Zen non si basa sull'autorità di nessun documento scritto ma fa direttamente appello allo stato di illuminazione del Buddha. Non vuole avere a che fare con

esteriorismi; come si è visto, perfino i Sūtra e tutti gli altri testi abitualmente considerati come sacri e come derivati direttamente dalla parola del Buddha, sono ritenuti tali da non toccare la realtà interiore dello Zen. Donde il riferirsi all'episodio mistico dell'Illuminato col mazzo di fiori e di Mahākācyapa. Tuttavia Bodhidharma, fondatore dello Zen in Cina, trasmise il *Lañkāvatāra* al suo primo discepolo cinese, Hui-k'e, come l'unico testo esistente a quel tempo in Cina ove si potesse apprendere la dottrina dello Zen.

Lo Zen, affermando decisamente che il suo fondamento ultimo è l'esperienza diretta di ognuno, può anche considerare tutte le fonti scritte come inessenziali, e ignorarle; in base a ciò, molti suoi seguaci hanno affatto trascurato lo studio del *Lañkāvatāra*. Ma per giustificare la posizione dello Zen di fronte a coloro che, pur non avendolo ancora penetrato, desiderano sapere qualcosa intorno ad esso, si può anche citare una autorità esteriore utilizzando concetti che si armonizzano con la verità interna dello stesso Zen. Per fare questo, Bodhidharma scelse il testo citato fra i tanti che ai suoi tempi esistevano in Cina. In un tale spirito noi vogliamo trattare del *Lañkāvatāra*.

Esistono tre traduzioni cinesi di questo sūtra, pervenute fino a noi. Ve ne era una quarta, andata perduta. La prima, in quattro volumi, venne realizzata sotto la dinastia Lu-Sung (443 d.C.) da Guṇabhadra; la seconda, in dieci volumi, è dovuta a Bodhiruci, della dinastia Yüan-Wei (513 d.C.), e la terza, in sette volumi, è opera di Śikshānanda, della dinastia T'ang (700 d.C.). Quest'ultima è la più facile da comprendere mentre la prima è la più difficile: e fu proprio la più difficile che Dharma diede al suo discepolo Hui-k'e, precisando che conteneva « l'essenza della mente ». Nella forma e nel contenuto questa traduzione riflette il testo più antico del sūtra, ed è su di essa che sono stati scritti tutti i commenti attualmente esistenti in Giappone.

L'argomento principale del *Lañkāvatāra-Sūtra* è il contenuto dell'illuminazione, cioè l'esperienza interiore (*pratyātmagati*) del Buddha relativa alla grande verità del Mahāyāna. È curioso che molti non se ne siano accorti, per cui pretendono che il testo si occupi essenzialmente dei Cinque Dharma, delle Tre Caratteristiche della Realtà (*svabhāva*), delle Otto Specie di Coscienza (*vij-*

nāṇa e delle Due Forme di Non-Io (*nairatmya*). È vero che il testo risente della scuola psicologica del buddismo professato da Asaṅga e da Vasubandhu, ad esempio quando si riferisce all'*ālaya vijñāna* quale ricettacolo di tutti i semi karmici; ma questi ed altri riferimenti non costituiscono l'idea centrale del testo, e vengono semplicemente fatti nello spiegare « la nobile comprensione dell'esperienza interiore del Buddha » (*pratyātmavyākhyāna*). Quando Mahāmātī finisce il suo elogio delle virtù del Buddha dinanzi all'assemblea riunita sulla vetta del Monte Laṅkā lo stesso Buddha indica esplicitamente il soggetto principale del suo discorso, dato in questo testo. Però prima voglio riportare l'inno di Mahāmātī, perché esso presenta in modo conciso e preciso i motivi essenziali del Mahāyāna e, in pari tempo, convalida ciò che ho detto sulla connessione fra illuminazione ed amore.

Ecco l'inno:

« Quando tu esami il mondo con la tua sapienza e la tua compassione, esso è per te come il fiore dell'etere, di cui non si può dire se sia una realtà o un fantasma, ad esso non potendosi applicare le categorie dell'essere e del non-essere.

« Quando tu esami tutte le cose con la tua sapienza e la tua compassione, esse quasi divengono visioni e si manifestano di là dalla portata della mente e della coscienza, ad esse non potendosi applicare le categorie dell'essere e del non-essere.

« Quando tu esami il mondo con la tua sapienza e la tua compassione, esso si fa eternamente simile ad un sogno, di cui non si può dire se sia permanente o soggetto alla distruzione, ad esso non potendosi applicare le categorie dell'essere o del non-essere.

« Nel Dharmakāya (32), la cui natura propria è visione e sogno, che vi è da lodare? L'essere reale sta là dove non sorge nessuna idea di natura o di non-natura.

« Colui che appare di là dai sensi e dagli oggetti dei sensi, che non può essere veduto mediante essi o in essi — chi potrebbe esaltarlo o attribuirgli colpa, o Santo?

« Con la tua sapienza e la tua compassione, che invero si

(32) Nella dottrina mahāyānica il *dharmakāya* è uno dei modi d'essere (« corpi ») attribuiti al Buddha come essere non umano. N.d.T.

sottraggono ad ogni qualificazione, tu comprendi il carattere non-sostanziale (lett. senza-Io) delle cose e degli uomini e sei eternamente libero da ogni mala passione e da tutto quanto ostacola il sapere.

« Tu non svanisci nel nirvāṇa , né il nirvāṇa risiede in te, perché il tuo stato trascende sia il dualismo di illuminazione e di soggetto dell'illuminazione, sia l'antitesi di essere e di non-essere.

« Coloro che vedono il Santo sereno e di là dalla nascita, si staccano da ogni brama e restano senza macchia, in questa vita e dopo di essa ».

Allora il Buddha dice: « O voi, figli del Vincitore, chiedetemi qualunque cosa vi piaccia. Io vi parlerò sullo stato della mia realizzazione interiore (*pratyātma-gatigocaram*) ». Il che indica senza dubbio possibile l'argomento effettivo del *Laṅkāvatāra*. Ai Cinque Dharma, alle Tre Caratteristiche e via dicendo, non si accenna che nel corso dell'esposizione fatta dal Buddha su questo argomento principale.

Uno dei capitoli aggiunto al testo in traduzioni più tarde è notevole, perché ne dà l'essenza nella forma di un dialogo fra il Buddha e Rāvana, Re degli Yaksha nell'isola di Laṅkā. Il Buddha uscendo dal palazzo dei Nāga vede il castello di Laṅkā e sorride, notando che fu in quel luogo che tutti i Buddha del passato predicarono sulla sublime comprensione dell'illuminazione realizzata nella loro coscienza più profonda, di quell'illuminazione che va di là dall'analisi della logica e non è lo stato che il Tīrthya, lo Ćrāvaka o il Pratyekabuddha possono raggiungere. Il Buddha aggiunge, che per tale ragione lo stesso *dharma* verrà esposto a Rāvana, Re degli Yaksha. In risposta, questi offre ogni specie di cose preziose al Buddha e canta la lode della sua visione spirituale e delle sue virtù: « O Signore, istruiscimi sul sistema dottrinale che si basa sulla natura propria della mente, istruiscimi sulla dottrina del non-Io, superiore ad ogni pregiudizio e ad ogni contaminazione, sulla dottrina rivelatasi nella tua coscienza più profonda ».

Nella conclusione di questo capitolo, il Buddha riafferma la dottrina della realizzazione interiore, identica all'illuminazione: « È come vedere la propria immagine in uno specchio o nell'acqua, è

come vedere la propria ombra nella luce lunare o alla luce di una lampada, è come udire la propria voce ripetuta dall'eco della valle. Se ci si tiene fermi alle proprie concezioni errate, si distinguerà in malo modo la verità dall'errore e per via di questa falsa discriminazione non si potrà andar oltre il dualismo degli opposti, si coltiverà realmente la falsità, non si potrà conseguire la calma. Per calma, s'intende l'unità del proposito (o l'unità degli oggetti) e per unità del proposito s'intende l'entrare nel più alto *samādhi*, col quale si giunge alla nobile comprensione della realizzazione di sé, che è il seme dello stato di Tathāgata (*tathā-gatagarbha*) ».

Da queste citazioni, si vede facilmente perché Bodhidharma raccomandò uno studio speciale di tale testo ai suoi discepoli dello Zen. Ma per dare al lettore un senso più netto della grande importanza che ha il *Laṅkāvatāra-Sūtra* per uno studio storico dello Zen in India e in Cina, citerò qualche altro passo, da cui appare in che modo l'insegnamento della realizzazione di sé viene sviluppato in questo Sūtra.

Secondo l'autore di esso, la suprema, perfetta illuminazione conseguita dal santo dei Çākya, che per tal via divenne il Buddha, si può realizzare transcendendo le idee di essere e non-essere (*nāsyasti-vikalpa*). L'errore fondamentale consiste nel tenersi a questo dualismo, per cui l'eliminarlo è il primo passo necessario per giungere allo stato di realizzazione di se stessi. Un tale errore deriva dal non percepire che tutte le cose sono « vuote » (*cūnya*), increate (*anutpāda*), di là dai dualismi (*advaya*), prive di caratteri individuali permanenti (*nishsvabhāva-lakshana*). Col « vuoto » delle cose, si vuole principalmente intendere che per essere, la loro esistenza, assolutamente soggetta ad una mutua condizionalità, l'idea di una loro individualità distinta è errata: se l'analisi vien condotta sino alle sue ultime conseguenze logiche risulterà che non c'è nulla che possa separare in modo assoluto un oggetto dall'altro. Per cui, il testo dice: « Non esiste né l'uno, né l'altro, né entrambi (*sva-par-ūbhaya-abhāvāt*) ». In secondo luogo, le cose sono increate perché non si generano da sé né sono prodotte da un agente esterno. In terzo luogo, per essere, la loro esistenza, condizionata reciprocamente, una concezione dualistica del mondo non può costituire l'ultima istanza, sicché è un erro-

re dovuto ad una falsa discriminazione (*vikalpa*) cercare il nirvāṇa al difuori del *samsāra* (dal mondo diveniente) e il *samsāra* al difuori del nirvāṇa. In quarto luogo, il principio della condizionalità reciproca importa la negazione dell'individualità come realtà assoluta; non vi è nulla nell'esistenza che possa mantenere assolutamente la propria individualità sottraendosi alle condizioni della relatività o del divenire reciproco — e, di fatto, esistere vuol dire divenire.

Per queste ragioni, noi possiamo realizzare l'illuminazione nella sua verità solo trascendendo la prima condizione dell'attività intellettuale ordinaria che, secondo questo testo, è la discriminazione — *parikalpa* o *vikalpa*. Il mettere in guardia da *vikalpa*, che è la tendenza analitica della mente o, come si può anche dire, la disposizione fondamentalmente dualistica della coscienza riflessa, è il motivo ricorrente del *Lankāvatāra* che, d'altra parte, insiste di continuo sulla importanza della realizzazione di sé, a cui si perviene grazie al superamento di questa tendenza fondamentale.

Superata la condizionalità dell'intelletto, si realizza dunque la verità ultima — *paramārthasatya* — soggettivamente identica alla « conoscenza interna » — *pratyātmajñāna*. Essa è anche la legge eternamente sussistente dell'universo (*paurāṇashiti-dharmatā*). Questa verità realizzata interiormente ha più nomi, secondo la sua relazione con le varie attività umane, morali, spirituali, intellettuali, pratiche e psicologiche. *Bodhi* significa illuminazione, ed è il termine generalmente usato sia dal Mahāyāna che dall'Hīnayāna per designare lo spirito nel quale l'ignoranza è stata completamente distrutta; *tathatā* (la qualità del « questo », la « questità » il « questo » assoluto) e *bhūtatā* (realtà) sono designazioni metafisiche; si parla di nirvāṇa quando ci si riferisce allo stato spirituale nel quale ogni vortice passionale si è acquietato; *tathāgatagarbha* ha una portata più psicologica che ontologica; viene anche usato il termine *citta*, che è una delle varie designazioni della mente, per cui è sinonimo di *bodhi* o di *pratyātmajñāna* solo se vi si associa specificatamente l'attributo della purità; *çūnyatā* è un termine negativo (il « vuoto ») con carattere spiccatamente epistemologico — viene prediletto dagli eruditi buddhisti e noi abbiamo visto che anche il *Lankāvatāra* ama usarlo. Non oc-

corre dire che tutti questi sinonimi sono utili soltanto come cartelli indicatori della via da percorrere per afferrare il senso della realizzazione di sé.

In piú, due o tre frasi sono frequentemente usate per caratterizzare l'idea centrale dei testi mahāyānici. Se se ne coglie il significato nel corso della trattazione psicologica circa *citta* e *vijnāna*, tutta la filosofia dello Zen esposta nel testo in quistione si fa trasparente e, con essa, anche la tendenza generale del pensiero mahāyānico. Le frasi sono: « *vāg-vikalpa-abita* », o « *vāg-akshara-prativikalpanam vinihata* » o « *shāsvata-uccheda-sad-asad-dṛiṣṭi-vivarjita* ». La prima e la seconda vogliono dire che il contenuto interno della nobile comprensione è di là dalle parole e dal ragionamento analitico, mentre la terza frase indica che la verità ultima non si identifica né all'eternalismo, né al nichilismo, né al realismo, né al non-realismo.

In un punto il testo giunge fino a dire: « O Mahāmati, si è che i Sūtra vengono esposti a tutti gli esseri avendo in considerazione i loro varī modi di pensare e non toccano l'essenza, per quel che riguarda il significato vero. Le parole non possono rendere la verità quale essa è. È come un miraggio, illusi dal quale gli animali giudicano erroneamente sulla presenza dell'acqua, là dove, di fatto, di acqua non ce n'è. Pertanto, tutte le dottrine dei Sūtra sono volte a soddisfare l'immaginazione delle masse e non rivelano la verità che forma l'oggetto della nobile comprensione. Così, o Mahāmati, tieni al vero significato e non farti prendere dalle parole e dalle dottrine » (33).

Con queste espressioni si vuole mettere in rilievo che l'interpretazione per via concettuale dell'illuminazione e della realizzazione di sé è impossibile e che la realizzazione deve scaturire dalla propria coscienza piú profonda, indipendentemente da insegnamenti scritti o dall'aiuto di altri. Tutto ciò che occorre pel conseguimento del nobile sapere lo si ha in se stessi, sebbene in uno stato di confusione dovuto a giudizi errati (*vikalpa*) che la mente ha fatto propri da tempi remoti (*vāsanā*) e che essa predilige. Quel sapere ha bisogno di una conferma diretta personale o

(33) *Laṅkāvatāra*, edizione Nanjo, p. 77.

della trasmissione da parte di un Buddha; però perfino un Buddha sarebbe incapace di destare in noi lo stato esaltato dell'illuminazione se non concentriamo il nostro sforzo spirituale nell'opera dell'autoemancipazione. Per cui, nel nostro testo la meditazione — *dhyāna* — viene raccomandata come mezzo per giungere fino alla verità della coscienza più profonda.

Come viene spiegato nel *Laṅkāvatāra*, il *dhyāna* differisce però da quello che in genere s'incontra nella letteratura hīnayānica (34) e di cui si è precedentemente detto nel presente capitolo. Il nostro testo distingue quattro *dhyāna*. Il primo è quello praticato da coloro che non hanno il sapere (*bālopacārika*). Essendo stati istruiti nella dottrina del non-Io, essi considerano il mondo come impermanente, impuro e generatore di dolore, si fissano su coteste idee e cercano di realizzare il *samādhi* dell'estinzione del pensiero. Il secondo *dhyāna* viene chiamato della « revisione del significato » (*artha-pravicaya*) e con esso s'intende un esame intellettuale di enunciati o proposizioni buddhiste e non buddhiste, come: « ogni oggetto ha i suoi contrassegni individuali », « non esiste un Io (*ātma*) personale », « le cose sono state create da un agente esterno » o « le cose sono mutuamente determinate ». Dopo aver approfondito temi del genere, chi pratica questo *dhyāna* porta il proprio pensiero sul principio dell'inesistenza di un substrato sostanziale delle cose (*dharmā-nairātmya*) e sulle caratteri-

(34) Vi è tuttavia un sūtra, nel Samyukta Aggaṇa, fasc. XXXIII, p. 93 b (Anguttara-Nikāya, XI, 10), che tratta del vero *dhyāna* (*ājāṇiya-jhāṇa*) che deve essere distinto dal *dhyāna* senza preparazione (*kaḥalunka-jhāṇa*). Quest'ultimo viene paragonato a un cavallo indisciplinato (*kaḥalunka*), tenuto nella stalla, che non pensa ai propri doveri, ma solo al foraggio di cui godrà. Allo stesso modo il *dhyāna* non potrà mai venir praticato con esito positivo da coloro che intraprendono l'esercizio esclusivamente per soddisfare i loro fini egoistici: costoro, infatti, non giungeranno mai a comprendere la verità. Se si desiderano l'emancipazione e la vera conoscenza, ci si deve sbarazzare della collera, della sonnolenza, della preoccupazione e del dubbio; allora si può conseguire un *dhyāna* che non dipende da alcun elemento, o dallo spazio, o dalla coscienza ordinaria, o dal nulla o dall'impensabilità — il *dhyāna* che non dipende da questo mondo o da un altro o dai corpi celesti, o dall'udire, dal vedere, dal ricordare o dal riconoscere — il *dhyāna* che non è legato alle idee di attaccamento o di ricerca — il *dhyāna* che non è in conformità con la conoscenza o la contemplazione. Questo « vero *dhyāna* », quindi, così come viene descritto da questo sūtra nei Nikāya, appartiene più al Mahāyāna che all'Hīnayāna vero e proprio.

stiche delle varie tappe (*bhūmi*) della via di un Bodhisattva, passando infine ad una realizzazione contemplativa conforme al senso scoperto in tutto ciò. Il terzo *dhyāna* è chiamato « aderire allo stato del "questo" » (*tathatāmbana*) e vi si comprende che distinguere due forme di non-sostanzialità (quella oggettiva e quella soggettiva) è ancora una speculazione analitica, che quando le cose vengono percepite secondo realtà (*yathā-bhūtam*) una tale distinzione viene meno e ci si trova di fronte ad una unità assoluta. Per ultimo, si ha il *tathāgata-dhyāna*, grazie al quale si entra nello stato di un Buddha, si gode della triplice beatitudine insita nella nobile comprensione della realizzazione di sé e si compiono azioni meravigliose per il bene di tutti gli esseri senzienti.

Questi *dhyāna* ci mostrano una graduale perfezione della vita buddhista, l'apice essendo costituito dalla suprema libertà spirituale dello stato di Buddha, che è di là da ogni condizione intellettuale e dalla portata della coscienza relativa. Le azioni meravigliose e inconcepibili (*acintya*) procedenti dalla libertà spirituale vengono tecnicamente chiamate « azioni compiute senza una idea di utilità » (*anābhogacaryā*) o « azioni senza proposito » e sono fatte corrispondere alla perfezione della vita buddhista.

Il *Laṅkāvatāra* fu dunque trasmesso da Bodhidharma al suo primo discepolo, Hui-k'e, come il testo che più poteva illuminarlo sulla dottrina dello Zen. Ma, naturalmente, lo sviluppo dello Zen in Cina non seguì la linea indicata da esso, cioè non seguì il modello indù; il suolo nel quale il *dhyāna* del *Laṅkāvatāra* era stato trapiantato non favorì una crescita uguale a quella che si era avuta nel paese d'origine. Lo Zen si ispirò al *dhyāna* del Tathāgata, creandosi però un proprio modo di espressione. Di fatto, fu in ciò che esso dimostrò una mirabile vitalità e una particolare capacità di adattamento.

La dottrina dell'illuminazione in Cina come Zen.

Per comprendere come la dottrina dell'illuminazione o della realizzazione di sé si sia tradotta, in Cina, nel buddismo Zen, occorre anzitutto vedere in che cosa lo spirito cinese differisce da quello indù. Allora lo Zen ci apparirà come un prodotto af-

fatto naturale del suolo cinese, dove il buddhismo fu trapiantato malgrado molte condizioni sfavorevoli. Nel complesso, i Cinesi sono un popolo assai pratico, mentre gli Indù sono inclini alle visioni e all'alta speculazione. Forse non si può dire che i Cinesi difettino di immaginazione e di senso drammatico, ma, in confronto con gli abitanti della terra natia del Buddha, essi appaiono piuttosto incolori.

Le caratteristiche geografiche di entrambi i paesi si riflettono in modo singolare nei rispettivi popoli. Il lussureggiare tropicale dell'immaginazione contrasta nettamente con l'asciuttezza della praticità. Gli Indiani amano le analisi sottili e i voli poetici abbaglianti; i Cinesi sono figli della vita terrena, si tengono terra-terra, non si librano mai nell'aria. La loro esistenza quotidiana consiste nell'arare i campi, raccogliere foglie secche, attingere acqua, comprare e vendere, nutrire un grande rispetto filiale, osservare i doveri sociali e perfezionare un sistema di etichetta estremamente complesso. Essere pratici significa, in un certo senso, essere storici, osservare il progresso del tempo e registrarne le tracce via via che vengono lasciate. I Cinesi possono vantarsi a buon diritto di essere grandi cronisti: ed è un contrasto nettissimo con la mancanza di senso del tempo, tipica degli Indiani. Non contenti dei libri stampati su carta e dell'inchiostro, i Cinesi amavano incidere sulla pietra il ricordo delle loro azioni, e per questo hanno perfezionato in particolare quest'arte. La consuetudine di registrare gli eventi ha dato origine allo sviluppo della loro letteratura: sono un popolo di letterati, non di guerrieri; amano una vita pacifica di cultura. La loro debolezza consiste nel fatto che sono disposti a sacrificare i fatti per amore degli effetti letterari, perché non sono, infatti, molto scrupolosi e scientifici. L'amore per la retorica elegante e per le belle espressioni ha spesso soffocato il loro senso pratico: ma qui sta anche la loro arte. Tuttavia sanno frenarsi anche in questo, e la loro sobrietà non raggiunge mai quella forma di fantasia che incontriamo in moltissimi testi del Mahāyāna.

In diverse cose i Cinesi hanno una loro grandezza; la loro architettura ha effettivamente raggiunto un alto livello e le loro produzioni letterarie meritano un universale riconoscimento; pe-

rò la logica non è il loro forte, né lo sono la filosofia e l'immaginativa. Quando il buddismo con la sua dialettica così tipicamente indù e con tutte le sue immagini fu introdotto in Cina, esso a tutta prima deve avere sconcertato lo spirito cinese. Si pensi ai suoi dèi dalle molte teste e dalle molte membra. È qual cosa che un Cinese non avrebbe mai concepito e che di fatto non si ritrova in altri popoli, fuor da quello indù. Si pensi a tutta la ricchezza dei simboli che nei testi buddhisti sembrano inseparabili da ogni entità. La concezione matematica degli infiniti, il piano della salvezza universale concepito dal Bodhisattva, il meraviglioso scenario che inquadra i discorsi del Buddha non solo nelle loro linee generali ma anche nei dettagli, questi discorsi audaci ma in pari tempo così precisi, librantisi nelle altezze ma in pari tempo dimostranti, ad ogni passo, tanta sicurezza — questi aspetti, e molti altri ancora, debbono essere stati motivo di stupore per un popolo così pratico ed aderente alla terra, come il popolo cinese.

Una citazione tratta da un sūtra mahāyānico convincerà i lettori della differenza tra la mentalità indiana e quella cinese, per quanto riguarda l'immaginazione. Nel *Saddharma-puṇḍarīka* il Buddha desidera imporre all'attenzione dei suoi discepoli la lunghezza del tempo trascorso da quando egli ha conseguito l'illuminazione suprema; non si limita a precisare che sarebbe un errore pensare che la sua illuminazione avvenne un numero calcolabile di anni prima, sotto l'albero della Bodhi, nei pressi della città di Gayā; non dice neppure, genericamente, che è avvenuto molto tempo prima, come avverrebbe molto probabilmente in cinese, ma descrive in modo estremamente analitico l'età remota in cui giunse all'illuminazione.

« Ma, giovani di buona famiglia, la verità è che molte centinaia di migliaia di miriadi di *koti* di eoni or sono io sono giunto alla suprema, perfetta illuminazione. Per farvi un esempio, giovani di buona famiglia, vi siano gli atomi di terra di cinquecentomila miriadi di *koti* di mondi; vi sia un uomo che prende uno di tali atomi di polvere e poi vada verso oriente, cinquecentomila miriadi di *koti* di mondi più oltre, e là deponga il suo atomo di polvere; e quest'uomo in tal modo porti a oriente da tutti questi mondi l'intera massa di terra. Ora pensereste voi, o giovani

di buona famiglia, che qualcuno sarebbe capace di pesare, immaginare, contare, o determinare il numero di quei mondi? Quando il Signore ebbe così parlato, il Bodhisattva Mahāsattva Maitreya e tutta la schiera di Bodhisattva risposero: Sono incalcolabili, o Signore, questi mondi innumerevoli, al di là della portata del pensiero. Neppure tutti i Śrāvaka e i Pratyekabuddha, o Signore, con la loro conoscenza di Arya, potranno immaginarli, contarli o determinarli. Anche per noi, o Signore, che siamo Bodhisattva, e siamo là dove non vi è ritorno, questo punto sta oltre la sfera della nostra comprensione: così innumerevoli, o Signore, sono quei mondi.

« Detto questo, il Buddha parlò così ai Bodhisattva Mahāsattva: Io vi annuncio, giovani di buona famiglia, io vi dichiaro: Per quanto siano numerosi i mondi dove quell'uomo depone quegli atomi di polvere e dove non li depone, giovani di buona famiglia, in tutte quelle centinaia di migliaia di miriadi di *koti* di mondi, quanti sono gli atomi di polvere, tante sono le centinaia di migliaia di miriadi di *koti* di eoni trascorse da quando sono pervenuto alla suprema, perfetta illuminazione » (35).

Questa concezione dei numeri e questo metodo di descrizione, ovviamente, non sarebbero mai entrati nella mentalità cinese. I Cinesi, è naturale, sono capaci di concepire lunghe durate e grandi realizzazioni, e in questo non sono secondi a nessuno: ma esprimere la loro idea di immensità con i modi dei filosofi indiani sarebbe stato superiore alla loro capacità di comprensione.

Quando vi è qualcosa al di fuori della portata della descrizione concettuale, e che tuttavia deve venir comunicato ad altri, in generale si può far ricorso a diversi metodi: si può continuare a tacere, o dichiarare che si tratta di qualcosa di inesprimibile a parole, oppure ricorrere a frasi negative, « non è questo », « non è quello »; oppure, se si è filosofi, si può scrivere un libro per spiegare che è logicamente impossibile trattare tali argomenti. Ma gli Indiani trovarono un modo nuovo per illustrare verità filosofiche, che non può venire applicato al ragionamento analitico. Fecero ricorso ai miracoli o a fenomeni sovranaturali,

(35) Dalla traduzione inglese di Kern, *Sacred Books of the East*, Vol. XXI, pp. 299-300.

per illustrare la situazione. In questo modo, fecero del Buddha un grande mago; e non solo il Buddha, ma quasi tutti i personaggi principali che compaiono nelle scritture mahāyāniche divennero maghi. Secondo me, una delle caratteristiche più affascinanti dei testi mahāyānici è appunto questa descrizione di fenomeni sovranaturali legata all'insegnamento di una difficile dottrina. Alcuni la giudicheranno puerile e indegna della dignità del Buddha, quale maestro di grandiose verità religiose: ma questa è un'interpretazione superficiale. Gli idealisti indiani la pensavano diversamente: erano dotati di un'immaginazione più penetrante, che usavano sempre in modo efficace ogni volta che l'intelletto si trovava di fronte ad un compito superiore alle sue facoltà.

Bisogna comprendere che i mahāyānistī fecero compiere al Buddha tutte queste azioni magiche perché intendevano illustrare, per mezzo di immagini, ciò che, nella natura stessa delle cose, non poteva venir illustrato con un metodo ordinario, accessibile all'intelletto umano. Quando l'intelletto non riusciva ad analizzare l'essenza della condizione di Buddha, la loro immaginazione ricchissima veniva in loro aiuto, e la visualizzava. Quando cerchiamo di spiegare l'illuminazione secondo logica, ci troviamo sempre alle prese con numerose contraddizioni. Ma quando viene chiamata in causa la nostra immaginazione simbolica — specialmente se si è dotati di questa facoltà in buona misura — è molto più facile comprendere. Questo sembra essere stato il modo con cui gli Indiani concepirono il significato del sovranaturalismo.

Quando Śāriputra chiese a Vimalakīrti come mai una stanza così piccola, con un solo seggio, poteva accogliere tutte le schiere di Bodhisattva e di Ahrat e di Deva, che erano molte migliaia e che giungevano insieme a Mañjuśrī per far visita al filosofo ammalato, ricevette questa risposta: «Tu sei qui per cercare sedili o la Legge?... Colui che cerca la Legge la trova cercandola nel nulla». Poi, apprendendo da Mañjuśrī dove poteva trovare un seggio, Śāriputra chiese a un Buddha, chiamato Sumerudīparāja di fornirgli 32.000 seggi ornati di pelli di leone, decorati maestosamente e alti 84.000 yojana. Quando i seggi vennero portati, la sua stanza, in origine grande a sufficienza per contenere un sedile, ospitava miracolosamente tutto il seguito di Mañjuśrī, ognuno dei cui componenti era comodamente assiso in una sedia ce-

lestiale, eppure l'intera città di Vaiśālī e il resto del mondo non apparivano affollati. Śāriputra si stupì oltremodo nel vedere tale evento sovranaturale, ma Vimalakīrti spiegò che, per coloro che comprendevano la dottrina dell'emancipazione spirituale, persino il monte Sumeru poteva venir racchiuso in un granello di senape, e le onde dei quattro grandi oceani potevano venir fatti scorrere in un solo poro della pelle (*romakūpa*), senza dare per questo alcun fastidio ai pesci, ai coccodrilli, alle tartarughe e agli altri esseri viventi in essi contenuti: il regno spirituale non era vincolato nello spazio e nel tempo.

Citiamo un altro esempio, tratto dal primo capitolo del *Lañ-kāvātāra Sūtra*, che non appare nella più antica delle traduzioni cinesi. Quando il re Rāvaṇa chiese al Buddha, tramite il Bodhisattva Mahāmātī, di rivelare il contenuto della sua esperienza interiore, il re notò inaspettatamente che la sua residenza montana si era trasformata in innumerevoli montagne di pietre preziose, ornate con celestiale grandiosità, e su ciascuna di tali montagne vide manifestarsi il Buddha. E davanti a ciascun Buddha stava lo stesso re Rāvaṇa con tutta la sua corte, e tutti i paesi delle dieci parti del mondo, e in ognuno di tali paesi appariva il Tathāgata, davanti al quale stavano ancora il re Rāvaṇa, le sue famiglie, i suoi palazzi, i suoi giardini, tutti decorati esattamente nello stesso stile. Inoltre, in ciascuna di quelle innumerevoli assemblee vi era il Bodhisattva Mahāmātī che chiedeva al Buddha di rivelare il contenuto della sua esperienza spirituale interiore; e quando il Buddha concluse il suo sermone sull'argomento con centinaia di migliaia di voci squisite, l'intera scena svanì all'improvviso, e il Buddha con tutti i suoi Bodhisattva e i suoi seguaci non c'era più; allora il re Rāvaṇa si ritrovò tutto solo nel suo vecchio palazzo. Egli rifletté: « Chi fu a formulare la domanda? Chi fu che l'ascoltò? Cos'erano gli oggetti apparsi dinanzi a me? Era un sogno? Oppure un fenomeno magico? ». E rifletté ancora: « Le cose sono tutte così, sono tutte creazioni della mente individuale. Quando la mente discrimina, vi è molteplicità di cose: ma quando non discrimina guarda la verità delle cose ». Quando ebbe così riflettuto udì voci nell'aria e nel suo palazzo, dire: « Tu hai riflettuto bene, o re! Devi comportarti secondo questa concezione ».

La letteratura mahāyānica non è la sola che parla dei poteri miracolosi del Buddha, che trascendono tutte le condizioni relative dello spazio e del tempo e delle attività umane, mentali e fisiche. Da questo punto di vista, la scritture pāli non sono seconde al Mahāyāna. Basti ricordare la triplice conoscenza del Buddha, che consiste nella conoscenza del passato, del futuro, e della sua stessa emancipazione; inoltre egli può operare ciò che è conosciuto come i tre prodigi, che sono il prodigio mistico, il prodigio dell'istruzione e il prodigio della manifestazione. Ma quando esaminiamo attentamente i miracoli descritti nei Nikāya, ci rendiamo conto che non hanno altro scopo se non l'esaltazione e la deificazione della personalità del Buddha.

Coloro che registrarono questi miracoli dovettero pensare che, in tal modo, poteva rendere il loro maestro più grande e più eletto dei comuni mortali agli occhi dei loro avversari. Dal nostro punto di vista moderno, era una puerilità, da parte loro, immaginare che qualche azione insolita operata dal loro maestro avrebbe attratto sul buddhismo, come leggiamo nel *Kevaddha Sūtra*, l'attenzione della gente, inducendola a riconoscere il suo valore superiore; ma a quei tempi in India le masse, anzi persino i dotti, tenevano in grandissima considerazione il sovrannaturalismo, e perciò i buddhisti si servirono nel modo migliore di queste credenze. Ma quando arriviamo ai sūtra mahāyānici, comprendiamo subito che i miracoli ivi descritti su scala molto più grandiosa non hanno nulla a che fare con il sovrannaturalismo in quanto tale o con altri moventi come la propaganda e l'autoesaltazione: sono invece essenzialmente e intimamente collegati con la dottrina che viene esposta nei testi. Per esempio, nel *Prajñā-pāramitā-Sūtra* ogni parte del corpo del Buddha emette simultaneamente innumerevoli raggi che illuminano le estremità più remote dei mondi, mentre nell'*Avatamsaka Sūtra* le diverse parti del suo corpo irradiano raggi di luce in varie occasioni. Nel *Saddharma-puṇḍarīka Sūtra* un raggio di luce esce dal ciuffo di peli tra le sopracciglia del Buddha, e illumina più di un milione e ottocentomila terre del Buddha nel settore orientale, rivelando ogni essere che ci si trova, persino gli abitanti dell'inferno più profondo, chiamato Avici. È evidente che gli autori mahāyānici di questi sūtra avevano in mente qualcosa di molto diverso dai compilatori hīna-

yānici dei Nikāya, nel narrare i poteri miracolosi del Buddha. Ho indicato qui, in modo molto generico, di quale differenza si trattava. Uno studio sistematico e particolareggiato del sovrannaturalismo mahāyānico sarebbe senza dubbio molto interessante.

Comunque le citazioni date più sopra basteranno, ritengo, a dimostrare la mia tesi: l'introduzione del sovrannaturalismo nella letteratura mahāyānica del buddhismo aveva lo scopo di dimostrare l'impossibilità intellettuale di comprendere le verità spirituali. Mentre la filosofia esauriva logicamente le proprie risorse nel tentativo di spiegarle, Vimalakīrti, come il mistico vedico Bāhva, rimaneva in silenzio; non contenti di questo, gli autori indiani del Mahāyāna introdussero anche il simbolismo sovrannaturalistico; ma spettava ai buddhisti Zen cinesi inventare metodi propri per affrontare, secondo le loro esigenze e la loro intuizione, le difficoltà di comunicarsi la più alta e profonda esperienza spirituale, conosciuta nel buddhismo come Illuminazione.

A differenza degli Indù, i Cinesi non sono inclini a circondarsi con le nuvole del mistero e del sovrannaturalismo. Fra tutti, Chuang-tze e Lieh-tze furono, nella Cina antica, i pensatori più vicini al tipo indù, ma il loro misticismo è lungi dall'eguagliare in grandezza, in elaborazione e in altezza di immaginazione quello del Mahāyāna indù.

Se lo scenario del sovrannaturalismo non attirava il sobrio carattere cinese, i Cinesi che seguivano la via dell'illuminazione come si espressero? Non col metodo intellettuale della filosofia della *çūnyatā*, la quale non era nella loro linea e nemmeno del tutto alla portata delle loro menti. Il genio cinese doveva dimostrare se stesso in altro modo. Quando i Cinesi cominciarono ad assimilare interiormente il buddhismo inteso come dottrina dell'illuminazione, l'unica via che si offriva alle loro menti concrete e pratiche era creare lo Zen. Se andiamo a considerare lo Zen dopo la miracolistica propria agli scrittori indù del Mahāyāna e l'alta astrazione della speculazione del Mādhyamika, che diverso scenario noi troviamo! Non più raggi scaturenti dalla fronte del Buddha, non più cortei di Bodhisattva, nulla che possa particolarmente colpire per la sua curiosità o straordinarietà, per il suo trascendere l'intelletto e il ragionamento logico. Le figure che voi qui incontrate sono comuni mortali come voi, voi non avete a

che fare né con idee astratte né con sottigliezze dialettiche. Vette che torreggiano alte nel cielo, i fiumi che si versano nell'oceano. Piante in germoglio in primavera e fiori rossi che si schiudono. Quando la luna risplende serena, i poeti sono presi da una dolce ebbrezza e cantano un canto di eterna pace. Si potrebbe dire che tutto ciò è prosaico ed ordinario. Ma questa era l'anima cinese, e il buddismo dovette svilupparsi in essa.

Un monaco avendo chiesto chi è il Buddha, il maestro ne additò l'immagine nella sala del Buddha, senza dare spiegazioni, senza suggerire argomenti. Il soggetto del discorso era lo spirito e un monaco chiese: « Insomma, che cosa è lo spirito? ». « È lo spirito », rispose il maestro. « Signore, io non capisco ». « Neanche io », fece subito il maestro. In un'altra occasione, un monaco si tormentava sul problema dell'immortalità: « Come posso sottrarmi alla legge del nascere e del morire? ». Tutta la risposta del maestro fu: « Dove sei? ». Di regola, gli adepti dello Zen non perdono mai tempo a rispondere alle domande e non si danno affatto ad argomentazioni. Le loro risposte sono sempre concise e perentorie e seguono alle domande con la rapidità di un lampo. Qualcuno domandò: « Quale è l'insegnamento fondamentale del Buddha? ». Il maestro rispose: « Questo ventaglio fa abbastanza vento per tenermi fresco ». Che risposta insulsa! Nel quadro dell'insegnamento dello Zen non sembra esservi posto per la formula inevitabile del buddismo — quella delle Quattro Nobili Verità — né ci si scontra con la formula enigmatica ricorrente nella letteratura della Prajñā-Paramitā: *taccittam yacittam acittam*.

Yun-men (Ummon) una volta salì in cattedra e disse: « In questa scuola dello Zen le parole non occorrono. Quale è, allora, l'essenza ultima dell'insegnamento dello Zen? ». Dopo aver formulata lui stesso la questione, in tal modo, allargò le braccia e scese dalla cattedra senza dire altro. Questo è il modo con cui i buddhisti cinesi interpretarono la dottrina dell'illuminazione, questo è il modo con cui esposero lo « stato della realizzazione interiore » di cui trattava il *Lankāvatāra*. E per i buddhisti cinesi questo era anche il solo modo, se l'esperienza interiore del Buddha doveva essere dimostrata né intellettualisticamente, né analiticamente, né con mezzi sovranaturali, ma direttamente nella vita

pratica. Infatti la vita, finché viene vissuta concretamente, è di là sia da concetti che da immagini. Per comprenderla, bisogna immergersi, bisogna prendere direttamente contatto con essa; staccarne un pezzo per esaminarlo vuol dire ucciderla: mentre pensate di averne penetrata l'essenza, essa è svanita, ha cessato di essere vita, è divenuta qualcosa di immobile e di disseccato. Per questo gli spiriti cinesi fin dalla venuta di Bodhidharma si dettero a studiare il modo migliore di presentare la dottrina dell'illuminazione in una veste indigena tagliata in modo da accordarsi al loro modo di sentire e di pensare, e fu solo dopo Hui-neng (Yeno) che essi risolsero in modo soddisfacente il grande problema di creare una scuola adatta, che da allora in poi doveva essere conosciuta sotto il nome di Zen.

Due fatti storici incontestabili provano che lo Zen fu proprio la cosa che gli spiriti cinesi desideravano dopo che ebbero perfettamente compreso l'insegnamento buddhista: anzitutto, che dopo lo stabilirsi dello Zen fu questo l'insegnamento che predominò in Cina, mentre tutte le altre scuole buddhiste, ad eccezione della setta del Paese Puro, non riuscirono a sopravvivere; in secondo luogo, che prima che il buddhismo prendesse la forma dello Zen, esso non entrò mai in un intimo rapporto col pensiero originario della Cina, cioè col confucianismo.

Vediamo ora in che modo lo Zen andò a permeare la vita spirituale della Cina. Nel primo periodo del buddhismo il senso interno dell'illuminazione fu compreso, in Cina, solo intellettualmente. Ciò era naturale, dato che su questo piano lo spirito cinese non era affatto alla pari con quello indù. Come ho già detto, l'audacia e la sottigliezza della filosofia mahāyānica debbono avere assai sorpreso i Cinesi che, prima dell'introduzione del buddhismo, praticamente non avevano alcun sistema di pensiero degno di questo nome, ad eccezione di una scienza morale. In questa disciplina essi erano però coscienti della loro forza; perfino buddhisti ferventi, come I-ching e Hs'uan-chuang, lo riconobbero, malgrado tutto il loro apprezzamento della psicologia dello Yogācāra e della metafisica dell'Avatamsaka; essi ritenevano che, quanto a

cultura morale, il loro paese superava la terra d'origine della loro fede o, almeno, non aveva nulla da imparare da essa.

Quando i testi del Mahāyāna cominciarono ad essere tradotti l'uno dopo l'altro, da studiosi abili, dotti e ferventi, sia cinesi che indù, lo spirito cinese fu portato ad esplorare una regione nella quale prima esso si era appena avventurato. Dalle prime storie biografiche del buddhismo risulta che i commentatori, gli espositori e i filosofi superavano nettamente come numero i traduttori e coloro che praticavano il *dhyāna*. A tutta prima gli studiosi del buddhismo si dettero ad assimilare intellettualmente le varie dottrine esposte nella letteratura mahāyānica. Tali dottrine erano non solo profonde e complicate, ma esse, almeno alla superficie, si contraddicevano a vicenda. Per penetrare le profondità del pensiero buddhista, bisognava che gli studiosi ordinassero in qualche modo tale materia. E se avevano un certo spirito critico, potevano farlo con relativa facilità, cosa che invece non ci si sarebbe potuta aspettare dai primi buddhisti, ancor ai nostri giorni, uno studio critico del buddhismo essendo considerato, in certi ambienti, come cosa poco devota e poco ortodossa. Quei primi buddhisti non avevano un'ombra di dubbio circa l'autenticità dei testi mahāyānici, circa il loro riprodurre fedelmente e letteralmente le parole del Buddha, per cui essi dovettero escogitare dei sistemi che andassero a conciliare le varie dottrine esposte dalle Scritture. Ciò equivaleva a cercare quale fosse stato lo scopo fondamentale dell'apparizione del Buddha in questo mondo senza sapienza, corrotto e soggetto al karma dell'eterna trasmigrazione. Tali sforzi dei filosofi buddhisti dettero luogo a ciò che si può propriamente designare come buddhismo cinese.

Mentre, per un lato, si svolgeva questa sistemazione intellettuale, dall'altro si studiavano anche diligentemente gli aspetti pratici del buddhismo. Alcuni seguirono i testi del Vinaya, altri si dedicarono alla pratica del *dhyāna*. Quel che si intese con tale termine non era però ancora il *dhyāna* del buddhismo Zen; era una meditazione, era un concentrare la mente su idee, come quelle dell'impermanenza e della non-sostanzialità delle cose, sulla catena delle cause o sugli attributi del Buddha. Perfino Bodhidharma, il fondatore del buddhismo Zen, fu fatto rientrare dagli storici in questa categoria di praticanti del *dhyāna* e il suo merito

specifico quale maestro di una scuola tutta nuova del buddhismo non fu adeguatamente riconosciuto. Ciò era inevitabile, gli spiriti, in Cina, non essendo ancora del tutto preparati ad accettare la nuova forma; infatti essi avevano afferrato solo imperfettamente la dottrina dell'illuminazione in tutto ciò che essa implicava.

Tuttavia l'importanza dell'illuminazione nei suoi aspetti pratici non andò completamente perduta nel labirinto delle complicazioni dottrinali. Chih-i (531-597), che fu uno dei fondatori della scuola T'ien Tai e il più grande filosofo buddhista cinese, si rese perfettamente conto del significato del *dhyaṇa* quale mezzo per conseguire l'illuminazione. Malgrado la parte che in esso ebbe l'analisi, nel suo sistema vi fu sufficiente posto per la pratica del *dhyaṇa*. La sua opera sulla « *Tranquillizzazione e la Contemplazione* » è del tutto esplicita a tale riguardo. La sua idea era di mettere in perfetta armonia gli esercizi intellettuali con quelli spirituali evitando un unilaterale risalto degli uni o degli altri, di *samādhi* o di *prajñā*. Purtroppo i suoi discepoli finirono sempre più in tale unilateralezza, tanto da trascurare la pratica del *dhyaṇa* per concentrarsi sul solo elemento intellettuale. Donde l'ostilità da essi più tardi dimostrata verso coloro che difendevano il buddhismo Zen, ostilità per la quale tuttavia anche questi ultimi furono in una certa misura responsabili.

Fu grazie a Bodhidharma (morto nel 528) che lo Zen divenne il buddhismo della Cina (36). Fu lui a dare inizio a questa corrente che doveva dimostrarsi così feconda per un popolo dedito alle cose pratiche della vita. Quando lo annunciò, il suo messaggio aveva ancora una coloritura indù, non era ancora del tutto indipendente dalla metafisica buddhista del tempo. Era naturale che vi si facesse allusione al *Vajra-samādhi* e al *Laṅkāvatāra*, ma i semi dello Zen vi erano anche profusi a piene mani. Restava ai suoi discepoli cinesi vedere come questi semi potessero svilupparsi, in armonia col suolo e col clima. Occorsero circa duecento anni prima che i semi dello Zen potessero portar frutto: ma furono frutti vigorosi e ricchi di vita, del tutto accli-

(36) Per questo e per quanto segue, vedere il capitolo « Sviluppo dello Zen », p. 155 segg.

matati, pur conservandosi intatta l'essenza di ciò che costituisce il buddismo. E la sola forma di buddismo che ha avuto, in Cina, una certa vitalità, è stato lo Zen, più o meno modificato per adattarsi alla tendenza della scuola del Paese Puro, sorta subito dopo l'introduzione del buddismo in Estremo Oriente.

I discepoli di Bodhidharma seppero cogliere il fatto centrale del buddismo. Giunti a tanto, essi si dettero a dimostrarlo secondo loro metodi e usando una propria terminologia, senza curarsi del modo di espressione tradizionale o, per dir meglio, importato. Essi non abbandonarono interamente l'antico modo di esprimersi, per cui fecero riferimento al Buddha, al Tathāgata, al nirvāṇa, alla *bodhi*, al *trikāya*, al karma, alla trasmigrazione, all'emancipazione e a molte altre idee costituenti il corpo del buddismo tradizionale; ma non menzionarono la catena delle dodici cause, le quattro nobili verità, il retto sentiero ottopartito. Se scorriamo i testi dello Zen senza sapere nulla della sua relazione col buddismo, può accaderci di non riconoscervi quasi le idee che, in genere, sono considerate come specificamente buddhiste. Iueh-shan (751-843) avendo incontrato un monaco gli chiese: « Da dove vieni? ». « Vengo dal Sud del Lago ». « Il lago sta straripando? ». « No, mio signore, esso ancora non straripa ». « Curioso », disse il maestro, « perché non straripa dopo tanta pioggia? ». A quest'ultima domanda il monaco non seppe dare una risposta soddisfacente. Allora uno dei discepoli di Iueh-shan, Yun-yen, disse: « Ma sí che trabocca! », mentre un altro discepolo, Tung-shan, esclamò: « In quale era del mondo (*kalpa*) ha mai mancato di traboccare? ». Si può scoprire, in dialoghi del genere, una qualche traccia di buddismo? Non sembra che costoro parlino di cose affatto correnti? Eppure, secondo i maestri, questi detti sono pieni di Zen e la letteratura dello Zen è ricca di simili apparenti banalità. Di fatto, nella sua fraseologia e nel modo delle sue dimostrazioni lo Zen sembra non aver nulla a che fare col buddismo, e certi critici hanno quasi ragione nel designare lo Zen come un'anomalia cinese del buddismo, secondo quanto accennammo al principio di questo capitolo.

Nella storia della letteratura cinese gli scritti Zen noti sotto il nome di *Yu-lu* (*Goroku*) costituiscono una classe a parte, ed è grazie ad essi che il dialoghismo cinese della dinastia T'ang e delle

prime dinastie Sung ci si è conservato. I letterati in Cina tenevano a scrivere esclusivamente in stile classico, scegliendo deliberatamente parole, frasi ed espressioni elevate atte ad accrescere la bellezza delle composizioni. Tutta la letteratura che possediamo di quel primo periodo della civiltà cinese costituisce perciò un modello di stile ricercato. I maestri dello Zen non disprezzarono necessariamente il classicismo, coltivarono la bella letteratura quanto i loro contemporanei, erano anch'essi una formazione intellettuale e una erudizione, ma pensarono che il dialoghismo fosse un mezzo migliore, più energico, per esprimere le loro esperienze interiori. È quel che di solito accade nei riformatori spirituali: essi preferiscono esprimersi con mezzi più aderenti ai loro sentimenti, più corrispondenti al loro modo originale di considerare le cose. Essi evitano il più possibile la fraseologia corrente con le sue vecchie associazioni di idee prive di ogni contenuto vivente e vivificante. Le esperienze viventi debbono essere espresse con un linguaggio vivo e non attraverso immagini e concetti consunti. Così i maestri dello Zen non poterono fare a meno di ricorrere ad un uso libero di parole e di frasi vive del loro tempo. Ciò non dimostra forse che in Cina il buddhismo grazie allo Zen cessò di essere un articolo d'importazione e si trasformò in una creazione originale dello spirito indigeno? E proprio perché lo Zen ebbe un tale carattere esso sopravvisse a tutte le altre scuole del buddhismo. In altre parole, lo Zen fu la sola forma nella quale lo spirito cinese poté adattare a sé, apprezzare ed assimilare la dottrina buddhista dell'illuminazione.

Passiamo ora ad un secondo punto e vediamo come lo Zen andò a creare la filosofia Sung. Molti solleveranno obiezioni contro la mia affermazione, che il buddhismo non esercitò una reale influenza sul pensiero cinese prima che esso si convertisse in Zen, corrente con la quale il genio creativo della Cina andò a formulare la sua filosofia in termini assai più profondi e idealistici di quel che fosse stato il caso nel periodo anteriore alla dinastia Ch'in. È vero che il buddhismo cominciò a esercitare la sua influenza sui pensatori cinesi durante la stessa dinastia Han, come risulta, ad esempio, dal « *Saggio sulla ragione e sull'errore* » scritto da Mou-tzu fra il 190 e il 220 d.C. Più tardi, numerosi furono gli

scrittori che discussero le dottrine relative al karma, alla catena delle cause e all'immortalità, dottrine venute dall'India appunto attraverso il buddhismo.

A partire dal VI secolo, i buddhisti entrarono in una vivace polemica coi taoisti. Però non è solo attraverso tale polemica che il buddhismo esercitò una influenza sul taoismo, ma anche rimodellando di fatto il pensiero e la letteratura di quest'ultimo. Molti erano i punti di contatto fra taoismo e buddhismo. Naturalmente, il primo obiettivo su cui si portò l'azione del buddhismo allorché acquistò importanza e forza non solo come sistema religioso ma anche come filosofia e come possessore di una inesauribile ricchezza di conoscenza, fu il taoismo — mentre si ammette che, a sua volta, il buddhismo prese in prestito molte cose dal taoismo per farsi più facilmente accettare dagli spiriti cinesi. Nel complesso, è il taoismo che deve di più al buddhismo, per quel che riguarda l'organizzazione, i rituali, la letteratura e la filosofia. Il taoismo sistematizzò secondo il modello buddhista le varie credenze popolari locali creando un complesso religioso nel quale elementi indù si trovarono più o meno incongruamente mescolati con la dottrina di Lao-tze e col desiderio popolare di immortalità, di benessere terreno e di quella che veniva chiamata la « purezza ».

Ma il taoismo in quanto credenza popolare era talmente pieno di superstizioni da esser privo di ogni contatto vitale con la corrente principale del pensiero ortodosso cinese rappresentata, affermata e coltivata dai letterati, compresi alcuni dignitari del governo. In ancor maggiore misura il taoismo fu la forma superstiziosa e popolare nella quale si tradusse in buddhismo in Cina, ma vi sono vari critici — ed io sono fra questi — che esitano ad ammettere che l'essenza del buddhismo sia stata adeguatamente data in termini di taoismo. Prima che i confuciani fossero portati ad assimilare il pensiero buddhista nel loro sistema tanto da andar a modificare tutto il quadro delle idee confuciane non solo per spirito di conciliazione ma anche per approfondire, arricchire e rivivificare tali idee, non possiamo dire che il buddhismo era penetrato nella vita del pensiero cinese ed era realmente divenuto patrimonio dello spirito cinese. Ora, ciò avvenne durante la dinastia Sung, quando i filosofi confuciani introdussero idee buddhi-

ste nel loro insegnamento e ricostruirono tutto il loro sistema su basi nuove che, tuttavia, essi ritennero trovarsi sulla linea di uno sviluppo necessario dello stesso confucianismo. Comunque stiano le cose, non v'è dubbio che la filosofia Sung si arricchì ed approfondì con l'assorbire vedute buddhiste. Su questo punto, tutti gli storici dello sviluppo intellettuale della Cina sono d'accordo.

Vi è però una quistione da porre, circa questa ricostruzione generale del confucianesimo secondo lo schema idealistico buddhista. Se in Cina lo Zen non si fosse sviluppato come una interpretazione indigena della dottrina dell'illuminazione preparando la via all'ascesa di grandi scrittori confuciani, quali Chou-Tun-I (1017-1073), i fratelli Ch'eng, Ch'eng Hao (1032-1085) e Ch'eng I (1035-1107), e Chu Hsi (1130-1200), si sarebbe avuta, sotto i Sung, la rinascita dell'insegnamento cinese ortodosso? Secondo me, senza lo Zen la dinastia Sung non avrebbe assistito alla fioritura prodigiosa di ciò che gli storici cinesi chiamano la « Scienza della Ragione ». Come si è detto, lo Zen fu la sola forma nella quale il buddhismo poté penetrare nello spirito cinese. Così stando le cose, tutto ciò che in seguito fu prodotto nel dominio del pensiero cinese non poteva non essere imbevuto di Zen. Si veda, ad esempio, come la psicologia del Yogācāra fu ricevuta dai pensatori cinesi. Essa in origine fu difesa, esposta e commentata da Hsuang-chuang e dai suoi grandi discepoli, ma questo studio profondo della mente umana parve troppo analitico perfino ai migliori spiriti della Cina e non prosperò a lungo dopo Hsuang-chuang.

E che avvenne per la filosofia della Prajñā-pāramitā? Fu introdotta in Cina nel primo secolo, subito dopo l'importazione dello stesso buddhismo in genere, e poi abilmente affermata ed interpretata da Kumārajīva e dai suoi discepoli cinesi. Essa aveva migliori probabilità di successo dello Yogācāra, perché l'insegnamento di Lao-tze e dei suoi seguaci ne costituiva la controparte cinese. Questi due gruppi di filosofi, i buddhisti e i loatzeiani, si può dire presentassero la stessa forma di pensiero; ciò malgrado i Cinesi non si sentirono troppo disposti ad accettare il sistema filosofico della *čūnyatā*. Perché? La ragione è ovvia: malgrado un certo concordare delle due scuole, il modo di pensare centrato sulla concezione della *čūnyatā* era troppo metafisico, troppo stra-

tosferico — secondo il punto di vista cinese: troppo in *nubibus* — ed era naturale che la tendenza pratica della mente cinese non vi si trovasse a suo agio. Perfino nei discepoli di Lao-tze e di Chuang-tze vi era una certa sfumatura di quell'utilitarismo che è profondamente irradicato in tutto il modo cinese di sentire.

Oltre la scuola Mādhyamika di Nāgārjuna e la scuola Yogācāra di Asanda, sviluppatesi entrambe nella terra stessa del Buddha, vi fu la filosofia Tendai di Chih-I e il sistema del buddismo Avatamsaka di Hsien-shou (643-712). Essi, in un certo senso, erano creazioni di buddhisti cinesi e se fossero stati comunque assimilati dai loro conterranei non sarebbero stati trascurati e il loro studio, invece di rimanere confinato in un circolo ristretto di specialisti buddhisti, si sarebbe diffuso di là dalle frontiere sia del confucianesimo che del taoismo. Il fatto che ciò non accadde, prova che tali filosofie apparivano ancora esotiche, quasi come semplici traduzioni: traduzioni concettuali, se non letterarie. Per cui, al buddismo non restava altro che trasformarsi in Zen per poter acclimatarsi e svilupparsi come una pianta locale. Una volta avvenuto ciò, essendo inerente alla natura del buddismo che una tale trasformazione avesse luogo, lo Zen divenne parte viva del pensiero cinese ed ispirò i confuciani della dinastia Sung quando si dettero a ricostruire le basi della loro dottrina secondo lo schema idealistico del buddismo.

Così possiamo concludere che malgrado la bizzarria e la singolarità dei suoi lineamenti esteriori lo Zen appartiene al sistema generale del buddismo. E per buddismo non intendo soltanto l'insegnamento del Buddha quale è riportato nei primi Agama, ma anche le successive speculazioni filosofiche e religiose concernenti la persona e la vita del Buddha. La grandezza della figura del Buddha fu tale da spingere talvolta i suoi discepoli a formulare teorie alquanto divergenti da ciò che si supposeva che il maestro avesse detto. Il che era inevitabile. Il mondo con tutto quanto esso comprende, nei suoi vari aspetti così come nel suo insieme, è soggetto alla nostra interpretazione soggettiva, interpretazione che non è, invero, capricciosa, ma procede da una necessità interna, dalla nostra aspirazione religiosa. Come oggetto dell'esperienza religiosa, lo stesso Buddha non poteva sottrarsi, la sua personalità era siffatta da suscitare tutti quei sentimenti e

tutti quei pensieri che ormai vanno sotto il nome di buddhismo. Le idee più significative e più feconde da lui propiziate si riferiscono all'illuminazione e al nirvāṇa. Questi due fatti spiccano in modo particolare in tutta la sua lunga, calma vita di settantannove anni e tutte le teorie e le credenze riconnettentesi al Buddha sono dei tentativi di comprendere tali fatti nei termini di una propria esperienza spirituale.

L'illuminazione del Buddha e il nirvāṇa furono due cose distinte come fatti storici di una vita umana di tanti secoli fa, ma idealmente sono una sola e medesima cosa — voglio dire, che comprendere il contenuto e il valore dell'illuminazione è lo stesso che realizzare il significato del nirvāṇa. Basandosi su ciò, il Mahāyāna si sviluppò in due correnti: la prima si appoggiò all'intelletto, portandolo al limite estremo delle sue possibilità, l'altra seguì i metodi pratici usati dallo stesso Buddha, anzi da tutti gli Indù in cerca della verità, sforzandosi di trovare nella pratica del *dhyāna* la via che conduce direttamente all'illuminazione. Non occorre dire che in entrambe queste direzioni si riaffermò l'impulso originario, come l'esigenza più profonda di ogni fervente buddhista.

I testi mahāyānici composti qualche secolo dopo la morte del Buddha confermano questa veduta. Fra di essi, quello scritto espressamente per diffondere l'insegnamento dello Zen è il *Laṅkāvatāra*, nel quale il contenuto dell'illuminazione viene presentato dal punto di vista psicologico, filosofico e pratico nella misura in cui ciò è possibile per mezzo della parola. Quando questo testo fu introdotto in Cina e completamente assimilato conformemente al modo cinese di pensare e di sentire, la sua tesi principale venne presentata nella forma che oggi viene considerata caratteristica dello Zen. La verità usa molte vie per rivelarsi alla mente degli uomini, e la scelta di esse dipende da certe limitazioni a cui la sua azione è soggetta. La sovrabbondanza dell'immaginazione indù dette luogo al sovrannaturalismo e ad un meraviglioso simbolismo, mentre il senso pratico e l'amore per i fatti concreti della vita di ogni giorno del Cinese produssero il buddhismo Zen. Così, provvisoriamente per la gran parte dei lettori, possiamo indicare le seguenti definizioni dello Zen presentate dai suoi maestri:

Essendogli chiesto che cosa fosse lo Zen, Joshu rispose: « Oggi il tempo è nebbioso e non risponderò ».

Alla stessa domanda Ummon rispose: « È questo ». In un'altra occasione egli fu assai meno affermativo, perché disse: « Non si può predicare, su di esso, una sola parola ».

Queste essendo alcune definizioni dello Zen date dai maestri, in che rapporto essi pensavano che lo Zen stesse con la dottrina dell'illuminazione esposta nei testi buddhisti? Forse che la concepivano allo stesso modo del *Laṅkāvatāra* o della *Prajñā-pāramitā*? No, lo Zen ebbe un modo suo proprio, lo spirito cinese rifiutandosi di seguire ciecamente i modelli indù. Per chi ancora ne dubitasse, riferirò il seguente episodio:

Un monaco chiese a Chien, che viveva a Pa-ling: « Vi è o no una differenza fra l'insegnamento del Patriarca e quello dei testi? ». Il maestro disse: « Quando viene il tempo freddo, gli uccellini se ne volano negli alberi, mentre le anitre selvagge scendono nell'acqua ». Fa-yen di Wu-tsu-shan commentò così questa risposta: « Il grande maestro di Pa-ling non ha espresso che metà della verità. Io non avrei detto così. Io avrei detto: Quando prendo l'acqua fra le mani, in esse si riflette la luna; se vengono offerti dei fiori, il loro profumo penetra la veste ».

III

ILLUMINAZIONE E IGNORANZA

1

Per strano che ciò possa sembrare, gli studiosi del buddhismo hanno troppo concentrato la loro attenzione su quel che essi credono essere l'insegnamento del Buddha e sull'esposizione del cosiddetto Dharma fatta dai suoi discepoli, trascurando di considerare in se stessa l'esperienza spirituale dello Svegliato. Invece, secondo me la prima cosa da fare per rendersi chiaro il pensiero buddhista è analizzare la natura di questa esperienza personale del Buddha, che si dice essere scaturita dalla sua coscienza più profonda nel momento dell'illuminazione (*sambodhi*). Ciò che il Buddha insegnò ai suoi discepoli, furono i risultati coscienti di una elaborazione intellettuale di essa, intesa a far veder loro e far loro realizzare quel che lui stesso aveva visto e realizzato. Ora, questo risultato intellettuale, anche se presentato filosoficamente, non è detto che faccia necessariamente penetrare l'intima essenza dell'illuminazione sperimentata dal Buddha. Così se noi vogliamo cogliere lo spirito del buddhismo, che si è essenzialmente sviluppato dal contenuto dell'illuminazione, dobbiamo familiarizzarci con l'esperienza del suo fondatore, con l'esperienza, grazie alla quale egli fu effettivamente il Buddha e il creatore del sistema che va sotto il suo nome. Vediamo che documenti abbiamo di tale esperienza e quali ne furono gli antecedenti e le conseguenze (1).

(1) La storia dell'illuminazione è narrata nel *Dīgha-Nikāya*, XIV, e inoltre nell'introduzione ai *Jātaka*, nel *Mahāvastu* e nel *Majjhima-Nikāya*, XXVI e XXXVI, e ancora nel *Samyutta-Nikāya*, XII. I particolari variano

Nel *Dīgha-Nikāya* vi è un testo noto sotto il nome di *Mahāpadāna Suttanta* nel quale il Buddha ci viene presentato in atto di illuminare i suoi discepoli riguardo i sei Buddha che lo avevano preceduto. I fatti relativi alle vite di questi quali Bodhisattva e quali Buddha sono uguali in ognuno dei casi a parte qualche dettaglio accidentale, perché si suppone che i Buddha percorrano tutti la stessa via. Così quando Gautama, il Buddha del presente periodo, parla dei suoi predecessori egli non fa che ricapitolare la sua stessa esistenza terrena e tutto ciò che egli dice su quanto sarebbe accaduto ai suoi predecessori, a parte i dati relativi al parentado, al rango sociale, al luogo di nascita, alla durata della vita, ecc., deve essere considerato come accaduto anche a lui stesso. Di ciò è particolarmente il caso per l'esperienza spirituale nota sotto il nome di illuminazione (2).

Quando il Bodhisattva — termine che designa l'asceta prima che egli consegua lo stato di Buddha — meditava nella solitudine, venne a lui il seguente pensiero: « In verità, questo mondo è caduto nell'agitazione (*kiccha*); si nasce, si invecchia, si muore, si esce da uno stato e si passa in un altro. E da questa mi-

più o meno, ma la sostanza è la stessa. La traduzione cinese del *Sūtra sulla causa e sull'effetto nel passato e nel presente*, che sembra essere una versione più tarda del *Mahāpadāna* pāli, fa un racconto piuttosto diverso, ma per quanto riguarda la mia discussione, la questione principale rimane in pratica la stessa. Il *Buddhacarita* di Aśvaghosha è soprattutto un'opera poetica. Il *Lalitavistara* appartiene al Mahāyāna. In questo capitolo ho cercato di attingere il materiale soprattutto dai *Dialoghi del Buddha* (*Dialogues of the Buddha*, tradotti da Rhys Davids), *The Kindred Sayings*, tradotti da Mrs. Rhys Davids, il *Majjhima-Nikāya*, tradotto da Silācāra e anche da Neumann, gli Agama cinesi e altri.

(2) L'idea che vi siano stati altri Buddha nel passato sembra essere apparsa molto presto nella storia del buddismo, come possiamo vedere qui, e i suoi ulteriori sviluppi, associati alle idee esposte nei *Jātaka*, finirono per culminare nella concezione del Bodhisattva, che è uno dei caratteri distintivi del buddismo mahāyānico.

I sei Buddha del passato divennero in seguito ventitré o ventiquattro nel *Buddha-vamsa* e nel *Prajñā-pāramitā*, e addirittura quarantadue nel *Lalitavistara*. L'idea dei precursori o predecessori sembra fosse largamente diffusa tra i popoli antichi. In Cina, Confucio affermò di aver ricevuto la sua dottrina da Yao e Shun, e Lao-tzu dall'imperatore Huang. In India, il giainismo, che presenta molte somiglianze con il buddismo, non solo nell'insegnamento ma anche nella personalità del fondatore, nomina ventitré predecessori, che naturalmente corrispondono in modo più o meno spiccato a quelli del buddismo.

seria non si conosce scampo, non si conosce scampo, dico, dalla decadenza e dalla morte. Oh!, quando ci sarà rivelata una via per sottrarsi a questa miseria, alla decadenza e alla morte? ». Così pensando, il Bodhisattva applicò la sua mente alla ricerca delle cause, vide che la decadenza e la morte procedono dal nascere, che il nascere procede dal divenire, che il divenire procede dall'attaccamento, l'attaccamento dalla brama, finché giunse alle due cause interdipendenti costituite dall'individuazione (letteralmente: nome e forma: *nāma-rūpa*) e dalla coscienza finita (*viññāna*) (3). Nel testo citato la catena delle cause si arresta qui. In altri, e nella forma più accettata di tale teoria, il termine ultimo è costituito dall'ignoranza (*avijjā*). Dopo di che, egli fece il ragionamento inverso, vide che la distruzione dell'una causa conduceva alla cessazione dell'altra fino alla dissoluzione di tutto questo « corpo di male » — e a tale pensiero « nel Bodhisattva si produsse la visione (*cakkhu*) (4) di cose mai prima udite, sorse la conoscenza, sorse l'intelletto, sorse la sapienza, sorse la luce ».

Allora esclamò: « Trovato ho io ora questa verità (*dharmā*), profonda, difficile da percepire, difficile da intendere, rasserenante, preziosa, intima, che non è mera dialettica, sottile, accessibile soltanto al saggio. Ma la gente cerca il piacere, ama il pia-

(3) È molto dubbio che il Buddha avesse uno schema molto netto e definito per la teoria della Causalità o Dipendenza od Origine, secondo i vari modi di rendere il *Paticca-samuppāda*. In questo sūtra, egli non va oltre *Viññāna* (coscienza o cognizione), mentre nella forma oggi accettata la Catena incomincia con l'Ignoranza (*avijjā*). Non abbiamo tuttavia motivo di considerare questa Catena delle Dieci Cause come la più antica e più autorevole delle dottrine del *Paticca-samuppāda*. Ciò che intendo discutere qui riguarda soprattutto gli sforzi intellettuali del Buddha per spiegare le realtà della vita secondo la teoria della causalità. Nella storia del Buddismo appare chiaro che il Buddha considerasse l'ignoranza come il principio della nascita-e-morte, e perciò dell'infelicità in questo mondo.

(4) *Cakkhu* significa, alla lettera, « occhio ». Si trova spesso associato a termini come *paññā* (saggezza o ragione), *buddha*, o *samanta* (che tutto abbraccia) quando indica una facoltà che va oltre la comune comprensione relativa. Come viene osservato altrove, è significativo che nel buddhismo, sia *hīnayānika* che *mahāyānika*, venga dato tanto risalto al vedere (*passato*), e specialmente è notevole l'accento a un « occhio » che vede direttamente nelle cose mai prima presentatesi alla mente. Infatti è il *cakkhu* o *paññā-cakkhu* che, transcendendo la condizionalità delle Quattro Nobili Verità e della Catena delle Cause, penetra (*sacchikato*) nelle profondità della coscienza, donde procede l'opposizione tra soggetto e oggetto.

cere. Ora alla gente cercante piacere, amante piacere, pregiante piacere, una tale cosa, come il rapporto di causa ad effetto, l'origine da cause, sarà appena intelligibile; ed anche quest'altra cosa essa appena intenderà: lo svanire di ogni distinzione, il distacco da ogni attaccamento, l'esaurirsi della sete di vivere, il rivolgimento, la dissoluzione, l'estinzione ».

Quindi il Buddha pronunciò i seguenti versi esprimenti la sua riluttanza ad annunciare al mondo la dottrina, la verità che aveva realizzata mediante *ñāṇa*, che aveva scorta direttamente, fuor da qualsiasi insegnamento tradizionale:

Quel che con intimo sforzo ho trovato
Or palesare è interamente vano:
Agli uomini, che d'odio ardono e brama
Non conviene davvero tale dottrina, (5)
Dottrina, che risale la corrente,
Ché è interna, profonda, nascosta:
Essa resta invisibile ai bramosi,
Nella più fitta tenebra ravvolta. (6)

Secondo codesto racconto trasmessoci dai compilatori delle scritture canoniche, il quale corrisponde anche ad altri testi che abbiamo sulla illuminazione del Buddha, ciò che balenò nello spirito di questi deve essere stata una esperienza assolutamente eccezionale, cadente fuori dalla nostra coscienza ordinaria e altresì dalla coscienza di un uomo semplicemente colto, saggio e meditativo. Così era naturale che il Buddha volesse passare nel nirvāṇa senza cercare di diffondere il *dharma*. Rinunciò a tale idea solo quando il grande Brahma così gli parlò:

Com'un, che in cima stia ad alto monte
E sulla terra guardi tutt'intorno,
Guarda or così, Tutt'Occhio, tu dal sommo

(5) Qui, come nel versetto seguente, *Legge* (o *Dottrina*) è reso con il termine « *Verità* ».

(6) Abbiamo, oltre a questo, un altro versetto, che il Buddha avrebbe pronunciato nel momento della suprema illuminazione: è noto come Inno della Vittoria. È citato nel capitolo precedente. L'inno non è noto alla letteratura mahāyānica. Il *Lalita-vistara* ha solo questo:

« Chinna vartmopasanta rajāḥ sushkā āsravā na punaḥ sravānti;
Chinne vartmani vartata duḥkhasyaisho 'nta ucyate ».

Vertice del vero su questo mondo
 Di dolore, tu dal dolor redento!
 Guarda, o Savio, pietoso, all'esistenza:
 Formarsi e trapassare è il suo tormento.
 Tu, o Eroe, vincitor della battaglia,
 Vòlgiti, o duce senza macchia, al mondo!
 Annunciagli, o Signore, la dottrina:
 Intelligenti pur si troveranno.

Non v'è dubbio che fu questa esperienza spirituale a trasformare il Bodhisattva nel Buddha, nel Perfettamente Svegliato, nel Bhagavat, nell'Arhat, nel Signore del Dharma, nel Tathāgata, nell'Onniconoscente, nel Conquistatore. Tutti i testi che abbiamo, sia hīnayānici che mahāyānici, su ciò sono d'accordo.

E qui sorge la quistione più importante per tutta la storia del buddhismo. In questa esperienza, che cosa fece superare al Buddha l'ignoranza (*avijjā*, *avidyā*), che cosa lo liberò da ogni mania (*āsava*, *āsrava*)? Fu la visione di cose che prima mai si erano presentate alla sua mente? Fu la sua conoscenza dell'eterno soffrire dovuto alla sete (*taṇhā*, *trishṇā*) e all'attaccamento (*upādāna*)? Fu la sua percezione della catena delle cause che riporta all'ignoranza l'origine del colore e della sofferenza?

È evidente che nel Buddha la causa efficiente dell'illuminazione non fu la sua attività intellettuale. « Insuscettibile ad essere afferrato con la mera logica » (*atakkāvacara*) è un termine ricorrente nella letteratura buddhista, sia pāli che sanscrita. Ciò che il Buddha sperimentò in quel punto fu troppo profondo, troppo penetrante, troppo vasto nei suoi effetti per essere di pertinenza della mera logica. La soluzione intellettuale di un problema può essere soddisfacente ove lo sbarramento sia stato già rimosso, ma non ha un carattere così radicale da investire le profondità della vita dell'anima. Non tutti i sapienti sono dei santi e non tutti i santi sono dei sapienti. La percezione intellettuale della catena delle cause (*paticca samuppāda*), da parte del Buddha, per perfetta che fosse, non poteva per se stessa fargli superare l'ignoranza, il dolore, la nascita e ogni mania. Riportare tutto ciò alla sua origine applicando uno schema di causazione interdipendente è una cosa, superarlo nella realtà della vita è tutta un'altra cosa. Nel primo caso è attivo soltanto l'intelletto,

nell'altro entra in azione la volontà — la volontà, che è l'essenza dell'uomo. Il Buddha non fu il semplice scopritore della catena delle dodici cause; egli prese una tale catena nelle sue mani e l'infranse, così che essa non potesse più tenerlo in servitù.

La sua visione investì le profondità del suo essere e glielo fece conoscere nella sua realtà. Fu come un vedere la propria mano coi propri occhi, non vi fu riflessione, non vi furono inferenze, non vi furono confronti o giudizi né un procedere passo per passo, ora in un senso ed ora nell'altro. La cosa fu *vista*, e con ciò tutto ebbe termine, senza che fosse necessario parlare, discutere o spiegare. Questa visione rappresentò qualcosa di completo in se stesso, non condusse a qualcosa di altro, dentro o fuori, di qua o di là da essa. In questo suo carattere di completezza e di definitività essa soddisfece interamente il Buddha, che ora sapeva che la catena era spezzata e che egli era un liberato. Così l'esperienza di illuminazione del Buddha non la si comprende se la si riferisce all'intelletto, il quale ci danna ad un supplizio di Tantalo perché non fornisce mai una soluzione completa.

L'esperienza psicologica della vita quale dolore e sofferenza fu, nel Buddha, intensamente reale e scosse fin nel profondo il suo essere; pertanto la sua reazione emotiva nel momento dell'illuminazione dovette essere proporzionata all'intensità di quel sentimento. Ciò rende ancor più evidente che non poté essere una veduta intellettuale o un mero esame dei fatti della vita a soddisfarlo. Per giungere ad uno stato di calma perfetta di là dalle onde turbinate che muovevano il suo animo egli deve essere ricorso a qualcosa che aveva un rapporto profondo e vitale col suo essere più intimo. Il sentimento di perfetta libertà, il sentimento espresso dalle parole: « Sono un Arhat nel mondo, sono il maestro che nessuno può superare (*aham hi arahā loke, aham satthā anuttaro*) » non poté scaturire dalla sola coscienza di una superiorità intellettuale. Dovette esservi, nell'animo del Buddha, quella assai più fondamentale coscienza che accompagna una esperienza spirituale profonda.

Per esporre tale esperienza spirituale, gli autori buddhisti danno fondo alla loro conoscenza delle parole che si riferiscono alla comprensione, logica o no. Conoscenza (*vijjā*), comprensione

(*pajānanā*) ragione (*ñāṇa*), saggezza (*paññā*), penetrazione (*abhi-sameta*), realizzazione (*abhisambuddha*), percezione (*sañjānanam*) e intuizione (*dassana*) (7) sono soltanto alcuni dei termini da loro adottati. In verità, finché ci atteniamo all'intelletto, per quanto possa essere profondo, sublime, sottile e illuminante, non riusciamo a penetrare nel nocciolo del problema. È per questa ragione che anche i cosiddetti buddhisti primitivi, considerati da alcuni come positivisti, razionalisti e agnostici, furono costretti a ipotizzare qualche facoltà in grado di affrontare cose a un livello superiore a quello della conoscenza relativa, cose che non hanno nulla a che vedere con il nostro ego empirico.

Il racconto mahāyānico dell'illuminazione che si trova nel *Lalita-vistara* (capitolo sull'*Abhi sambodhana*) è più esplicito in ordine alla natura della facoltà spirituale o della sapienza che trasformò il Bodhisattva nel Buddha. Qui si dice che il Buddha realizzò la suprema, perfetta conoscenza (*abhi sambodhi*) mediante la *ekacittakṣhna-samyukta-prajñā*. Che cosa è questa *prajñā*? È un potere di comprensione d'ordine più alto di quello abitualmente esercitato per avere delle conoscenze relative. È una facoltà intellettuale e spirituale ad un tempo che, quando agisce, permette all'anima di infrangere le condizionalità dell'intellezione. L'intellezione è sempre dualistica perché implica un soggetto e un oggetto, mentre nella *prajñā* che si esercita secondo « la visione materiata da un solo pensiero » (questo è senso della espressione sopra riferita) non esiste più la separazione fra conoscitore e cosa conosciuta, e la conseguenza di ciò è l'illuminazione. Caratterizzando così l'atto della *prajñā*, il Mahāyāna ha contribuito notevolmente a chiarire la natura della *sambhodi*: perché quando la mente inverte il suo modo normale di procedere e invece di dividersi esteriormente si riporta alla sua originaria unità interna, essa comincia a realizzare lo stato della « visione in un solo pensiero » nel quale l'ignoranza cessa di agire e le manie non trovano più nulla su cui far presa.

Così noi possiamo definire l'illuminazione come uno stato as-

(7) Il *Mahavyutpatti*, CXLII, elenca tredici termini che denotano l'atto del comprendere, con sfumature più o meno definite di significato: buddhi, mati, gati, matam, dṛiṣṭam, abhisamitāvi, samyagavabodha, supratividha, abhilakshita, gātimgata, avabodha, pratyabhijñā e menire.

soluto dello spirito ove la cosiddetta « discriminazione » (*parikalpana* o *vikalpa*) non ha più luogo. Ma occorre un grande sforzo mentale per realizzare questo stato in cui tutte le cose sono viste « in un solo pensiero ». Infatti la nostra coscienza, sia logica che pratica, è fin troppo dedicata all'analisi e all'ideazione; al fine di comprenderle, noi spezziamo le realtà nei loro elementi, e quando riuniamo tali elementi per ricostituire il tutto è l'uno o l'altro di essi che viene in risalto e noi non possiamo abbracciare l'insieme « in un unico pensiero ». E poiché solo quando noi giungiamo al « pensiero uno » avviene l'illuminazione, occorre sforzarsi di superare la nostra coscienza empirica e relativa che si attacca alla molteplicità e non all'unità delle cose. Il fatto più importante che si cela dietro l'esperienza dell'illuminazione è dunque che il Buddha concentrò tutte le sue energie nello sforzo di risolvere il problema dell'ignoranza, che egli impiegò fino al limite estremo la volontà per trionfare nella sua lotta.

Nella *Kaṭha-Upaniṣad* si legge: « Come l'acqua della pioggia caduta su una montagna si versa lungo tutte le pendici, del pari colui che scorge una differenza fra le qualità corre dietro ad esse per l'uno e per l'altro lato. « Come l'acqua della pioggia in altra acqua pura resta la stessa, del pari, o Gautama, è l'Io di colui che possiede il sapere ». Il versare acqua pura in acqua pura, secondo il senso che qui ha l'immagine, equivale a quel « vedere tutte le qualità in un solo pensiero » che alla fine taglia il viluppo disperante delle maglie logiche resolvendo tutte le differenze e tutte le analogie nell'unità assoluta di conoscente (*jñānin*) e conosciuto (*jñeya*). Rispetto alla nostra vita pratica dualistica ciò significa una inversione, una revulsione, una rinte-grazione.

Mister Eckhart, il grande mistico tedesco, concorda singolarmente con la concezione buddhista della « visione delle cose in un solo pensiero » quando scrive: « L'occhio con cui io vedo Dio è lo stesso occhio con cui Dio vede me. Il mio occhio e l'occhio di Dio sono un solo occhio e una sola visione e una sola conoscenza e un solo amore » (8). L'idea della inversione è an-

(8) Ed. Franz Pfeiffer, p. 312, ed. Martensen, p. 29 (in tedesco nel testo).

cor piú chiaramente espressa da Jakob Boehme con l'immagine dell'*umgewandtes Auge* col quale si percepisce Dio.

Perciò l'illuminazione implica sia la volontà che l'intelletto. È un fatto intuitivo che nasce dalla volontà. La volontà vuole conoscersi come è in se stessa — *yathābhūtam dassana* —, libera da tutte le condizioni limitative della conoscenza. Il Buddha giunse a tanto quando in lui sorse una nuova visione di là dal circolo chiuso del ragionamento che dalla decadenza e dalla morte risale fino all'ignoranza e che partendo dall'ignoranza giunge fino al destino di decadenza e morte attraverso i dodici anelli della catena causale, del *paticca-samuppāda*. Questa era una via chiusa che non poteva portarlo oltre. All'una estremità vi era la nascita, vi era la decadenza e la morte, all'altra vi era l'ignoranza. Da un lato vi erano fatti oggettivi che non potevano essere negati, dall'altro l'ignoranza sbarrava la via alla sua facoltà conoscitiva che voleva portarsi piú oltre o, per dir meglio, piú all'interno. Serrato da entrambi i lati, egli non sapeva trovare una via d'uscita e andava ora in un senso ed ora nell'altro giungendo sempre alla stessa conclusione — al riconoscimento dell'inutilità di tutto il suo travaglio mentale. Ma il Buddha aveva una volontà indomabile; volle ad ogni costo penetrare la verità della cosa; batté e batté finché la porta dell'ignoranza cedette, spalancandosi d'un tratto su di una vista mai prima presentatasi al suo occhio spirituale. Fu così che egli a Upāka, l'asceta nudo da lui incontrato sulla via di Benares dopo l'illuminazione, poté dire:

Vittorioso io sono, onniveggente,
Per sempre distaccato da ogni cosa,
Rinnegator di tutto, e senza sete,
Da me maestro, chi mai nominerò?

Nessun maestro inver m'ha illuminato,
Essere non havvi alcuno che m'agguagli;
Il mondo coi suoi dèi tutti quanti
Alcuno non ha che a pari possa starmi.

Poi che il Signore io ben sono del mondo,
 L'altissimo Maestro, tal son io,
 Un unico di tutto Compitor.
 Ch'ogni mania perfettamente ha estinto. (9)

Quando si parla di illuminazione, noi tendiamo a pensare soprattutto al suo aspetto epistemologico trascurando la tremenda forza di volontà che sta dietro ad essa, procedente da ciò che costituisce l'essere stesso di un individuo. In particolare, poiché nel buddhismo l'intelletto ha un posto di rilievo, forse maggiore di quello che dovrebbe avere nella realizzazione dell'ideale della vera vita buddhista, alcuni studiosi sono portati a trascurare il significato proprio alla volontà quale fattore determinante per la soluzione del problema ultimo. In ciò essi si sbagliano, così come essi hanno torto quando considerano il buddhismo come una specie di cultura etica e dichiarano che esso è un semplice sistema di precetti morali (*śīla*) senza un'anima, senza un Dio e quindi senza la promessa dell'immortalità. Ma per il vero buddhista i concetti di ignoranza, della catena delle cause e della retta condotta avevano una base assai più profonda nella vita dell'anima umana. L'ignoranza non era una ignoranza teoretica ma significava l'oscuramento della visione spirituale. Se l'ignoranza avesse avuto un significato semplicemente teoretico, la sua rimozione non avrebbe avuto e non avrebbe potuto avere come effetto l'illuminazione, la liberazione dai vincoli e dalle manie, o, come alcuni testi pāli le chiamano, delle intossicazioni. La visione del Buddha penetrò le profondità del suo essere come volontà ed egli conobbe, conforme a verità — *yathābhūtam* — che cosa esso era, lo colse nel suo *tathābhāva* (nel suo « essere così »): e allora egli

- (9) La traduzione inglese è di Bhikkhu Silācarā. L'originale pāli è:
 Sabbābhibhū sabbavidū 'ham asmi,
 Sabbesu dhammesu anūpalitto,
 Sabbamjaho tanhakkhaye vimutto
 Sayam abhiññāya kam uddiseyyam.
 Na me ācariyo atthi, sadiso me na vijjati,
 Sadevakasmim lokasmim na 'tthi me patipuggalo.
 Aham hi arahā loke, aham satthā anuttaro,
 Eko 'mhi sammāsambuddho, sitibhūto 'smi, nibbuto.

(Dīgha-Nikāya, XXVI)

si innalzò di là da se stesso come il perfetto Svegliato, come lo Svegliato che non ha pari. L'espressione « suprema, perfetta illuminazione » — *anuttara-samyak-sambodi* — così fu usata a designare questa conoscenza eminentemente spirituale da lui realizzata.

Perciò l'ignoranza che costituisce l'antitesi dell'illuminazione ha un senso assai più profondo di quello finora ad essa ascritto. Essa non esprime il semplice non sapere una data teoria, un dato sistema o una data legge; essa vuol dire non afferrare direttamente i fatti ultimi della vita nella loro relazione con la volontà. Quando vige l'ignoranza, la conoscenza è separata dall'azione e il conoscitore da ciò che viene conosciuto, il mondo viene assunto come cosa distinta dall'Io e, in genere, si ha sempre un'opposizione fra due elementi. Ma questa è anche la condizione fondamentale del comune conoscere, il che significa che non appena interviene il conoscere l'ignoranza si associa ad ogni suo atto. Quando si pensa di conoscere qualcosa, vi è qualcosa che non si conosce. L'ignoto si nasconde sempre dietro il conosciuto e noi non giungiamo a cogliere questo ignoto che, in realtà, è il compagno inevitabile e necessario di ogni atto conoscitivo. Eppure noi vogliamo conoscere questo ignoto conoscitivo, non sopportiamo che esso resti nascosto, che non lo si possa afferrare, che non si riesca a vedere che cosa effettivamente è: vogliamo che l'ignoranza sia rischiarata. Almeno dal punto di vista teoretico, ciò implica una palese contraddizione. Ma finché non trascendiamo questa condizione non vi è pace per la mente, e la vita si fa insopportabile.

Nel cercare il « costruttore » (*gahākara* — colui che ha determinato lo stato di esistenza soggetto a nascita e a morte) il Buddha s'imbatté sempre nell'ignoranza, nel principio sconosciuto che sta dietro la conoscenza. Egli non poté mettere le mani su questa forza celata finché non superò la dualità di conoscente e conosciuto. Questo trascendimento non fu, di nuovo, un atto conoscitivo, ma come la realizzazione di se stesso, fu un risveglio spirituale di là da ogni logica, epperò un atto non più accompagnato dall'ignoranza. Il sapere che il conoscitore ha di se stesso in se stesso — cioè come è per lui stesso — non può essere rag-

giunto attraverso alcun processo dell'intelletto, a questo non essendo dato di trascendere le proprie condizionalità. L'ignoranza non la si può soggiogare che portandosi oltre il principio di essa e questo è un atto della volontà. In se stessa, l'ignoranza non è un male né la sorgente di un male, ma quando noi ignoriamo l'esistenza dell'ignoranza, di ciò che essa significa nella nostra vita, allora si produce una catena senza fine di mali. La sete — *tanhā* — considerata come la radice del male non può essere superata che quando si comprende l'ignoranza nel suo significato più profondo.

II

In genere, la catena delle dodici cause viene considerata come costituita dai seguenti termini: 1) Ignoranza (*avijjā*); 2) Disposizioni (*sankhāra*); 3) Coscienza differenziata (*viññāna*); 4) Individuazione (*nāma-rūpa*); 5) Le sei potenze dei sensi (*salāyatana*); 6) Contatto (*phassa*); 7) Sensazione (*vedana*); 8) Sete (*tanhā*); 9) Attaccamento (*upādāna*); 10) Divenire (*bhāva*); 11) Nascita (*jāti*); 12) Vecchiaia e morte (*jarā-maranam*). Ora, è un grave errore, da parte degli studiosi del buddismo, cercar di spiegare la logica di questa catena in termini temporali. Secondo loro, i primi due elementi (*angāni*) della catena cadrebbero nel passato, gli otto seguenti nel presente, gli ultimi due nel futuro. Invece l'ignoranza, da cui prende inizio la catena, non ha limiti di tempo; come l'illuminazione, essa è un fatto della volontà che cade fuori dal tempo. Facendo intervenire la categoria del tempo, la stessa illuminazione che, nel suo aspetto negativo, è la rimozione dell'ignoranza, perde il suo carattere assoluto e allora ci si metterà a cercare qualcosa di là da essa. Così i vincoli si rafforzeranno e la mania sarà il nostro eterno destino. Non vi sarà alcun dio che nello Svegliato esalterà « il loto non tocco dalla polvere della passione, innalzantesi sul lago della conoscenza; il sole che distrugge le tenebre dell'illusione; la luna che raffredda l'arsura consumante delle colpe inerenti all'esistenza » (10).

(10) *Buddhacarita*, libro XIV.

Se, come è detto nei testi, l'illuminazione fece tremare tutto l'universo in sei modi distinti, l'ignoranza, su cui essa finì col trionfare, deve avere una non minore potenza, pur essendo ad essa diametralmente opposta come valore e come virtù. Interpretare l'ignoranza in un senso intellettualistico e poi inserirla in una relazione temporale equivale a destituirla completamente del carattere fondamentale che ha come primo termine della catena dei dodici *nidāna*. L'influenza straordinaria esercitata dal Buddha sia sui suoi contemporanei che sulla posterità non è dovuta al meraviglioso acume analitico che, pure, a lui si deve riconoscere; essa fu essenzialmente dovuta alla sua grandezza spirituale e alla sua profonda personalità derivante da una volontà che aveva penetrato le fondamenta stesse dell'universo. Il trionfo sull'ignoranza fu la dimostrazione di questo potere, potere ormai invincibile che Māra — il dio di questo mondo — con tutte le sue schiere non riuscì a travolgere o a far deflettere. Il non saper riconoscere il vero significato che ha l'ignoranza nel sistema delle dodici cause o nella concezione della « nobile verità » condurrà inevitabilmente a disconoscere l'essenza dell'illuminazione, epperò quella dello stesso buddhismo.

Al principio, che non è veramente un principio e che non ha alcun significato spirituale fuor dalla nostra esistenza finita, la volontà vuole conoscere se stessa; allora si desta la coscienza riflessa e col destarsi di essa la volontà si divide. La volontà unica, intera e completa in se stessa, ora è divenuta attore e, ad un tempo, osservatore. Il conflitto è inevitabile perché l'attore vuole esser libero dalle limitazioni a cui è stato costretto ad assoggettarsi nel suo desiderio di una coscienza riflessa. Per un lato, gli è stato dato il potere di vedere, ma nel contempo vi è qualcosa che egli, in quanto osservatore, non può scorgere. Alla conoscenza si unisce fatalmente l'ignoranza, l'una accompagna l'altra come l'ombra accompagna l'oggetto; non vi è separazione possibile fra i due compagni. Ma il volere come attore tende a tornare nella sede originaria dove il dualismo ancora non esisteva e dove, di conseguenza, regnava la pace. Questo desiderio di pace non può tuttavia venire soddisfatto senza lunghe, dure, logoranti esperienze. Infatti una cosa scissa in se stessa non può torna-

re alla sua precedente unità se non attraverso una lotta. E la reintegrazione è più di un mero ritorno, il contenuto originario essendo stato arricchito dalla divisione, dallo sforzo, dalla riarmonizzazione.

Al verificarsi della divisione la coscienza è, in un primo momento, così rapita dalla novità dello stato e dalla sua apparente capacità di risolvere i problemi della vita da dimenticare la sua missione, che è l'illuminare la volontà. Invece di gettare luce all'interno — cioè sulla volontà da cui trae il principio della sua esistenza — la coscienza si concentra sul mondo esteriore degli oggetti e delle idee. Quando cerca di guardare in se stessa, trova il mondo di una unità assoluta, nel quale l'oggetto che essa desidera conoscere è lo stesso soggetto. Una spada non può tagliare se stessa. A questo punto la volontà deve compiere uno sforzo eroico per illuminare e redimere se stessa senza distruggere la coscienza ormai destatasi, agendo piuttosto sul principio che fa da substrato alla coscienza. È quel che si è visto accadere nel caso del Buddha; ciò fece, di Gautama, lo Svegliato, il Sublime, colui che possiede la suprema illuminazione. Si tratta di un volere in cui vi è più della mera volontà, in cui vi è anche l'atto di pensare e di vedere. Grazie a questo atto, la volontà scorre se stessa divenendo libera e signora di sé. Questo è un sapere in senso eminente, ed è in ciò che consiste la redenzione buddhista.

L'ignoranza prevale finché la volontà si lascia ingannare dalle sue stesse creazioni o dalla sua immagine, dalla coscienza riflessa nella quale chi conosce resta sempre distinto dal conosciuto. Però l'inganno non può durare, nella volontà essendovi l'impulso a raggiungere l'illuminazione, a liberarsi, ad esistere in se stessa. L'ignoranza presuppone sempre qualcosa di esterno e di sconosciuto. Questo principio esterno e sconosciuto generalmente viene chiamato Io o anima, mentre in realtà è la stessa volontà nello stato di ignoranza. È per questo che il Buddha nel punto in cui sperimentò l'illuminazione realizzò anche che un *ātmā*, una anima sostanziale come entità sconosciuta e inconoscibile, non esiste. L'illuminazione aveva dissipato l'ignoranza, e con essa tutti gli spettri evocati fuor dalla tenebrosa caverna dell'Io scom-

parvero. L'ignoranza nel senso corrente è l'antitesi della conoscenza, ma dal punto di vista buddhista, secondo il quale essa si contrappone all'illuminazione, l'ignoranza significa l'Io (*ātmā*), che il Buddha recisamente nega. Non vi è da meravigliarsi di ciò, dato che l'insegnamento del Buddha s'incentra sulla dottrina dell'illuminazione, distruttrice dell'ignoranza.

Coloro che nel buddhismo considerano soltanto la dottrina del non-*ātmā* senza cercare il significato dell'illuminazione sono incapaci di valutare tutta l'importanza del messaggio del Buddha. Se egli avesse semplicemente negato l'esistenza di un Io sostanziale dal punto di vista psicologico per averlo risolto nelle sue componenti, a lui si sarebbe potuta riconoscere una grandezza come scienziato — ed effettivamente le sue capacità analitiche andavano, a tale riguardo, molto oltre quelle dei suoi contemporanei: ma la sua influenza come guida spirituale non sarebbe stata così vasta, né essa sarebbe durata così a lungo. La sua teoria del non-*ātmā* non fu soltanto stabilita con un metodo scientifico alla moderna, ma fu essenzialmente il risultato della sua esperienza interiore. Se l'ignoranza viene intesa nel suo senso più profondo, la sua rimozione conduce inevitabilmente alla negazione dell'esistenza di un Io sostanziale quale base di tutte le nostre attività vitali. Quella di illuminazione è una nozione positiva, ma per le menti comuni è assai difficile comprenderne la vera natura. Se però si conosce che cosa essa significa nel sistema generale del buddhismo e se si concentra il proprio sforzo sulla realizzazione di essa, tutte le altre idee — Io, attaccamento all'Io, ignoranza, vincoli, mania, ecc. — si chiariranno da sé. La retta condotta, la contemplazione, il superiore sapere — tutto ciò è volto al raggiungimento del fine agognato del buddhismo, cioè dell'illuminazione. Il costante rifarsi del Buddha alla teoria delle cause, il suo dire ai discepoli che, esistendo questa causa, quello sarà l'effetto e che, una volta rimossa la causa, anche l'effetto scomparirà, non si riduce ad una specie di insegnamento di logica formale; il fine è invece indicare le condizioni dell'illuminazione.

Se l'ignoranza dovesse essere intesa come incapacità logica di conoscere, il suo scomparire non potrebbe produrre quella libertà spirituale a cui nella prima letteratura del buddhismo si

allude in modo così frequente e vivo. Si veda, ad esempio, nei testi canonici, la dichiarazione dell'Arhat: « Sorse in me il sapere, l'emancipazione del mio animo divenne irrevocabile, questa è la mia ultima esistenza, per me non v'è ormai più rinascita » (11). Sono parole piene di forza che mostrano con quale intensità ed evidenza si sono colti i fatti essenziali della vita. Esse caratterizzano invero lo stato di Arhat, tratteggiato ulteriormente da formule, come la seguente: « Così riconoscendo, così vedendo (12), il suo animo fu redento dalla mania del desiderio, redento dalla mania dell'esistenza, redento dalla mania dell'ignoranza. Liberato, in lui sorse la conoscenza della liberazione. " Esaurita è la vita, compiuta la santità, fatto ciò che doveva essere fatto, non esiste più questo mondo " (13), comprese egli allora ». In essenza, l'Arhat è il Buddha e perfino il Tathāgata, e del resto al principio della storia del buddismo non v'era, fra questi termini, una netta distinzione. Così essi possono venire riferiti in larga misura ad uno stesso stato.

* * *

Parlando con i suoi discepoli di varie speculazioni filosofiche in gran voga ai suoi tempi, il Buddha formulò le seguenti

(11) *Nānañ ca pana me dassanam udapādi akuppa me ceto-vimutti ayam antima jāti natthi dāni punabbhavo.*

(12) « Così conoscendo, così vedendo » (*evam jānato evam passato*) è una delle frasi fisse che s'incontrano dovunque nella letteratura buddhista, sia nel Mahāyāna che nell'Hinayāna. Che i compilatori dei testi abbiano o meno conosciuto la distinzione tra sapere e vedere nel senso proprio dell'attuale teoria della conoscenza, in ogni caso quell'associazione resta assai significativa. Essi dovettero rendersi conto dell'insufficienza del termine « conoscere » ad indicare il genere di conoscenza che si ha nel momento dell'illuminazione. « Vedere » o « vedere faccia a faccia » esprime l'immediatezza e il carattere precipuo di evidenza propri a tale conoscenza. Come si è già accennato, il buddismo è ricco di termini che rimandano a un conoscere di tale genere.

(13) *Tassa evam jānato evam passato kāmāsavāpi cittam vimuccati bhavāsavāpi cittam vimuccati avijjasavapi cittam vimuccati, vimuttasmim vimutta-mit nānam hoti. Khina jāti vusitam brahmacariyam katam karaniyam itthattāyāti pajānāti.*

osservazioni sulla conoscenza delle cose di cui dispone il Tathāgata:

« Ciò egli sa, e sa anche altre cose che sono assai migliori ed assai al di là di tali speculazioni; e pur possedendo tale conoscenza non si inorgoglisce; e così incontaminato ha realizzato, nel proprio cuore [mente], il modo di sottrarsi; ha compreso ciò che realmente sono, il sorgere e il dileguarsi di sensazioni, con il loro dolce sapore e con i loro pericoli; sa che non ci si può affidare ad esse, che non si deve aspirare a quelle cose che gli uomini desiderano ardentemente: per questo il Tathāgata è libero. Vi sono invece altre cose, profonde, difficili da realizzare e difficili da comprendere, rasserenanti, soavi, che non possono venire afferrate per mezzo della logica, sottili, comprensibili soltanto al saggio: e queste cose il Tathāgata, avendole realizzate e vedute chiaramente, ha esposto; ed è di queste che devono parlare coloro che rettamente lodano il Tathāgata in armonia con la verità » (14).

Le virtù per le quali doveva venire lodato il Tathāgata non derivavano, è chiaro, dalla speculazione e dal ragionamento analitico. La sua visione intellettuale era acuta e lungimirante non meno di quella dei suoi contemporanei; ma egli era dotato di una facoltà superiore, la forza di volontà, esercitata in tutta la sua piena capacità per apportare tutte le virtù che appartenevano all'intera condizione di Tathāgata. E naturalmente, egli non aveva bisogno di affrontare i problemi metafisici sollevati dai filosofi dei suoi tempi: tali problemi infatti erano già stati risolti in lui, quando aveva conquistato la libertà spirituale e la serenità, in tutta la loro interezza, nel loro aspetto sintetico, e non già in modo parziale o frammentario, come sarebbe avvenuto invece se si fossero presentati alla cognizione del Buddha come problemi filosofici. È in questa luce che si deve leggere il *Mahāli Sutta*. Alcuni studiosi si chiedono come mai due idee per nulla collegate tra loro vengano trattate insieme nel sūtra; questo, tuttavia, dimostra l'ignoranza degli studiosi nei confronti delle que-

(14) *Brahmajāla Sutta*, p. 43. Dalla traduzione inglese di Rhys Davids.

stioni spirituali, perché essi non riescono a rendersi conto della vera portata dell'illuminazione nel sistema della fede buddhista. Per comprenderla, abbiamo bisogno di una intuizione immaginativa che penetra direttamente nel centro della vita, e non sempre le intelligenze puramente letterarie e filologiche riescono a sviscerarne i segreti.

Il *Mahāli Sutta* è un sūtra pāli del Dīgha-Nikāya: Mahāli interroga il Buddha sul fine della vita religiosa praticata dai suoi discepoli, e il senso della risposta da lui ricevuta è questo: I buddhisti non praticano l'autoconcentrazione allo scopo di acquisire poteri miracolosi, come udire armonie celestiali o vedere visioni celesti (15). Vi sono cose più elevate e più soavi di queste: una di esse è la distruzione completa dei Tre Legami (illusione del sé, dubbio, e fiducia nell'efficacia delle buone azioni e delle cerimonie), ed il conseguimento di uno stato della mente che può portare alla intuizione delle cose supreme nella propria vita spirituale. Quando si acquisisce tale intuizione, il cuore di-

(15) L'idea di operare sistematicamente miracoli grazie alla potenza acquisita mediante l'autoconcentrazione sembra fosse molto diffusa in India fin dagli albori della sua civiltà e il Buddha venne spesso invitato dai suoi seguaci a mostrare il suo potere di operare prodigi. In seguito i suoi biografi lo trasformarono in un vero e proprio taumaturgo, almeno da ciò che possiamo giudicare dal punto di vista della logica e della scienza. Ma dal punto di vista del Prajñā-pāramitā, secondo il quale «poiché ciò che fu predicato dal Tathāgata come possesso delle qualità, fu ciò che fu predicato dal Tathāgata come non-possesto delle qualità, viene perciò chiamato possesso delle qualità» (yaishā bhagavan lakṣaṇasampat tathāgatena bhāṣitā alakṣaṇasampad eṣhā tathāgatena bhāṣita; tenocyate lakṣaṇasampad iti), l'idea di operare prodigi acquisisce un nuovo significato spirituale. Nel *Kevaddha Sutta* vengono ricordati tre prodigi compresi e realizzati dal Buddha: il prodigio mistico, il prodigio dell'istruzione e il prodigio della manifestazione. Il possessore del prodigio mistico può compiere le seguenti cose, logicamente e fisicamente impossibili: «Da uno diviene multiforme, da multiforme diviene uno; da visibile diviene invisibile; attraversa senza difficoltà un muro o un bastione o una montagna, come se attraversasse l'aria; penetra in su e in giù il terreno come se fosse acqua; cammina sull'acqua senza dividerla, come se fosse terreno solido; viaggia a gambe incrociate nel cielo come un uccello portato dalle ali; tocca e tasta con la mano anche la luna e il sole, benché siano esseri di mistica potenza; e raggiunge con il suo corpo anche il cielo di Brahma». Dobbiamo intendere queste parole alla lettera oppure in senso intellettuale? Non possiamo interpretarle nello spirito dell'idealismo del Prajñā-pāramitā? Perché? Taccittam yacittam acittam (Il pensiero è chiamato pensiero perché è non-pensiero).

viene sereno, si libera dalla contaminazione dell'Ignoranza, e sorge così la conoscenza dell'emancipazione. Le domande che tu hai formulato, Mahāli, sull'identità del corpo e dell'anima, sono oziose; perché quando consegui l'intuizione suprema e vedi le cose come sono realmente in se stesse — emancipate cioè dai Vincoli, dalle Contaminazioni e dai Flussi Mortali — le quistioni che ora ti turbano perdono completamente il loro valore, e non vengono più poste come ora tu fai. Perciò non è necessario che io risponda alle tue domande.

Questo dialogo tra il Buddha e Mahāli illustra perfettamente la relazione tra l'Illuminazione e il problema dell'anima. Non è necessario chiedersi perché il Buddha non risolse quel problema perpetuamente ricorrente, invece di ignorarlo come fece e di parlare di qualcosa che in apparenza non aveva alcun legame con l'argomento in discussione. È questo uno dei casi in cui dobbiamo cercare di scrutare a fondo il significato dell'Ignoranza.

III

Tuttavia una delle ragioni per le quali il Buddha lasciò insolute o indeterminate (*avyākata*) alcune quistioni metafisiche stava nel fatto che il buddhismo è un sistema pratico di disciplina spirituale e non un sistema metafisico. Il Buddha, naturalmente, aveva una sua teoria della cognizione, ma era secondaria, in quanto il fine principale della vita buddhista era il conseguimento dell'illuminazione, dalla quale deriva la libertà spirituale. L'illuminazione vince l'ignoranza, che sta all'origine della nascita e della morte e che crea vincoli d'ogni genere, sia intellettuali che effettivi. Questa vittoria sull'ignoranza non può essere ottenuta se non attraverso l'esercizio della forza di volontà: tutti gli altri tentativi, soprattutto quelli puramente intellettuali, sono totalmente inutili. Ne consegue la conclusione del Buddha: « Tali domande (16) non arrecano nessuna utilità, non riguardano la Legge, non hanno influenza sugli elementi della retta condotta,

(16) Le domande sono: Il mondo è eterno? Il mondo non è eterno? Il mondo è finito? Il mondo è infinito? *Potthapāda-Sutta*.

né sul distacco, né sulla purificazione dai desideri impuri, né sulla pace interiore, né sulla tranquillizzazione del cuore, né sulla vera conoscenza, né sull'intuizione degli stadi superiori della Vita, né sul nirvāṇa. Perciò io non esprimo alcuna opinione su di esse ». Il Buddha, d'altra parte, spiegò: « Ciò che è il dolore, ciò che è l'origine del dolore, ciò che è la cessazione del dolore, e il metodo grazie al quale si può raggiungere la cessazione del dolore ». Questi, infatti, sono tutti problemi pratici, che devono non soltanto venir compresi e realizzati pienamente, ma anche attivamente padroneggiati da chiunque desideri veramente ottenere il grande risultato dell'emancipazione.

Sia nei Nikāya che nei testi mahāyānici appare ben chiaro che il Buddha era contrario alla mera conoscenza e insisteva continuamente sulla necessità di vedere e di sperimentare personalmente la Legge. Si tratta, anzi, del punto più importante dell'insegnamento buddhista. Quando un filosofo brahmano parlò della sua conoscenza dei Tre Veda e di un'unione con ciò che non aveva visto, il Buddha lo ridicolizzò con una delle sue frasi più forti: « Perciò tu dici che i brahmani non sono in grado di indicare la via che porta all'unione con ciò che hanno veduto, e poi dici che nessuno di loro, né dei loro discepoli, né dei loro predecessori fino alla settima generazione ha mai veduto Brahma. E inoltre affermi che anche i Rishi del tempo antico, le cui parole i brahmani tengono in altissima considerazione, non pretendevano di sapere o di aver veduto dove è Brahma, di dove venga e dove vada. Eppure codesti brahmani tanto versati nei Tre Veda affermano di poter indicare la via dell'unione con ciò che non conoscono e che non hanno mai veduto... Essi sono come una fila d'uomini ciechi che si aggrappano l'uno all'altro, e né il primo può vedere, né quello di mezzo, né l'ultimo. Le parole di codesti brahmani, versati nei Tre Veda, non sono altro che parole di ciechi: il primo non vede, quello di mezzo non vede, né può vedere l'ultimo ».

L'illuminazione, o eliminazione dell'ignoranza, che è l'ideale della vita buddhista, non è un atto dell'intelletto, come ora possiamo vedere con estrema chiarezza, bensì la trasformazione, il rimodellarsi dell'intero essere attraverso l'esercizio della facoltà più

fondamentale, innata in ciascuno di noi. Se l'illuminazione ha veramente un effetto così grandioso sulla nostra concezione spirituale, come leggiamo nei sūtra, non può essere il risultato della semplice conoscenza della dottrina della Causalità. L'illuminazione è opera della Paññā, nata dalla volontà che vuole vedere se stessa ed essere in se stessa. Perciò il Buddha insiste sull'importanza dell'esperienza personale; perciò insiste sulla necessità di meditare in solitudine, quale mezzo per giungere all'esperienza. La meditazione, mediante la quale la volontà si adopera per trascendere la condizione in cui si è posta nel risveglio della coscienza, non è affatto, quindi, il semplice atto del cogitare sulla teoria della Causalità, che si muove eternamente in cerchio, partendo dall'ignoranza per giungere all'ignoranza. Questa è la cosa più necessaria nel buddhismo. Tutti gli altri problemi metafisici ci imprigionano in un groviglio, in una massa di filo ingarbugliato.

Perciò non ci si sbarazza dell'ignoranza con mezzi metafisici, bensì mediante la lotta condotta dalla volontà. Quando ciò si compie, siamo liberati anche dalla nozione di una entità-ego che è il prodotto o meglio la base dell'ignoranza, dalla quale dipende e sulla quale prospera. L'ego è l'angolo tenebroso in cui i raggi dell'intelletto non riescono a penetrare, è l'ultimo nascondiglio dell'ignoranza, che così si ripara tranquillamente dalla luce. Quando questo covo viene scoperchiato, l'ignoranza svanisce come brina al sole. In effetti, l'ignoranza e l'idea dell'ego sono la stessa cosa. Noi tendiamo a pensare che quando l'ignoranza viene scacciata e l'ego perde il suo potere su di noi, non abbiamo più nulla cui appoggiarci, e rimaniamo abbandonati alla sorte delle foglie, trascinate qua e là dal capriccio del vento. Ma non è così: perché l'illuminazione non è un'idea negativa, che significhi semplicemente l'assenza dell'ignoranza. Ignoranza è la negazione di illuminazione, non il contrario. L'illuminazione è affermazione nel senso più vero della parola, e perciò il Buddha affermò che colui che vede la Legge vede il Buddha, e colui che vede il Buddha vede la Legge, e colui che vuole vedere il Buddha non deve cercarlo nella forma, nella voce, ecc... Quando l'ignoranza dominava suprema, l'ego era concepito come un'idea

positiva, e la sua negazione era nichilista. Era perfettamente naturale che l'ignoranza sostenesse l'ego, dove aveva trovato la sua sede originale. Ma con la realizzazione dell'illuminazione, tutto cambia aspetto, e l'ordine istituito dall'ignoranza viene sovvertito radicalmente. Ciò che era negativo è ora positivo, ciò che era positivo è ora negativo. Gli studiosi buddhisti non devono dimenticare questa nuova valutazione delle idee che si accompagna all'illuminazione. Poiché il buddhismo afferma che l'illuminazione è la realtà suprema della vita buddhista, in essa non vi è nulla di negativistico, nulla di pessimistico.

IV

Per il fatto che la filosofia tende ad attribuire una eccessiva importanza alle idee astratte e alle inferenze logiche, trascurando di tenersi in costante contatto col mondo reale dell'esperienza, il Buddha, come ho ripetutamente detto, si rifiutò recisamente di favorire la teorizzazione (*takeka* o *vitakka*) alle spese della disciplina pratica. L'illuminazione è il frutto di tale disciplina e la rimozione dell'ignoranza non la si può effettuare con nessun altro mezzo. Il sistema del Buddha lo si può chiamare un empirismo radicale. Con ciò voglio dire che egli prese la vita e il mondo quali sono, senza darvi una propria interpretazione. I teorici obietteranno che questo è impossibile, perché ciò che viene chiamato mondo oggettivo è, in realtà, una ricostruzione fatta in base a nostre categorie, o idee innate. Gnoseologicamente le cose possono anche stare così, ma spiritualmente si può concepire uno stato di libertà perfetta conseguito col cessare di assumere la vita in funzione dei nostri pensieri egocentrici e con l'accettare il mondo così come è, allo stesso modo che uno specchio riflette un fiore come fiore, e la luna come luna. Per cui, se ho chiamato il buddhismo un empirismo radicale, ciò deve essere inteso non in termini gnoseologici, ma spirituali. Tale è l'effettivo significato di un termine frequentissimamente usato nel canone buddhista e costituente invero un

motivo ricorrente del pensiero buddhista: *yathā-bhūtam* o *yathā-tatham*.

Nel *Sāmmāna-phala Sutta* del *Dhīgha-Nikāya*, ove sono indicati, in progressione, i frutti ultimi della vita buddhista, la serie termina con la visione « secondo realtà » — *yathā-bhūtam* — del mondo:

« Con tale animo saldo, purificato, terso, schietto, schiarito di scorie, malleabile, duttile, compatto, incorruttibile, egli indirizza l'anima alla cognizione dell'estinguersi della mania. "Questo è il dolore" comprende egli conforme alla verità. "Questa è l'origine del dolore" comprende egli conforme alla verità. "Questo è l'annientamento del dolore" comprende egli conforme alla verità. "Questa è la via che conduce all'annientamento del dolore" comprende egli conforme alla verità. "Questa è la mania" comprende egli conforme alla verità. "Questa è l'origine della mania" comprende egli conforme alla verità. "Questo è l'annientamento della mania" comprende egli conforme alla verità. "Questa è la via che conduce all'annientamento della mania", comprende egli conforme alla verità. E così conoscendo, così vedendo, il suo animo viene ora redento dalla mania del desiderio, redento dalla mania dell'esistenza, redento dalla mania dell'errore. "Nel redento è la redenzione", questa cognizione sorge. "Esausta è la vita, compiuta la santità, fatto ciò che doveva essere fatto, non esiste più questo mondo", comprende egli allora ».

Come dobbiamo capire tutto ciò? Analogamente che per il caso delle dodici cause, questa dottrina delle quattro nobili verità non ci rivela il suo significato più profondo se la consideriamo intellettualisticamente, perché, di fatto, essa è una diversa espressione del dogma delle cause interdipendenti; è uno stesso principio che, sia pure in forma differente, viene affermato nell'una e nell'altra teoria. La teoria delle quattro nobili verità indica il mezzo pratico per sfuggire ai vincoli del karma, mentre la teoria delle cause interdipendenti mette in luce il *modus operandi* dello stesso karma. In quanto teorie, l'una e l'altra concezione restano quel che sono, vale a dire sono incapaci di produrre una rivoluzione spirituale. Se il Buddha formulò le

quattro verità, fu per vederle applicate praticamente alla realizzazione di un ideale. Tutta la minuziosa disciplina spiegata nelle parti precedenti del testo sopra citato rappresenta solo una preparazione a questo avvenimento finale. Senza un animo sereno, puro e saldo la verità non può essere colta così come è. Una intelligenza acuta e penetrante può sapere della verità e discorrere su di essa, ma per la sua realizzazione nella vita si richiede una disciplina interna.

Il passo ora citato si fa intelligibile solo se considerato alla luce della vita spirituale. « Egli conosce come realmente è, egli conosce secondo verità » — *ti yathā-bhūtham pajānāti*: ecco ciò a cui si deve giungere, perché *yathābhūtha-ñāṇa-dassana* è la visione che uccide la mania (*āsavānam khaya-ñāṇa*) e desta la coscienza dell'emancipazione spirituale (*cetovimutti*). Senza questo *ñāṇa* o *ñāṇa-dassana*, senza questa visione, non sarebbe possibile il distacco, la libertà buddhista, non si potrebbe mai essere certi di avere assolutamente reciso i vincoli dell'esistenza e di aver realizzata la vita superiore, divina (*brahmacarya*). Il « così conoscendo, così vedendo » non significa una comprensione intellettuale di fatti o verità che cadono di là dai limiti della propria esperienza, ma la percezione di mutamenti effettivamente avvenuti in se stessi. Peraltro, la stessa comprensione intellettuale sarebbe impossibile quando nessuna esperienza la preparasse. Per coloro che non hanno coltivato una disciplina spirituale sulla linea del *dhyāna* indù, lo stato interiore culminante nella contemplazione del mondo « secondo verità » — *yathā-bhūtam* — resterà qualcosa di assai difficile da intendere. Ma solo sotto questa luce si deve capire ciò che dice il Buddha sui frutti della vita ascetica, della vita del *samanna*.

Le manie (*āsavā*), o, come i traduttori cinesi le hanno anche chiamate, le suppurazioni (*lou*), sono tre, talvolta anche quattro. Vi è la mania del desiderio (*kāma*), la mania dell'esistenza (*bhāva*), la mania dell'ignoranza (*avijjā*), la mania della falsa conoscenza (*ditṭhi*). Quale è la visione che distrugge tutte queste manie? E che resterà dopo una tale distruzione? Ci si potrebbe attendere una risposta assolutamente nichilistica, perché sembrerebbe che a una tale distruzione possa seguire soltanto il vuo-

to completo. Vi è ragione di essere portati a considerare come assolutamente negativo l'insegnamento del Buddha, specie quando leggiamo versi come i seguenti, contenuti nel *Sutta-nipāta* (vv. 949, 1099):

Ciò che ti sta dinanzi, mettilo da parte;
Non lasciare nulla dietro di te,
E se non ti attaccherai a ciò che sta nel mezzo
Andrai calmo per il mondo. (17)

versi ai quali si possono anche associare queste espressioni del *Dhammapāda* (v. 385): « Colui per il quale non esiste né questa riva né l'altra né entrambe le rive, costui, intrepido e svincolato, io lo chiamo invero brahmano ».

Ma dal punto di vista spirituale sta di fatto che solo dopo la distruzione delle manie e la revulsione da ogni forma di attaccamento l'essere interiore si purifica e si vede quale veramente è, ossia non come un Io contrapposto ad un non-Io bensì come qualcosa che trascende e riprende in sé gli opposti. Ciò che viene distrutto è il dualismo delle cose, non l'unità di esse; e il distacco significa un ritorno alla propria residenza originaria. Alla facoltà di visione deve essere proprio lo scorgere l'unità nella molteplicità e il comprendere che gli opposti non si condizionano a vicenda ma traggono origine da un superiore principio che è il luogo della perfetta libertà. Una mente abbastanza esercitata può riconoscere che né la negazione (*niratta*) né l'affermazione (*atta*) si applicano alla realtà, la quale va afferrata direttamente, come essa è o, meglio, come essa diviene. Un animo veramente sincero e completamente purificato è la premessa necessaria per la comprensione diretta della realtà nella sua essenza assoluta, nella sua « questità ». Da qui la formula *yathābhūtam pajānāti* (« egli conosce [ciò] come veramente è ») che successivamente, nel Mahāyāna, doveva dar luogo alla dottrina della « questità », dell'assoluto « esser così » (*bhūtatathatā*). La mente esercitata che ha at-

(17) Cfr. *Dhammapāda*, v. 385. « Colui per il quale non esiste questa parte né quella, né entrambe, colui che è senza paura e senza catene, io lo chiamo in verità un brahmano ».

traversati i quattro *dhyāna* descritti dai testi canonici può giungere allo sviluppo di ciò che il Mahāyāna chiama la « visione-specchio » (*ādarsa-jñānam*), corrispondente al *bhūta-nāṇa* dell'*Anguttara-Nikāya*. L'ultimo paragone del discorso del Buddha sui frutti della vita ascetica, che sintetizza la realizzazione spirituale dei buddhisti, diviene ora completamente intelligibile: « Così come quasi, voi monaci, sulla sponda di un lago alpino, di acqua chiara, trasparente, pura, stessee un uomo di buona vista e guardasse sulle conchiglie e chiocciole, sulla ghiaia e la sabbia e i pesci, come guizzano e stanno; allora gli verrebbe il pensiero: " Chiaro è questo lago alpino, trasparente, puro; io vedo le conchiglie e chiocciole, la ghiaia e la sabbia e i pesci, che nuotano o riposano " — or così anche appunto, voi monaci, il monaco comprende conforme a verità ».

L'empirismo radicale dello *yathā-bhūtam* buddhistico qui ci viene incisivamente presentato; del pari, si può ricordare come Buddha nell'*Itivuttaka* (v. 109) si paragoni ad uno spettatore seduto su di una riva (*cakkhumā puriso tīre thito*). Interpretare intellettualisticamente tali immagini sarebbe assurdo. L'autore con esse descrive invece l'attitudine spirituale propria ad un piano superiore, da lui realizzata dopo una lunga disciplina. La distruzione delle quattro manie è solo la fase negativa dell'esperienza, la visione restando ciò a cui la mente calma e trasparente del Buddha tende. Ove si consideri soltanto il momento distruttivo, l'illuminazione apparirà annichilatrice e negativistica; ma quando la si intende come la visione che fa percepire la verità secondo tali caratteri di realtà essa va detta supremamente affermativa. Essa conduce all'« isola incomparabile senza possesso, senza attaccamento, chiamata nirvāṇa: distruzione della decadenza e della morte » (*Sutta-nipāta*, v. 1094). Si badi che è detto che la decadenza e la morte, e non la vita, sono distrutte; per opera dell'illuminazione, la *vita* viene anzi reintegrata per la prima volta nel suo stato originario di libertà e di forza creatrice.

L'immagine dello specchio (*ādarṣā*) può tuttavia far pensare che l'atteggiamento buddhista di fronte al mondo sia affatto passivo ed escluda ogni ispirazione energizzante. Pensare così, equivarrebbe ad ignorare la stessa vita del Buddha, consacrata così generosamen-

te per quarantanove anni lunghi e sereni alla salute spirituale della sua gente; non solo, ma si dimenticherebbe anche la straordinaria attività missionaria dei discepoli del Buddha e la loro opera nel campo speculativo, che dette luogo alla scuola del buddhismo mahāyānico. Comunque, l'accusa di passività mossa alla *Weltanschauung* buddhista appare infondata anche a prescindere dall'aspetto storico del buddhismo. La passività propria all'illuminazione è soltanto apparente. In genere, uno stato assolutamente passivo è inconcepibile, esso equivarrebbe a qualcosa di completamente nullo, privo di qualsiasi contenuto. Nel suo rappresentare il risultato del più strenuo esercizio spirituale, l'illuminazione è invece uno stato positivo dello spirito nel quale si cela una riserva inesauribile di possibilità; è una unità che racchiude tutto un mondo molteplice. « Rumorosi sono i piccoli torrenti; il vasto oceano è silenzioso » (18). Nel vasto oceano dell'illuminazione regna il silenzio dell'unità. Anche i filosofi dell'*Avatamsaka* paragonano l'illuminazione all'immensa superficie di un oceano, calma e tersa, che riflette tutti i corpi luminosi del cielo, ma che racchiude anche, nel suo profondo, in una innocenza, la possibilità di rompere in onde ruggenti e devastatrici.

Nel *Mahāli Sutta* il Buddha dice: « Quando un monaco così vede e così conosce, andrà egli ancora a chiedersi se l'anima è la stessa cosa del corpo o se l'anima e il corpo sono due cose distinte? ». Infine, che l'illuminazione consista nel vedere le cose *yathā-bhūtam* o *yathā-tatham*, libere dal dubbio, non disturbate, da concetti e da speculazioni, ciò è confermato dalla chiusa dell'*Itivuttaka*, ove vengono esaltate le virtù del Buddha. Riporto le ultime tre strofe:

Avendo la visione del mondo intero,
Del mondo tutto, così come realmente è,
Egli si scioglie dal mondo
Ed è senza simili nel mondo.

Superatore di ogni cosa, incrollabile,
Libero da ogni vincolo

(18) *Sutta-nipāta*, v. 720. Sanantā yanti kussobbhā, tunḥi yāti mahodadhi.

Il supremo riposo appartiene a lui
 Che, senza paura per ogni verso, ha conseguito il nirvāna.
 Questo essere illuminato, che ha distrutto le manie,
 Senza turbamenti, libero dal dubbio,
 Ha raggiunto la distruzione di ogni karma
 E per la distruzione del substrato (karmico) è un liberato.

V

La visione delle cose secondo *yathā-bhūtam* è, per così dire, l'aspetto intellettuale o noetico dell'illuminazione, sebbene non nel senso di una comprensione discorsiva. Ma vi è anche un altro aspetto dell'illuminazione, che ora vale considerare. Alludo all'aspetto dell'illuminazione avente relazione col *samādhi* e col *dhyāna*. Come si è detto, se queste rappresentano delle discipline preliminari, esse però mostrano anche che la realizzazione raggiunta è qualcosa di più di un mero constatare una verità. Se l'illuminazione fosse un semplice vedere o intuire, essa non avrebbe un potere catartico tale da neutralizzare completamente ogni passione e da dare il senso di una libertà perfetta. Semplici intuizioni non possono giungere sino alla radice della vita dissipando ogni dubbio e recidendo ogni vincolo di attaccamento, quando la propria scienza non sia già ben preparata ad afferrare il Tutto nella sua totalità e secondo assoluta realtà (nella sua «questità»). I nostri sensi e la nostra coscienza ordinaria essendo fin troppo soggetti ad essere turbati e a venire distolti dalla realizzazione della verità, una disciplina mentale è indispensabile.

Va ricordato che il Buddha aveva seguito tale disciplina sotto la guida di due maestri del Sāmkhya e che anche dopo l'illuminazione fece della pratica del *dhyāna* una regola per i suoi discepoli. Ogni volta che ne aveva l'occasione, lui stesso si ritirava in solitudine. Naturalmente, non si trattava di darsi alla contemplazione passiva di chi lascia che il mondo semplicemente si rifletta nello specchio della coscienza. Per lui stesso, perfino dopo l'illuminazione, si trattava di una specie di allenamento spirituale. In ciò il Buddha seguiva pratiche note a tanti altri saggi e filosofi indù. Però non si fermò qui; nelle discipline egli vide un

senso piú profondo, quello di destare la facoltà per la comprensione piú alta e spirituale del *dharmā*. Di fatto, senza un tale risveglio il *dhyaṇa* poteva, sí, contribuire ad una esaltazione della coscienza, ma non valere per la perfezione della vita buddhista. Così nel *Dhammapāda* (v. 372) si legge: « Senza il sapere (*paññā*, *prajñā*) non vi è meditazione (*jhāna*, *dhyaṇa*), senza la meditazione non vi è sapere; colui nel quale vi è sia meditazione che sapienza è prossimo al nirvāṇa ». Questa interdipendenza di *jhāna* e di *paññā* è ciò che distinse il buddhismo dagli altri insegnamenti indú del tempo. *Jhāna*, o *dhyaṇa*, deve condurre a *paññā*, deve svilupparsi nella visione del mondo cosí come è (*yathā-bhūtam*), la mera meditazione non essendo ancora buddhismo. Questa fu la ragione per la quale il Buddha non trovò soddisfacente l'insegnamento di quei suoi maestri; per usare le sue stesse parole, esso « non mena al distacco, non mena alla perfetta visione interiore, al supremo risveglio, al nirvāṇa ». Dimorare nella serenità dello stato di una coscienza vuota poteva essere cosa attraente ma equivaleva ad una specie di torpore — e il Buddha non aveva l'intenzione di passare la sua vita terrestre in un sognare da sveglio. Egli voleva vedere nella vita e nell'anima delle cose. *Paññā* o *prajñā* era per lui parte essenzialissima della sua dottrina, era ciò che doveva svilupparsi dal *dhyaṇa*, e un *dhyaṇa* che non culminasse in *paññā* non era affatto un *dhyaṇa* buddhista. Certo, la casa deve essere vuotata, ma dimorare in una « casa vuota » (*suññā-gāram*) e rifuggire dall'azione è annichilamento; l'occhio deve dischiudersi e vedere pienamente e chiaramente la verità, la nobile verità (*pāraṇam ariyāsaccam*) che libera la vita da tutti i suoi vincoli ed impedimenti (*Majjhima-nikāya*, 140). Di nuovo, nel *Dhammapāda* (v. 373) è detto:

Il monaco dall'animo calmo che entra nella sua casa vuota
Prova una gioia piú che umana scorgendo chiaramente la verità.

Cosí il fine della pratica del *dhyaṇa* è preparare la mente alla realizzazione di quella suprema verità (*pāramasacca*) che distrugge e libera, e poiché tale verità, a sua volta, è realizzabile solo mediante il risveglio della *pārama-paññā*, ossia del sapere (*ñāṇa*) che pone fine ad ogni miseria (*sabba-dukkha*), il Buddha non si

stancò mai di imprimere adeguatamente nella mente dei suoi discepoli l'importanza di *paññā*; così, come già si è accennato, il suo schema generale della disciplina ebbe tre partizioni: *çīla* (retta condotta), *jhāna* (meditazione) e *paññā* (il sapere nel senso ora detto). Quale pur fosse la gioia sovrasensibile che si sperimenta praticando il *dhyāna*, il Buddha fu lungi dall'identificarla con lo scopo ultimo della vita buddhista; in ogni loro forma, simili estasi debbono essere abbandonate perché, confondendo la mente, arrestano il corso ascendente del risveglio di *paññā* — mentre solo grazie a questo risveglio si può giungere all'emancipazione, si può effettuare il ritorno alla propria dimora originaria. Per emancipazione, il Buddha intendeva la libertà da ogni forma di attaccamento, sia dagli attaccamenti corporali (*rūpam*) che da quelli intellettuali (*vinñānam*). Così nel *Majjhima-nikāya* (138) egli dice: « Non lasciare che la mente sia turbata da oggetti esterni né che si perda dietro le proprie idee. Sii libero da ogni attaccamento e da ogni timore. Questa è la via per superare la miseria del nascere e del morire ».

Finché sussiste una qualche traccia di attaccamento esterno od interno si mantiene il substrato dell'egoità, destinato a suscitare una nuova forza del karma e a trascinarci nell'eterno ciclo del nascere e del morire. Ogni attaccamento è una forma di ossessione, di illusione o di vana immaginazione. I testi canonici menzionano nove forme di illusioni nate dalla vanità dell'Io, alimentate da false speculazioni sull'Io e confermanti, in un modo o nell'altro, l'attaccamento. È il pensare: « Io sono », « Io sono questo », « Io sarò », « Io non sarò », « Io sarò con una forma », « Io sarò senza una forma », « Io sarò con la coscienza », « Io sarò senza una coscienza », « Io sarò né con coscienza né senza coscienza » (19). Per conseguire lo scopo finale della vita buddhista bisogna sbarazzarsi di tutti questi pensieri, nati dalla mania dell'Io. Una volta eliminati, cesseremo di tormentarci,

(19) *Majjhima-Nikāya*, 140, *Dhātuvibbhaṅgasuttam*. Asmīti bhikkhu maññitam etam; Ayam aham asmīti maññitam etam; Bhavissan ti maññitam etam; Na bhavissan ti maññitam etam; Rūpi bhavissan ti maññitam etam; Arūpi bhavissan ti maññitam etam; Saññi bhavissan ti maññitam etam; Asaññi bhavissan ti maññitam etam; Nevasaññi-nasaññi bhavissan ti maññitam etam.

di nutrire odio, di affannarci, di soggiacere alla paura — subentrerà la calma (*çānti*), il nirvāṇa, la visione della realtà e della verità delle cose. Una volta che *paññā* si sia ridestata, si abbandona la moralità, si lascia dietro di sé la meditazione, resta soltanto uno stato illuminato della coscienza permanendo nel quale lo spirito si muove come a lui piace.

Il ben noto paragone della zattera (*kullūpamam*) (20), alquanto sconcertante per certi critici del buddhismo avvezzi a « paesaggi spirituali » tutti diversi, è una ottima illustrazione della dottrina del non-attaccamento. L'insegnamento: « Siccome zattera, tutto ciò che è bene (*dharma*), taccio tutto ciò che è male (*adharma*), va abbandonato », è una nota di chiave in tutto lo sviluppo della dogmatica buddhista. La metafisica della *Prajñāpāramitā*, da alcuni considerata a torto come una deviazione dallo spirito del buddhismo originario, è altrettanto esplicita, a tale riguardo — lo si può vedere, ad esempio, dal *Vajracchedikā-Sūtra*. Di fatto, tutta la teoria della *çūnyatā*, quale è esposta nei testi di quella metafisica, altro non è che una traduzione speculativa della dottrina del non-attaccamento (21).

Il *Vajracchedikā-Sūtra* dice:

« Tasmād iyam thathāgatena sandhāya vāg bhāshi kolopamam dharmaparyāyam ājānādhir dharmā eva tā prahātavyāḥ prāgeva adharmā ».

Ecco il testo della similitudine, che si trova nel *Majjhima-nikāya* (XXII): « Come zattera, voi monaci, voglio mostrarvi la dottrina, atta a salvarsi, non a tenere. Questo ascoltate e fate bene attenzione al mio discorso. Così come quasi, voi monaci, se un uomo in cammino pervenisse ad una grande distesa d'acqua, la riva di qua piena di pericoli e di paure, la riva di là sicura e senza pericoli, e nessuna barca vi fosse pel traghetto, nessun ponte per passare all'altra riva. Allora quest'uomo pensasse: " Questa è una ben grande distesa d'acqua, questa riva è piena di pe-

(20) *Majjhima-Nikāya*, 22.

(21) Cfr. *Sutta-Nipāta*, v. 21: « Da me è fatta una zattera ben costruita, così disse Bhagavat, io sono passato al nirvāṇa, ho raggiunto l'altra sponda, avendo vinto il torrente delle passioni; la zattera non serve più; perciò, se così ti piace, piovvi, o cielo! ».

ricoli e di paure, l'altra riva sicura e senza pericoli, e nessuna barca v'è qui pel traghetto, nessun ponte per passare all'altra riva. Dunque, se io ora raccogliessi canne e tronchi, fascine e foglie, costruissi una zattera e mediante questa zattera, lavorando con mani e piedi, tragittassi in salvo all'altra riva? ". E l'uomo, o monaci, raccogliessi ora canne e tronchi, fascine e foglie, costruisse una zattera e mediante questa zattera, lavorando con mani e piedi, tragittasse in salvo all'altra riva. E salvato, tragittato, pensasse egli così: "Carissima mi è veramente questa zattera, lavorando con mani e piedi io sono giunto salvo all'altra riva. Dunque, se io ora mi ponessi sul capo o mi caricassi sulle spalle questa zattera e me ne andassi dove voglio? ". Che pensate voi di ciò, monaci? Quest'uomo con tale agire tratterebbe forse convenientemente la zattera? ».

« Certamente no, o Signore! ».

« Che dovrebbe dunque fare quell'uomo, voi monaci, per trattare convenientemente la zattera? Se quest'uomo, voi monaci, salvato, tragittato, riflettesse così: "Carissima mi è veramente questa zattera, mediante questa zattera, lavorando con mani e piedi, io sono giunto salvo all'altra riva. Dunque, se io ora posassi questa zattera sulla riva o la gettassi nell'onda e me ne andassi dove voglio? ". Con tale agire veramente, o monaci, quest'uomo tratterebbe convenientemente la zattera. Or così anche appunto, voi monaci, ho esposto la dottrina come zattera, atta per salvarsi, non a tenere. Questo paragone della zattera ben intendendo, o monaci, anche il giusto (*dharma*), taccio l'ingiusto (*adharma*), dovete lasciare » (22).

(22) « Dharma » è in realtà praticamente intraducibile. Alcuni lo rendono con « rettitudine », altri « moralità », altri ancora « qualità ». I traduttori cinesi lo hanno reso sempre con *fa*, indipendentemente dal contesto. In questo caso particolare, « dharma » può significare « buona condotta », « regole prescritte di moralità » o persino, « ogni insegnamento religioso considerato produttivo di buoni risultati ». Nel *Laṅkāvatāra-sūtra*, cap. i, si fa riferimento anche al trascendere sia dell'« *adharma* » che del « *dharma* ». Viene spiegato che tale distinzione deriva dalla falsa asserzione (*vikal-pagrabhanam*) del dualismo di ciò che è e di ciò che non è, mentre l'uno non è che il riflesso dell'altro. Si guarda nello specchio, e trovandovi un'immagine la si scambia per realtà, mentre quell'immagine siamo noi stessi e null'altro. Colui che vede così il mondo, lo vede nel modo

L'insegnamento del Buddha può ormai riassumersi così: vedere le cose « conforme a realtà » — *yathā-bhūtam* — equivale a raggiungere la perfetta libertà spirituale. Si può anche dire: quando ci si stacca dalle passioni generate dall'idea sbagliata dell'Io e quando l'animo diviene cosciente della propria emancipazione ci si destà pienamente, per la prima volta, alla verità quale effettivamente è. Questi due fatti, vedere ed essere liberati, sono interdipendenti, sono connessi in modo così intimo che l'uno senza l'altro è impensabile e impossibile; in effetti, essi sono due aspetti di un'unica esperienza, separati solo nella nostra limitata conoscenza. *Paññā* senza *jhāna* non è *paññā* e *jhāna* senza *paññā* non è *jhāna*. L'illuminazione è il termine che designa l'esperienza dell'identificarsi di *paññā* e *jhāna*, del vedere *yathā-bhūtam* abbandonando ogni specie di zattera, di denominazione. È sotto questa luce che va compreso il passo seguente:

« Perciò dunque, voi monaci: tutto ciò che vi è di corporeo, passato futuro e presente, proprio ed estraneo, grosso e fino, volgare e nobile, lontano e vicino: ogni corpo è da considerarsi, conforme alla verità, con perfetta sapienza (*sammāpaññā*), così: "Ciò non mi appartiene, ciò non sono io, ciò non è me stesso" E così pure dovete considerare, o monaci, gli altri aggregati (*khaṇḍa*): le percezioni, i concetti, i principi formativi (*sankhāra*), la coscienza (*vinnānam*). Chi così vedendo il mondo si stacca dal mondo è redento dalle manie. "Nel liberato è la liberazione": questa cognizione sorge. Un tale monaco, voi monaci, viene chiamato "Scardinatoro", viene chiamato "Colmatore della fossa",

giusto, « ya evam pasyati sa samyappasyati ». Infatti, quando si afferra all'*ekāgra* (unità delle cose), egli realizza lo stato in cui la sua saggezza interiore si rivela (*svapratyātmarajñānagocara*), e che è chiamato Tathāgatagarbha. In questo esempio, « dharma » e « adharma » sono sinonimi di essere (*sat*) e di non essere (*asat*) o di affermazione (*asti*) e di negazione (*nāsti*). Perciò l'abbandono del dharma e dell'adharma (*dharmādharmayoḥ prahāṇam*) significa liberarsi del dualismo in tutte le sue complessità e in tutte le sue implicazioni. Dal punto di vista filosofico, questo abbandono va identificato con l'Assoluto, e dal punto di vista morale va al di là del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto. Cfr. anche *Sutta-Nipāta*, versetto 886, dove il dualismo è considerato come il prodotto del falso ragionamento filosofico. « Takkaṇ ca diṭṭhisu pakappayitvā, saccam musā ti dvayadhammam āhu ».

viene chiamato "Strappatore della freccia", viene chiamato "Sganciato", viene chiamato "Santo, sbandato, scaricato, distaccato" » (23).

In breve, egli ha tutte le qualità dell'illuminato, uomo nel quale la volontà e l'intelletto sono armoniosamente combinati.

VI

L'ignoranza è un lasciare la casa, l'illuminazione è il ritorno ad essa. Finché erriamo, conduciamo una vita piena di dolore e di sofferenze, e il mondo in cui ci troviamo non ci appare come un luogo molto desiderabile. Però con l'illuminazione tutto ciò subisce un arresto e a noi è data la possibilità di stabilirci di nuovo nella nostra casa, dove regnano la libertà e la pace.

La storia del figliuol prodigo è un tema favorito sia della letteratura cristiana che di quella buddhista (24). Essa non ci fa forse presentire qualcosa di tragico e di insondabile, ma pure di eternamente vero, irradicato nel profondo di ogni cuore umano? Comunque, alla fine la volontà riesce a riconoscere se stessa e a ritornare nella sua dimora originaria. Il senso di pace che si prova nell'illuminazione è, invero, quello del viandante che torna salvo a casa. Dal punto di vista logico, la peregrinazione sembra essere stata affatto inutile. Che scopo ha il perdersi, se alla fine ci si dovrà ritrovare? A che serve, dopo tutto, questo andar dall'uno al dieci e poi tornare dal dieci all'uno? Matematicamente, ciò è un assurdo. Ma il mistero spirituale consiste nel fatto, che il ritorno non è il semplice ricontare in senso inverso la serie numerica già percorsa. Vi è, qui, una immensa differenza fra matematica e psicologia. Colui che ritorna non è più lo stesso essere di prima. La volontà al ritorno dalla escursione attraverso la coscienza temporale è Dio stesso.

(23) Testo abbreviato dal Majjhima-Nikāya, 22, p. 139. Cfr. inoltre il Samyutta-Nikāya, XII, 70, p. 125.

(24) Per la versione buddhista della parabola, vedasi il *Saddharma-puṇḍarīka Sūtra*, cap. iv, e il *Vajrasamādhi Sūtra*, cap. iv (trad. cinese).

Nel *Vajrasamādhī-Sūtra* il Bodhisattva Apratisthita chiede al Buddha perché il padre fu così crudele da non richiamare il figlio errante prima che fossero passati cinquanta anni. Al che il Buddha risponde: « Questi cinquanta anni non vanno intesi come un periodo di tempo; essi invece significano il destarsi di un unico pensiero ». Secondo la mia interpretazione, qui bisogna riportarsi al sorgere della coscienza riflessa. Ad un dato momento, nella volontà si verifica una divisione: essa, oltre ad agire, conosce. Ora, il conoscitore a poco a poco si trasforma in uno spettatore e in un critico, anzi finisce col voler essere colui che dirige e domina la vita. Da qui la tragedia dell'esistenza, costituente la base delle quattro nobili verità annunciate dal Buddha. Che la vita vissuta dalla gran parte di noi sia sofferenza e agitazione (*dukkha*), ciò è un dato di fatto. E tutto questo deriva dall'ignoranza, dalla circostanza, che la nostra coscienza non è veramente illuminata circa la propria natura, la propria destinazione e la funzione che ha in rapporto alla volontà. Riportare anzitutto la coscienza alla volontà: allora cominciano a realizzarsi i « voti originari » (*purvaprāṇidhāna*), secondo la volontà del vero maestro di essa. Quel « destarsi di un pensiero » è l'inizio del superamento dell'ignoranza e la condizione di tale superamento. Quando l'ignoranza è vinta, il pensiero è ricondotto alla volontà e si ha l'illuminazione. Perciò l'illuminazione è un ritorno.

A tale riguardo, il cristianesimo parla per simboli più del buddhismo. La storia della creazione, la caduta nel giardino dell'Eden, Dio che invia il Cristo per riscattare il peccato originale, la crocifissione del Cristo e la sua resurrezione — tutti questi sono simboli. Esplicitandoli, la creazione sta a significare il risveglio della coscienza; la caduta è la coscienza che devia dal suo sentiero originario e si smarrisce; la decisione di Dio di inviare fra noi suo figlio è il desiderio della volontà di riconoscersi attraverso la sua creatura, la coscienza; la crocifissione è il trascendimento del dualismo fra agire e conoscere derivato dal destarsi dell'intelletto; infine la resurrezione significa il trionfo della volontà sull'intelletto — in altre parole, significa la volontà che si vede nella coscienza e attraverso la coscienza. Dopo la resurrezione, il volere non è più un cieco tendere, e l'intelletto non è

semplicemente colui che assiste alla danza del danzatore. Nella vera vita buddhista i due termini non sono più separati; vedere ed agire sono ripresi nella sintesi di una vita spirituale intera, e questa sintesi è ciò che i buddhisti chiamano illuminazione, rimozione dell'ignoranza, scioglimento dei vincoli, distruzione delle manie e così via. Così il buddhismo è libero dal simbolismo storico proprio al cristianesimo; trascendendo la categoria del tempo, il buddhismo cerca di realizzare la redenzione con un unico atto del volere giacché il ritorno cancella ogni traccia del tempo.

Lo stesso Buddha ebbe questo sentimento di un ritorno quando per la prima volta il suo occhio si aprì e, realizzando l'illuminazione, percepì il *dharma* mai prima udito. Egli disse: « Sono come un viandante che, dopo essersi smarrito in una terra desolata e selvaggia, scorge alla fine l'antica via, l'antico sentiero battuto dai suoi predecessori e, seguendo questa via, trova i villaggi, i palazzi, i giardini, i boschi, i laghi cosparsi di loti, le mura e tutte le altre cose della terra che era stata la dimora dei suoi antenati » (25). Considerando superficialmente tale sen-

(25) Samyutta XII, 65, Nagara; cfr. inoltre uno dei *Prajñā-pāramitā sūtra*, che conterrebbe il discorso di Mañjuśrī (catalogo Nanjo n. 21). Nel Sūtra apprendiamo che il Buddha, dopo aver accennato alla parabola del cercatore di gemme, allude a un uomo che si sente sopraffatto dalla felicità quando la gente parla favorevolmente delle vecchie città e dei villaggi che un tempo egli stesso ha visitato. Lo stesso tipo di sentimento di felicità viene espresso da chi ascolta il sermone sul *Prajñā-pāramitā* e lo comprende; perché, nelle sue vite passate, egli è stato presente all'assemblea che si radunò attorno al Buddha, il quale predicava sullo stesso argomento. È molto illuminante che la comprensione della dottrina della saggezza trascendente (*prajñā-pāramitā*) sia una forma di memoria, se la si considera in relazione alla teoria dell'illuminazione qui proposta.

Che il manifestarsi dell'illuminazione sia accompagnato dal sentimento del ritorno o del ricordo viene osservato inequivocabilmente anche dall'autore della *Kena-Upanishad* (VI, 50):

« Ed ora, a proposito dell'ātma:

È come se qualcosa si aprisse a forza la via nella coscienza

E la coscienza improvvisamente ricordasse...

Tale stato di mente illustra il risveglio della conoscenza nell'ātma ».

Ecco ciò che disse il brahmano Sonadanda quando afferrò il significato del sermone del Buddha sulle caratteristiche del vero brahmano: « Ec-

sazione di ritornare ad un'antica, familiare dimora, sembrerebbe contraddire ciò che viene detto circa « la visione di cose mai prima presentatesi allo spirito »; ma questa contraddizione è d'ordine logico e non spirituale. Finché il Buddha percorse la catena delle cause dal punto di vista epistemologico — cioè, finché egli tentò di risalire sino alla volontà originaria seguendo la via della sua coscienza empirica — egli non riuscì a raggiungere il suo fine. Fu solo quando con la pura forza della volontà si aprì una breccia nella muraglia dell'ignoranza che egli poté calcare l'antico sentiero. Questo sentiero non poteva assolutamente essere scorto dall'occhio del suo intelletto, che pure era uno dei più acuti del suo tempo. Il Buddha non poteva ignorare le condizionalità di esso; la catena non poteva essere infranta col semplice stabilire i nessi di causa e di effetto nel senso ascendente o discendente. La conoscenza — cioè l'ignoranza — aveva scacciato Adamo dal giardino dell'Eden spingendolo in un mondo di sofferenza e di fatica (*sahaloka*); non doveva essere essa a riconciliarlo col Padre, doveva invece essere la volontà a farlo, disperdendo l'ignoranza e producendo l'illuminazione.

Il senso di un ritorno, di un ritrovare cose familiari, che si sperimenta nel punto dell'illuminazione, è ben noto agli studiosi del buddhismo Zen. Per citare un solo esempio, mi riferirò a Chih-I (531-597), noto generalmente sotto il titolo onorifico di Chih-che Tai-shih, che fondò la scuola cinese T'ien-tai di filosofia buddhista. Fu istruito nella meditazione dal maestro Hui-szu e, pur non appartenendo alla linea ortodossa, viene annoverato fra i maestri dello Zen. Quando Chih-I si recò dal suo maestro, gli fu detto di esercitarsi in un *samādhi* detto *fa-hua san-mei* (in sanscrito: *saddharma-puṇḍarīka-samādhi*). Mentre così si esercitava, gli capitò sott'occhio un certo passo di un testo e in quell'istante la mente gli si aprì ed egli comprese ad un tratto quel

cellente, o Gotama, eccellente! Come se si levasse un uomo che è stato gettato a terra, o come se si rivelasse ciò che era celato, o venisse indicata la retta via a colui che si è sperduto, o venisse apportata la luce nelle tenebre, così che quanti hanno occhi potessero vedere le forme esteriori... così la verità mi è stata resa palese, in molte immagini, dal venerabile Gotama ».

che il maestro gli aveva detto, e cioè che lui stesso, Chih-I, aveva fatto parte del gruppo raccolto intorno al Buddha sul Picco dell'Avvoltoio, quando lo Svegliato aveva esposto le idee contenute in quel testo. Allora il maestro gli disse: « Nessuno, tranne te, può vedere la verità; e nessuno, tranne io, può testimoniarla ». I maestri dello Zen spesso dicono che la santa congregazione siede tuttora sul Picco dell'Avvoltoio. L'episodio accennato non va confuso con un ricordo del passato, che è uno dei poteri miracolosi dei santi buddhisti. Esso non ha nulla a che fare con tale ricordo, perché nell'illuminazione sono contenute molte più cose di quelle proprie ad una mera relazione temporale. Perfino quando i testi della *Prajñāpāramitā* fanno esplicito riferimento ad un precedente essere stati presenti ai discorsi del Buddha, non si deve pensare ad una forma di semplice ricordo; la comprensione di cui qui si tratta non è un fenomeno psicologico, la *prajñā* penetra in strati ben più profondi della personalità. Il senso di un ritorno, di un riaffioramento di qualcosa che ci era del tutto noto, in realtà corrisponde allo stato della volontà tornata ad insediarsi nell'antica dimora dopo un'avventurosa peregrinazione, portando ora con sé un immenso tesoro di esperienza e una sapienza che illuminerà la sua via infinita.

VII

Forse non sarà fuori luogo fare qualche osservazione circa l'opinione popolare, secondo la quale il buddhismo corrisponderebbe alla filosofia di Schopenhauer. Si vorrebbe, dunque, che il Buddha abbia insegnato quella negazione della volontà di vivere, su cui tanto ha insistito il pessimista tedesco. Ma nulla è più lontano dal senso vero del buddhismo che un tale negativismo. Il Buddha non considera la volontà come una forza cieca e irrazionale, che come tale va negata; ciò che egli realmente nega, è la nozione dell'Io sostanziale nata dall'ignoranza, nozione dalla quale derivano la brama, l'attaccamento alle cose impermanenti, il manifestarsi di impulsi egocentrici. Il fine che il Buddha ha sempre in vista e che egli non dimentica di additare ogni

volta che lo ritiene opportuno, è l'illuminazione della volontà, non la negazione di essa. Il suo insegnamento si fonda su principi positivi. La ragione per cui egli respinge la vita quale è vissuta dalla maggior parte di noi sta nel fatto che tale vita, prodotto dell'ignoranza e della mania dell'Io, ci spinge verso il baratro del dolore e della miseria. Il Buddha ha indicato come via di scampo non l'annichilamento bensì l'illuminazione.

In se stessa, la volontà è atto puro e non contiene traccia della mania dell'Io; questa sorge solo quando l'intelletto, nel suo errore, non sa più riconoscere il modo reale d'agire della volontà e vede in essa il principio dell'individuazione. Così ciò a cui il Buddha aspira è la volontà illuminata, non la volontà negata. Quando la volontà è illuminata e, di conseguenza, quando l'intelletto viene adeguatamente guidato in modo che segua di nuovo il suo corso originario, si sciolgono per noi i vincoli creati dalla falsa comprensione e siamo purificati dalle suppurazioni derivanti dal non avere inteso nel modo giusto la volontà. L'illuminazione e la liberazione sono le idee centrali del buddhismo.

A tale riguardo, l'argomento contro Arāda che Aṣvaghosha mette in bocca al Buddha è significativo. Quando Arāda dice al Buddha che lo scopo è la liberazione dell'anima dal corpo, al modo stesso di un uccello che vola via da una gabbia o di una canna che viene denudata dal suo rivestimento, ed afferma che da ciò seguirà l'abbandono dell'egoismo, il Buddha risponde ragionando così: « Finché l'anima sussiste, la mania dell'Io continuerà. L'anima non diverrà libera dalle qualità finché essa non si svincola dal numero e da tutto il resto; così finché non si è liberi rispetto alle qualità, non può aversi la liberazione dell'anima. Non c'è una vera separazione fra le qualità e il soggetto di esse; così il fuoco non lo si può pensare staccato dalla sua forma e dal suo calore. Allo stesso modo che prima del corpo non vi è nulla di incarnato, del pari prima delle qualità non vi è un soggetto. Ora, se l'anima in origine era libera, come potrebbe mai essere vincolata? Il conoscitore del corpo (l'anima), che in sé non è incarnato, o conosce, o non conosce; se conosce, dovrà esservi un qualche oggetto da conoscere e se cotesto oggetto esiste, egli non è liberato. Se invece si afferma che l'anima non conosce, a che serve immaginare quest'anima? Anche senza una tale anima, il fat-

to dell'assenza della conoscenza è palese, come, ad esempio, accade per una trave di legno o per un muro. E poiché si sostiene che ogni successivo abbandono sempre si accompagna a delle qualità, io affermo che voi potrete raggiungere assolutamente il vostro scopo solo abbandonando qualsiasi cosa » (26).

Finché, riguardo alla liberazione dell'anima, si mantiene una concezione dualistica, non potrà esservi la vera libertà effettivamente annunciata dal Buddha. L'« abbandono di qualsiasi cosa » vuol dire trascendimento del dualismo di anima e corpo, di soggetto ed oggetto, di conoscente e di conosciuto, dell'« è » e del « non è », di anima e di assenza d'anima; e a cotesto trascendimento non si perviene col semplice negare l'anima o la volontà, bensì illuminandone la natura, realizzandola così come è in se stessa. L'atto della volontà è questo. La contemplazione intellettuale nel senso del Sāmkhya non conduce alla libertà spirituale ma ad un regno di passività, tale essendo il « regno della non-esistenza » di cui i seguaci di questo sistema parlano (27). Il buddismo insegna la libertà e non l'annichilamento, propugna una disciplina spirituale e non il torpore o il vuoto della mente. Occorre un certo distacco nella propria vita ordinaria, occorre che l'occhio si schiuda ad un nuovo orizzonte spirituale se si vuol essere un vero seguace del Buddha. L'avversione del Buddha sia per l'ascetismo e il nichilismo che per l'edonismo diviene intelligibile solo se considerata sotto questa luce.

Il racconto del colloquio del Buddha coi filosofi del Sāmkhya contenuto nel *Majjhima-Nikāya* differisce alquanto da quello del poeta del Mahāyāna, ma in un certo senso convalida la mia interpretazione dell'illuminazione buddhica. Il Buddha indica in questi termini la ragione per la quale egli non era soddisfatto dell'insegnamento e delle discipline di Alāra Kālāma e di Uddaka

(26) *Buddhacarita*, dalla traduzione inglese di E.B. Cowell, pp. 131-132.

(27) Chiunque conosca il sistema Sāmkhya si rende conto di quanto sia errato un tale apprezzamento. Fra l'altro, si può ricordare che proprio la dottrina Sāmkhya ha fatto da base a varie forme dello Yoga, cioè a discipline che sono ben lungi dal condurre ad una passività e ad un annichilamento dell'io. N.d.T.

Rāmaputta: « Questa dottrina non mena al distacco, al rivolgimento, alla cessazione, alla calma, alla perfetta penetrazione, al pieno risveglio, al nirvāṇa, ma solo al raggiungimento del regno della non-esistenza ». Che intendeva dunque il Buddha per nirvāṇa, parola che letteralmente significa estinzione o cessazione, ma che qui viene associata a termini, come risveglio, rivolgimento (cioè transvalutazione) e penetrazione spirituale, e contrapposta invece alla non-esistenza? Per quel che si può giudicare da tali qualificazioni, non v'è dubbio che il nirvāṇa sia un concetto positivo per una esperienza ben definita. Quando il Buddha, raggiunta la riva del Nairanjanā, si sedette sull'erba morbida in un luogo ombroso e tranquillo, giurò di non muoversi di là prima che avesse realizzato in se stesso ciò che aveva cercato da quando aveva abbandonato la casa. Secondo il *Lalita-vistara* (p. 289) questo fu il voto (*pranidhana*): « Che il corpo mi si dissecchi in questo luogo, che pelle e carne e ossa vadano distrutte — ma finché non avrò conseguita la *bodhi*, divenuta così difficile da raggiungere da molte ère (*kalpa*), il mio corpo e la mia mente non lasceranno questo posto » (28). Avendo così deciso, il Buddha alla fine realizzò l'illuminazione suprema, lo scopo per il quale si era tormentato da tanto tempo. E in che differisce tale scopo da quanto aveva prima raggiunto sotto la guida di Uddaka e di Alāra Kālāma? Ecco le sue stesse parole:

« E io, voi monaci, che soggetto alla nascita, osservando la miseria di questa legge di natura, cercavo la senza nascita, impareggiabile sicurezza, il nirvāṇa, trovai appunto la senza nascita, impareggiabile sicurezza, il nirvāṇa; io, che soggetto alla vecchiezza, osservando la miseria di questa legge di natura, cercavo la senza vecchiezza, impareggiabile sicurezza, il nirvāṇa, trovai appunto la senza vecchiezza, impareggiabile sicurezza, il nirvāṇa; io, che soggetto alla malattia, osservando la miseria di questa legge di natura, cercavo la senza malattia, impareggiabile sicurezza, il nirvāṇa, trovai appunto la senza malattia, impareggiabile sicurezza, il nirvāṇa; io, che soggetto alla morte, osservando la miseria di questa legge di natura, cercavo l'immortale, impareggiabile sicurezza, il nirvāṇa, trovai appunto l'immortale, impareggiabile sicurezza, il nirvāṇa; io,

che soggetto al dolore, osservando la miseria di questa legge di natura, cercavo la senza dolore, impareggiabile sicurezza, il nirvāṇa, trovai appunto la senza dolore, impareggiabile sicurezza, il nirvāṇa; io, che soggetto alla sozzura, osservando la miseria di questa legge di natura, cercavo la senza sozzura, impareggiabile sicurezza, il nirvāṇa, trovai appunto la senza sozzura, impareggiabile sicurezza, il nirvāṇa. Ed allora la chiara certezza a me si schiusse: "Per sempre sono liberato, l'ultima vita è questa, e non vi sarà mai più ritorno" » (*Majjhima-Nikāya*, XXVI).

In quanto viene detto senza nascita, senza morte, senza sozzura, senza dolore, libero da vecchiaia e da morte, il nirvāṇa sembrerebbe avere un carattere abbastanza negativo. Ma se perfino in queste negazioni non si celasse alcunché di positivo, il Buddha non avrebbe potuto parlare dell'« incomparabile sicurezza » (*anuttaram yogakkhemam*) del nirvāṇa, né sentirsi così certo della liberazione finale. Si può dunque capire che ciò che il Buddha negava era l'ignoranza, vera causa del nascere e del morire, e che questa ignoranza fu distrutta non con la mera contemplazione o con la dialettica del ragionamento, bensì grazie ad uno sforzo supremo della volontà. La volontà si riaffermò e l'intelletto si destò al suo vero significato. Tutti i desiderî, i sentimenti, i pensieri, gli sforzi così illuminati cessano di essere affetti dalla mania dell'Io, cessano di essere intossicazioni e vincoli, cessano di rappresentare quegli ostacoli di cui si parla in tutta la letteratura buddhista, sia mahāyānica che hīnayānica. In questo senso il Buddha è il Jīna, il Vincitore: non il vincitore immersosi in una vacua non-esistenza, bensì il vincitore della confusione, dell'oscurità e dell'ignoranza.

IV

SVILUPPO DELLO ZEN

Non è mia intenzione, qui, fare uno studio completo, critico e scientifico, della storia del buddhismo Zen; del resto, ciò, per interessare, presupporrebbe certe conoscenze circa gli sviluppi del buddhismo in Cina e, per quanto io sappia, non esistono trattati su tale soggetto accessibili al lettore ordinario. Perciò lo scopo principale del presente capitolo sarà anzitutto di tratteggiare la storia della tradizione Zen così come viene riferita dai seguaci di tale corrente in Cina e in Giappone. Dopo che il lettore si sarà in una certa misura familiarizzato col soggetto farò seguire alcuni cenni critici.

L'origine della tradizione Zen in India, prima della sua introduzione in Cina, nei testi di tale scuola è talmente contessuta con la leggenda, che non è possibile desumere da essi dei dati certi. Non ci si poteva aspettare altro in un'epoca nella quale la critica non esisteva e specialmente alle cose riferentesi alla religione si credeva senza sottilizzare. Ed ora è probabilmente troppo tardi per sciogliere gli enigmi che avvolgono l'origine dello Zen in India se non in modo generico e induttivo, partendo dai fatti storici già noti relativi allo sviluppo del buddhismo mahāyānico. Si è già detto che lo Zen è un prodotto dello spirito cinese o, meglio, l'elaborazione cinese della dottrina buddhista dell'illuminazione. Perciò volendo tracciare la storia dello Zen sarebbe, in un certo modo, meglio non andare in India ma restare in Cina, studiare la psicologia e la filosofia del popolo cinese e le condi-

zioni d'ambiente che resero possibile il felice sviluppo dello Zen fra quelle genti, non dimenticando mai che esso rappresenta una interpretazione pratica della dottrina dell'illuminazione.

Alcuni studiosi, tuttavia, potranno sollevare obiezioni di fronte a questo modo di trattare l'argomento, sostenendo che se lo Zen è una forma di buddhismo, o addirittura la sua essenza come sostengono i suoi seguaci, non può venire separato dalla storia generale del buddhismo in India. Ciò è verissimo, ma in realtà lo Zen, in quanto tale, in India non è mai esistito, almeno nella forma in cui lo conosciamo oggi; e perciò quando cerchiamo di uscire dalla Cina per risalire alle sue origini e alla sua evoluzione, l'unica strada che ci si offre è quella che ho seguito negli altri capitoli. Noi dobbiamo cioè considerare lo Zen come l'interpretazione cinese della dottrina dell'illuminazione, che è esposta in tutta la letteratura buddhista, soprattutto nel *Mahāyāna* e, in modo più o meno provvisorio, nell'*Hīnayāna*. Con il passare del tempo, questa dottrina finì per occupare le menti dei seguaci del Buddha e per controllare, in generale, il corso dell'evoluzione del pensiero buddhista; non fu infatti mediante l'illuminazione che Gautama divenne il Buddha, l'Illuminato? E non è forse scopo del buddhismo seguire le orme del suo fondatore nel conseguimento dell'emancipazione suprema? Ma i seguaci cinesi del Buddhismo (1) o i sostenitori dell'illuminazione non erano disposti ad assimilare il buddhismo indiano così com'era. L'immaginazione pratica del popolo cinese pervenne così a creare lo Zen, e lo sviluppò nel modo più indicato per adeguarlo alle sue esigenze religiose.

Quando confrontiamo lo Zen, quale prodotto conclusivo, con la Dottrina dell'Illuminazione, così come quest'ultima incominciò a spiegarsi nel buddhismo primitivo, scopriamo che tra i due esiste un abisso in apparenza invalicabile. Naturalmente, c'era da aspettarselo. Consideriamo i fatti seguenti. All'inizio, il Buddha era piuttosto riluttante a rivelare tutti i segreti della ragione della condizione di Buddha, poiché pensava che i suoi discepoli non erano in grado di seguire i suoi passi. L'impressione, che si af-

(1) Questo termine designa la scuola che predica la dottrina dell'illuminazione (*sambodhi*).

fermò dopo l'illuminazione, e che lo guidò per quasi tutto il corso della sua vita terrena, era questa: la perfetta, suprema illuminazione da lui conseguita era uno scopo troppo elevato perché gli esseri senzienti si sforzassero di raggiungerlo, e anche se fosse stato loro rivelato, essi non sarebbero stati in grado di comprenderlo, ma avrebbero potuto contaminarlo a proprio demerito. Non aveva forse pensato addirittura di passare nel nirvāṇa subito dopo l'illuminazione? Nonostante il consiglio del Brahmadeva, tutta la sua vita sembra essere stata dominata da questo sentimento: la riluttanza a rivelare interamente la sua auto-realizzazione interiore (*pratyātmajñāna*, secondo la terminologia del *Lankāvatāra*). In realtà, potrebbe darsi che lo stesso Buddha abbia comunicato ciò che aveva realizzato a tutti i suoi discepoli, senza riserve: ma dalla letteratura degli Agama e dei Nikāya ricaviamo l'impressione che fosse riluttante a farlo. Almeno, è così che i più antichi autori dei libri canonici cercarono di rappresentare il loro maestro, quali che fossero i motivi che li spinsero ad agire così. Perciò l'idea dell'illuminazione non venne esposta nella letteratura hīnayānica in modo così completo ed evidente da attirare subito la nostra attenzione. Ma, come ho già fatto osservare, questa idea è sepolta solo superficialmente tra le altre idee meno importanti, e può facilmente venir resa manifesta seguendo logicamente e psicologicamente il corso degli eventi narrati negli scritti canonici relativi all'illuminazione del Buddha.

Gli autori più antichi consideravano le Quattro Nobili Verità, o la Catena delle Dodici Cause, o l'Ottuplice Sentiero della Rettitudine come fattori centrali dell'insegnamento buddhista, che comprendeva anche, dal punto di vista psicologico, la teoria del non-ego (*anātman*). Ma se riflettiamo, sia dal punto di vista filosofico che dal punto di vista dello Zen, sulla vita del Buddha e sul principio supremo dello stato di Buddha, non possiamo fare a meno di pensare alla sua illuminazione come alla parte più significativa, più essenziale e più fruttifera del buddhismo. Perciò, si deve dire che ciò che il Buddha desiderava realmente impartire ai suoi discepoli era la dottrina dell'illuminazione, nonostante l'interpretazione hīnayānica e la comprensione di quello che viene chiamato « buddhismo primitivo ». Ma, finché il buddhismo fiorì in India, la sua idea centrale restò quella che era: cioè, quale è

svilupata nella maggioranza dei sūtra mahāyānici. Fu soltanto dopo Bodhidharma, il quale la portò in Cina, che l'idea vi mise radici e diventò quella che noi chiamiamo specificamente scuola Zen del buddismo. La storia dello Zen, perciò, nel senso più ristretto, ebbe origine in Cina. Il terreno indiano era troppo metafisico, troppo ricco d'immaginazione romantica perché lo Zen potesse svilupparvisi nella sua forma pura.

Benché lo scopo supremo del suo insegnamento fosse il conseguimento dello stato di Buddha o di Ahrat, il Buddha era essenzialmente pratico, sempre attento alle realtà della vita e, nei suoi sermoni, insisteva sempre di una vita regolata da regole morali. Non desiderava rivelare intellettualmente o metafisicamente il contenuto dell'illuminazione, che deve essere sperimentata ma non può venire spiegata. Egli non trascurava mai di sottolineare l'importanza dell'autorealizzazione, perché il nirvāṇa o l'illuminazione doveva venire conseguito personalmente, attraverso sforzi individuali nell'intimo della coscienza. Le Quattro Nobili Verità o la Catena delle Dodici Cause o la Teoria del Non-ego costituivano una guida intellettuale alla realizzazione della vita buddhista. Tale insegnamento non poteva avere alcun significato pratico se non in quanto portava finalmente all'illuminazione.

Il Buddha non pensò mai che i suoi seguaci sarebbero pervenuti ad attribuire la massima importanza, nel quadro del suo insegnamento, a tali strutture intellettuali che non potevano reggersi da sole senza il sostegno di uno spirito interiore. L'Ottuplice Sentiero della Rettitudine costituiva una guida etica all'illuminazione, e tale lo considerava il Buddha. Quanti vedono nel suo insegnamento soltanto un significato morale lo scambiano per una specie di cultura etica e null'altro. Ritengono che il buddismo sia un positivismo, dal punto di vista filosofico, e che la sua confraternita od Ordine (*samgha*) sia una collettività di asceti moralisti. Essi elogiano nel Buddha il creatore di un sistema religioso scientifico libero dalle superstizioni spiritualistiche che crescono frequentemente tanto numerose attorno alle religioni. Ma noi sappiamo che non è così, perché tali commenti non sono in armonia con l'insegnamento del Buddha, perché ne considerano soltanto un aspetto e non riescono a raggiungere una visione interiore e completa. Se questi critici ritenessero che la pratica del

dhyāna costituisce l'essenza del buddhismo, insieme alle considerazioni sopra citate, forse si avvicinerebbero di più allo scopo; ma anche questo dhyāna è una forma di esercizio spirituale che prepara la strada alla realizzazione finale del nirvāṇa. Non è il dhyāna in se stesso che distingue il buddhismo dagli altri sistemi filosofico-religiosi esistenti in India all'epoca del Buddha. Perciò, per comprendere lo Zen quale espressione della dottrina dell'illuminazione, che è la ragione del buddhismo, dobbiamo attendere la nascita dei movimenti mahāyānici. E quando venne introdotto in Cina da Bodhidharma, si sviluppò diventando ciò che noi conosciamo sotto il nome di buddhismo Zen.

I

Ho già avuto occasione di accennare alla leggenda dell'origine dello Zen in India: Āṣkyaṃuni (il Buddha) un giorno, sul Picco degli Avvolti, intendendo esporre la dottrina ad un gruppo di discepoli, non volle usare parole e si limitò ad alzare dinanzi all'assemblea un mazzo di fiori che gli era stato donato da un suo discepolo laico. Nessuno capì il gesto, eccetto il venerabile Mahākāśyapa, che sorrise in modo calmo al Maestro, per esprimere che aveva perfettamente inteso il senso di quell'insegnamento muto ma eloquente dell'Illuminato. Allora questi aprì la sua bocca dalla lingua d'oro e proclamò solennemente: « Ho il più prezioso tesoro spirituale e trascendentale che ora voglio trasmettere a te, o venerabile Mahākāśyapa! ».

In genere, l'ortodossia dello Zen accetta questa origine leggendaria della sua dottrina che, secondo essa, corrisponderebbe allo spirito segreto, al mistero della religione del Buddha. Poiché lo Zen pretende di racchiudere l'essenza più intima del buddhismo direttamente trasmessa al suo maggiore discepolo, Mahākāśyapa, è naturale che i seguaci di esso abbiano voluto indicare l'occasione nella quale questa trasmissione diretta avrebbe avuto luogo. In genere, noi sappiamo che Mahākāśyapa successe al Buddha come capo dell'Ordine, ma negli scritti buddhisti indù di cui finora disponiamo non vi è nessun riferimento storico circa quella speciale trasmissione. Per quel che ci risulta, il fatto viene men-

zionato specificamente per la prima volta in una storia cinese dello Zen chiamata « *Gli Annali della diffusione della Lampada* » compilata nel 1029 da Li Tsun-hsu, ed anche nei « *Documenti della trasmissione ortodossa del Dharma* » compilati nel 1064 da Ch'i-sung, ove l'episodio non viene però riferito come un fatto storico assolutamente autentico. Negli « *Annali della trasmissione della Lampada* », scritti nel 1004, che sono la più antica storia esistente dello Zen, l'autore non riferisce alcun particolare episodio della vita del Buddha che riguardi la trasmissione dello Zen. Tutte le storie più antiche dello Zen sono andate perdute, per cui non abbiamo alcun mezzo per stabilire quando la tradizione dello Zen prese inizio in Cina. Probabilmente dell'episodio si cominciò a parlare fra i seguaci dello Zen quando la loro religione si stabilì saldamente in Cina, verso la fine dell'ottavo secolo.

In tale periodo, deve essere stata sentita la necessità di inventare l'accennata leggenda per legittimare il buddismo Zen, perché via via che lo Zen si rafforzò le altre scuole buddhiste già esistenti si ingelosirono della influenza che andava esercitando e lo attaccarono, sostenendo che non vi era alcun documento formale attestante quella diretta trasmissione da parte del fondatore del buddismo di cui i seguaci dello Zen parlavano. Ciò, soprattutto quando questi non dettero più gran peso all'insegnamento dottrinale contenuto nei testi, affermando che lo Zen traeva il fondamento ultimo della sua autorità dalla loro stessa esperienza personale diretta. Essi insistevano particolarmente su quest'ultimo punto; però non erano, né potevano essere, così critici ed indipendenti da negare del tutto l'autorità del buddismo storico; così cercarono qualcosa che, in un certo modo, convalidasse l'idea che lo Zen fu trasmesso dal Buddha a Mahākāśyapa e da questi a suoi successori via via fino al ventottesimo patriarca, Bodhidharma che fu il primo patriarca dello Zen in Cina. Gli storici dello Zen stabilirono dunque una linea di ventotto patriarchi indù, mentre, secondo altre scuole, dopo il fondatore, di patriarchi ve ne sarebbero stati soltanto ventitré o ventiquattro. Quando gli storici sentirono il bisogno di far intervenire la speciale trasmissione dello Zen a Mahākāśyapa da parte del Buddha, si trovarono anche nella necessità di colmare lo iato esistente fra

il ventitreesimo o il ventiquattresimo patriarca e lo stesso Bodhidharma, che secondo loro era stato il ventottesimo maestro.

Dal punto di vista critico moderno non importa molto che lo Zen sia nato con Bodhidharma in Cina ovvero col Buddha in India, quando si tratta di considerare la verità e il valore durevole dello Zen. Ed anche dal punto di vista dello storico che cerca di fissare scientificamente l'origine dello sviluppo che condusse al buddhismo Zen è solo importante accertare una connessione logica fra la dottrina mahāyānica dell'illuminazione quale prese forma in India e l'applicazione pratica di essa alle realtà della vita che ne fecero i Cinesi; la speciale linea di trasmissione in India prima di Bodhidharma quale fu ricostruita dai seguaci dello Zen può poco interessarlo. Tuttavia nel punto in cui lo Zen venne formulato come un sistema indipendente con tratti caratteristici suoi propri ed altresì con fatti storicamente accertabili, agli storici sembrò necessario tracciare la linea di una trasmissione completa o ininterrotta. Infatti, come si vedrà più oltre, nello Zen è di estrema importanza che il maestro approvi o attesti adeguatamente (*abbhanumodana*) il carattere autentico ed ortodosso della realizzazione dei singoli. Nella misura in cui lo Zen venga considerato come il prodotto che il seme dell'illuminazione ha generato sul suolo cinese, secondo me non v'è però bisogno di stabilire una speciale linea di trasmissione in India e basterà stabilire un nesso logico generale, come ho cercato di fare nei precedenti capitoli.

I ventotto patriarchi dello Zen, considerati nella linea ortodossa della trasmissione, sono:

- | | |
|------------------|---------------------|
| 1. Çakyamuni | 11. Puṇyayaśas |
| 2. Mahākāśyapa | 12. Aśvaghosha |
| 3. Anandā | 13. Bhikṣu Kapimala |
| 4. Śaṇavāsa | 14. Nāgārjuna |
| 5. Upagupta | 15. Kāṇadeva |
| 6. Dhṛitaka | 16. Arya Rāhulata |
| 7. Micchaka | 17. Saṃghanandi |
| 8. Buddhanandi | 18. Saṃhayaśas |
| 9. Buddhamitra | 19. Kumārata |
| 10. Bhikṣu Paśva | 20. Jayata |

- | | |
|-------------------|-----------------|
| 21. Vasubandhu | 25. Vāśasita |
| 22. Manura | 26. Puṇyāmitra |
| 23. Haklenayaśas | 27. Prajñātara |
| 24. Bhikshu Simha | 28. Bodhidharma |

Per mantenere coerentemente l'idea, che lo Zen fu « una trasmissione speciale fatta dal Buddha al difuori del suo insegnamento dottrinale », gli storici dello Zen hanno fatto risalire tale trasmissione di là dallo stesso Ćakyamuni. Secondo una tradizione già diffusa fra i primi buddhisti, vi sarebbero stati almeno sei Buddha prima del Buddha del presente periodo, che fu il Santo (*Muni*) della stirpe dei Ćakya (dove il nome Ćakyamuni); ognuno di questi diversi Buddha avrebbe lasciato dei versi (*gāthā*) di « trasmissione del Dharma » conservati sistematicamente nella storia dello Zen. Ora, se i sei Buddha del passato composero tutti una loro *gāthā*, perché non avrebbero dovuto comporne gli stessi patriarchi compresi fra Ćakyamuni e Bodhidharma? Ovvero, se qualcuno di questi ne lasciò, perché anche gli altri non avrebbero dovuto lasciarne? Così si volle che essi tutti lasciassero delle *gāthā* della trasmissione, costantemente precedute dalle parole: « Io ora vi trasmetto il tesoro dell'occhio della Grande Legge, che voi dovete custodire e di cui dovete sempre ricordarvi ». Non vi è dubbio che qui si tratta di prodotti fittizi dell'immaginazione storica, particolarmente attiva nei primi scrittori della storia dello Zen, che evidentemente si preoccuparono in modo particolare della loro ortodossia.

Secondo l'autore degli « *Annali della vera trasmissione* » i traduttori di questi versi dei patriarchi furono Chih-chaing-liang-lou, vissuto durante la prima dinastia Wei, e Na-lien-ya-she, vissuto durante la dinastia orientale Wei. Il primo era venuto dall'India centrale e il secondo da Kabul. Il loro libro, noto sotto il nome di « *Note sulla successione nella Legge* », andò perduto durante le ripetute persecuzioni promosse dalle dinastie regnanti. Le storie di questi patriarchi furono ricordate per lo meno in due libri, nel *Pao-lin Ch'uan* e nello *Sheng-chou Chi*, compilati entrambi prima della « *Trasmissione della Lampada* », ove si fa menzione ad essi. Ma questi stessi libri andarono perduti qualche tempo dopo Kaisu (Ch'i-sung), sotto la dinastia Sung. Per cui

oggi la « *Trasmissione della Lampada* » è la storia più antica dello Zen ove i ventotto patriarchi e i loro versi riguardanti la trasmissione della Legge siano partitamente menzionati.

Citerò come esempio le *gāthā* di due dei sei Buddha. Il primo Buddha, Vipasyi, dichiara:

Questo corpo è nato dal grembo del Senza-Forma.
È come per magia che tutte le forme e le immagini appaiono:
Esseri-fantasma, la cui mente e la cui coscienza sono, fin dal
principio, privi di realtà;
Male e felicità sono entrambi vuoti, senza dimora.

La *gāthā* del sesto Buddha, Kāçyapa, che precedette immediatamente Çākyamuni, è del seguente tenore:

Pura e immacolata è la natura di tutti gli esseri senzienti;
Fin dall'origine non v'è nascita, non v'è morte;
Questo corpo, questa mente sono creazioni-fantasma;
E nelle trasformazioni da fantasma non vi è né peccato né merito.

Quando il Buddha dell'era presente designò Mahākāçyapa quale trasmettitore ortodosso della Buona Legge, egli avrebbe pronunciati i seguenti versi:

In fondo la Legge (*dharma*) è una legge che non è legge;
Una Legge che è una non-legge è anche una Legge;
Trasmettendoti ora questa non-legge,
Ciò che chiamiamo Legge, la Legge, dove è, dopo tutto?

questa essendo però solo una traduzione approssimativa di tale *gāthā*. Ecco ora la *gāthā* del sesto patriarca, Dhṛitaka:

Penetrando la verità ultima dello spirito
Non troviamo né cose né non-cose;
Illuminati e non illuminati — sono lo stesso;
Qui non v'è spirito né vi sono cose materiali.

Il ventiduesimo patriarca, Manura, esprime la sua concezione così:

Lo spirito si muove insieme alle diecimila cose:
Ma pur movendosi resta fermo.
Se percepisci questa sua essenza mentre si muove
Non vi troverai gioia né tristezza.

In queste *gāthā* traspare l'insegnamento che, in genere, è caratteristico del buddismo mahāyānico quale predominò in India. Come ho già detto, per quel che riguarda l'aspetto dottrinale lo Zen non presenta nulla di particolare; in esso si tratta di una esperienza spirituale e non di uno speciale sistema di filosofia e della sintesi concettuale di certi dogmi. Si ha lo Zen solo quando la speculazione buddhista mahāyānica viene riportata ai fatti concreti dell'esistenza e si fa l'espressione diretta della propria vita interiore. E ciò non avvenne prima che il buddismo si trapiantasse in Cina.

Si vuole che Bodhidharma, nel dare la sua piena sanzione ai suoi discepoli, componesse la seguente *gāthā*:

Lo scopo originario del mio venire in questo paese
È stato il trasmettere la Legge per la salvezza dei confusi;
Un fiore dai cinque petali si è dischiuso,
E i frutti verranno da sé.

Parlando di questi « frutti », Bodhidharma profetizzò forse lo sviluppo che lo Zen doveva avere in Cina? Si vuole che i « cinque petali » significhino i cinque Padri dello Zen che gli succedettero in Cina quando lo Zen fu riconosciuto come un ramo del buddismo avente un proprio particolare messaggio. Che questa *gāthā* sia stata composta dallo stesso Bodhidharma con tale contenuto profetico o che essa sia stata invece scritta da qualche storico dello Zen dopo il sesto patriarca, Hui-meng — ciò non abbiamo modo di stabilirlo. Storicamente è però certo che l'insegnamento di Bodhidharma cominciò a naturalizzarsi in Cina circa duecento anni dopo di lui. Uno spirito già profondamente imbevuto delle idee e del modo di sentire del taoismo ma non staccato dai fatti particolari dell'esistenza quotidiana, un vivere ap-

partati, una tendenza romantica, un certo temperamento pratico e, in pari tempo, un carattere aperto, saldo ed equilibrato — questi furono gli elementi necessari a che lo Zen si sviluppasse fino alla forma attuale.

Forse non sarà fuori luogo mostrare con esempi concreti quanto il modo indú di presentare le verità del buddhismo Zen diverga da quello tipicamente cinese. Come ho ripetutamente indicato, il buddhismo, sia quello delle origini che quello elaborato successivamente, è una dottrina della libertà e dell'emancipazione, lo scopo ultimo delle sue discipline essendo lo sciogliere lo spirito da ogni possibile vincolo, onde possa agire senza impedimenti in armonia con la propria natura. È ciò che significa il non-attaccamento (*apratiśhṭita-cittam*). Tale nozione è negativa, nella misura in cui si consideri l'azione di dissolvimento dei nodi creati dall'intelletto e dalle passioni; ma il sentimento che essa implica è positivo e lo scopo finale è conseguito solo quando lo spirito viene reintegrato nel modo originario della sua attività. Lo spirito ora conosce le sue vie, per cui vi è solo da rimuovere tutti gli impedimenti che la nostra ignoranza ha accumulati. Per questo « Gettali! » è una formula ricorrente nell'insegnamento buddhista.

Ecco un modo in cui il buddhismo indú ha messo in risalto tale idea. Un brahmano detto Unghie Nere si recò dal Buddha per offrirgli due alberi giganteschi in fiore che, grazie ai suoi poteri magici, egli teneva su ciascuna mano. Il Buddha lo chiamò, e quando il brahmano accorse gli disse: « Gettali! ». Il brahmano lasciò cadere dinanzi al Buddha l'albero fiorito che teneva nella sinistra. Il Buddha ripeté di lasciarli, al che Unghie Nere lasciò cadere anche l'albero che teneva nella destra. Il Buddha ripeté ancora una volta lo stesso comando. Il brahmano disse: « Non ho più nulla da lasciar cadere. Che volete che faccia? ». « Non ti ho mai detto di abbandonare le tue piante in fiore », rispose il Buddha. « Ciò che voglio che tu abbandoni sono gli oggetti dei sei sensi, i sei organi dei sensi, le sei forme di coscienza corrispondenti alle percezioni dei sensi. Solo quando avrai abbandonato tutto ciò e non avrai più nulla da lasciare sarai liberato dal servaggio del nascere e del morire ».

A questo semplice, benché un po' indiretto discorso del Buddha si può contrapporre ciò che disse in modo più conciso e

univoco Chao-chou (Joshu) (2). Un monaco si recò da lui e gli domandò: « Che cosa ha da fare chi non ha nulla indosso? ». « Deve gettarlo via », fu l'immediata risposta del maestro. « Ma che deve gettare via, se non ha nessun fardello? ». « Allora, tu continui a portarlo ». I maestri dello Zen si compiacciono del paradosso, e le parole di Chao-chou costituiscono un esempio tipico di ciò.

Il problema dell'emancipazione è importante, ma ancor più lo è quello espresso dalla quistione: « Chi, o che cosa, è il Buddha? ». Venuti a capo di questo punto, l'insegnamento ha pienamente assolto il suo compito. I filosofi dell'India, che cosa pensavano del Buddha? Vi era una vecchia signora che viveva al tempo del Buddha. Era nata nello stesso giorno del Buddha e nutriva una particolare avversione per lui, tanto che sempre evitava di vederlo. Quando lui passava, essa si allontanava. Ma qualunque via prendesse, andasse verso oriente o verso occidente, sempre di nuovo lo incontrava. Allora decise di coprirsi il volto con le mani, ed ecco il Buddha le apparve attraverso le dita, magnifico e luminoso. Vediamo ora il modo con cui lo Zen esprime la stessa idea: un monaco si recò da Ch'i-an, che era discepolo di Ma-tsu, e gli chiese: « Quale è il corpo originario del Buddha Vairochana? ». Disse il maestro: « Vorresti portarmi la brocca dell'acqua? ». Il monaco fece ciò che il maestro aveva chiesto. Allora Ch'i-an gli disse di riportare la brocca dove l'aveva presa, cosa che il monaco parimenti fece; pensando però di non avere ancora avuta una risposta, chiese di nuovo: « Quale è il corpo originario del Buddha Vairochana? ». Il maestro espresse il suo rincrescimento, dicendo: « È da ben lungo tempo che il vecchio Buddha ci ha lasciati! ». Questi due esempi basteranno per far vedere come la mentalità cinese Zen diverga da quella indù.

(2) Joshu (778-897) fu uno dei primi maestri dello Zen sotto la dinastia T'ang, quando questa dottrina incominciò a fiorire con vigorosa freschezza. Visse fino all'età di centoventi anni. I suoi sermoni erano sempre concisi e incisivi, e le sue risposte sono famose perché estremamente naturali e nello stesso tempo sfuggenti, difficili da afferrare.

II

La storia dello Zen prende inizio dalla venuta di Bodhidharma dall'Occidente, nel 520 d.C. Dissi già che il messaggio che egli portò in Cina si riassume nei seguenti punti:

Una speciale trasmissione del sapere al di fuori delle scritture;

Indipendenza dalle parole e dalla lettera;

Riferimento diretto all'anima dell'uomo;

Visione della propria natura e conseguimento dello stato di Buddha.

Questa sintesi dei principi dello Zen in quanto insegnamento distinto da quello delle altre scuole buddhiste già esistenti in Cina non fu però formulata dallo stesso Bodhidharma, ma dopo di lui. Non si può dire esattamente quale ne sia l'autore, perché mancano fonti precise.

Quanto alla vita di Bodhidharma, le nostre conoscenze derivano da due fonti. L'una, contenente le più antiche informazioni su di lui, è costituita dalle « *Biografie dei Grandi Sacerdoti* », libro composto da Tao-hsuan al principio della dinastia T'ang, verso il 645 d.C. L'autore era un erudito e fondò in Cina una setta del Vinaya; però visse prima che la nuova corrente che doveva essere conosciuta sotto il nome di Zen raggiungesse una maturità con Hui-neng, il sesto patriarca; questi non aveva che nove anni quando Tao-hsuan scrisse le « *Biografie* ». L'altra fonte è costituita dagli « *Annali della trasmissione della Lampada* », compilati da Tao-yuan, monaco Zen, nel 1004, al principio della dinastia Sung, dopo che lo Zen era stato formalmente riconosciuto come una speciale corrente del buddhismo. L'opera contiene detti dei maestri dello Zen e notizie sulla loro attività. L'autore spesso invoca l'autorità di certe precedenti storie dello Zen, che però sono andate perdute, tanto che se ne conoscono solo i titoli.

Secondo Tao-hsuan, Bodhidharma lasciò parecchi scritti e detti che sembra circolassero ancora al tempo in cui visse l'autore delle « *Biografie dei Grandi Sacerdoti* »; l'unico documento autentico del fondatore dello Zen che oggi possediamo è però un breve scritto riportato sia dalle « *Biografie* » di Tao-hsuan sia da-

gli « *Annali* » di Tao-yuan. A Bodhidharma vengono attribuiti altri saggi (3), ma la maggior parte di essi, benché profondamente imbevuti dello spirito dello Zen, sono spurî, ad eccezione di uno, che io ritengo sia davvero suo. Esso s'intitola « Sulla pacificazione dell'anima ». Associandolo all'altro dianzi accennato, che generalmente va sotto il titolo di « Meditazione sui Quattro Atti », sono dunque soltanto due gli scritti che ci sono stati trasmessi come di Bodhidharma. Benché io non creda che la « Meditazione sui Quattro Atti » fornisca il miglior saggio del pensiero del fondatore dello Zen e possa introdurci direttamente nell'essenza dello Zen, pure ne darò qui la traduzione, essendo, fra tutti, il documento che possiamo considerare piú autentico. Seguirò, a tale riguardo, il testo contenuto negli « *Annali* » di Tao-yuan, autore che ha avuto ogni ragione di riprodurre l'originale tale e quale.

« [Bodhidharma], il Maestro della Legge, era il terzo figlio di un grande brahmano dell'India meridionale, nei Paesi Occidentali. Era un uomo di una intelligenza meravigliosa, lucida e vasta; penetrava a fondo ogni cosa che imparava. Desideroso di giungere ad una conoscenza perfetta della dottrina mahāyānica, lasciò la sua veste bianca di laico e indossò quella nera dei monaci, volendo coltivare i semi della santità. Praticò la contemplazione e la tranquillizzazione interiore, sapendo bene quale è la vera importanza delle cose mondane. Era schietto all'interno come all'esterno; con le sue virtù, rappresentava assai piú che un modello per il mondo. Si rattristava molto per la decadenza dell'insegnamento ortodosso del Buddha nelle regioni lontane. Alla fine decise di viaggiare per terra e per mare, di andare in Cina e di predicare la dottrina nel regno di Wei. Tutti coloro che avevano una vocazione spirituale si raccolsero intorno, a lui, pieni di venerazione, mentre coloro che non avevano nessuna capacità di elevazione si misero a parlare di lui in modo calunnioso.

« A quel tempo vi erano soltanto due monaci, chiamati Tao-yih e Hui-k'e, i quali, benché giovani, avevano una forte volontà e desideravano conoscere le cose supreme. Considerando come una

(3) Il volume in cui sono raccolti i cosiddetti scritti di Bodhidharma si intitola *Sei saggi di Bodhidharma*. Vedasi inoltre il capitolo seguente, « Sul *satori* ».

occasione senza pari avere un tale Maestro della Legge nel loro stesso paese, studiarono sotto di lui per diversi anni. Essi lo seguivano con grande reverenza, gli facevano domande per essere illuminati, osservavano scrupolosamente le sue istruzioni. Il Maestro della Legge fu commosso della loro sincerità e li indirizzò sulla giusta via, facendo loro conoscere "il modo di conseguire la pace della spirito", "il modo di comportarsi nel mondo", "il modo di vivere in armonia con l'ambiente" e "i mezzi adeguati (o metodo - *upāya*)". Sono i mezzi indicati dal Mahāyāna per conservare la calma dello spirito e che ci si deve guardare dall'usare in modo sbagliato. Per pacificazione dello spirito va inteso il *pikuan* (4); per giusta condotta vanno intesi i Quattro Atti; per armonia con le cose, va inteso il guardarsi dalla maldicenza e dal malanimo; infine, come mezzo, *upāya*, va inteso il distacco.

«Così (5) ho brevemente esposto la storia che segue.

«Quattro sono i modi di entrare nella via, ma, a voler riassumere, essi si riducono a due. L'uno è l' "entrare per mezzo della ragione", l'altro l' "entrare per mezzo della condotta". Per "entrata per mezzo della ragione" intendiamo la penetrazione dello spirito del buddhismo con l'aiuto dell'insegnamento contenuto nelle scritture. Allora si giunge a confidare profondamente nella Vera Natura, una e identica in tutti gli esseri sensienti. La ragione per cui essa non si manifesta sta nell'involucro creato dagli oggetti esterni e dai falsi pensieri. Chi, abbandonando il falso ed abbracciando il vero, in semplicità di pensiero si tiene in *pi-kuan*, riconoscerà che non esiste né l'Io, né l'altro dall'Io, che della massa e degli esseri di valore unica è l'essenza, e si

(4) Questa è la frase più significativa dello scritto di Bodhidharma. Non l'ho tradotta, perché più avanti verrà spiegata ampiamente.

(5) L'autore di questa storia o prefazione è T'an-lin (Donrin), il quale, secondo il dr. Tokiwa dell'Università Imperiale di Tokio, era un dotto studioso che prese parte alla traduzione di parecchie opere in sanscrito. Viene ricordato inoltre insieme a Yeka (Hui-k'è) nella biografia di quest'ultimo, scritta da Tao-hsuan. Se T'an-lin era più un erudito, come risulta da questa identificazione, che un autentico maestro Zen, è del tutto logico che scrivesse questa «Meditazione sui quattro atti», che in effetti propone una interpretazione erudita dello Zen. Mentre la dottrina di *Pi-kuan* è integralmente Zen, nella «Meditazione» vi sono molte cose che si prestano a una elaborazione filosofica dello Zen.

terrà saldo in questa certezza, non si allontanerà mai da essa. Costui non avrà più bisogno della guida costituita dalle istruzioni dei testi perché si troverà in una silenziosa comunione con lo stesso principio; sereno e non agente, smetterà ogni discriminazione concettuale. Questo è chiamato l' "entrare per mezzo della ragione".

« Per "entrata per mezzo della condotta" s'intendono i Quattro Atti nei quali ogni altro atto è compreso. Quali sono? 1) Giusta risposta all'odio; 2) Obbedire al *karma*; 3) Non correre dietro a nulla; 4) Essere in accordo con la Verità (o Legge = *dharma*).

« 1) Che s'intende per "giusta risposta all'odio"? Coloro che si esercitano nella via quando hanno da combattere contro condizioni avverse debbono pensare così: Durante innumerevoli epoche ho vagato attraverso esistenze molteplici, dedicandomi, in tutto questo tempo, ad aspetti senza importanza della vita a scapito di quelli essenziali, creando infinite occasioni di odio, di malanimo e di azione ingiusta. Anche se in questa vita non ho violato [la Legge], pure ora debbo raccogliere i frutti del passato. Né uomini né dèi possono predirmi ciò che mi accadrà. Io accetterò di buon animo e con pazienza tutti i mali che mi colpiranno, senza mai rattristarmi o protestare. In questo Sūtra è detto di non tormentarvi per i mali che possono accadervi. Perché? Perché, con l'intelligenza, si può abbracciare [tutta la catena delle cause]. Quando sorge questo pensiero, si è in armonia col principio e si farà dell'odio il migliore uso, lo si trasformerà in qualcosa che ci fa andare avanti sulla Via. Questo è chiamato il "modo di rispondere all'odio".

« 2) Per "obbedire al karma" s'intende questo: Non vi è un Io (*ātma*) in tutto ciò che è prodotto dal giuoco delle condizioni karmiche; anche le gioie e i dolori che proviamo intervengono come effetti del nostro precedente agire. Se vengo ricompensato con la fortuna, con gli onori, ecc. ciò è effetto di miei atti passati che, attraverso la legge causale, influiscono sulla mia vita presente. Quando la forza del karma sarà esaurita, l'effetto di cui oggi godo svanirà; a che vale dunque rallegrarsene? Sia guadagno oppure perdita, accettiamo quel che il karma ci porta; lo spirito in se stesso non conosce né aumento né

diminuzione. Il vento della gioia non lo commuove perché è in una silenziosa armonia con la Via. Questo è chiamato l' "obbedire al karma".

« 3) Per "non correre dietro a nulla" s'intende questo: Presi in una eterna confusione, gli uomini del mondo sempre si attaccano all'una o all'altra cosa, il che viene chiamato "inseguire". Ma il saggio intende la verità e non rassomiglia all'uomo volgare. La sua mente risiede serenamente nell'increato mentre il suo corpo va qua e là secondo la legge causale. Tutte le cose sono vuote, nulla è degno di essere perseguito. Dovunque vi è ora il merito della luce, seguirà il demerito dell'oscurità. Il triplice mondo nel quale si soggiorna troppo a lungo rassomiglia ad una casa in fiamme; tutto ciò che ha un corpo soffre, e chi potrà mai conoscere riposo? Il saggio, per avere ben chiara nella mente questa verità, non si attacca mai a nulla che diviene; il suo pensare è calmo, egli non cerca mai nulla. Il Sūtra dice: Dovunque vi è ricerca, vi è anche sofferenza; cessato il cercare, una benedizione scenderà su voi. Così noi sappiamo che non correre dietro a nulla è la via verso la verità. Perciò io vi insegno di "non correre dietro a nulla".

« 4) Per "essere in armonia col Dharma" s'intende [realizzare] che la mente nella sua essenza — che noi chiamiamo Dharma — è pura; che essa è identica al principio del vuoto in tutto quanto è manifestato stando quindi al disopra di ogni mania e di ogni attaccamento; che per essa non esiste né l'Io né l'altro dall'Io. Il Sūtra dice: Nel Dharma non vi sono esseri sensienti, perché esso è libero dalle macchie dell'esistenza; nel Dharma non vi è Io perché esso è libero dalle macchie dell'individualità. Se il saggio intende questa verità e si tiene ad essa, la sua condotta sarà "in armonia col Dharma".

« Il Dharma nella sua essenza non avendo desideri di possesso, il saggio è sempre pronto a praticare la carità col suo corpo, con la sua vita, coi suoi beni; non nutre mai invidia, non sa che cosa voglia dire essere sgraziato. Intendendo perfettamente la triplice natura del vuoto, egli è al disopra di ogni parzialità e di ogni attaccamento. È solo per la sua volontà di lavare tutti gli esseri dalle loro macchie che egli viene tra di loro come uno di loro, pur non essendo attaccato alla forma.

Questo è l'aspetto interno della sua vita. Il saggio sa come recar bene agli altri e così pure come glorificare la via dell'illuminazione. E ciò che vale per la virtù della carità vale anche per le altre cinque virtù [della Prajñāpāramitā]. Per liberarsi dai pensieri confusi il saggio pratica le sei virtù di perfezione, però senza un proposito cosciente. Questo è chiamato "essere in armonia col Dharma" ».

La dottrina del Duplice Accesso esposta in questo testo è evidentemente ripresa dal *Vajrasamādhi-sūtra*, e la teoria dei Quattro Atti è un'amplificazione della seconda forma di Accesso di cui tratta il Sūtra. Lo si può vedere subito confrontando il passo corrispondente:

« Il Buddha disse: I due accessi sono l' "accesso mediante la ragione" e l' "accesso mediante la condotta". "Entrare mediante la ragione" vuol dire credere fermamente che tutti gli esseri sensienti nella loro essenza sono identici alla vera natura, la quale non è né una né molteplice; solo che essa è ottenebrata dagli oggetti esterni. In se stessa la natura né va né viene. Chi, in semplicità di pensiero, si tiene nel *chueh-kuan*, vedrà chiaramente nella natura da Buddha, che non si può dire esistente né non esistente e nella quale non c'è né l'Io né l'altro dall'Io. Egli riconoscerà anche che la natura è la stessa sia nelle masse che negli esseri di valore. Così si terrà ben saldo sul suolo del cuore di diamante, non muovendosi più da esso; egli resterà sereno, non agente e libero da ogni discriminazione concettuale. Questo è chiamato l' "entrare per mezzo della ragione" ».

« L' "entrare per mezzo della condotta" significa non essere, nello spirito, instabile e bisognoso d'appoggi, non farsi prendere dalle ombre della mente, che sono mutevoli come una corrente. Dovunque siate, fate in modo che il vostro pensiero rimanga sereno e non correte dietro a nulla. Occorre che esso rassomigli alla vasta terra, la quale resta immobile anche sotto l'infuriare della tempesta. Abbandonate tutti i pensieri di egoismo che albergano nel vostro cuore, salvate tutti gli esseri, fateli raggiungere l'altra riva. Non esiste nascita né segno né attaccamento né abbandono; nello spirito di un bodhisattva non vi è usci-

re o entrare. Quando questa mente che né esce né entra afferra ciò in cui mai vi fu un entrare, tale condizione viene chiamata entrare. Questo è il modo con cui un bodhisattva entra nel Dharma. Il Dharma non è vuoto di forma e il Dharma del non-vuoto non va escluso come un non-essere. Perché? Il Dharma che non è un non-essere è pieno di virtù. Diverso dalla mente e dalle ombre, esso è puro nella sua essenza assoluta (nella sua "questità") ».

Se confronta i due testi, il lettore sarà colpito dall'importante mutamento apportato da Bodhidharma col sostituire al termine *pi-kuan* la parola *cheh-kuan*. *Pi* vuol dire generalmente « muro » o « precipizio » e si trova spesso associato a *li*, « in piedi, dritto », in frasi come *pi li wan jen*, ad indicare una muraglia non scalabile, e, figurativamente, la posizione dritta ed eretta, per esempio, di Acala-Vidyārāja. Per quale ragione Bodhidharma sostituì al termine *chueh*, « svegliarsi » o « essere illuminato », una parola che sembra non avere nessuna relazione organica con l'altro termine, *kuan*, che vuol dire « percepire » o « contemplare »? La nuova combinazione è molto importante, perché cambia tutto il senso del contesto nella quale essa figura.

Tao-hsuan, l'autore delle « *Biografie* », nei suoi commenti sullo Zen considera il *Tai-ch'eng pi-kuan* di Bodhidharma, la contemplazione del muro praticata nel Mahāyāna, come ciò che di più importante lo stesso Bodhidharma introdusse in Cina. Per questa ragione Bodhidharma spesso fu chiamato il brahmano del *pi-kuan* — cioè il brahmano della contemplazione del muro — e in Giappone si ritiene che i monaci della scuola Soto dello Zen seguano l'esempio del fondatore della loro religione e pratichino la contemplazione appunto con la faccia rivolta verso un muro. Ma questa è evidentemente una interpretazione superficiale del termine *pi-kuan*; del resto, la mera pratica del fissare un muro come avrebbe potuto provocare negli ambienti buddhisti una rivoluzione come quella di cui si dice nella biografia di Bodhidharma scritta da Tao-hsuan? (7). Una pratica così inoffensiva come avreb-

(6) Tradotto in cinese durante la dinastia settentrionale Liang, che durò dal 397 al 439 d.C. Il nome del traduttore è andato perduto.

(7) Nelle *Biografie* di Tao-hsuan si legge che dovunque andasse, Bodhidharma istruiva le genti nella sua dottrina Zen, ma poiché a quell'epoca

be potuto suscitare una violenta opposizione fra i sapienti di quel tempo? Secondo me, il *pi-kuan* ha un significato assai più profondo, da intendersi alla luce del seguente passo degli « *Annali* », citato in un'opera nota sotto il nome di *Pieh Chi*, da considerarsi come uno speciale, più antico documento:

« Il maestro risiedette dapprima nel monastero di Shao-ling-szu per nove anni e nell'istruire il secondo patriarca si limitò a dirgli: "All'esterno tienti lontano da ogni parentado e all'interno non permettere che il tuo cuore palpiti (o abbia brame, *ch'uan*) (8); quando la tua mente rassomiglierà ad un muro dritto potrai entrare nella Via". Hui-k'e cercò in vario modo di spiegarsi il principio primo della mente, ma non giunse a realizzare in se stesso la verità. Il maestro gli diceva semplicemente: "No! no!" e mai gli chiese di parlargli dell'essenza della mente nello stato senza pensieri [cioè come essere puro]. Dopo un certo tempo Hui-k'e dichiarò: "Ora so come tenermi lontano da ogni parentado". "Senti ciò come un completo annientamento?" chiese il maestro. "No, maestro", rispose Hui-k'e, "non lo sento come un completo annientamento". "In che modo puoi attestare quel che dici?". "E cosa che so nel modo più evidente, ma esprimerla in parole è impossibile". Allora il maestro disse: "Questa è la stessa essenza della mente trasmessa da tutti i Buddha. Non dubitare di ciò" ».

Di fatto, questo passo riassume lo speciale messaggio contenuto nell'insegnamento di Bodhidharma e in esso possiamo trovare la risposta adeguata circa il senso esatto del *pi-kuan*. A quel tempo tale termine deve aver rappresentato una novità, e l'origi-

il paese era tutto preso dalle discussioni scolastiche, quando si venne a conoscenza del messaggio di Bodhidharma, si fece un grande parlare della meditazione.

(8) È possibile che in questo passo vi sia qualche riferimento al *Vajrasamādhi*, dove il Bodhisattva Mahābala parla di un « animo flaccido » e di un « animo forte »? Il primo, proprio della maggioranza della gente comune, « ansima » (o « palpita » o « brama »), e impedisce di conseguire il Tathāgata-dhyāna, mentre l'« animo forte » è caratteristico di colui che può penetrare nel regno della realtà (*bhūtakoti*). Finché vi è un palpitare o bramare nell'animo, questo non è libero, non viene liberato e non può identificarsi al « Questo », all'essenza assoluta. L'animo deve essere « forte », o fermo e saldo, padrone di sé e concentrato, prima di essere pronto alla realizzazione del Tathāgata-dhyāna, un dhyāna ben al di là dei cosiddetti quattro dhyāna e otto samādhi.

nalità della veduta stava proprio nel lato creativo della parola *pi*: senso concreto e plastico, senza nulla di astratto e di concettuale. Per questo Tao-hsuan nel riferirsi all'insegnamento di Bodhidharma lo designò specificamente come il *Tai-ch'eng pi-kuan* (contemplazione mahāyānica del muro). Mentre nella sua dottrina dei Due Ingressi e di Quattro Atti non vi è nulla di specificamente Zen, l'insegnamento del *pi-kuan*, della contemplazione del muro, fu ciò che fece di Bodhidharma il primo patriarca del buddhismo Zen in Cina.

L'autore della « *Giusta trasmissione della dottrina del Çākya* » interpreta il *pi-kuan* come lo stato di una mente nella quale « non penetra alcuna polvere dall'esterno ». Comunque, il significato che si cela nella « contemplazione del muro » va ricondotto alla condizione soggettiva di un maestro dello Zen, che è quella di una suprema concentrazione e di una rigorosa esclusione di ogni idea e di ogni immagine sensibile. Intendere il termine *pi-kuan* come un mero « fissare il muro » sarebbe una vera assurdità. A voler cercare il messaggio specifico di Bodhidharma quale fondatore dello Zen in Cina in qualche particolare espressione dei suoi scritti esistenti, bisogna riferirsi appunto alla « contemplazione mahāyānica del muro ».

Oltre all'accennato scritto, che è il solo di Bodhidharma che possediamo attualmente, abbiamo il *Laṅkāvatāra-sūtra*, il *Vajrasamādhi-sūtra* e il *Vajracchedikā-sūtra*, testi grazie ai quali possiamo parimenti formarci una idea dell'insegnamento centrale di Bodhidharma. A differenza delle altre scuole buddhiste, lo Zen non ebbe un testo particolare che si potesse chiamare il suo « canone fondamentale » e sul quale i suoi seguaci potessero basarsi volta per volta. Però, come si è detto in un precedente capitolo, Bodhidharma raccomandò il *Laṅkāvatāra* al suo primo discepolo, Hui-k'e, come nei termini di un testo contenente un insegnamento intimamente connesso allo Zen, e successivamente tale trattato fu quello più specialmente studiato dai maestri dello Zen (9). Quanto all'importanza del *Vajrasamādhi* quale esposizione della filoso-

(9) Questo argomento è già stato trattato altrove, sia pure sommariamente, e verrà approfondito in seguito.

fia dello Zen, essa risulta dal fatto, che lo stesso Bodhidharma si riferì a questo testo nello scritto già citato.

Per quanto riguarda il *Vajracchedikā-sūtra*, molti ritengono che non abbia avuto nulla a che vedere con lo Zen prima del quinto patriarca, Hungjên (Gunin); fu lui infatti che, per la prima volta, l'introdusse presso i suoi discepoli, mentre lo stesso Bodhidharma non aveva fatto alcuna allusione a questo sūtra, che è uno dei testi buddhisti più popolari in Cina. Ma secondo la Prefazione di Hui-nêng al *Vajracchedikā*, tuttora conservata, « fin da quando Dharma giunse dall'occidente, egli desiderava diffondere il significato di questo sūtra e guidare la gente a comprendere la Ragione e a vedere nella Natura ». Se fosse stato effettivamente così, Dharma, a dir poco, doveva conoscere questo sūtra fin dall'inizio della sua attività in Cina, e il legame tra quest'opera e lo Zen doveva essere più fondamentale di quello esistente tra lo Zen e il *Laṅkāvatāra*. Si deve quindi correggere la convinzione diffusissima che il *Vajracchedikā* entrò in voga soltanto dopo Hungjên e Hui-nêng. In ogni caso, il *Laṅkāvatāra* è troppo difficile per poter avere una diffusione popolare, e fu quindi naturale che questo sūtra venisse gradualmente soppiantato dal *Vajracchedikā*, via via che lo Zen acquisiva potenza e influenza sempre maggiori. Poiché è uno dei sūtra appartenenti alla classe Prajñā-pāramitā della letteratura buddhista, l'insegnamento del *Vajracchedikā* era relativamente semplice, e conteneva qualcosa di molto affine alle idee laotziane del vuoto e della non-azione. Non era difficile, per il cinese medio, seguire la sua filosofia del Cūnyatā: anzi, si armonizzava benissimo con un certo aspetto del pensiero cinese (10).

(10) Desidero, a questo proposito, formulare alcune osservazioni nei confronti di quegli studiosi che considerano la filosofia del Cūnyatā come l'autentico fondamento dello Zen. Essi non riescono ad afferrare la vera essenza dello Zen, che è in primo luogo un'esperienza e non è una filosofia o un dogma. Lo Zen non può mai venire costruito su di una serie di concezioni metafisiche o psicologiche; queste possono progredire dopo l'esperienza Zen, mai prima. La filosofia del Prajñā-pāramitā non può mai precedere lo Zen, ma deve sempre seguirlo. Gli studiosi buddhisti, come quelli vissuti al tempo di Bodhidharma, identificano con eccessiva facilità insegnamento e vita, teoria ed esperienza, descrizione e realtà. Se si lascia che tale confusione si accresca, il buddhismo Zen non offrirà più un'interpretazione intelligente e soddisfacente. Senza la realtà dell'illuminazione

Comunque, per i seguaci dello Zen ogni testo fu come il dito indicante la luna; nei testi vi era ben poco che potesse effettivamente condurre a vedere nella propria natura interiore, questa visione essendo da conseguire col proprio sforzo, indipendentemente dal mero studiare cose scritte. Le opere buddhiste, comprese quelle sopra citate, non potevano essere di molto aiuto per dei seri ricercatori della verità, perché si trattava essenzialmente di afferrare fatti nudi con mani nude: cosa possibile solo se la propria coscienza interna si apre da sé e da dentro, grazie allo sforzo concentrato di tutto l'essere. I testi sono utili solo come indicazione della via; non sono questa stessa via.

Vi sono da formulare delle riserve sulla prima parte della vita di Bodhidharma quale viene narrata negli « *Annali* », perché il racconto contiene visibilmente una buona dose di immaginazioni; invece quel che viene detto sulla seconda parte di quella vita non può essere senz'altro messo da parte. In ciò gli « *Annali* » integrano la storia delle « *Biografie* » di Tao-hsuan, che fu un ottimo storico e che non poteva sapere dei successivi sviluppi dello Zen. Secondo gli « *Annali* », il primo grande personaggio con cui Bodhidharma parlò quando venne in Cina fu il re di Liang, grande protettore dei buddhisti del tempo. Il colloquio si sarebbe svolto nel modo seguente:

L'imperatore Wu di Liang chiese a Bodhidharma:

« Dall'inizio del mio regno ho fatto costruire molti templi, ho fatto trascrivere tanti libri sacri, ho aiutato numerosi monaci; quale pensi che sia il mio merito? ».

« Proprio nessun merito, Maestà! » rispose seccamente Bodhidharma.

« Perché? » chiese, stupito, l'Imperatore.

« Tutte queste sono opere d'un ordine inferiore », rispose in modo significativo Bodhidharma, « le quali possono far sì che il loro autore rinasca nei cieli o sulla terra. Esse però recano ancora le tracce del mondo, sono come le ombre che accompagnano gli oggetti. Malgrado le apparenze esse non sono altro che delle ir-

sotto l'albero della Bodhi, presso il Nairāṇjanā, nessun Nāgārjunas avrebbe mai potuto sperare di scrivere un solo libro sulla filosofia della Prajñā.

realtà. Il vero atto che procura merito è pieno di sapienza pura, è perfetto e misterioso, la sua vera natura è fuor dalla portata dell'umano intelletto. Essendo tale, nessuna opera di questo mondo può condurre ad esso ».

Allora l'imperatore Wu chiese a Bodhidharma: « Quale è il primo principio della santa dottrina? ».

« È il vasto vuoto, Maestà, e nulla vi è in esso che sia da chiamarsi santo! » rispose Bodhidharma.

« E allora chi è colui che ora mi sta dinanzi? ».

« Non lo so, Maestà! ».

La risposta era semplice e chiara, ma il colto e pio Imperatore buddhista non seppe cogliere ciò che ispirava tutto l'atteggiamento di Bodhidharma.

Questi, quando vide che non poteva essere più d'aiuto all'Imperatore, ne lasciò i domini e si ritirò in un monastero dello stato di Wei, dove visse tranquillo praticando — si dice — la « contemplazione del muro » per nove lunghi anni, tanto da essere noto appunto sotto il nome di « brahmano del *pi-kuan* » (11).

Un giorno un monaco di nome Shen-kuang andò a visitarlo supplicandolo di illuminarlo sulla verità dello Zen; ma Bodhidharma non si curò affatto di lui. Shen-kuang non si scoraggiò, sapendo che tutti i grandi capi spirituali del passato dovettero attraversare le prove più dure prima di raggiungere lo scopo ultimo delle loro aspirazioni. Una sera che nevicava aspettò che Bodhidharma lo scorgesse, fino a che la neve gli giunse quasi alle ginocchia. Alla fine il maestro gli fece caso e chiese: « Che vuoi che faccia per te? ». Kuang disse: « Sono venuto per ricevere le vostre inestimabili istruzioni; vi prego, aprite le porte della vostra misericordia e porgete la vostra mano salvatrice a questo povero mortale sofferente ». « L'incomparabile dottrina del buddismo », rispose Bodhidharma, « può essere compresa solo dopo una aspra disciplina, sopportando quel che è più duro da sopportare, pra-

(11) Come ho accennato prima, qui c'è una confusione tra l'abitudine di sedere *mien-pi* di Bodhidharma e la sua dottrina della meditazione *pi-kuan*. La confusione ha origini antichissime, e già al tempo dell'autore degli *Annali* doveva essere andato perduto il significato originario di *pi-kuan*, contemplazione del muro.

ticando quel che è più difficile da praticare. Agli uomini di poca forza d'animo e di poca sapienza non è concesso intendere qualcosa di essa. Ogni pena che costoro si diano non approderà a nulla ».

Kuang finì col troncarsi il braccio sinistro con una spada che portava (12) e ad offrirlo al maestro come prova della sincerità del suo desiderio di essere istruito nella dottrina di tutti i Buddha. Bodhidharma disse: « Questa dottrina non devi cercarla da un altro ».

« La mia anima non conosce ancora la pace. Vi prego, maestro, datele la pace ».

« Ebbene, portami qui la tua anima ed io le darò la pace ».

Kuang esitò un momento, poi disse: « L'ho cercata tutti questi anni e non sono stato ancora capace di afferrarla! ».

« Ecco! Essa ha ormai la pace, una volta per tutte! » fu la risposta di Bodhidharma (13), che allora gli disse di mutare il proprio nome in quello di Hui-k'e.

Passati nove anni, Bodhidharma volle tornare in patria. Convocò tutti i discepoli e disse loro: « Essendo per me venuto il momento di partire, voglio vedere fin dove siete giunti ».

« Secondo la mia opinione », disse Tao-fu, « la verità è di là dall'affermazione e dalla negazione; è così che essa si muove ».

Bodhidharma disse: « Hai avuto la mia pelle ».

Venne poi una monaca, Tsung-ch'ih, che disse: « Come io la intendo, la verità è come quando Ananda ebbe la visione del-

(12) Talvolta quest'uomo viene presentato come un civile, talvolta come un soldato che aveva abbracciato il confucianesimo.

(13) Come è facile comprendere, questo aneddoto è più o meno fittizio, almeno per quanto riguarda Kuang che se ne stava sulla neve e si recideva il braccio per dimostrare il proprio zelo e la propria sincerità. Alcuni ritengono che i particolari della neve e dell'automutilazione non appartengono alla storia di Kuang, ma siano stati presi in prestito da altre fonti, che Tao-hsuan non cita nel suo libro. La perdita del braccio fu causata dall'aggressione compiuta da predoni dopo che Kuang si era incontrato con Dharma. Non abbiamo la possibilità, comunque, di stabilire con esattezza come andarono le cose. L'intera scena, in ogni modo, è estremamente drammatica, e nell'evoluzione dello Zen dovette presentarsi, ad un certo punto, la necessità di contaminare abbondantemente i fatti, quali che fossero, con l'immaginazione.

la terra Akshobhya del Buddha: visione di un attimo, che non si ripresenta più ».

Bodhidharma disse: « Hai avuto la mia carne ».

Un altro discepolo, Tao-yu, esprime il suo pensiero nel modo seguente: « Vuoti sono i quattro elementi e non esistenti i cinque aggregati (*skandha*). Secondo me, non vi è una sola cosa che si possa cogliere come reale ».

Bodhidharma disse: « Hai avuto le mie ossa ».

Infine venne Hui-k'e — ossia colui che prima si chiamava Shen-kuang — si chinò reverentemente dinanzi al maestro, prese posto sul suo seggio e non disse nulla.

Bodhidharma gli disse: « Hai avuto il mio midollo » (14).

L'ultima parte della vita di Bodhidharma in Cina è avvolta dal mistero; non sappiamo come, quando e dove lasciò questo paese. Alcuni dicono che fu avvelenato dai suoi rivali, altri affermano che se ne tornò in India, altri ancora vogliono che egli si trasferisse in Giappone. Ciò in cui tutti concordano, è che egli visse fino ad una tarda età; secondo Tao-hsuan egli aveva ben centocinquanta anni quando morì.

III

Dopo Bodhidharma, il principale esponente del buddismo Zen fu Hui-k'e (486-593). Egli era già noto come un grande erudito non solo in fatto di classici cinesi ma anche della dottrina buddista quando si recò dal maestro per essere istruito. Si è che non v'era sapere che gli bastasse; gli sembrava di aver raggiunto

(14) Secondo Hsieh-sung, autore della *Giusta trasmissione della Legge*, Bodhidharma avrebbe ripreso da Nāgārjuna questa similitudine anatomica. Infatti Nāgārjuna, nel suo famoso commento al Prajñāpāramitā-sūtra dice: « La condotta morale è la pelle, la meditazione è la carne, la comprensione superiore è l'osso, lo spirito sottile e puro è il midollo ». Questo « spirito sottile », secondo Hsieh-sung, è ciò che fu segretamente trasmesso dal Buddha ai suoi successori. Egli accenna poi a Chih-I, della dinastia Sui, che considerò tale spirito come la residenza di tutti i Buddha e come la via di mezzo, ove non esiste né l'unità né la molteplicità, e che non può venire mai espressa adeguatamente per mezzo di parole.

una certa illuminazione, ma desiderava avere da Bodhidharma una conferma. Dopo aver lasciato il maestro, non si dette subito ad insegnare ma visse fra gli strati sociali piú bassi. Voleva evidentemente evitare che si vedesse in lui il sacerdote di alta sapienza e di vasto intelletto. Tuttavia non trascurava di diffondere in modo calmo la Legge quando se ne presentava l'occasione. Libero da ogni presunzione, evitava sempre di mettersi in valore. Ma una volta accadde che mentre parlava sulla Legge davanti la porta di un tempio, all'interno di esso un sacerdote addetto, uomo assai colto ed onorato, tenesse anche lui un discorso. Ora, il pubblico lasciò il tempio e si raccolse intorno al monaco che predicava nella strada essendo probabilmente vestito di stracci e senza alcun segno esteriore di una dignità sacerdotale. Il gran sacerdote prese in cattivo verso la cosa. Dinanzi alle autorità, accusò il monaco di promulgare una falsa dottrina, per cui Hui-k'e fu arrestato e poi condannato a morte. Questi non protestò in modo particolare la sua innocenza ma accettò con grande calma il suo destino, dicendo che secondo la legge del karma egli aveva da pagare un vecchio debito. Ciò avvenne nel 593. Hui-k'e aveva centosette anni quando morì.

Secondo Tao-hsuan, l'eloquenza a Hui-k'e veniva direttamente dal cuore, non irretita dalla cultura e dalla scolastica. Una volta che predicava in una importante città sul significato dello Zen, coloro che non sapevano portarsi oltre « la lettera che uccide » presero il suo insegnamento per una eresia, come le parole prive di senso di un diavolo. Specie un maestro di meditazione chiamato Tao-huan, che aveva circa mille seguaci, assunse subito una attitudine ostile verso Hui-k'e. Mandò un suo discepolo dal maestro dello Zen per sapere che tipo di uomo questi realmente fosse. Non appena il discepolo apprese quale era l'insegnamento del presunto eretico, ne fu così colpito da trasformarsi in un apologeta dello Zen. Tao-huan inviò un altro suo seguace per richiamare il primo, ma egli seguì l'esempio del suo predecessore. Vari altri messaggeri furono inviati l'uno dopo l'altro, con risultati completamente scoraggianti. Infine a Tao-huan capitò di incontrare il suo primo messaggero, e allora gli chiese: « Come è che io ho dovuto mandare a cercarti tante volte? Non mi sono forse presa tanta pena per aprirti gli occhi? ». Ma l'altro ribatté, con

un'allusione mistica: « Fin dall'inizio il mio occhio era aperto ed è per causa vostra che esso ha cominciato a veder losco ». Ciò suscitò la collera del maestro, e fu a causa delle sue macchinazioni — scrive Tao-hsuan — che Hui-k'e ebbe a subire persecuzioni da parte delle autorità.

La storia raccontata nelle « *Biografie* » di Tao-hsuan differisce da quella degli « *Annali* » di Tao-yuan, ma entrambi concordano nel fare di Hui-k'e una vittima dei suoi nemici. Non v'è dubbio che nell'insegnamento di Bodhidharma e del suo primo discepolo cinese, Hui-k'e, doveva esservi qualcosa di inintelligibile per la gran parte dei buddhisti del tempo, i quali del buddhismo apprezzavano o la metafisica astratta, o gli esercizi di pacificazione della mente, o i precetti di mera moralità. Gli esponenti dello Zen di quel tempo debbono aver invece dato risalto a quella verità che va ridestata nella propria coscienza più profonda perfino alle spese dell'insegnamento canonico quale veniva variamente presentato in testi le cui traduzioni erano già diffuse. Ciò deve avere urtato i conservatori e tutti coloro che si tenevano attaccati alle scritture.

Come Bodhidharma, Hui-k'e non ci ha lasciato nessuno scritto, benché i biografi ci dicano che entrambi avevano fatto raccogliere i loro discorsi e che, nel caso di Hui-k'e, essi furono anzi « classificati » (15), quale pur sia il senso da dare a tale espressione. I seguenti estratti, che ci si sono conservati, possono tuttavia gettar luce sugli insegnamenti di Hui-k'e. Un discepolo laico, chiamato Hsiang, gli scrisse: « L'ombra segue il corpo e l'eco nasce dal suono. Chi affatica il corpo inseguendo l'ombra non sa che è il corpo a produrre l'ombra; e chi cerca di soffocare un'eco alzando la voce non sa che la causa dell'eco è la voce. [Del pari] chi cerca il nirvāṇa stroncando i desideri e le passioni può essere paragonato a chi insegue un'ombra ritenendola distinta dal corpo che la proietta; e chi aspira a diveni-

(15) Secondo questa notizia, dovrebbe essere esistito un volume speciale di sermoni e di lettere di Hui-k'e, compilati evidentemente dai suoi discepoli e dai suoi ammiratori, prima di venir messi per iscritto e minuziosamente riveduti dall'autore stesso. Anche nel caso di Bodhidharma, secondo Tao-hsuan, i suoi detti circolavano ai tempi di quest'ultimo autore, cioè all'inizio della dinastia T'ang.

re un Buddha credendo che lo stato di Buddha sia indipendente dalla natura degli esseri sensienti può venire paragonato a chi cerca di cogliere un'eco soffocando il suono che lo origina. Pertanto l'insipiente e l'illuminato vanno per la stessa via; l'uomo volgare e il saggio non debbono venire contrapposti l'uno all'altro. Dove non vi sono nomi, noi creiamo dei nomi e in base a tali nomi pronunciamo dei giudizi. Dove non vi è niente da teorizzare, noi creiamo delle teorie ed è così che scoppiano tante dispute. Ma tutti questi sono dei fantasmi, non delle realtà, e chi sa chi ha torto e chi ha ragione? Tutte queste creazioni sono vuote, sono prive di sostanza, e chi può dire dove è l'essere e dove il non-essere? Così noi comprendiamo che il nostro guadagno non è vero guadagno e che la nostra perdita non è vera perdita. Questa è la mia opinione: potete illuminarmi e dirmi se sono in errore? ».

Hui-k'e rispose: « Tu hai veramente compreso il Dharma così come è; la verità più profonda sta nel principio di identità. È a causa della propria ignoranza che il gioiello viene scambiato per un sasso — ma ecco! d'un tratto ci si desta all'illuminazione e allora ci si accorge di possedere già il vero gioiello. L'ignorante e l'illuminato hanno la stessa essenza e non possono venire realmente distinti. Noi dovremmo riconoscere che tutte le cose sono così come sono. Vi è da compatire coloro che si tengono ad una concezione dualistica del mondo, ed è per essi che io scrivo questa lettera. Quando sappiamo che non v'è da distinguere fra questo essere [letteralmente: corpo] e il Buddha, che senso ha andare in cerca del nirvāṇa [come qualcosa di esterno a noi stessi]? ».

A Hui-k'e successe, come terzo patriarca, Seng-ts'an, che morì nel 606. Secondo gli « *Annali* », il colloquio fra maestro e discepolo si svolse nel modo seguente: Un laico sui quarant'anni affetto di *feng-yang* (sembra che si trattasse di una specie di lebbra) si recò da Hui-k'e e gli chiese:

« Soffro di *feng-yang*; vi prego di lavarmi dai miei peccati ».

« Portami qui i tuoi peccati », disse Hui-k'e, « e io te ne laverò ».

Il discepolo laico stette un po' in silenzio, quindi disse:

« Cerco i miei peccati ma vedo che non riesco a mettervi mano ».

« Allora ho già finito, ti ho lavato completamente di essi. D'ora in poi, prendi rifugio nel Buddha, nella Legge e nell'Ordine, e permànivi ».

« Perché sto dinanzi a voi, o Maestro », disse Seng-ts'an, « so di appartenere all'Ordine; ma vi prego di dirmi che cosa sono il Buddha e la Legge ».

Il maestro rispose: « La mente è il Buddha, la mente è la Legge (*dharmā*); il Buddha e la Legge non sono due cose distinte. Lo stesso va detto per l'Ordine (*samgha*) ».

Questa risposta soddisfece il discepolo, che disse: « Oggi, per la prima volta ho realizzato che non esistono peccati né dentro, né fuori, né nel mezzo; come è la mente, così è il Buddha, così è il Dharma: non sono cose distinte » (16).

Ordinato monaco buddhista da Hui-k'e, egli si appartò completamente, per cui poco si sa della sua vita. In parte, ciò lo si deve però anche alla persecuzione del buddismo ordinata dall'imperatore della dinastia Chou. Fu sotto la dinastia dei Sui, nel 592, che Seng-ts'an trovò un discepolo degno di divenire il suo successore. Il nome di costui era Tao-hsin. Egli chiese al maestro:

« Vi prego, indicatemi la via della liberazione ».

« Chi ti ha mai incatenato? ».

« Nessuno ».

« Se così è », disse il maestro, « perché chiedi di essere liberato? ».

Queste parole misero il giovane novizio sulla via della suprema illuminazione, che egli conseguì dopo molti anni di studio sotto la guida del maestro. Quando Seng-ts'an ritenne che fosse venuto il momento di consacrarlo come suo successore, quale sim-

(16) Nel *Vimalakīrti*, capitolo iii, « I discepoli », si legge: « Non tormentatevi per i peccati che avete commessi, o monaci!, disse Vimalakīrti. Perché? Perché nella loro essenza i peccati non sono né dentro né fuori né nel mezzo. Come ci insegna il Buddha, tutto è impuro quando lo spirito è impuro e tutto è puro quando lo spirito è puro. E lo spirito non sta dentro né fuori né nel mezzo. E come è lo spirito, così sono anche i peccati e le impurità, così sono tutte le cose... esse non escono mai dall'essere assoluto (dalla "questità") della verità ».

Ecco la malattia dello spirito:
Se non s'intende il senso profondo [della Via]
La pace dello spirito sarà turbata e nulla si otterrà.

Perfetta come il vasto spazio
[Alla Via] nulla manca, e nulla è in essa superfluo:
Invero, è perché si fanno delle scelte
Che la sua essenza profonda non la si scorge più.

Non star dietro alle complicazioni dell'esterno
E non dimorare nel vuoto interno;
Quando lo spirito resta sereno ed uno
Il dualismo delle cose svanisce da sé.

Quando l'unità non la si intende completamente
Si cerca di rimediare in due modi a tale perdita —
La negazione della realtà può condurre alla assoluta negazione
di essa,
Mentre affermando il vuoto si può andare a contraddire se stessi.

Verbalismi e raziocinazioni —
Più ci diamo ad essi, più siamo fuori strada;
Perciò metti via parole e concetti
E non vi sarà posto per cui non potrai passare liberamente (18).

Rifacendoci alla radice coglieremo il significato,
Correndo dietro alle cose esterne perderemo [invece] la ragione.
Nel punto in cui saremo illuminati interiormente
Andremo di là dal vuoto del mondo che ci sta di contro.

Le trasformazioni svolgentesi nel mondo vuoto che abbiamo dinanzi
Sembrano tutte reali a causa dell'ignoranza:

(18) Ciò vuol dire: quando non s'intende adeguatamente l'assoluta unità di tutte le cose, sia la negazione che l'affermazione porteranno ad una concezione unilaterale della realtà. Il buddismo nega la realtà di un mondo oggettivo, ma ciò non vuol dire che esso affermi il vuoto incondizionato delle cose; esso riconosce che vi è qualcosa di reale, da cui non si può prescindere. Quando esso professa la dottrina del vuoto, con ciò non vuole significare solamente una specie di vuota cavità, cosa in se stessa contraddittoria. Lo Zen evita l'errore dell'unilateralità insita sia nel realismo che nell'idealismo.

Non tentare di cercare il vero,
Cessa solo di attaccarti alle opinioni.

Non appoggiarti al dualismo,
Evita con cura di fermartivici;
Non appena concepisci un bene e un male
Ne seguirà la confusione e lo spirito sarà perduto.

I due esistono per l'Uno,
Non attaccarti però nemmeno a questo Uno;
Quando lo spirito uno non è turbato,
Nessun danno ti verrà dalle diecimila cose.

Nessun danno venendo da esse, è come se non esistessero;
Quando la mente non è turbata, è come se essa non esistesse.
Il soggetto si fa calmo non appena l'oggetto viene meno,
L'oggetto viene meno non appena il soggetto si fa calmo.

L'oggetto è tale per il soggetto,
Il soggetto è tale per un oggetto:
Sappi che la correlazione fra i due
Poggia in ultima analisi sull'unità del vuoto.

Nell'unità del vuoto i due sono uno
E ognuno dei due contiene in sé tutte le diecimila cose:
Quando fra questo e quello non viene fatta distinzione alcuna
Come potrebbe sorgere una visione parziale e affetta da pregiudizi?

La Grande Via è calma e aperta,
Nulla è facile, nulla è difficile:
Le piccole idee sono irrisolute,
Tardano tanto più ad andarsene per quanto più affrettatamente sono state assunte.

L'attaccamento non si tiene mai entro dei limiti,
Esso conduce di certo sulla via sbagliata:
Lascia la presa, e che le cose siano quali sono,
La loro essenza né ritirandosi né sussistendo.

Obbedisci alla natura delle cose e sarai in armonia con la
Via,
Calmo, naturale e libero d'ogni cura;

Ma se i tuoi pensieri sono vincolati ti allontanerai dalla verità,
Essi si faranno sempre piú pesanti e ottusi, non saranno piú affatto pensieri sani.

Non essendo piú sani, la tua mente sarà turbata;
Che scopo ha dunque essere parziali e unilaterali?
Se vuoi andare sulla via dell'Unico Veicolo
Non devi nutrir pregiudizio contro i sei oggetti dei sensi.

Se non nutrirai pregiudizio contro i sei oggetti dei sensi,
Farai a tua volta tutt'uno con l'illuminazione;
I saggi non agiscono
Mentre gli ignoranti vincolano se stessi.

Mentre in sé il Dharma non ha una individuazione,
Essi si attaccano, nella loro ignoranza, ad oggetti particolari.
È il loro stesso spirito che crea le illusioni —
Non è questa la maggiore delle contraddizioni?
È l'ignoranza a generare il dualismo di riposo e non-riposo,
L'Illuminato non ha né simpatie né antipatie:
Tutte le forme di dualismo sono state inventate dallo stesso spirito, per ignoranza.

Esse sono come mere apparizioni, come fiori dell'aria:
Perché turbarci, col cercare di afferrarle?
Guadagno e perdita, bene e male —
Via con tutto ciò, una volta per tutte!
Se l'occhio non si addormenta,
Ogni sogno cesserà da sé:
Se la mente mantiene la sua unità
Le diecimila cose appariranno di un'unica essenza.
Penetrando il mistero di questa essenza unica
Dimenticheremo di colpo tutte le complicazioni esteriori:
Quando le diecimila cose sono viste nella loro unità
Si ritorna all'origine e si resta quel che si è.

Si dimentichi il perché delle cose
E si raggiungerà uno stato senza simile:
Il movimento arrestato non è movimento
E l'immobilità messa in moto non è immobilità.
Quando il dualismo non trova piú presa
La stessa unità non appare piú come tale.

Il limite ultimo delle cose, oltre il quale esse non possono andare,

Non si definisce con regole e misure:

La mente in armonia [con la Via] è il principio dell'identità

Nella quale troviamo ogni agire sotto specie di immobilità;

Ogni incertezza è completamente scacciata

E la giusta fede è ripristinata nella sua dirittura originaria;

Ora nulla più è trattenuto,

Non v'è nulla di cui ci si debba ricordare,

Tutto è vuoto, terso e rischiarantesi da sé,

Non v'è macchia, non v'è sforzo, non v'è dissipazione della forza —

Questo è il regno ove il pensiero mai giunge,

Questo è il regno ove l'immaginazione non trova più presa.

Nel regno superiore della vera Quiddità (« questità »)

Non c'è né l'« altro » né l'« Io »:

Se si chiede una caratterizzazione diretta

V'è solo da dire: « Non due » (19).

Nel non essere due, tutto è lo stesso.

Tutto ciò che esso abbraccia:

I saggi delle dieci regioni

Entrano tutti in questa fede assoluta.

Questa fede assoluta è di là da accelerazione [tempo] e da estensione [spazio].

Allora un istante è diecimila anni;

Non importa più come le cose sono condizionate, se con l'« essere » o col « non essere »,

Si ha ogni cosa manifesta dinanzi a sé.

L'infinitamente piccolo è vasto quanto può esserlo la vastità,

Quando ci si dimentica delle condizioni esterne;

L'infinitamente grande è piccolo come può esserlo la piccolezza

Se l'occhio si distoglie dai limiti oggettivi.

(19) Cioè: *Tat tvam asi*.

Ciò che è, è lo stesso di ciò che non è,
 Ciò che non è, è lo stesso di ciò che è:
 Bada a non fermarti
 Finché non hai raggiunto questo stato

Uno in tutto,
 Tutto in uno —
 Basta che si realizzi ciò,
 A che non ci si preoccupi piú del non essere perfetti!
 Lo spirito credente non è diviso,
 Diviso è lo spirito non credente —
 Questo è il punto in cui le parole vengono meno,
 Perché non c'è passato, né futuro, né presente.

Sotto il quarto patriarca, Tao-hsin (580-651), lo Zen si divise in due rami. L'uno, noto sotto il nome di Niu-t'ou Chan (Godzuzen), non sopravvisse al suo fondatore, Fa-jung, che trascorse la sua vita sul Monte Niu-t'ou e che non viene considerato come appartenente alla linea ortodossa dello Zen. L'altro ramo fece capo a Hung-jen, considerato dagli storici come il quinto patriarca; e questa fu la scuola che sopravvisse. Quando si recò da Tao-hsin, Hung-jen era ancora ragazzo; ciò che nel loro incontro piacque al maestro, fu il modo con cui rispose. Avendo Tao-hsin chiesto il nome della sua famiglia (*hsing*), egli rispose:

« Ho una natura (*hsing*), e essa non è una natura ordinaria ».

« Che natura è? ».

« È la natura del Buddha (*fo-hsing*) ».

« Allora non hai un nome? ».

« No, maestro », disse il ragazzo, « perché nella sua natura esso è vuoto ».

Qui vi è un giuoco di parole, perché gli ideogrammi di « nome di famiglia » e di « natura » si pronunciano entrambi *hsing*. Mentre Tao-hsin si riferiva al « nome di famiglia », il giovane discepolo interpretò di proposito il termine come « natura » per esprimere la sua idea.

Il colloquio fra Tao-hsin e Fa-jung, fondatore della scuola Niu-t'ou dello Zen, è significativo perché mostra la differenza delle rispettive vedute e il modo con cui Fa-jung si convertì alla

linea ortodossa dello Zen. Fu nel periodo Chen-kuan della dinastia T'ang che Tao-hsin, avendo saputo che un uomo straordinariamente santo viveva sulle montagne di Niu-t'ou, decise di andare a conoscerlo. Giunto ad un tempio buddhista fra quei monti, Tao-hsin si informò circa la persona ed apprese che era un anacoreta il quale mai si alzava dal suo posto né salutava coloro che gli si avvicinavano. Tao-hsin continuò la sua via fra i monti e alla fine vide l'uomo, era proprio quale gli era stato descritto; stava seduto calmo e non fece alcuna attenzione all'arrivo dello straniero. Tao-hsin chiese all'eremita che cosa facesse in quel luogo. « Contemplo lo spirito », fu la risposta. Allora Tao-hsin domandò: « Chi è colui che contempla? Che è lo spirito che egli contempla? ». Fa-jung non era preparato a rispondere a simili quistioni. Pensando che il visitatore fosse un uomo di profondo sapere, si alzò, lo salutò e gli chiese il nome. Venuto a sapere che non era altri che Tao-hsin, la cui fama gli era già nota, lo ringraziò per essere venuto a visitarlo. Stavano per entrare in una capanna vicina per conversare sulla dottrina, quando Tao-hsin vide animali selvaggi, tigri e lupi, che erravano nei pressi, per cui alzò le braccia, come per terrore. Fa-jung osservò: « Vedo che è tuttora in voi ». Il quarto patriarca replicò subito: « Che vedete ancora? ». L'eremita non rispose. Dopo un poco, il patriarca segnò il carattere « Buddha » (fo) sulla pietra sulla quale Fa-jung era uso sedersi quando contemplava. Ciò vedendo, questi sembrò scandalizzato. Il patriarca disse: « Vedo che è tuttora in voi ». Fa-jung non riuscì a cogliere il significato di questa osservazione e lo implorò di istruirlo nella verità suprema del buddhismo. Fu accontentato, e Fa-jung divenne il fondatore della scuola Niu-t'ou del buddhismo Zen.

Tao-hsin morì nel 651 d.C. all'età di settantadue anni. Il quinto patriarca, Hung-jen (601-674), era originario dalla stessa provincia del suo predecessore, Ch'i Chou, attualmente compresa nel distretto di Fu-pei. Il suo tempio si trovava sulla Montagna della Prugna Gialla (Wang-mei Shan); in esso egli teneva discorsi e dava lezioni di Zen a circa cinquecento discepoli. Si vuole che egli sia stato il primo maestro dello Zen che cercò di interpretarne il messaggio secondo la dottrina del *Vajracchedikā-sūtra*. Benché, per ragioni altrove esposte, non posso condivide-

re del tutto tale veduta, pure si può ritenere che col quinto patriarca si annunciò un punto di svolta della storia dello Zen, svolta che sotto il sesto patriarca, Hui-neng, doveva manifestarsi in modo preciso. Fino ad allora i seguaci dello Zen, pur lavorando attivamente, si erano tenuti in disparte, evitando di attirare l'attenzione pubblica; i maestri si erano ritirati fra i monti o si erano confusi nel tumulto del mondo, tanto che nessuno poteva dire che cosa propriamente facessero. Ma alla fine venne il tempo per un annuncio completo del messaggio dello Zen, e Hung-jen fu il primo a farsi avanti, aprendo la via al suo successore, Hui-neng.

A parte la linea ortodossa dei patriarchi, durante il VI e il VII secolo vi furono degli espositori isolati dello Zen. Di alcuni di essi ci è rimasto il nome, ma debbono esservene stati molti altri ancora che o sono stati del tutto dimenticati, o non furono noti al gran pubblico. I due più noti sono Pao-chih (morto nel 514) e Fu-hai (morto nel 569); negli « *Annali* » essi vengono menzionati come « adepti dello Zen che, pur essendo ben noti a quel tempo, non apparvero nel mondo ». È una strana espressione, non potendosi vedere esattamente che cosa significhi il « non apparire nel mondo ». Tale termine di solito veniva usato per coloro che non avevano una posizione riconosciuta in un monastero ufficialmente registrato. Ma fra coloro a cui si allude ve ne fu almeno uno a cui una tale designazione non può applicarsi: Chi-i, sacerdote che ebbe una posizione influente durante la dinastia Sui. Comunque sia, i personaggi a cui ora si accenna non appartennero alla linea ortodossa dello Zen. I seguaci del Tendai (T'ien-tai) protestano quando vedono menzionare i loro maestri, Hui-szu e Chi-i, come « adepti dello Zen che, pur essendo ben noti, a quel tempo, non apparvero nel mondo »; considerandoli come due grandi nomi della storia della loro scuola, essi ritengono che non dovrebbero venire ricordati in modo così irrilevante negli annali dei maestri dello Zen. Ma dal punto di vista dello Zen questa catalogazione è giustificata, per il fatto che il Tendai, a parte la sua metafisica, rappresenta una corrente a sé dello Zen, formatasi fuor dalla tradizione di Bodhidharma, e se ad essa fosse stato dato di svilupparsi in modo adeguato il risul-

tato sarebbe di certo stato lo Zen quale esiste attualmente. Invece in tale corrente fu accentuato il lato metafisico alle spese di quello pratico; per questa ragione i filosofi del Tendai si trovarono sempre in lotta contro lo Zen, specie contro l'estrema sinistra di esso, inflessibile nello stigmatizzare ogni rifarsi al raziocinio, alle trattazioni letterarie e ad una cultura basata semplicemente sui testi. Secondo me, il Tendai è una variante dello Zen e i suoi primi esponenti possono essere annoverati a buon diritto fra i maestri dello Zen, pur cadendo fuor dalla linea alla quale appartennero Shi-t'ou, Yueh-shan, Ma-tsu, Lin-chi e tutti gli altri.

Così mentre nel VI e nel VII secolo ramificazioni varie dello Zen erano in via di sviluppo, quella che si rifaceva a Bodhidharma fu continuata senza interruzione da Hui-k'e, da Sheng-t'san, da Tao-hsin e da Hung-jen, e l'opera di costoro appare essere quella che ebbe i migliori frutti e che riscosse i maggiori successi. Il differenziarsi delle due scuole di cui si è detto sotto il quinto patriarca agevolò l'ulteriore enuclearsi di uno Zen puro, con l'eliminare elementi non essenziali o non bene assimilati. Il fatto che la scuola di Hui-neng sopravvisse all'altra, prova che il suo Zen si accordava perfettamente alla psicologia e alla mentalità cinese. Gli elementi indù nello Zen di Bodhidharma e dei suoi successori, fino a Hui-neng, erano in un certo modo elementi di innesto non congeniali con lo spirito cinese. Così quando, sotto Hui-neng e i suoi successori, lo Zen andò a definirsi compiutamente, nulla più si opponeva al suo svilupparsi liberamente fino a costituire quasi la potenza spirituale predominante nel buddhismo cinese. Ora dobbiamo vedere come Hui-neng divenne il successore di Hung-jen e in che cosa il suo insegnamento differisce da quello della scuola rivale diretta da Shen-hsiu.

IV

Hui-neng (638-713) venne nelle regioni meridionali della Cina da Hsin-chou. Suo padre morì quando egli era ancora giovane. Aiutò la madre vendendo legna in città. Un giorno, nell'uscire da una casa dove aveva venduto legna da ardere, udì un uomo recitare versi buddhisti che lo colpirono. Informatosi circa il te-

sto al quale appartenevano, egli si procurò tale testo e fu preso da un vivo desiderio di studiarlo sotto la guida di un maestro. Il testo era il *Vajracchedikā-sūtra* e il maestro da cui andò fu il quinto patriarca che risiedeva sul Monte della Prugna Gialla a Chin-chou. Hui-neng raccolse del danaro per il sostentamento della vecchia madre durante la sua assenza, e partì.

Gli occorre un mese per raggiungere il Monte della Prugna Gialla, ove andò subito a trovare Hung-jen, che aveva intorno a sé cinquecento monaci (secondo alcuni, sarebbero stati anzi settecento o mille). Nel primo incontro il patriarca gli chiese:

« Donde vieni e che cosa cerchi qui? ».

« Sono un contadino di Hsin-chou e voglio divenire un Buddha ».

« Dunque sei del Sud », disse il patriarca. « Ma la gente del Sud non ha una natura da Buddha; come puoi dunque sperare di raggiungere lo stato di Buddha? ».

Queste parole non scoraggiarono l'ardito cercatore della verità, che subito ribatté: « Possono esservi uomini del Sud e uomini del Nord, ma per quel che riguarda la natura del Buddha, come potete fare una distinzione? ».

La risposta piacque al maestro. Hui-neng fu assunto e incaricato di pestare il riso per la comunità. Si dice che per più di otto mesi egli dovette attendere a questo lavoro servile — fino al giorno in cui il quinto patriarca decise di scegliere fra i suoi molti discepoli il suo successore spirituale. Egli annunciò che colui che avrebbe dimostrato di possedere una perfetta comprensione della dottrina avrebbe ricevuto la veste da patriarca e sarebbe stato proclamato suo erede legittimo. Shen-hsiu (che morì nel 706) era il più colto fra tutti i discepoli e profondamente versato nella dottrina, per cui i suoi confratelli pensavano possedesse un diritto indiscusso a rivestire quella dignità. Egli compose dei versi nei quali esprime la sua concezione, e che affisse sul muro esterno della sala delle meditazioni. Essi erano del seguente tenore:

Questo corpo è l'albero dell'illuminazione,
L'anima è come uno specchio rilucente;
Sta attento a tenerlo sempre terso,
Non lasciare che la polvere vi si accumuli.

Coloro che lessero questi versi ne furono colpiti e pensarono in cuor loro che l'autore di essi sarebbe stato certamente prescelto per la successione. Ma la mattina dopo furono assai sorpresi nel trovare affissi, vicino a quei versi, degli altri che dicevano così:

L'illuminazione non rassomiglia ad un albero;
Lo specchio rilucente non splende in alcun luogo;
Fin dal principio non esistendo nulla,
Su che cosa mai potrebbe accumularsi la polvere?

L'autore di tale scritta era quel laico insignificante in servizio al monastero che passava la gran parte del tempo a pestare il riso e a spaccare legna per la comunità. Aveva un aspetto così modesto, che nessuno lo aveva mai tenuto in un qualche conto, per cui tutta la comunità era stupefatta nel vederlo sfidare in tal guisa un monaco rivestito di tanta autorità, come Shen-hsiu. Ma il sesto patriarca riconobbe proprio in quel laico senza pretese la persona adatta per fare da guida alla comunità e decise di trasmettere a lui la veste, simbolo della carica. Ciò, però, non senza qualche preoccupazione, perché la gran parte dei suoi discepoli non era abbastanza illuminata per intendere la profonda intuizione celantesi nei versi di Hui-neng, il pestatore di riso; e se a questi fosse stato pubblicamente conferito l'onore della successione, temeva che i monaci gli avrebbero reso difficili le cose. Così il quinto patriarca fece segretamente segno a Hui-neng di venire nella sua stanza a mezzanotte, quando tutti gli altri dormivano. Fu allora che gli trasmise la veste come simbolo della sua autorità e come riconoscimento della sua superiore realizzazione spirituale, certo che l'avvenire dello Zen, per suo merito, sarebbe stato più luminoso che mai. Il patriarca però gli disse che sarebbe stato prudente che lui, Hui-neng, tenesse nascosta la sua luce in un cespuglio finché fosse giunto il momento adatto per apparire in pubblico e darsi ad una propaganda attiva; gli disse anche che quella veste, trasmessa a partire da Bodhidharma come simbolo dello dottrina, non doveva essere data ai suoi successori perché ormai lo Zen sarebbe stato pienamente riconosciuto all'esterno e non sarebbe stato più necessario legare la tradizione

alla trasmissione della veste. Questa stessa notte Hui-neng lasciò il monastero.

Questo racconto è tratto dagli scritti lasciati dai seguaci del sesto patriarca, per cui è possibile che pecchi di parzialità a suo vantaggio. Se avessimo un altro racconto lasciato invece da Shen-hsiu e dalla sua scuola, il suo tenore sarebbe verosimilmente diverso. Di fatto, noi abbiamo per lo meno un altro documento circa i rapporti che intercorsero fra Shen-hsiu e Hung-jen: è l'iscrizione incisa sulla pietra tombale di Shen-hsiu da uno dei discepoli laici di questi, Chang-shuo. In essa si parla di Shen-hsiu come di colui al quale il suo maestro, Hung-jen, aveva trasmesso il Dharma. A giudicare da ciò, l'autorità di Hui-neng come patriarca a quel tempo non doveva essere indiscussa, ovvero la linea ortodossa della successione dei patriarchi deve essere stata fissata solo qualche tempo dopo, quando la scuola di Hui-neng affermò la sua autorità su tutte le altre scuole buddhiste che potevano esistere in quel periodo. Purtroppo l'iscrizione tombale non ci dà alcun ragguaglio sulle relazioni intercorse fra Hui-neng e Hung-jen, ma dallo stesso racconto sopra riferito si possono desumere certi elementi importanti atti ad illuminare la storia dello Zen.

In primo luogo, che necessità vi era di presentare Hui-neng come un contadino senza cultura, in antitesi con l'erudizione e col vasto sapere attribuiti a Shen-hsiu? Ovvero Hui-neng era davvero un ignorante che non sapeva nulla delle scritture? Ma il *Fa-pao-t'an-ching*, che è una collezione dei suoi discorsi, contiene citazioni di noti Sūtra buddhisti le quali fanno pensare che all'autore non era del tutto ignota la letteratura mahāyānica. In confronto a Shen-hsiu, egli forse non era un grande erudito, ma nelle sue biografie si avverte una certa intenzione di farlo apparire più incolto di quel che fosse. A che scopo? Secondo me, con questa accentuazione del contrasto fra i due discepoli più eminenti del quinto patriarca si volle dare risalto al vero carattere dello Zen, il quale non ha a che fare con la cultura e con l'intellettualismo. Se lo Zen è quel che i suoi seguaci pretendono, cioè una « speciale trasmissione diretta fuor dall'insegnamento delle scritture », deve essere possibile comprenderlo anche all'illetterato e al non-filosofo. A tale stregua la grandezza di Hui-neng quale mae-

stro dello Zen viene ancor più in risalto. Con ogni verosimiglianza, questa è la ragione per cui del sesto patriarca si è fatto, in modo irragionevole e talvolta perfino drammatico, un illetterato.

In secondo luogo, perché la veste patriarcale non fu più trasmessa dopo Hui-neng? Che può significare il consiglio, dato a Hung-jen, di tenersela per sé? Il fatto, che altrimenti la vita del possessore della veste poteva correre pericolo, ci dice che fra i discepoli di Hung-jen dovette accendersi una disputa. Consideravano essi la veste come simbolo dell'autorità patriarcale? Ma quanti vantaggi, materiali o spirituali, derivavano dal possesso di essa? Si credette che l'insegnamento di Bodhidharma fosse una dottrina autenticamente trasmessa dal Buddha? E fu per questa ragione che la veste cessò di significare qualcosa, quanto al possesso della verità dello Zen? Se così è, quando Bodhidharma dichiarò per la prima volta la sua speciale missione quale maestro dello Zen, sarebbe stato egli considerato come un eretico e, come tale, perseguitato? La leggenda, secondo la quale egli sarebbe stato avvelenato da maestri indù suoi rivali, sembra corroborare questa ipotesi. In ogni caso, la questione della veste è strettamente connessa alla posizione formale dell'insegnamento dello Zen rispetto alle varie scuole di Buddismo esistenti a quel tempo ed anche alla più salda presa che ormai aveva sul pubblico.

In terzo luogo, il segreto osservato circa gli accordi fra Hung-jen e Hui-neng per la trasmissione del Dharma — della Legge, della Dottrina — merita la nostra attenzione. L'innalzare un pestatore di riso, che non era nemmeno un monaco regolarmente ordinato, al rango di patriarca, tanto da farne il successore di un grande maestro capo di molte centinaia di discepoli, sembra che avrebbe suscitato invidia, gelosia e perfino odio. Se però la persona era davvero così illuminata da poter rivestire quell'importante carica di guida spirituale, gli sforzi combinati del maestro e del discepolo non avrebbero potuto vincere ogni opposizione? Ma forse perfino l'illuminazione non può tener testa a passioni umane irrazionali ed elementari. Comunque, non posso fare a meno di pensare ad un tentativo, da parte dei biografi di Hui-neng, di drammatizzare tutta la situazione. Ma può anche darsi che mi sbagli, e che siano entrate in giuoco circostanze storiche che oggi ignoriamo per mancanza di documenti.

Tre giorni dopo la partenza di Hui-neng dal convento della Montagna della Prugna Gialla la notizia di ciò che era avvenuto segretamente si diffuse fra i monaci e una parte di essi, indignati, con a capo un certo Ming, si dettero ad inseguire Hui-neng che, seguendo le istruzioni del maestro, aveva abbandonato silenziosamente la comunità. Raggiunto mentre attraversava un passo montano lungi dal monastero, egli posò la veste su di una roccia e disse al monaco Ming: « Questa veste simbolizza la fede dei nostri patriarchi e non deve essere portata via con la forza. Così, se lo desideri, prendila ».

Ming volle raccoglierla, ma essa pesava come una montagna. Allora si arrestò, confuso, e tremante di sacro timore. Infine disse: « Sono venuto qui per avere la dottrina e non la veste. O fratello monaco, ti prego, disperdi la mia ignoranza ».

Il sesto patriarca gli disse: « Se sei venuto per la dottrina, smetti ogni tua brama. Non pensare al bene, non pensare al male, ma vedi come è, in questo momento, il tuo volto originario, quello che avesti ancor prima di nascere ».

A queste parole Ming percepì immediatamente la verità fondamentale, che prima aveva invano cercata fra cose esteriori. Ormai capiva tutto, come se avesse bevuto una coppa d'acqua fresca e si sentisse ristorato. La sensazione fu così intensa, da trovarsi letteralmente bagnato di lacrime e di sudore; reverentemente si avvicinò al patriarca, lo salutò e gli chiese: « Oltre al senso nascosto racchiuso in queste tue parole, vi è qualche altro segreto? ».

Il patriarca rispose: « In ciò che ora ti ho detto, non v'è nulla di segreto. Se rifletti e riconosci il volto che avevi prima della creazione, tu stesso sarai il segreto ».

Quali pur siano le circostanze storiche in cui Hui-neng si trovò in quei lontani giorni, è certo che la formula « vedere il proprio volto come era ancor prima di nascere » costituisce il primo annuncio di un nuovo messaggio che doveva avere ampi sviluppi nella storia dello Zen e che rese Hui-neng davvero degno di portare la veste dei patriarchi. Qui si può vedere quali nuove prospettive Hui-neng aprisse allo Zen tradizionale indù. In lui, come fraseologia, non troviamo nulla di buddhistico, il che sta a dire che egli si aprì una propria via presentando la verità

dello Zen secondo una sua esperienza personale creativa. Prima di lui, l'esperienza dello Zen per esprimersi aveva preso in prestito parole e metodi dalla tradizione. Dire: « Sei il Buddha » o: « Tu e il Buddha siete una sola cosa » o ancora: « Il Buddha vive in te » è un modo di parlare troppo astratto e concettuale, che per ciò stesso rischia di apparire stereotipo e vuoto. Sono formule che contengono una verità profonda, senza però essere tanto concrete e vivificanti da destare la nostra anima dormiente dalla sua anestesia. Da spirito semplice, con una mente non ingombra di cultura e di filosofia, Hui-neng seppe invece afferrare nella sua immediatezza la verità. Da qui, l'insolita freschezza del modo con cui trattò il problema. Torneremo più oltre su questo punto.

V

Hung-jen morì nel 675 d.C. (20), a settantaquattro anni, quattro anni dopo che egli aveva investito Hui-neng. Questi però non iniziò subito la sua attività missionaria; seguendo il consiglio del suo maestro, a tutta prima egli condusse una vita ritirata fra i monti. Aveva trentanove anni ed era il primo anno di I-feng (679 d.C.), durante la dinastia T'ang, quando ritenne essere giunto il momento di rientrare nel mondo. Si recò allora al tempio di Fa-hsing, nella provincia di Kuang, dove un dotto sacerdote, Yin-tsung, teneva lezioni sul *Nirvāṇa-Sūtra*. Là trovò alcuni monaci che stavano discutendo su di un'orifiamma sventolante. Uno di essi diceva: « L'orifiamma è un oggetto inanimato ed è il vento che la fa muovere ». Per contro, un altro monaco sosteneva: « Sia il vento che l'orifiamma sono cose inanimate, per cui il movimento è impossibile ». Un terzo affermava: « Lo sventolare è dovuto ad una certa combinazione di una causa con date condizioni », mentre un quarto difendeva questa opinione: « Dopo tutto, non c'è un'orifiamma che sventola al vento, ma è il vento che si muove per virtù propria ». La discussione si faceva assai animata, e Hui-neng intervenne dicendo: « Non è né il vento né

(20) I diversi autori, tuttavia, divergono a questo proposito, e l'intervallo va da cinque a quindici anni.

l'orifiamma, ma è il vostro spirito che si agita ». Tali parole misero immediatamente fine alla disputa. Il dotto sacerdote, Yin-tsung, fu assai colpito dalle parole così conclusive e piene di autorità di Hui-neng. Venuto presto a sapere chi questi fosse, gli chiese di illuminarlo sugli insegnamenti del maestro del Monte della Prugna Gialla. In essenza, la risposta di Hui-neng fu questa:

« Il mio maestro non aveva da dare delle istruzioni speciali, egli insisteva semplicemente sulla necessità di vedere nella nostra stessa natura per mezzo di un nostro sforzo. Non parlava né di meditazione né di liberazione, perché tutto ciò che può essere nominato conduce al dualismo, e il buddhismo non è dualistico. Afferrare una verità superiore alla dualità è lo scopo dello Zen. La natura di Buddha che noi tutti possediamo, e vedere la quale costituisce lo Zen, non si lascia dividere da opposizioni, come quella di bene e male, di eterno e temporale, di materiale e spirituale. Vedere nella vita un dualismo è dovuto alla confusione del nostro pensiero, il saggio, l'illuminato, vede la realtà delle cose fuor dall'impedimento dovuto ad idee erronee ».

Questo fu l'inizio della carriera di Hui-neng quale maestro dello Zen. La sua influenza sembra che sia stata vasta ed immediata. Ebbe numerosi discepoli — si parla di migliaia di discepoli. Però non andava in giro a predicare e a fare del proselitismo. Limitò la sua attività alla sua provincia, nel Sud, avendo per quartier generale il monastero Pao-lin di T'sao-ch'i. Quando l'imperatore Kao-tsung seppe che Hui-neng era succeduto a Hung-jen quale rappresentante del Dharma dello Zen, gli inviò un messaggio invitandolo a venire alla capitale; ma Hui-neng rifiutò, preferendo vivere fra i monti. Colui che gli aveva portato il messaggio dell'imperatore desiderò tuttavia di essere istruito nella dottrina dello Zen, onde riferirne al suo augusto signore. Ecco, in essenza, ciò che disse Hui-neng:

« È un errore pensare che starsene seduto in calma contemplazione sia cosa essenziale per la liberazione. La verità dello Zen si dischiude da sé dall'interno e non ha nulla a che fare con la pratica del *dhyāna*. Infatti si legge nel *Vajracchedikā* che coloro che cercano di vedere il Tathāgata riferendosi a lui come uomo in un qualche atteggiamento, quando sta seduto o quando è disteso,

non capiscono ciò che fa di lui un Tathāgata, un Tathāgata essendo così designato perché non viene da nessun posto e non va in nessun posto, per questo è un Tathāgata. Non appare da un «dove» e non scompare passando altrove e questo è lo Zen. Quindi nello Zen non vi è nulla da raggiungere, nulla da capire; che cosa è, dunque, quello starsene a gambe incrociate a praticare il *dhyaṇa*? Alcuni possono pensare che per rischiare le tenebre dell'ignoranza sia necessario un uso speciale dell'intelletto; ma la verità dello Zen è un assoluto, nel quale il dualismo non esiste e che non ammette una qualche condizionalità. Parlare di ignoranza e di illuminazione, di *bodhi* e di *kleṣa* (sapienza e passioni), come termini di una antitesi insuscettibili ad essere risolti in una unità, non è mahāyānico. Il Mahāyāna condanna ogni forma di dualismo, perché il dualismo non esprime la verità ultima. Tutto manifesta la natura di Buddha; natura, che dalle passioni non è contaminata e che dall'illuminazione non è purificata. Essa sta al disopra di ogni categoria. Se volete vedere quale è la natura del vostro vero essere, liberate la vostra mente dall'idea della relatività e voi vedrete da voi stessi quanto essa è calma eppure piena di vita ».

Mentre nelle regioni del Sud Hui-neng lavorava per la causa dello Zen, nel Nord si svolgeva l'attività di Shen-hsiu, che rappresentava un'altra scuola di esso. Prima di convertirsi al buddhismo, Shen-hsiu era stato un colto confuciano, per cui fin da principio era destinato a presentarsi come una figura assai diversa del suo condiscipolo Hui-neng. L'imperatore Wu della dinastia T'ang divenne un devoto seguace di Shen-hsiu, per cui fu naturale che intorno a questi si raccogliessero numerosi cortigiani e dignitari. Salito al trono l'imperatore Chung-tsung, nel 685, Shen-hsiu venne trattato con ancor più riguardo e quando morì, fu Chang-shuo, un ministro di Stato, a scrivere sulla sua pietra tombale una breve biografia e apologia. Ecco uno dei detti che, di lui, ci sono stati tramandati:

L'insegnamento di tutti i Buddha
Esiste fin dalle origini nel proprio spirito:
Cercar lo spirito senza il proprio Io
È come fuggire via dal padre.

Shen-hsiu morì nel 706, sette anni prima di Hui-neng. La sua scuola, nota come scuola del Nord in opposto alla scuola del Sud di Hui-neng, ebbe una prosperità maggiore di questa. Ma quanto Ma-tsu (morto nel 788) e Shin-t'ou (700-790) iniziarono la loro opera di propaganda nel Sud stabilendo le basi dell'insegnamento dello Zen, la scuola di Shen-hsiu non riuscì a trovare successori dell'altezza del maestro e alla fine sparì del tutto, per cui ciò che sappiamo della sua attività si basa su notizie della scuola rivale. Fu così che Hui-neng, e non Shen-hsiu, fu riconosciuto come il sesto patriarca dello Zen in Cina.

La differenza fra la scuola del Sud e la scuola del Nord dello Zen riflette quella esistente fra due possibili disposizioni dell'animo umano; se chiamiamo intuitiva o intellettuale l'una, possiamo definire l'altra come pragmatistica. Di contro alla scuola « graduale » (*kramavṛittyā*) del Nord, quella del Sud è stata chiamata « brusca » o « istantanea » perché sostiene che l'illuminazione avviene in modo improvviso e non ammette gradi o stadi. Invece la scuola del Nord insiste sulla necessità di un processo per giungere all'illuminazione, processo che naturalmente è graduale e richiede molto tempo e molta concentrazione. Hui-neng fu un grande difensore dell'idealismo assoluto, mentre Shen-hsiu fu un realista che non volle ignorare il mondo finito nel quale il tempo è la legge di tutte le nostre azioni. Non è detto che un idealista ignori l'aspetto oggettivo della realtà, ma il suo sguardo resta fissato su qualcosa che sussiste in se stessa, staccata da tutto, ed egli considera tutto secondo la visuale propria a questa realtà assoluta. La dottrina dell'illuminazione subitanea assume dunque la molteplicità in funzione dell'assoluta unità. Tutti i veri mistici sono stati dei seguaci della scuola « istantanea ». Il volo del solo al solo non è e non può essere un processo graduale. L'insegnamento di Shen-hsiu può avere un valore pratico per coloro che iniziano lo studio dello Zen, ma non rende il senso dell'esperienza nota come il « vedere nella propria natura », la quale costituì lo speciale messaggio di Hui-neng di fronte a quello di altre scuole buddhiste. Fu abbastanza naturale che la scuola di Shen-hsiu non sopravvivesse come un ramo dello Zen, perché lo Zen altro non è che un atto intuitivo istantaneo. Esso è un salto discontinuo e brusco da un piano ad un altro, che ci dischiu-

de ad un tratto un mondo mai prima immaginato. Shen-hsiu non ebbe in vista lo scopo ultimo dello Zen quando dette tanto risalto al processo che può condurre ad esso; ciò non toglie però nulla al valore che il suo insegnamento ha dal punto di vista pragmatico.

Le idee della istantaneità e della gradualità della realizzazione derivano dal *Laṅkāvatāra-Sūtra*, dove questa distinzione viene fatta riguardo alla emancipazione della mente dalla corrente dei pensieri e delle immagini. Secondo questo testo, siffatta emancipazione per un verso è graduale, per un altro verso è invece brusca, istantanea. Quando esso la paragona al maturarsi di un frutto, alla modellazione di un vaso o alla crescita di una pianta, si ha in vista un processo graduale; ma quando esso la paragona ad uno specchio che riflette degli oggetti o all'*ālaya* che riproduce tutte le immagini mentali, la emancipazione della mente viene concepita come qualcosa di istantaneo. Così quel testo distingue due tipi di esseri; negli uni il purificarsi fino allo stato di illuminazione avviene gradualmente, grazie ad un lungo esercizio della meditazione e forse perfino nel corso di più esistenze; ma negli altri esso può aver luogo ad un tratto, senza precedenti sforzi coscienti. La differenza delle due scuole riguardo la realizzazione dell'illuminazione non deriva soltanto dall'insegnamento del *Laṅkāvatāra-Sūtra* ma, in ultima analisi, poggia su dei dati psicologici. Comunque, riguardo al punto finale il tempo non può entrare in questione, per cui la divergenza delle due scuole appare essere quella fra due atteggiamenti filosofici generali e fra due diverse interpretazioni del fatto stesso dell'illuminazione. Dal problema del tempo fisico si passò al problema psicologico, nel suo aspetto più profondo.

Quando si dà risalto al processo, può accadere che lo scopo venga dimenticato e lo stesso processo finisce con l'identificarsi allo scopo. Un discepolo di Shen-hsiu si recò da Hui-neng per essere istruito nello Zen; essendogli stato chiesto quale fosse l'insegnamento del suo maestro, egli disse: « In genere, il mio maestro ci insegna ad arrestare l'attività della mente e a sedere a lungo calmi e col busto eretto a meditare, senza abbandonarsi ». Al che, Hui-neng rispose: « Arrestare l'attività della mente e sedere calmi a meditare non è Zen ma è una malattia, e non v'è nulla da

attendersi dal restare a lungo in quella posizione ». Poi pronunciò la seguente strofa:

Da vivi, si sta seduti e non distesi,
 Da morti, si sta distesi e non seduti;
 Un insieme di ossa maleodoranti!
 Che senso ha pensare ed affaticarsi?

Ciò indica esattamente in che rapporto Hui-neng stava col suo antagonista, Shen-hsiu, che tanto si preoccupava dei dettagli pratici del processo dello Zen. I gruppi di versi scritti dall'uno e dall'altro sul muro del monastero del monte della Prugna Gialla quando entrambi erano ancora discepoli di Hung-jen sono abbastanza espressivi per quel che riguarda le caratteristiche delle due scuole (21).

Quando poi Hui-neng chiese al monaco venuto dal Nord quale fosse l'insegnamento del suo maestro circa le norme morali (*çila*), la meditazione (*dhyāna*) e la sapienza (*prajñā*), il monaco disse: « Secondo il mio maestro, la moralità consiste nel non fare nulla di male; la sapienza è la pratica reverente di tutto ciò che è bene e la meditazione è la purificazione del cuore ». Hui-neng rispose: « La mia dottrina è del tutto diversa. Tutto il mio insegnamento deriva dalla concezione della natura dell'Io e coloro che affermano l'esistenza di qualcosa al di fuori di esso rivelano la loro ignoranza circa tale natura. Moralità, meditazione e sapienza non sono che estrinsecazioni della natura dell'Io. Quando in essa non vi è nulla di errato, si ha la moralità; quando essa è libera dall'ignoranza, si ha la sapienza; quando essa non è turbata si ha la meditazione. Se giungerai a comprendere perfettamente e una volta per tutte quale è la natura dell'Io, saprai anche che in essa non trova accesso nulla di dualistico. Non vi troverai nulla che possa essere particolarmente distinto come illuminazione, ignoranza, liberazione o conoscenza: eppure da que-

(21) Queste notizie relative alla controversia tra i due capi dello Zen all'inizio della dinastia T'ang, indipendentemente dal fatto che siano o meno rigorosamente storiche, dimostrano quanto fosse accanita la rivalità tra il Nord e il Sud. I *Sermoni del Sesto Patriarca* (*Fa-pao-t'an-ching*) appaiono addirittura scritti con l'unico scopo di confutare gli avversari della scuola della « illuminazione improvvisa ».

sto non-essere promana tutto un mondo di forme particolari come oggetti del pensiero. A colui che ha già avuto la visione della propria natura non vi è da raccomandare una speciale posizione per la meditazione; per lui tutto è adatto: sedere, giacere o stare in piedi. Egli gode di una perfetta libertà di spirito, egli va come vuole eppure non fa mai nulla di male, egli agisce sempre in armonia con la natura del suo Io e la sua attività è in giuoco. Ciò io lo chiamo "vedere nella propria natura", e sia questa visione, sia l'azione per conseguirla sono istantanee, senza un processo che per gradi conduca da uno stato all'altro ».

VI

Alcuni discorsi del sesto patriarca ci sono stati conservati in un testo noto sotto il titolo di « *Sūtra della Piattaforma sul Tesoro della Legge* » (*Fa-pao-t'an-ching*). Come *Sūtra*, sono stati generalmente designati scritti attribuiti al Buddha o a persone che con lui ebbero un certo rapporto diretto; così il fatto, che con tale titolo sia stata onorata la collezione dei discorsi di Hui-neng, dimostra la posizione importante che egli ebbe nella storia del buddhismo cinese. Il « *Sūtra della Piattaforma* » ha riferimento con la famosa piattaforma o piedistallo dell'ordinazione costruita da Gunabhadra, primo traduttore del *Lankāvatāra*, sotto la dinastia Liu-sung (420-479 d.C.). Chih-yueh (secondo altri Paramārtha) aveva profetizzato, che qualche anno dopo un Bodhisattva incarnato sarebbe stato ordinato su quella piattaforma ed avrebbe fatto dei discorsi sul « sigillo spirituale » del Buddha. Così il « *Sūtra della Piattaforma* » sta a significare l'insegnamento ortodosso dello Zen impartito stando su quella piattaforma.

I discorsi in esso conservati sono meri frammenti di quelli tenuti da Hui-neng durante i trentasette anni della sua vita attiva e missionaria. Non si può nemmeno accertare ciò che in questi stessi frammenti è autentico e tale da fare autorità, perché il libro sembra aver attraversato varie vicissitudini; sotto più di un riguardo il messaggio sullo Zen del sesto patriarca apparve così straordinario, da suscitare ostilità e incomprensione fra i buddhi-

sti. Quando, in un periodo successivo, tale ostilità raggiunse il suo àpice, si vuole che il libro venisse bruciato perché giudicato contrario al vero insegnamento buddhista. Tuttavia, a parte poche frasi e pochi passi che si riconoscono subito come spuri, può ritenersi che il « *Sūtra della Piattaforma* » rifletta, nel complesso, lo spirito e l'insegnamento del sesto patriarca dello Zen.

Possiamo riassumere come segue le principali idee che di Hui-neng fecero il vero fondatore del buddismo Zen in Cina:

1) Lo Zen è un « vedere nella propria natura ». Questa è la formula più significativa coniata in tutto lo sviluppo del buddismo Zen. Hui-neng era pienamente consapevole della sua importanza. Nella prima spiegazione dello Zen da lui fatta a Yin-tsung la sua posizione è inequivocabile: « Noi parliamo di una visione della propria natura e non della pratica del *dhyāna* o del conseguimento della liberazione ».

Per « natura », egli intendeva la natura da Buddha o, più specialmente, dal punto di vista intellettuale, *prajñā*. Egli dice che ognuno possiede la *prajñā*; a causa della confusione del nostro pensiero non giungiamo però a realizzarla in noi stessi. Occorre dunque venire istruiti e adeguatamente guidati da un adepto dello Zen fino a che in noi si dischiuda un occhio spirituale e si veda da noi stessi quella natura. Una tale natura non conosce molteplicità, è una unità assoluta, resta identica a se stessa sia nell'ignorante che nel sapiente. Ogni differenza deriva dalla confusione e dall'ignoranza. La gente parla tanto della *prajñā*, pensa tante cose riguardo ad essa, ma è assolutamente incapace di realizzarla nel proprio spirito. È come se si parlasse tutto il giorno di cibo; finché se ne parla soltanto, si resterà affamati. Si può dissertare sulla filosofia del « vuoto » (*śūnyatā*) per anni ed anni, ma tutto ciò non sarà di nessun profitto prima che si abbia avuta la visione della propria natura. Del pari, vi è chi pensa che lo Zen consista nello starsene seduti calmi e con la mente vuota di pensieri e di emozioni. Costoro non sanno che cosa sia la *prajñā*. Essa riempie di sé l'universo e la sua azione è incessante. È libera, creativa e sa di se stessa. Conosce tutto nell'Uno e l'Uno in tutto. L'azione misteriosa della *prajñā* scaturisce dalla nostra natura. Non ci si affidi ai testi ma si faccia sí che la *prajñā* ci illumini da dentro.

2) Di ciò è conseguenza inevitabile l'insegnamento « istantaneista » della scuola del Sud. La visione è un atto istantaneo, l'occhio spirituale cogliendo con un solo sguardo tutta la verità — la verità trascendente ogni dualismo; è brusca, non conosce gradualità, non conosce un dispiegamento progressivo. Ecco un passo del « *Sūtra della Piattaforma* » ove sono esposti i punti essenziali della dottrina istantaneistica:

« Una volta che si sia intesa la dottrina istantaneista non vi è più bisogno di una disciplina esterna. Occorre solo che si abbia una retta veduta nel proprio spirito; e allora nessun desiderio, nessun oggetto del mondo esteriore mai lo altererà. Questo è il vedere nella propria natura. O miei amici, non abbiate una residenza fissa, né all'interno né all'esterno (22); allora la vostra condotta sarà davvero libera, senza alcun vincolo. Smettete l'attaccamento, e la vostra marcia non conoscerà ostacoli... L'ignorante diverrà sapiente se d'un tratto si desta alla comprensione ed apre il cuore alla verità. O miei amici, perfino i Buddha sarebbero dei mortali come noi se non avessero l'illuminazione, così come perfino noi mortali saremmo dei Buddha se fossimo illuminati. Noi sappiamo che ogni cosa è nel nostro spirito. Allora perché non si vede subito nello spirito per trovarvi la verità del Questo assoluto (della "questità" - *Suchness*)? Nel "*Sūtra della condotta etica del bodhisattva*" si legge che nella natura del nostro Io siamo tutti puri e che quando conosciamo il nostro spirito vediamo questa natura e conseguiamo lo stato di Buddha. Il *Vimalakīrti-Sūtra* dice: "L'apertura di un istante ci conduce nello spirito originario". O miei buoni amici, sotto la guida del mio maestro Jen realizzai la

(22) Questo è un tema che ricorre di continuo nell'insegnamento del *Prajñā-pāramitā-sūtra*: il risvegliarsi al pensiero che non ha alcuna residenza (*na kvacit prati shītam cittam utpādayavyam*). Joshu, recatosi a far visita a Ungo, si sentì chiedere da quest'ultimo: « O vecchio errabondo! Perché non cerchi qualche luogo dove stabilirti? ». « Dove dovrei stabilirmi? ». « Ai piedi di questa montagna vi è un antico tempio in rovina ». « Tale luogo conviene al tuo vecchio Io », rispose Joshu. In seguito egli si recò da Shuyusan, che gli fece la stessa domanda: « O vecchio errabondo! Perché non ti stabilisci in qualche luogo? ». « Dov'è il posto ove dovrei stabilirmi? ». « E che! Questo vecchio errabondo non sa nemmeno dove crearsi una residenza! ». Joshu disse: « Per trent'anni ho addestrato cavalli, ed ecco che oggi ricevo un calcio da un asino! ».

verità nel momento in cui lo udii parlare ed ebbi una visione istantanea della vera essenza del Questo assoluto. Tale è la ragione per cui ora per mezzo di questa dottrina cerco di indirizzare i cercatori della verità alla realizzazione subitanea della illuminazione (*bodhi*). Se porterete da voi stessi lo sguardo sul vostro spirito, percepirete immediatamente che cosa è la natura originaria...

« Coloro che conoscono da se stessi non cercano nulla fuori di sé. Chi ritiene che la liberazione dipenda da un aiuto esterno, dagli uffici di qualche amico buono e saggio, si sbaglia completamente. Perché? Nella vostra stessa mente esiste un conoscitore, il che vi permette di realizzare da voi stessi la verità. Se la confusione regna in voi e se coltivate idee false, tutti gli insegnamenti degli altri, di vostri amici buoni e saggi, non saranno di alcuna utilità per la vostra salvezza. Per contro, quando la vostra vera *prajñā* si desterà e risplenderà, tutti i vostri pensieri confusi spariranno in un attimo, e conoscendo che cosa è la vostra natura di Io raggiungerete lo stato di Buddha grazie a questa semplice percezione, a questo solo sapere ».

3) Quando si dà risalto alla visione della natura dell'Io e si contrappone la comprensione intuitiva all'erudizione e alla filosofia, come logica conseguenza si va a considerare la meditazione concepita al modo antico come una mera disciplina per calmare la mente. È esattamente quel che fece il sesto patriarca. Fin dalle origini del buddhismo vi erano state due correnti, riguardo alla meditazione; gli uni, come i maestri del Buddha, Arāda e Udraka, la usavano per sospendere tutte le attività psichiche e per denuciare la coscienza da tutti i suoi modi; gli altri consideravano invece la meditazione come il mezzo più efficace per giungere ad un contatto con la realtà suprema. Questa differenza fondamentale di vedute circa la funzione della meditazione fu una delle cause della impopolarità che a tutta prima incontrò l'insegnamento di Bodhidharma fra i buddhisti cinesi, fra i dotti e i maestri di *dhyāna* del suo tempo. In parte, ad essa si deve anche la divergenza fra la scuola Niu-t'ou dello Zen e l'insegnamento ortodosso del quarto patriarca, nonché quella fra la scuola del Nord e la scuola del Sud del buddhismo Zen, dopo il quinto patriarca. Hui-neng, il terzo patriarca, si presentò come un deciso assertore dell'intuizionismo e respinse l'interpretazione, dirò così, « statica » del *dhyāna*.

Per lui lo stato supremo della meditazione non è astratto, inattivo e privo di contenuto. Hui-neng voleva che si cogliesse il principio che sta alla base di ogni attività mentale e fisica, e che questo principio secondo lui non è un punto geometrico, deve essere una sorgente di energia e di conoscenza. Hui-neng seppe riconoscere che la realtà ultima è la volontà e che l'illuminazione va intesa come qualcosa di più che come un mero atto intellettuale o come una calma contemplazione della verità. Lo spirito, la natura dell'Io, secondo lui, la si deve cogliere entro il suo stesso agire ed operare. Così lo scopo del *dhyāna* non è arrestare l'attività della natura dell'Io ma farci immergere nella sua corrente e farcela cogliere in ogni suo atto. Il suo intuizionismo era dinamico. Nei seguenti dialoghi Hui-neng e i suoi discepoli usano ancora l'antica terminologia, ma dal senso complessivo risulta il punto specifico ora indicato.

Hsuan-chiao, che dapprima aveva seguito la filosofia T'ien-tai, nel leggere il *Vimalakīrti* scoprì la sua natura di Io. Essendogli stato consigliato di recarsi dal sesto patriarca per aver convalidata la sua esperienza, egli fece visita a Tsao-ch'i. Girò tre volte intorno al maestro, poi gli si mise davanti alzando dritto il suo bastone. Il maestro disse: « Si dice che i monaci osservino trecento regole principali ed ottomila regole minori nella loro condotta con gli altri; da dove vieni tu, che ti presenti con tanto orgoglio? ».

« Mi angoscia assai il nascere e il morire e il tempo non aspetta », rispose il filosofo della scuola di T'ien-tai.

« Perché non ti afferri a ciò che è senza nascita e non vedi in ciò che è senza tempo? » chiese il maestro.

« È senza nascita ciò che afferra, senza tempo ciò che vede ».

« Proprio così! » esclamò il maestro.

Dopo questo incontro, Hsuan-chiao tornò da Hui-neng vestito da monaco buddhista, s'inchinò riverentemente dinanzi al maestro e gli fece sapere che desiderava lasciarlo.

« Perché vai già via? » chiese il maestro.

« Fin dal principio non v'è nulla che abbia natura di movimento; come puoi dunque dire che vado già via? ».

« Chi è che sa, che il movimento non esiste? » replicò il maestro.

« Ecco! » esclamò Hsuan-chiao, « il giudizio, l'hai pronunciato tu stesso! ».

« Tu comprendi veramente l'intento di ciò che è senza nascita ».

« Il senza-nascita, come può mai avere un intento? » chiese Hsuan-chiao.

« Se non vi è un intento, chi potrebbe mai giudicare? ».

« I giudizi vengono fatti senza nessun intento », così concluse Hsuan-chiao.

Il maestro apprezzò assai questa veduta ed esclamò: « Ben detto! ».

Chih-huang si dedicava alla meditazione, da lui studiata sotto la guida del quinto patriarca. Dopo venti anni di esercizio, egli credette di aver ben capito lo scopo della meditazione, del *samādhi*. Avendo saputo dei suoi progressi, Hsuan-t'se andò a fargli visita e gli chiese: « Che stai facendo? ». « Sto entrando in *samādhi* ». « Parli di entrare in *samādhi*, ma come vi entri, con pensieri o vuoto di pensieri? Se dici: vuoto di pensieri, anche ogni essere non sensiente, una pianta o un mattone, potrebbe trovarsi in *samādhi*. Se invece dici che vi entri avendo dei pensieri, ogni essere sensiente potrebbe anche lui raggiungerlo ». « Quando entro in *samādhi* », disse Chih-huang, « non sono conscio né di avere dei pensieri, né di non averne ». « Se non sei conscio né dell'una né dell'altra cosa, ti trovi continuamente proprio in *samādhi*, e allora perché parli di entrare in esso o di uscirne? Ma se tu entri davvero in *samādhi* o ne esci, esso non è il grande *samādhi* ». Chih-huang non seppe che rispondere. Dopo un poco chiese chi era il maestro di Hsuan-t'se e che cosa egli intendesse per *samādhi*. Hsuan-t'se disse: « Il mio maestro è Hui-neng e secondo lui [la verità suprema] è una mistica serenità e una calma perfetta; la sostanza e la funzione non debbono venire separate, esse costituiscono un solo ed unico "questo". I cinque aggregati (*skandha*) sono vuoti per natura e i sei oggetti dei sensi sono irreali. [La verità] non sa né di un entrare né di un uscire, né di tranquillità né di turbamento. Nella sua essenza, il *dhyāna* non ha un qualche luogo fisso. Non attaccandoti a nessun

luogo, sii sereno nel *dhyāna*. Nella sua essenza, il *dhyāna* non ha nascita; pensa in *dhyāna* senza attaccarti al pensiero del nascimento. Rendi la tua mente simile allo spazio, pur non avendo l'idea dello spazio ».

Venuto così a sapere come il sesto patriarca intendesse il *samādhi* o il *dhyāna* (termini, che qui vanno considerati come sinonimi), Chih-huang si recò dallo stesso maestro pregandolo di illuminarlo ulteriormente. Il patriarca disse: « Ciò che Hsuan-t'se ti ha detto, è esatto. Fa la tua mente simile allo spazio, pur senza avere l'idea del vuoto. Allora la verità potrà agire senza ostacoli. Allora ogni tuo moto scaturirà da un animo puro e l'ignorante e il saggio verranno da te trattati in egual guisa. Svanirà la distinzione di oggetto e soggetto, ed essenza ed apparenza si fonderanno in un unico "questo". [Quando per tal via avrai realizzato il mondo dell'assoluta unità] sarai giunto all'eterno *samādhi* ».

L'attitudine del sesto patriarca rispetto alla meditazione risulta ancor più chiara e precisa da un altro episodio contenuto nel « *Sūtra della Piattaforma* ». Un giorno un monaco citò questa strofa composta da Wo-luan:

Io, Wo-luan, conosco un metodo
Per eliminare tutti i miei pensieri:
Il mondo delle cose non agita più la mia mente
E la mia illuminazione matura di giorno in giorno!

Udendo questi versi, il sesto patriarca osservò: « Questa non è illuminazione, ma è un procedimento che conduce ad uno stato vincolato. Ascolta invece i miei versi:

Io, Hui-neng, non conosco metodi,
I pensieri io non li elimino:
Il mondo delle cose muove sempre la mia mente,
E che scopo ha far maturare l'illuminazione?

Ciò basterà per mostrare che il sesto patriarca, Hui-neng, non fu un quietista o un nichilista professante la dottrina del vuoto assoluto, né un idealista negatore del mondo oggettivo. Il suo *dhyāna*, pur elevandosi di là dal mondo della particolarità nella

misura in cui non era ripreso in esso, era compenetrato dalla azione.

4) Il metodo usato da Hui-neng per presentare la verità dello Zen fu puramente cinese e non indù. Era un metodo diretto, semplice, concreto ed estremamente pratico. Quando il monaco Ming andò a chiedergli delle istruzioni, egli disse: « Mostrami il volto originario che avevi prima di essere nato ». Sono parole che vanno dritte all'essenza: non è un discorso filosofico, non è un ragionamento elaborato, non è un immaginismo mistico, ma un detto secco e inequivocabile. È in questi termini che il sesto patriarca tracciò la via che i suoi discepoli dovevano poi rapidamente e efficacemente percorrere. Si ricordi in che modo brillante Lin-chi fece uso di tale metodo nel suo discorso sull'« uomo vero senza titoli », cui si è accennato nel primo capitolo.

Ecco un altro esempio. Hui-neng, incontrando un certo Huai-jiang di Nan-yueh, gli chiese: « Dove vieni? » e, un istante dopo: « Chi è che così viene? ». A Huai-jiang occorsero otto lunghi anni per rispondere in modo soddisfacente. In seguito, domande del genere divennero quasi una forma convenuta di saluto fra i maestri dello Zen. Nan-yuan chiese ad un monaco venuto da poco nella sua scuola: « Dove vieni? » — « Da Han-shang ». Il maestro disse: « Hai tanto torto quanto me ». Hsiang-yen chiese a San-sheng: « Dove vieni? » — « Dalla scuola di Lin-chi » — « Porti la sua spada? », al che San-sheng prese il panno che copriva il suo seggio (*tso-chu*), con esso colpì Hsiang-yen sulla bocca e se ne andò. Il venerabile Ch'en chiese ad un monaco: « Dove vieni? » — « Da Yang-shan ». — « Sei un mentitore! », fu il verdetto del maestro. Un'altra volta egli chiese ad un altro monaco: « Dove vieni? » — « Dalla regione ad occidente del fiume, o signore » — « Quanti sandali hai consumato? ». Questo monaco fu evidentemente trattato meglio degli altri.

Il divario fra il metodo cinese e il metodo indù ha fatto spesso sorgere il problema della differenza che può esistere fra il *dhyāna* del Tathāgata e il *dhyāna* dei patriarchi. Ad esempio, quando Hsiang-yen mostrò il suo canto della povertà a Yang-shan, questi disse: « Tu comprendi il *dhyāna* del Tathāgata, ma non ancora quello dei patriarchi ». Richiesto circa la differenza fra i

due, Ma-chou disse: « Le montagne verdi sono montagne verdi e le nubi bianche sono nubi bianche ».

VII

Hui-neng morì a settantasei anni nel 713 d.C. mentre la dinastia T'ang attraversava un periodo di pace e la civiltà cinese raggiungeva il suo apogeo. Circa cento anni dopo la morte del sesto patriarca, uno degli esponenti più brillanti della letteratura cinese, Liu Tsung-yuan, compose una epigrafe per la sua tomba, l'imperatore Hsien-tsung avendo nel frattempo onorato quel maestro col titolo postumo di Grande Specchio (*tai-chien*). In tale iscrizione si legge: « La persona a cui fu trasmesso lo Zen dopo Bodhidharma fu Tai-chien. Assegnato dapprima a lavori servili, bastarono poche parole del maestro a che egli subito cogliesse il significato più profondo [della dottrina]. Il maestro ne fu assai colpito, e alla fine gli trasmise il simbolo dello Zen. Dopo, Tai-chien si nascose nella regione del Sud e nessuno seppe più di lui per sedici anni. Solo dopo tutto questo tempo egli ritenne che era venuto il momento di uscire dal suo isolamento. Stabilitosi a T'sao-ch'i (23), cominciò ad insegnare. Si dice che il numero dei suoi discepoli, ad un dato momento, raggiungesse parecchie migliaia. Secondo la sua dottrina, il non-agire è la realtà, il vuoto è la verità e il significato ultimo delle cose è alcunché di vasto e di immutabile. Insegnò che la natura umana nel profondo è buona dal principio alla fine; essa non ha bisogno di essere artificialmente mondata, perché ha radice in ciò che è sereno. Avendo saputo di lui, l'imperatore Chung-tsung mandò due volte un messaggero invitandolo a venire alla corte, ma non riuscì a persuaderlo. Invece del maestro, l'imperatore ebbe un suo messaggio che gli servì da guida spirituale. Oggidì l'insegnamento [del sesto patriarca] è universalmente accessibile in ogni dettaglio; tutti coloro che, in genere, parlano dello Zen hanno come fonte di informazione T'sao-ch'i ».

(23) È il nome della località in cui Hui-neng aveva il suo centro Zen.

Dopo Hui-neng, lo Zen si divise in diverse scuole, delle quali due sono sopravvissute fino ad oggi, sia in Cina che in Giappone. L'una, già rappresentata da Hsing-szu, di Ch'ing-yuan (morto nel 740), attualmente si continua come la scuola Soto (T'sao-tung) dello Zen; l'altra, rifacentesi a Huai-jang, di Nan-yueh (677-744), è oggi rappresentata dalla scuola Zinzai (Lin-chi). Benché assai modificato in vari punti, il buddismo Zen come principio e come spirito è tuttora vivo quanto al tempo del sesto patriarca, costituisce una delle grandi eredità spirituali dell'Oriente ed esercita una influenza unica nel suo genere soprattutto negli ambienti colti del Giappone.

Capitolo V

SUL SATORI: RIVELAZIONE DI UNA VERITA' NUOVA SUL BUDDHISMO ZEN

I

L'essenza dello Zen consiste nell'acquisizione di un nuovo punto di vista per considerare la vita e, in genere, ogni cosa. Voglio dire che per penetrare nel profondo della vita dello Zen dobbiamo abbandonare tutti i modi consueti di pensare che applichiamo alla vita d'ogni giorno, dobbiamo cercar di vedere se esiste una maniera diversa di giudicare le cose o, meglio, dobbiamo decidere se il nostro modo corrente di giudicare è tale da soddisfare sempre e a fondo i bisogni del nostro spirito. Se, per un qualche verso, siamo insoddisfatti di questa vita, se nel nostro modo abituale di vivere sentiamo qualcosa che ci priva della nostra libertà, intesa nel suo senso più alto, dobbiamo sforzarci di trovare un modo diverso che ci assicuri un senso di completezza e di soddisfazione. Lo Zen ci promette questo; esso afferma la possibilità di pervenire ad un nuovo punto di vista, grazie al quale la vita ci si presenterà in modo più fresco, più profondo e più appagante. Ma questo è anche il massimo cataclisma spirituale che possa avvenire in una esistenza. Il compito non è facile; è una specie di battesimo del fuoco, e per ottenerlo occorre portarsi avanti attraverso tempeste, terremoti, franamenti di montagne e sgretolamenti di rocce.

Tale acquisizione di un nuovo punto di vista nei nostri rapporti con la vita e con il mondo, dagli studiosi giapponesi dello Zen viene chiamato *satori* (in cinese: *wu*). In realtà, si tratta solo di una diversa denominazione dell'illuminazione (*anuttara-samyak-sambhodi*), ossia di ciò che il Buddha realizzò sotto l'albero della

bodhi presso il fiume Nairāñjanā. In cinese esistono vari altri termini per designare questa esperienza spirituale, rappresentanti tanti tentativi di interpretare tale fenomeno. In ogni caso, non vi è Zen senza *satori*, il *satori* essendo effettivamente l'alfa e l'omega di tutto il buddismo Zen. Senza *satori*, lo Zen è così poco concepibile come un sole senza luce né calore. Tutti i testi, i monasteri e le altre cose dello Zen potrebbero anche scomparire; ma finché vi sarà *satori*, lo Zen sussisterà, di là da ogni tempo. Ho voluto sottolineare questo punto, perché fra gli stessi studiosi dello Zen ve ne sono che lo trascurano pensando che una volta che lo Zen sia stato spiegato logicamente o psicologicamente e sia stato presentato come una delle varie filosofie buddhiste, sintetizzabile in qualche formula tecnica e astratta, il suo contenuto sia esaurito non resti null'altro d'essenziale. La verità è, invece, che la vita nello Zen comincia con l'apertura del *satori* (in cinese: *kai wu*).

Il *satori* può essere definito come una penetrazione intuitiva della natura delle cose, in opposto alla comprensione analitica o logica di esse. Praticamente, esso comporta il dispiegarsi davanti a noi di un mondo nuovo, prima non percepito a causa della confusione della nostra mente dualisticamente orientata. Si può anche dire che col *satori* tutto quanto è d'intorno ci appare secondo una prospettiva insospettata. Comunque, per coloro che hanno avuto il *satori* il mondo non è più quello di prima; nella corrente di tutti i suoi fiumi e nel bagliore dei suoi incendi per essi non tornerà più ad essere lo stesso. Logicamente parlando, ora tutte le sue antitesi e tutte le sue contraddizioni risultano conciliate ed armonizzate in un tutto organico e coerente. È un mistero ed un miracolo, che però — dicono i maestri dello Zen — si verifica ogni giorno. Così il *satori* lo si può intendere soltanto per esperienza personale.

Come immagine o analogia più o meno pallida e frammentaria, si può pensare al sentimento che si prova quando si risolve un difficile problema di matematica, o quando si fa qualche grande scoperta, o quando si trova una inaspettata via per uscire da una situazione disperata — per dirla in breve: quando si esclama: *Eureka!* Ma ciò si riferisce soltanto all'aspetto intellettuale del *satori*, aspetto che, come tale, è necessariamente parziale e incompleto, né tocca il fondo della vita considerata come un tutto indivisibile.

Come esperienza dello Zen, il *satori* deve invece investire la totalità della vita. Infatti ciò che lo Zen si propone è rivoluzionare e, insieme, rivalutare se stessi come unità spirituale. Un problema matematico si esaurisce con la sua soluzione, che non tocca l'insieme della nostra vita. Lo stesso vale per altri problemi particolari, d'ordine pratico o scientifico: essi non modificano il tono vitale basale dell'individuo. Invece l'apertura del *satori* trasforma la stessa vita. Se tale apertura è effettiva (perché ne esistono anche dei simulacri) i suoi effetti sulla vita morale e spirituale sono rivoluzionari: questa ne risulta purificata, galvanizzata, rettificata. Essendogli stato chiesto in che consiste lo stato di Buddha, un maestro rispose: « Il fondo di un secchio è stato rotto ». Da ciò si può capire che profonda rivoluzione produca questa esperienza spirituale. È la nascita di un uomo nuovo — con le caratteristiche di un vero cataclisma.

Nella psicologia della religione questa esaltazione spirituale di tutta la propria vita viene spesso associata all'idea della « conversione ». Ma, di rigore, nel senso in cui viene abitualmente usato dai convertiti al cristianesimo, tale termine non può applicarsi all'esperienza buddhista in genere, meno che mai a quella dei seguaci dello Zen. Per via della sua coloratura affettiva ed emozionale, esso non può designare il *satori*, che ha un carattere soprattutto noetico. Come si sa, la tendenza generale del buddhismo è più intellettuale che emozionale, e la sua dottrina dell'illuminazione si distingue nettamente dalla concezione cristiana della salvezza; nel suo essere una scuola mahāyānica, nello Zen è naturalmente e in larga misura presente ciò che possiamo chiamare un intellettualismo trascendente, tenentesi lontano dal dualismo logico. Espresso in modo poetico e figurato, il *satori* è « l'aprirsi del fiore della mente » o « la rimozione della sbarra » o « il trasformarsi delle operazioni della mente ».

Tutte queste immagini alludono allo sgombrare di un passaggio che in un certo modo era stato bloccato, tanto da impedire il funzionamento libero e non ostacolato di una forza o il pieno dispiegamento di un dinamismo interiore. Rimossa l'ostruzione, si apre una prospettiva nuova, prospettiva di una ampiezza infinita che riprende la fine dei tempi. La vita sentendosi così assolutamente libera nella sua attività come mai era accaduto prima di ta-

le risveglio, essa ora può realizzare a pieno ogni sua possibilità, il che costituisce il fine precipuo delle discipline dello Zen. Viene spesso detto che in questo stato non esistono più « interessi » né « propositi ». Secondo i maestri dello Zen, tale dottrina della non-partecipazione riguarda però soltanto l'attitudine soggettiva di uno spirito portatosi di là dalle limitazioni del pensiero finalistico. Essa non implica la negazione di o il trascendimento degli ideali etici; allude semplicemente allo stato di coscienza di chi agisce in indipendenza dagli effetti materiali.

II

La venuta di Bodhidharma in Cina al principio del VI secolo portò all'inserzione del principio del *satori* nel corpo del buddhismo di quel paese, i seguaci del quale, a quel tempo, erano presi dalle sottigliezze delle discussioni dialettiche o si davano ad un'osservanza puramente letterale dei riti e delle norme disciplinari. L'« assoluta trasmissione del sigillo spirituale », rivendicata dal primo patriarca, significava l'apertura del *satori*, l'acquisizione di un occhio nuovo capace di percepire lo spirito vero dell'insegnamento buddhista.

Fu il sesto patriarca, Hui-neng, a dar risalto all'aspetto *satori* del *dhyāna* di contro alle mere discipline di acquietamento della mente praticate dalla scuola del Nord dello Zen secondo gli insegnamenti di Shen-hsiu. Ma-tsu (Baso), Huan-po (Obaku), Lin-chi (Rinzai) e tutte le altre personalità di rilievo del primo periodo dello Zen sotto la dinastia T'ang difesero la dottrina del *satori* e in tutta la loro vita si sforzarono di progredire in una direzione corrispondente; si può vedere facilmente che per questo essi differirono notevolmente da coloro che si davano alla mera contemplazione e alla pratica del cosiddetto *dhyāna*. Essi si schierarono decisamente contro ogni quietismo, dichiarando che coloro che vi indulgevano erano esseri dalla vista corta viventi nell'oscurità di una caverna. Così prima di andare oltre sarà bene mettere in chiaro questo punto, a che non sussistano dubbi circa il significato ultimo dello Zen, circa il suo scopo, che non è in alcun modo un consumare la propria esistenza in pratiche sboccanti in una

specie di transe ma consiste nel vedere nel fondo del proprio essere, nel provocare l'apertura dell'occhio del *satori*.

In Giappone esiste un libro che va sotto il titolo di « *Sei saggi di Shoshitsu* » (questo essendo il nome giapponese di Bodhidharma). Esso contiene indubbiamente alcuni detti di Bodhidharma, anche se nell'insieme tali saggi sono apocrifi, essendo stati probabilmente composti durante la dinastia T'ang, quando lo Zen cominciò ad esercitare una notevole influenza sui buddhisti cinesi. Tuttavia lo spirito che informa tale libro si accorda perfettamente alle idee dello Zen. Uno dei saggi, intitolato « Trattato sulla linea della trasmissione della Fede » (*Kechimyakuron*) affronta il problema del *chien-hsing* (1), cioè del *satori*, che, secondo l'autore, costituisce l'essenza del buddhismo Zen. Ecco alcuni estratti di questo saggio:

« Se vuoi trovare il Buddha, devi vedere nella tua propria natura (*hsing*) perché tale natura è lo stesso Buddha. Se non hai visto nella tua natura, a che serve pensare al Buddha, ripetere i *sūtra*, praticare l'astinenza e osservare i precetti? Col pensare al Buddha, compirai un atto meritorio tale da portare frutti; recitando i *sūtra*, la tua intelligenza potrà divenire più chiara; seguendo i precetti, potrai rinascere nei cieli; praticando la carità, puoi attenderti una ricca ricompensa — ma, quanto a trovare il Buddha, facendo tutto ciò ne resterai assai lontano. Se non vedi ancora chiaramente nel tuo Io, devi andare da qualche sapiente maestro per giungere ad una comprensione perfetta della radice

(1) Hsing significa natura, carattere, essenza, anima o quel che è innato in ciascuno. « Vedere nella propria natura » è una delle formule fisse usate dai maestri dello Zen e costituisce, in effetti, il fine dichiarato di questa disciplina. *Satori* ne è una designazione più popolare. Quando si penetra l'interiorità delle cose, vi è *satori*. Questo è tuttavia un termine generico e può venire usato per ogni specie di comprensione profonda; solo nello Zen ha il significato specifico sopra accennato. Nel presente capitolo ho usato il termine per indicare quel che vi è di più essenziale nello studio dello Zen, perché « vedere nella propria natura » può far pensare a qualcosa di concreto e di sostanziale che si debba scorgere in noi stessi. Ciò causerebbe un equivoco, benché io riconosca che anche il termine *satori* ha qualcosa di vago e di ambiguo. Per uso corrente, e non rigorosamente filosofico, possiamo però accontentarci di *satori*, e dovunque si parla di *chien-hsing* si deve intendere questo: l'apertura dell'occhio spirituale. Per la concezione della « visione della propria natura » propugnata dal sesto patriarca, cfr. il cap. IV.

della nascita e della morte. Colui che non ha visto nella propria natura non può essere chiamato un sapiente maestro.

« Chi non è giunto a questa [visione della propria natura], non può sfuggire al destino della trasmigrazione attraverso nascita e morte, quand'anche abbia studiato a fondo i testi sacri nelle loro dodici ripartizioni. Per costui, non verrà mai il momento in cui si sottrarrà alle sofferenze del triplice mondo. Nei tempi antichi vi fu un monaco di nome Zensho (Shan-hsing) (2) che era capace di recitare tutte le dodici sezioni delle scritture, ma che non poté sfuggire alla trasmigrazione perché non aveva raggiunto la visione della propria natura. Se questa fu la sorte dello stesso Zensho [che si vuole sia stato uno dei tre figli del Buddha], che cosa si dovrebbe dire delle persone d'oggi, che, capaci soltanto di discorrere intorno ad un paio di testi, pretendono di rappresentare il buddhismo? Costoro non sono, invero, che dei poveri di mente. Quando non si capisce lo spirito, è assolutamente inutile recitare o discorrere su di una vana letteratura. Se vuoi cercare il Buddha, devi vedere nella tua stessa natura, che è lo stesso Buddha. Un Buddha è un essere libero — un essere che né agisce né compie. Se, invece di vedere nella tua natura, te ne distogli e ti metti a cercare il Buddha all'esterno, mai lo troverai.

« Il Buddha è il tuo stesso spirito; non commettere dunque l'errore di inchinarti [dinanzi ad immagini esterne]. "Buddha" è un termine indù [lett.: occidentale — l'India è Occidente rispetto alla Cina] che in quel paese vuol dire "natura illuminata"; e per "illuminata" s'intende "spiritualmente illuminata". È la propria natura spirituale che, illuminata, reagisce di fronte al mondo esterno, entra in contatto con degli oggetti, alza le sopracciglia, batte le palpebre, muove le mani e le gambe. Questa natura è lo spirito, e lo spirito è il Buddha, e il Buddha è la Via, e la Via è lo Zen. Questa semplice parola, Zen, va oltre la comprensione sia del sapiente che dell'ignorante. Vedere direttamente nella propria natura originaria — ecco che cosa è lo Zen. Perfino co-

(2) Secondo il *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, tradotto in cinese da Dharmarakṣa, 423 d.C., Vol. XXXIII, era uno dei tre figli avuti dal Buddha quando era ancora un Bodhisattva. Era perfettamente versato nella tradizione buddhista, ma le sue concezioni tendevano al nichilismo e perciò egli finì per precipitare nell'inferno.

noscendo a fondo centinaia di testi rimarrai un ignorante se ancora non hai visto nella tua natura originaria. Il buddhismo non consiste in ciò [nella mera cultura]. La verità suprema è di una profondità insondabile, non è un oggetto da discorsi o da discussioni e perfino i testi canonici non hanno mezzi per metterla alla nostra portata. Si giunga a vedere la propria natura originaria, e allora si possederà la verità quand'anche si fosse assolutamente illetterati, quand'anche non si conoscesse una sola parola dei testi...

« Coloro che non hanno veduto nella propria natura possono leggere i testi tradizionali, possono pensare al Buddha, possono darsi a lunghi studi e ad un duro lavoro, possono far pratiche religiose durante tutte le sei parti del giorno, possono restare seduti a lungo senza mai stendersi per dormire, possono avere una vasta cultura e sapere d'ogni cosa — e credere che tutto questo sia buddhismo. Tutti i Buddha, nella successione degli èvi, hanno solo parlato della visione della propria natura. Tutte le cose sono impermanenti; finché non hai visto nella tua natura non dire: "Ho la perfetta sapienza", perché così commetteresti davvero una grave colpa. Ananda, che fu uno dei dieci grandi discepoli del Buddha, era noto per il suo vasto sapere, eppure non ebbe una percezione effettiva dello stato di Buddha; ciò, appunto perché era così incline alla sola erudizione ».

Anche il sesto patriarca, Hui-neng, indicò in modo inequivocabile questo punto quando gli fu chiesto: « Secondo la funzione trasmessavi dal quinto patriarca, Huang-mei, come dirigete ed istruite i discepoli nella dottrina? ». La risposta fu: « Non v'è né da guidare, né da istruire; noi diciamo soltanto di vedere nella propria natura, non di praticare il *dhyāna* e di cercare per suo mezzo la liberazione ». In un'altra occasione egli chiamò « menti confuse », persone « con le quali non vale la pena consultarsi », coloro che se ne stanno seduti quieti quieti col cervello vuoto e senza concepire un qualunque pensiero; per contro, « perfino gli ignoranti, se d'un tratto realizzano la verità ed aprono il loro occhio spirituale, sono da dirsi saggi e possono perfino raggiungere lo stato di Buddha ». Del pari, quando al patriarca fu detto circa i metodi seguiti dai maestri della scuola del Nord dello Zen, consistenti nell'arrestare ogni attività mentale, nell'en-

trare in una calma contemplazione e nel restare ininterrottamente seduti il più a lungo possibile, a gambe incrociate, egli dichiarò che tali pratiche sono delle anormalità prive di interesse, ben lontane dalla verità dello Zen, ed aggiunse questi versi, che ho già citati:

Da vivi, si sta seduti e non distesi,
Da morti, si sta distesi e non seduti;
Un insieme di ossa maleodoranti!
Che senso ha pensare ed affaticarsi?

Baso, quando viveva a Demboin, usava rimanere seduto a gambe incrociate a meditare. Il suo maestro, Nan-yuen Huai-jang (Nangaku Yejo, 677-744), una volta che lo vide in quella posizione, gli chiese:

« Che cerchi costí, sedendo a gambe incrociate? ».

« Il mio desiderio è divenire un Buddha ».

Al che, il maestro prese un pezzo di mattone e si mise a sfregarlo con tutta la sua forza contro una pietra.

« Che volete fare, maestro? » chiese Baso.

« Voglio fare di questo mattone uno specchio ».

« Non vi è sfregare che possa fare di un mattone uno specchio, o Signore ».

« Se cosí è, non v'è star seduto a gambe incrociate, come tu fai, che di te possa fare un Buddha », replicò il maestro.

« Allora che debbo fare? ».

« È come condurre un carro; se esso non si muove, frusterai il carro o il cavallo? ».

Baso non rispose. Il maestro continuò:

« Pratici questa posizione a gambe incrociate per raggiungere il *dhyāna*, ovvero per conseguire lo stato di Buddha? Se si tratta del *dhyāna*, esso non consiste nello star seduto o disteso; se si tratta dello stato di Buddha, ricordati che il Buddha non è legato a nessuna particolare forma. Egli non risiede in nessun luogo, per cui nessuno può impossessarsene o lasciarselo sfuggire. Se cerchi il Buddha stando seduto a gambe incrociate in co-

desto modo, tu lo uccidi. Se non ti liberi da queste posizioni (3) non raggiungerai mai la verità ».

Sono, queste, affermazioni precise che non lasciano dubbi circa lo scopo ultimo dello Zen, che non consiste nell'immergersi in uno stato di torpore sedendo immobili al modo dei santi indù e cercando di escludere ogni increspatura della mente, le modificazioni di essa che sembrano venire dal nulla e che poco dopo se ne vanno, non si sa dove. Queste osservazioni preliminari aiuteranno il lettore ad intendere adeguatamente le « domande e risposte » (note in giapponese sotto il nome di *mondo*) che seguiranno e che confermano l'idea, che lo Zen mira essenzialmente all'apertura del *satori*, al raggiungimento di un nuovo punto di vista riguardo la vita e l'universo. Abbiamo già accennato che i maestri dello Zen cercano sempre di utilizzare incidenti della vita comune in apparenza affatto banali per portare la mente dei discepoli su direzioni affatto insospettate. È come aprire una chiusa nascosta — tutto un flusso di nuove esperienze prorompe allora dall'apertura. Ovvero è come la soneria di un orologio: giunto il momento, si ha uno scatto, e tutto il meccanismo della percussione sonora entra in azione. Nella mente sembra che accada qualcosa di simile; giunti ad un dato punto, uno schermo nascosto si solleva, una vista completamente nuova si offre, e da allora il tono di tutta la propria vita è trasformato. Questo scatto o apertura della mente viene chiamato *satori* dai maestri dello Zen e viene da essi messo al centro di tutto il loro insegnamento.

A tale riguardo, il lettore troverà particolarmente illuminativo il seguente passo di Meister Eckhart: « Su di ciò un saggio pagano, parlando con un altro saggio, disse queste belle parole: " Sento qualcosa, come un lampo che mi attraversa la mente; ne percepisco la realtà, ma ciò che esso è, non posso affermarlo. Mi sembra soltanto che se potessi intendere che cosa è, comprenderei la verità » (4).

(3) Cioè l'idea che lo starsene seduto a gambe incrociate conduca allo stato di Buddha. A partire dai primissimi tempi dello Zen in Cina, in tutta la storia di questa corrente troviamo la tendenza quietista accanto a quella che dà invece il massimo rilievo all'elemento *satori*. Ancor oggi le due tendenze si trovano rappresentate, l'una dalla scuola Soto e l'altra dalla scuola Rinzaï.

(4) W. Lehmann, *Meister Eckhart*, Gottinga 1917, p. 243.

III

I riferimenti che seguono non danno sempre la storia dello sviluppo mentale che conduce al *satori*: dal primo momento, quando il discepolo si reca dal maestro, sino al punto della realizzazione, con tutte le vicissitudini psicologiche che si debbono via via attraversare. Sono degli esempi intesi solo a mostrare, che tutto lo Zen assume un significato quando l'asse mentale si sposta in modo da abbracciare un mondo più vasto e più profondo. Una volta che questo mondo più vasto e profondo ci si è aperto, tutta la vita quotidiana, fino ai suoi dettagli più banali, appare compenetrata delle verità dello Zen. Per un lato, il *satori* va dunque inteso come qualcosa di affatto normale e positivo; dall'altro, quando non è capito, è come un mistero. Ma, dopo tutto, la stessa vita non è forse piena di prodigi, di misteri, di situazioni insondabili che vanno ben oltre la nostra comprensione discorsiva?

Un monaco chiese a Tsung-shen (Joshu, 778-897) di venire istruito nello Zen. Il maestro domandò: « Hai già fatto colazione o no? ». « Sì, maestro, ho fatto colazione », rispose il monaco. « Allora, va' a lavare i piatti », fu la replica immediata che, si pretende, valse ad aprire d'un tratto l'occhio spirituale del monaco alla verità dello Zen.

Ciò mostra in che quadri banali può verificarsi il *satori*. Ma per fare apparire l'importanza che congiunture insignificanti della vita hanno nello Zen aggiungerò alcune osservazioni fatte dai maestri, grazie alle quali il lettore potrà presentire qualcosa del contenuto del *satori*. Yun-men (Ummon), che visse dopo Tsung-shen, fece questo commento sul suo detto: « Le parole di Tsung-shen contenevano o no una qualche speciale istruzione? Se sì, quale era? Se no, quale fu il *satori* che quel monaco ebbe? ». Più tardi, Yun-feng Wen-yueh (Monye-tsu, 997-1062) doveva ribattere: « Il grande maestro Yun-men non sa di che si tratta; per questo ha fatto quel commento. Esso non era affatto necessario; come aggiungere gambe ad una serpe dipinta o far nascere la barba ad un eunuco. La mia opinione è diversa: quel monaco che sembra aver raggiunto un *satori* se ne andrà all'inferno dritto come una freccia! ».

Ora, che significa tutto questo? Che vogliono dire l'ingiunzione di Tsung-shen di lavare i piatti, il *satori* del monaco, l'alternativa di Yun-men e l'affermazione di Yun-feng? Quei maestri si contraddicevano forse a vicenda? Facevano molto chiasso per nulla? È qui che lo Zen è difficile ad afferrare e difficile a spiegare. E si può domandare anche questo: Tsung-shen come poté aprire l'occhio spirituale del monaco per mezzo di quella ingiunzione così banale? Forse che essa aveva un qualche significato nascosto che si trovò a coincidere con lo stato d'animo del monaco? Il monaco, che preparazione spirituale aveva, perché al maestro bastasse dare un ultimo colpo, e, per così dire, premere un bottone onde nell'altro si producesse il *satori*? Il *satori* non ha evidentemente nulla a che fare col lavare i piatti, per cui è su di un altro piano che va cercata la verità dello Zen. Non si può dire che Tsung-shen non abbia avuta parte alcuna nella realizzazione interiore del monaco. Donde l'osservazione di Yun-men, che è calzante, per quanto un po' enigmatica. Quanto al commento di Yun-feng, esso è ciò che tecnicamente viene designato *nenro*, ossia un « trattare giocando », o « critica per ischerzo ». In apparenza, egli denigra Yun-men, ma in realtà egli è solidale coi suoi predecessori.

Teh-shan Hsuan-chien (Tokusan, 779-865) era un profondo studioso del *Vajracchedikā-sūtra*. Avendo saputo dell'esistenza di una corrente chiamata Zen che metteva da parte tutti i testi scritti per agire direttamente sullo spirito, si recò da Lung-t'an (Ryutan) per essere istruito in tale dottrina. Un giorno Hsuan-chien stava seduto all'aperto cercando di penetrare il mistero dello Zen. Lung-t'an gli disse: « Perché non entri? ». L'altro rispose: « Fa buio come in fondo ad un pozzo ». Una candela fu accesa e passata a Hsuan-chien. Questi fece per prenderla, ma nello stesso istante Lung-t'an vi soffiò sopra e la spense: in quel punto l'occhio spirituale di Hsuan-chien si aprì (5).

(5) In C. Field, *Mystics and Saints of Islam* (p. 25) si legge a proposito di Hassan Basri: « Un'altra volta vidi venire verso di me un bambino con una torcia in mano. Gli chiesi: "Dove hai preso la luce?". Allora subito la spense e mi disse: "O Hassan, dimmi dove è andata ora, e io ti dirò dove l'ho presa" ». Il parallelo merita di essere citato, benché Teh-shan dovesse la sua illuminazione ad una circostanza affatto diversa dallo spegnimento della candela.

Un giorno Pai-chang Huai-hai (Hyakujo, 724-814) era uscito in compagnia del suo maestro, Ma-tsu (Baso). Passò su di essi uno stormo di anitre selvagge, e Ma-tsu domandò:

« Che cosa sono? ».

« Sono anitre selvagge, o Signore! ».

« Verso dove volano? ».

« Se ne sono volate via, Signore! ».

Al che, Ma-tsu afferrò il naso di Huai-hai stringendoglielo così forte che, pel dolore, questi gridò: « Ahi! ahi! ».

« Dici che se ne sono andate via », fece Ma-tsu. « Eppure esse sono qui fin dalle origini ».

A queste parole, Huai-hai sentì un freddo brivido corrergli per la schiena: aveva avuto il *satori*.

Vi è una qualche relazione fra il lavare i piatti, lo spegnere la candela e il torcere il naso? Con Yun-men, dobbiamo dire: se non ve ne è nessuna, come poterono pervenire, tutte quelle persone, alla realizzazione della verità dello Zen? E se ve ne è una, di che specie è, che cosa collega interiormente quei fatti così diversi? Che è questo *satori*? Quale è questo nuovo modo di considerare le cose? Finché il nostro esame si limita alle condizioni che hanno preceduto l'apertura dell'occhio del discepolo, forse non possiamo comprendere a pieno quale sia l'elemento decisivo. Si tratta di fatti della vita ordinaria, e se lo Zen si trova oggettivamente fra la trama di essa, dovremmo pensare di essere tutti dei maestri prima ancora che ce lo si dica. Ciò in parte è vero, nel senso che nello Zen non c'è nulla di artificiale e di costruito; il naso viene afferrato sul serio e viene spenta la candela a che le scaglie cadano dall'occhio della mente. La nostra attenzione deve volgersi all'interno, deve portarsi sull'atto compiuto dalla mente: è allora che si coglierà la relazione nascosta esistente fra il volo delle anitre selvagge, la lavatura dei piatti, lo spegnimento della candela e tanti altri avvenimenti costituenti la trama multiforme della vita umana.

Tai-hui (Daiye, 1089-1163), il grande maestro Zen della dinastia Sung, aveva per discepolo un monaco chiamato Tao-ch'ien (Doken). Questi, avendo passato molti anni a studiare lo Zen senza essere ancora giunto a penetrarne i misteri, se di misteri ve ne erano, si trovava in uno stato di grande scoraggiamento. Una

volta fu mandato a fare una commissione in una città lontana. Per raggiungerla e poi tornare sarebbero occorsi sei mesi, ed egli fu contrariato pensando che il viaggio avrebbe ostacolato, anziché agevolato, i suoi studi. Uno dei suoi confratelli, Tsung-yuan (Sogen), ebbe compassione di lui e gli disse: « Ti accompagnerò in questo viaggio e farò per te quanto posso. Non v'è ragione a che tu non debba continuare le tue meditazioni anche viaggiando ». E i due partirono insieme.

Una sera Tao-ch'ien implorò l'amico di aiutarlo a scoprire il mistero della vita. L'altro disse: « Sono disposto ad aiutarti in ogni modo; però in cinque cose non posso fare nulla per te. Ad esse devi provvedere da te stesso ». Tao-ch'ien volle sapere quali fossero. « Ad esempio », gli disse l'amico, « se hai fame o sete, il mio mangiare o bere non ti sarà di alcun aiuto. Devi mangiare e bere tu stesso. Se devi soddisfare le necessità naturali, devi provvedere da te, io non posso esserti utile. Infine tu, e soltanto tu, puoi portare questo tuo cadavere [cioè il corpo] lungo questo stradone ». Tali parole valsero ad aprire subitamente l'occhio spirituale del monaco in cerca della verità. Esultante, egli non sapeva come esprimere la sua gioia. Allora Tsung-yuan gli disse che la sua opera era compiuta e che accompagnarlo ancora non aveva più senso. Si separarono, e Tao-ch'ien continuò da solo il viaggio. Sei mesi dopo era di ritorno al monastero. Accadde che Tai-hui, cioè il suo maestro, lo incontrasse appunto mentre faceva ritorno attraversando i monti; ed egli disse: « Ormai costui sa tutto ». Ci si può chiedere: che cosa balenò nella mente di Tao-ch'ien quando l'amico fece quelle considerazioni così banali?

Hsian-yen (Kyogen) era un discepolo di Pai-chang. Dopo la morte del maestro egli si recò da Wei-shan (Yisan, 771-853) che di questi era stato il discepolo più anziano; Wei-shan gli disse: « Mi è stato detto che hai studiato presso il nostro defunto maestro e, anche, che hai una intelligenza notevole; ma a studiare così lo Zen si finisce in una comprensione analitica, intellettualistica, che è di poco valore. Eppure tu hai avuto l'intuizione della verità dello Zen. Dimmi che cosa pensi sulla ragione del nascere e morire, e sull'essere che fosti prima che i tuoi genitori ti mettessero al mondo ».

A ciò, Hsian-yen lí per lí non seppe che rispondere. Si riti-

rò nella sua stanza, si mise a cercare nelle annotazioni che aveva preso dei discorsi del maestro, ma non riuscì a trovare nulla che potesse presentare come la sua veduta. Tornò da Wei-shan e lo pregò di iniziarlo alla verità dello Zen. Wei-shan gli disse: « Invero, io non ho niente da trasmetterti, e se cercassi di farlo ti darei motivo di mettermi, in seguito, in ridicolo. Del resto, tutto ciò su cui posso istruirti è cosa mia e non diverrà mai tuo possesso ». Hsian-yen si sentì deluso e credette che il discepolo anziano non volesse assecondarlo. Alla fine decise di bruciare tutti i suoi appunti, che sembravano non essergli di nessun aiuto per la sua salute spirituale, e di ritirarsi completamente dal mondo per passare il resto della sua vita in solitudine e in semplicità, conformemente alle regole buddhiste. Egli si disse: « A che giova studiare il buddhismo, che è così difficile da capire ed è così sottile, da non poterci essere trasmesso da un altro? Voglio essere un semplice monaco senza dimora, non più tormentato dal desiderio di penetrare cose troppo profonde per il mio intelletto ». Lasciò Wei-shan e andò a fabbricarsi una capanna vicino la tomba di Hui-chung, il maestro nazionale, a Nan-yang. Un giorno, mentre mon-dava dalle erbacce e ripuliva il terreno, gli capitò di gettar via un sasso che colpì un bambù: tutto d'un tratto, il suono prodotto dall'urto portò il suo spirito nello stato di *satori*. In quel punto, il senso della domanda di Wei-shan gli si fece trasparente; la sua gioia fu senza limiti, fu come se avesse ritrovato un genitore perduto. In più, comprese il vero animo del discepolo anziano da lui abbandonato, che si era rifiutato di istruirlo: perché si rese conto che questa illuminazione non gli sarebbe mai venuta, se Wei-shan avesse acconsentito di spiegargli, in vece sua, le cose di cui si trattava.

Ecco i versi che compose subito dopo la sua realizzazione, versi dai quali ci si può formare una idea del suo *satori*:

Un urto mi ha fatto dimenticare tutto il sapere che possedevo.
Non vi è nessun bisogno di una disciplina artificiale;
In ogni mio movimento mi tengo nella via antica,
E mai finisco nel solco del mero quietismo;
Sul suolo dove vado non lascio orme;
E i miei sensi non sono ostacolati da norme di condotta;

Coloro che hanno raggiunta la verità,
Dichiarano tutti, dovunque, che questo è il piano piú alto.

IV

Bisogna pur ammettere che nello Zen vi è qualcosa che sfugge ad ogni spiegazione e a cui non vi è maestro, per sagace che sia, che possa condurre i suoi discepoli mediante una analisi intellettuale. Sia Hsian-yen che Teh-shan conoscevano a sufficienza i testi canonici e le esposizioni del maestro; ma quando ad essi si chiese la cosa essenziale, è significativo che non seppero giungere ad alcunché che li soddisfacesse interiormente o che incontrasse l'approvazione del maestro. Insomma, il *satori* non è cosa che si possa conquistare mediante l'intelletto. Ma una volta che si posseda la chiave, tutto si rivela in nudità ai nostri occhi, il mondo intero si presenta con un volto nuovo. Coloro che sanno, avvertono questa trasformazione interiore. Il Tao-ch'ien di prima del viaggio e il Tao-ch'ien di dopo la realizzazione erano, in apparenza, la stessa persona; ma appena Tai-hui lo vide, si accorse di quel che era avvenuto in lui prima che avesse pronunciato una sola parola. Ma-tsu torse il naso a Huai-hai, e questi — come vedremo piú oltre — divenne un temerario, tanto da osare di arrotolare la stuoia quando il discorso del maestro era appena incominciato. L'esperienza attraversata non fu qualcosa di complesso, di elaborato e di intellettualmente dimostrabile, tanto che nessuno di essi cercò di spiegarla con dotti discorsi; tutti costoro fecero semplicemente l'una o l'altra cosa o pronunciarono un'unica frase, inintelligibile per i non-iniziati — ed ecco, tutto si risolse in modo soddisfacente sia pel maestro che pel discepolo. Il *satori* non può essere una fantasia, qualcosa di vuoto e di privo di ogni valore reale; deve essere invece la piú semplice esperienza possibile, forse perché costituisce la stessa base di ogni altra esperienza.

Circa l'apertura del *satori*, tutto ciò che lo Zen può fare è indicare la via, lasciando il resto all'esperienza di ciascuno. Seguire l'indicazione e pervenire allo scopo — questo ognuno deve farlo da sé, senza aiuto estraneo. Ad un maestro non è dato far sí che il discepolo prenda possesso della verità, se questi non è già perfettamente preparato a tanto. Come non possiamo costringere

un cavallo a bere contro la sua volontà, del pari la presa di possesso della realtà suprema ognuno deve compierla da se stesso. Come un germoglio sboccia per una interna necessità, del pari la visione nella propria natura deve essere il risultato della crescita e del dischiudersi del proprio essere. Nei testi classici del buddismo troviamo spesso frasi, come *atta-dīpā viharatha attā saraṇā anaññā-saraṇā*, o *sayam abhiññā*, o, ancora, *diṭṭha-dhammo vedita dhammo pariyoḡāha-dhammo aparappaccayo satthu sāsane*, che indicano tutte come l'illuminazione sia il ridestarsi in se stessi, indipendentemente dagli altri, di una nuova profondità della propria coscienza, che va a creare un mondo di armonia e di bellezza eterna — il regno del vero nirvāṇa.

Ho già detto che lo Zen non ci dà alcun sostegno intellettuale, che esso non perde tempo in discussioni ma si limita a suggerire e ad indicare: ciò, non perché voglia essere vago, ma perché questa è la sola cosa che si possa fare. Potendolo, farebbe di tutto a che si giunga alla comprensione. Di fatto, non vi è mezzo che lo Zen tralasci, come lo si può vedere dall'attitudine di tutti i grandi maestri verso i discepoli (6). Perfino quando li colpiscono e li gettano a terra, non vi è da dubitare del loro animo. Essi non fanno che spiare il momento nel quale la mente del discepolo è matura per l'evento decisivo. Giunto tale momento, tutto può fornire l'occasione a che l'occhio si apra alla verità dello Zen. Può essere il percepire un suono inarticolato, l'ascoltare una osservazione inintelligibile, l'osservare il dischiudersi di un fiore, un qualche banale incidente della vita d'ogni giorno come inciampare, arrotondare una stuoia, usare un ventaglio e via dicendo: tutte queste possono essere condizioni sufficienti a svegliare il senso interno. L'accadimento è insignificantissimo, eppure il suo effetto sulla mente supera infinitamente tutto ciò che ci si potrebbe mai aspettare. È come quando, al lieve premere un dispositivo di accensione, una esplosione va a far tremare tutta la terra. Di fatto, tutte le cause del *satori* sono nello spirito: e quando, come in un congegno ad orologeria, si produce lo scatto, tutto ciò che era accumulato nello spirito prorompe come in una eruzione vulcanica, o folgora come in un lampo (7). Lo Zen chiama tutto ciò

(6) Cfr. il capitolo « I metodi pratici d'insegnamento dello Zen ».

(7) La similitudine della folgore nella *Kena-Upanishad* (IV, 30), non

« tornare alla propria casa ». I suoi seguaci vi diranno: « Ora hai ritrovato te stesso. Fin dall'inizio, nulla era stato tenuto lontano da te. Ma il tuo occhio era chiuso alla realtà. Nello Zen non vi è nulla da spiegare, nulla da insegnare, nulla che accresca il tuo sapere. Prima che sorga dal tuo interno, nessuna conoscenza ha un vero valore per te: penne prese in prestito non cresceranno mai ».

Huang San-ku (Kozankoku), poeta ed uomo di Stato confuciano, si recò da Hui-t'ang (Kwaido, 1024-1100) per essere iniziato allo Zen. Il maestro disse: « Vi è un passo in un testo che ben conoscete il quale indica acconciamente l'insegnamento dello Zen. Confucio non disse forse: " Pensate, o discepoli, che io vi nasconda qualcosa? In verità, io non ho nascosto nulla " »? ». Huang San-ku fece per rispondere, ma Hui-t'ang lo arrestò subito dicendo: « No, no! ». Il discepolo di Confucio si sentì confuso e non seppe che dire. Qualche tempo, dopo i due si trovarono a passeggiare fra i monti. L'alloro selvaggio era in piena fioritura e riempiva l'aria del suo aroma. Il maestro Zen chiese: « Sentite questo odore? ». Avendo l'altro risposto affermativamente, Hui-t'ang disse: « Ecco, non vi ho tenuto nascosto nulla ». Questa frase del maestro produsse istantaneamente l'apertura dell'occhio spirituale di Huang San-ku.

Da ciò appare chiaro, che il *satori* è cosa che viene da sé dall'interno, non è nulla che uno debba imporre ad un altro. Benché nulla sia stato tenuto lontano da noi, è grazie al *satori* che noi veniamo ad accorgerci di ciò e che ci convinciamo di bastare perfettamente a noi stessi. Tutto il messaggio dello Zen è dunque l'affermazione della possibilità di una autorivelazione, identica all'apertura del *satori*.

V

Poiché il *satori* incide sul fatto elementare dell'esistenza, il suo conseguimento rappresenta il punto di svolta di tutta una vi-

ha lo scopo, come ritengono alcuni studiosi, di esprimere il sentimento di muto timore per quanto riguarda la natura del brahmano, bensì quello di illustrare l'esplosione dell'illuminazione sulla coscienza. « A-a-h », qui è estremamente significativo.

ta. Per produrre un risultato soddisfacente l'esperienza deve però essere profonda e netta. Per meritare il nome di *satori*, questa rivoluzione spirituale deve essere così radicale, da far sentire realmente e sinceramente di esser passati attraverso un battesimo del fuoco. L'intensità di tale sentimento è proporzionata a quella dello sforzo messo in opera per giungere all'apertura del *satori*. Infatti, come in ogni nostra attività mentale, vi è, nel *satori*, una graduazione intensiva. Chi ha solo avuto un tepido *satori* non subisce una rivoluzione spirituale come quella, di cui diremo più oltre, di un Lin-tsi o di un Fo-kuang. Lo Zen concerne il carattere e non l'intelletto, il che significa che sorge dal principio primo della vita, ossia dalla volontà. Un brillante intelletto può non giungere a sciogliere gli enigmi dello Zen, ma una volontà energica berrà a pieno dalla sorgente inesauribile. L'intelletto non tocca che la superficie, che la zona marginale della personalità; ma la volontà è l'uomo stesso, e lo Zen è ad essa che si rivolge. E quando si penetra a fondo il modo d'agire di questa forza, si giunge al *satori* e alla comprensione dello Zen. Come vien detto, allora la serpe si trasforma in drago, o, secondo un'altra immagine, è come se un vile cane bastardo, misera creatura che agita la coda per mendicare cibo e simpatia e che viene preso spietatamente a calci dai ragazzi di strada, ora si trasformasse in un leone dalla criniera d'oro il cui ruggito atterrisce ogni anima fiacca.

Quando Lin-tsi accettò docilmente le « trenta bastonate » di Huang-po, offrì un ben triste spettacolo; ma dopo aver conseguito il *satori* egli divenne tutt'un altro essere, e le sue prime parole furono: « Dopo tutto, il buddhismo di Huang-po è una ben misera cosa! ». E quando vide di nuovo Huang-po e questi cominciò a redarguirlo, la risposta fu uno schiaffo. « Arrogante e impudente! » gli gridò Huang-po; ma il rude gesto di Lin-tsi aveva una sua ragione profonda e il vecchio maestro non poté che compiacersi di esser trattato così da quel Lin-tsi che, prima, sapeva solo piagnucolare.

Quando Te-chan pervenne alla visione della verità dello Zen, prese subito tutti i commenti che aveva scritto sul *Vajracchedikā-sūtra* e che fino ad allora aveva considerato talmente preziosi ed indispensabili da portarli seco dovunque andava, e vi dette fuoco, riducendo in cenere i manoscritti. Egli disse: « Per profonde che

siano le vostre conoscenze in una astrusa filosofia, esse rassomigliano ad un capello nella vastità dello spazio; e per importante che sia la vostra esperienza delle cose di questo mondo, essa rassomiglia ad una goccia d'acqua gettata in un abisso senza fondo ».

Il giorno dopo l'incidente del volo delle anitre selvagge, cui ho già accennato, Ma-tsu era in procinto di prendere la parola nella sala delle prediche dinanzi ad un gruppo di monaci, quando Pai-chang si fece avanti e si mise ad arrotolare la stuoia. Si trattava della stuoia stesa davanti l'immagine del Buddha, sulla quale il maestro eseguiva il rito di prosternazione; l'avvolgerla stava a significare che sermone e rito erano già finiti (8). Ma-tsu lasciò senza protestare il suo seggio e si ritirò nella sua stanza. Poi chiamò Pai-chang e gli chiese perché aveva arrotolato la stuoia prima ancora che avesse pronunciato una sola parola.

« Ieri mi torcesti il naso », rispose Pai-chang, « e ciò mi fece molto male ».

« Dove vagava allora la tua mente? » chiese Ma-tsu.

« Ora non fa più male, maestro! ».

Che diverso contegno! Quando gli fu torto il naso, Pai-chang era del tutto ignaro dei misteri dello Zen. Ed ora è un leone dalla criniera d'oro, è lui stesso un maestro, agisce libero come se il mondo fosse suo, mettendo senz'altro di lato il suo precedente maestro.

Non v'è dubbio che il *satori* penetri nel profondo, sino alla stessa radice della persona. La trasformazione che ne deriva ha un carattere veramente fondamentale, come si vede dagli esempi riferiti.

VI

Alcuni maestri hanno fissato e lasciato sotto forma di versi — *gāthā* (*ge*) — ciò che hanno percepito o sentito quando il loro occhio spirituale si aprì. Tali versi hanno il nome speciale di *tou*

(8) Viene disteso davanti al Buddha ed è su di esso che il maestro esegue la cerimonia degli inchini: quando viene arrotolato, ciò indica naturalmente che il sermone è finito.

chi chia (*toki-no-ge*) (9) e basandosi su alcune traduzioni che riporterò il lettore potrà trarre le sue conclusioni circa la natura e il contenuto del *satori*. Devo però richiamare la sua attenzione su di un punto, e cioè che il contenuto di questi versi, per quel che riguarda il loro senso letterale e intelligibile, è così vario, che ci si può sentire imbarazzati quando si confrontano fra loro queste diverse testimonianze. Trattandosi talvolta di semplici descrizioni dei sentimenti provati dall'autore nel momento del *satori*, una analisi è impossibile, a meno che lo stesso critico abbia già avuto analoghe esperienze interiori. Tuttavia questi versi interesseranno gli studiosi della psicologia buddhista anche quando dovessero venire considerati come semplici espressioni emotive.

La *gāthā* che segue è di Chang-ching (Chokei, morto nel 932), il cui occhio spirituale si aprì nel momento in cui tirò su uno stoino.

Che illuso io ero! che illuso!
Tira su lo stoino e vieni a vedere il mondo!
« In quale religione credi? » tu domandi.
Io alzo il mio *bossu* e te lo do sulla bocca. (10)

Fa-yen (Hoyen), che morì nel 1104, successe a Shou-tuan (Shu-tan), fu il maestro di Yuan-wu (Yengo), compose questi versi quando per la prima volta l'occhio spirituale gli si dischiuse:

Un tratto di terra coltivata si stende vicino alla collina.
Incrociando le braccia sul petto chiedo cortesemente al vecchio contadino:
« Quante volte l'hai venduto e poi tu stesso ricomprato? »
Amo i pini e i bambú che invitano la fresca brezza.

Yuan-wu (Yengo, 1063-1135) fu uno dei maggiori maestri della dinastia Sung, autore di un manuale di Zen noto sotto il

(9) *Tou chi chia* significa « i versi della reciproca comprensione », la quale ha luogo quando la mente del maestro e la mente del discepolo si trovano veramente in comunicazione.

(10) L'*bossu* era, in origine, uno scacciamosche, poi divenne un simbolo dell'autorità spirituale. Consiste in un corto manico di circa trenta centimetri, e di una appendice di crine, più lunga, ricavata generalmente dalla coda di un cavallo o di uno yak.

nome di *Hekisanshu*. I suoi versi sono in netto contrasto con quelli del suo maestro, Fa-yen, e al lettore riuscirà forse difficile scoprire qualcosa dello Zen in queste espressioni romantiche:

L'anitra d'oro non manda più un fumo profumato dietro il
paravento di broccato.

Fra suoni di flauto e canti egli si ritira, completamente ebbro,
Felice evento nella vita di una gioventù romantica,

Solo alla sua amata è permesso sapere.

Yung-ming Yen-shou (Yenju, 904-975), che appartenne alla scuola Hogen dello Zen e scrisse un libro intitolato « *Annali dello specchio di verità* » (« *Shukyoroku* »), in undici fascicoli, visse al principio della dinastia Sung. Giunse alla realizzazione nell'udire una fascina di legna da ardere cadere per terra.

Qualcosa è caduto! E non c'è nulla;

A destra e a sinistra non c'è nulla di terrestre:

Fiumi e montagne e la vasta terra.

In tutto ciò si rivela il corpo del re del Dharma.

La prima delle due *gāthā* che seguono è di Yang Tai-nien (Yodainen, 973-1020), uomo di Stato della dinastia Sung, e la seconda è di Tuling Yu (Toryo), discepolo di Yang-ch'i (Yogi, 1024-1072), fondatore di un ramo della scuola Lin-tsi, che porta il suo nome.

Una pietra da macina ottagonale solca lo spazio;

Un leone color d'oro si è trasformato in un cane bastardo:

Se vuoi nasconderti nella stella del Nord,

Vòltati e incrocia le braccia dietro la stella del Sud.

L'altra *gāthā* è:

Ho un gioiello dal vivo splendore,

Da tempo è sepolto sotto le cure del mondo;

Stamattina il velo di polvere è andato via ed esso ha ritrovato
il suo splendore,

Illumina i fiumi e le montagne e le diecimila cose.

Ho qui riprodotto versi diversi per mostrare quanto essi varino e come sia impossibile suggerire una qualche spiegazione intelligibile del contenuto del *satori* per mezzo di un raffronto o di una analisi di essi. In alcuni, credo sia facile cogliere l'espressione del sentimento di una nuova rivelazione; ma quanto a tale rivelazione in se stessa, occorre avere una certa conoscenza personale per essere in grado di darla in modo più intelligibile. In ogni caso, tutti questi maestri attestano l'esistere, nello Zen, di un fatto o evento detto *satori*, grazie al quale si è introdotti in un nuovo mondo di valori. L'antico modo di considerare le cose viene smesso e il mondo acquista un diverso significato. Alcuni di quei maestri dichiarano che essi erano degli « illusi » e che ora il loro « precedente sapere » è obliato, mentre altri confessano che, prima, essi non erano coscienti di una nuova bellezza che risiede nella « fresca brezza », nel « gioiello rilucente ».

VII

Ove il nostro esame si limiti al lato oggettivo del *satori*, quale lo ho illustrato fin qui, questo schiudersi dell'occhio alla verità dello Zen non sembrerà essere cosa troppo straordinaria. Il maestro fa alcuni rilievi, può accadere che ciò avvenga nel momento opportuno, ed ecco che il discepolo perviene d'un tratto ad una realizzazione e vede in un mistero prima mai sognato. Pare che tutto dipenda dallo stato d'animo o dal grado di preparazione spirituale che si ha in quel momento. Nell'insieme, si potrebbe essere portati a pensare che lo Zen, dopo tutto, è cosa che dipende dal caso. Ma quando veniamo a sapere che a Nan-yueh occorsero otto lunghi anni per rispondere alla domanda: « Chi è che viene così verso di me? », dobbiamo pur supporre che egli dovette attraversare stati d'angoscia e di travaglio intellettuale prima di poter giungere alla soluzione definitiva e di dichiarare: « Perfino ad affermare che è qualcosa, non si colpirebbe affatto nel segno ». Dobbiamo cercare di penetrare l'aspetto psicologico del *satori*, ove ci si rivela il meccanismo interno dell'aprirsi della porta ai segreti eterni dell'anima umana. A tanto, il meglio sarà citare alcuni de-

gli stessi maestri, di quelli che ci hanno tramandato dei dati introspettivi.

Kao-feng (Koho, 1238-1285) fu uno dei grandi maestri vissuti nell'ultimo periodo della dinastia Sung. Il suo maestro a tutta prima lo fece meditare sul « Wu di Chao-cheu » (11) ed egli mise ogni sforzo per penetrarne il significato. Un giorno il maestro, che era Hsueh-yen, gli chiese improvvisamente: « Chi è che porta per voi questo corpo senza vita? ». Il poveretto si trovò imbarazzato: non sapeva che rispondere e gli era noto che il maestro era spietato e che in tali casi dava colpi tali, da buttare uno per terra. Più tardi, di notte, nel mezzo del sonno gli venne di ricordarsi che una volta, quando studiava presso un altro maestro, gli era stato detto di scoprire il significato ultimo della frase: « Tutte le cose ritornano all'Uno » (12). Ciò lo tenne sveglio per il resto della notte e, poi, per diverse giornate e notti successive. Mentre si trovava in questo stato di estrema tensione mentale, accadde che il suo sguardo si posò su dei versi scritti da Fa-iên sotto il proprio ritratto, ove fra l'altro era detto:

Cento anni — trentaseimila mattine,
E questo vecchio furfante continua sempre a girare!

Tali parole fecero sí che d'un tratto egli vedesse chiaro il senso del: « Chi è che porta per te questo corpo senza vita? ». Ricevette l'ordinazione e divenne un essere completamente nuovo.

(11) Si tratta di uno dei *ko-an* piú famosi, assegnato generalmente al non iniziato per aprirgli gli occhi. Quando un monaco domandò a Chao-cheu dove si trova la natura di Buddha in un cane, il maestro rispose: « Wu! » (in giapponese: « Mu! »), che letteralmente significa « No! ». Ma, cosí come viene oggi inteso dai seguaci di Lin-tsi, il termine non ha il comune significato negativo, e si riferisce invece a qualcosa di positivo che il discepolo deve scoprire da sé, senza ricorrere ad altri (*aparapaccaya*), perché non viene data nessuna spiegazione, né una spiegazione sarebbe d'altronde possibile. Questo è il *ko-an* comunemente noto sotto il nome di « Mu o Muji di Joshu ». Un *ko-an* è un tema, una affermazione o una quistione, assegnato allo studioso dello Zen, il quale risolvendolo dovrebbe giungere a una intuizione spirituale.

(12) Ecco un altro *ko-an* adottato per i principianti. Una volta un monaco chiese a Chao-cheu: « Tutte le cose ritornano all'Uno, ma l'Uno dove ritorna? ». Il maestro rispose: « Quando mi trovavo nella provincia di Ts'ing-chou, mi feci fare una veste da monaco che pesava sette *chin* ».

Nel suo *Iü-lu* (« *Detti annotati* ») Kao-feng ci dà la seguente descrizione di quei giorni di tensione mentale: « Al tempo in cui mi trovavo a Shuang-ching e prima che fosse passato un mese dal mio ritorno alla Sala della Meditazione, una notte, mentre ero immerso in un sonno profondo, mi trovai d'un tratto a fissare l'attenzione su questa domanda: "Tutte le cose ritornano all'Uno, ma quest'Uno, dove ritorna?". La mia attenzione si concentrò talmente su tali parole che trascurai di dormire, mi dimenticai di mangiare e non seppi più distinguere il levante dal ponente, il mattino dalla notte. Quando spiegavo la tovaglia, quando prendevo le scodelle o soddisfacevo i miei bisogni naturali, sia che stessi o che andassi, sia che parlassi o rimanessi in silenzio, tutta la mia esistenza era ossessionata dalla domanda: "Quest'Uno dove ritorna?". Nessun altro pensiero agitava la mia coscienza; anche volendolo, non riuscivo a muovere la mente in un qualunque senso non avente relazione con quell'idea centrale. Mi sentivo come inchiodato o incollato; per quanto cercassi di scuotermi, rimanevo sempre là. Anche in mezzo alla folla o nella congregazione, mi sentivo tutto solo. Dalla mattina alla sera, dalla sera alla mattina i miei sentimenti erano così trasparenti, così sereni, così alti sopra ogni cosa! Assolutamente puri e senza un granello di polvere! Quel mio unico pensiero abbracciava l'eternità; il mondo esterno era così calmo, e così dimentico io ero dell'esistenza degli altri. Passarono sei giorni e sei notti: ero come un idiota, come un imbecille. Ma una volta, entrando nel santuario insieme agli altri monaci e recitando con essi i versi sacri, mi venne di alzare il capo e di posare lo sguardo sui versi di Fa-ien. Ciò mi fece destare improvvisamente dal sortilegio e in me folgorò il significato della domanda che il mio vecchio maestro mi aveva dato da meditare: "Chi è che porta per voi questo corpo senza vita?". Sentii come se lo stesso spazio sconfinato andasse a pezzi e come se questa vasta terra sprofondasse. Dimenticai me stesso, dimenticai il mondo, fu come se uno specchio riflettesse un altro specchio. Rievocai nella mia mente diversi *ko-an* e li trovai tutti così chiari, così trasparenti! Non ebbi più dubbi circa l'azione meravigliosa di *prajñā* (dell'intelletto trascendente) ». Quando, più tardi, Kao-feng incontrò il suo vecchio maestro, questi immediatamente ripeté la domanda: « Chi è che porta per voi questo corpo senza

vita? », e avendo il discepolo semplicemente esclamato « *Kwats!* », fece l'atto di colpirlo con un bastone. Ma Kao-feng lo arrestò e disse: « Oggi non puoi più battermi! ». « E perché no? » chiese il maestro. Invece di rispondere, Kao-feng lasciò bruscamente la stanza. Il giorno dopo il maestro gli chiese: « Tutte le cose ritornano all'Uno, ma quest'Uno dove ritorna? ». « Il cane sta leccando l'acqua bollente della caldaia ». Il maestro lo riprese: « Che è questa scemenza? ». La pronta risposta fu: « Faresti meglio a domandarlo a te stesso ». E il maestro ne fu soddisfattissimo.

Hakuin (1683-1768) (13) fu un altro dei maestri che fissarono per iscritto la loro prima esperienza Zen. Nel suo libro « *Orategama* » si trovano i seguenti riferimenti: « Quando avevo ventiquattro anni, mi trovavo nel monastero Yegan di Echigo. [A quel tempo il tema che mi era stato dato da meditare essendo il "Wu di Chao-cheu"], mi ero applicato strenuamente a scoprirne il significato. Restai senza dormire giorni e notti, dimenticai di mangiare e di distendermi. Ma tutto d'un tratto si determinò una intensa concentrazione della mente (*tai-i*) (14). Mi sembrò di gelare in un campo di ghiaccio estendentesi per migliaia di miglia mentre entro di me vi era un senso di estrema trasparenza. Nessuna possibilità di andare avanti o di indietreggiare; rimasi come un idiota, come un imbecille, nella mia mente non essendovi altro che il "Wu di Chao-cheu". Assistevo alle conferenze del maestro altrove, in una sala lontana. Talvolta avevo la sensazione di volare nello spazio. Per diversi giorni restai in questo stato. Una sera, udii il suono della campana del convento, e questo bastò per produrre in me tutto uno sconvolgimento. Fu come se si fracassasse un bacino di ghiaccio o se crollasse una casa fatta di giada. Tor-

(13) È il fondatore della moderna scuola giapponese Rinzai dello Zen. Tutti i maestri attualmente appartenenti a questa scuola, in Giappone, fanno risalire a Hakuin la loro linea di trasmissione.

(14) Alla lettera « un grande dubbio »: tuttavia il significato non è questo, perché « dubbio » non viene inteso, qui, nel suo significato comune. Indica uno stato di concentrato portato al massimo.

nato in me, mi accorsi che io ero Yen-t'ou (15), il vecchio maestro, e che malgrado tutte le contingenze dei tempi nemmeno un briciolo [della mia personalità] era andato perduto. Tutti i dubbi e le incertezze di prima si dissolsero completamente, come neve al sole. Gridai: "O meraviglia! o meraviglia! Non esiste una nascita e una morte da cui si debba scampare, non esiste un sapere supremo (*bodhi*) che ci si debba sforzare di conseguire. Tutte le complicazioni presenti e passate, tutti i millesettecento *ko-an* (16), son tali, che non vale nemmeno la pena esporli" ».

Il caso di Fo-kuang (Bukko), il maestro nazionale (17), fu ancor più straordinario di quello di Hakuin, ed anche per esso abbiamo la fortuna di possedere delle informazioni dirette. « A quattordici anni — scrive Fo-kuang — mi recai a Kinzan. A diciassette anni decisi di studiare il buddismo e mi detti a meditare sui misteri del "Wu di Chao-cheu". Speravo di venirne a capo

(15) Yen-t'ou (Ganto, 828-887) fu uno dei grandi maestri dello Zen del periodo della dinastia T'ang. Fu assassinato da un bandito e si vuole che il suo grido di morte sia stato udito a distanza di parecchie miglia. Quando Hakuin iniziò lo studio dello Zen, questa sorte tragica di uno dei più eminenti maestri dello Zen, che dovrebbero essere al di sopra di tutti i mali umani, lo turbò molto, ed egli si chiese se lo Zen era realmente una dottrina della salvezza. Di qui l'allusione a Yen-t'ou. È da notare inoltre che ciò che Hakuin scoprì era una persona viva e non una ragione astratta o qualcosa di concettuale. Lo Zen ci conduce, alla fine, a qualcosa di vivo e di operante, ed è ciò che viene chiamato « vedere nella propria natura » (*chien-hsing*).

(16) I *ko-an* (in cinese *kung-an*) vengono chiamati talvolta « complicazioni » (*kê-t'êng*), che significa alla lettera « viticci e rovi », che si intrecciano e si aggrovigliano, perché secondo i maestri nella natura stessa dello Zen non dovrebbe esserci nulla di simile al *ko-an*: fu una invenzione inutile che rese le cose più aggrovigliate e più complicate che mai. La verità dello Zen non ha bisogno dei *ko-an*. Si calcola che vi siano millesettecento *ko-an*, per controllare l'autenticità del *satori*.

(17) Tsu-yüan (1226-1286) si recò in Giappone quando la casa Hojo era al potere a Kamakura. Fondò il monastero di Engakuji, che è uno dei più importanti monasteri Zen del Giappone. Quando egli si trovava ancora in Cina, il suo tempio venne invaso dai soldati della dinastia Yüan, che minacciarono di ucciderlo; ma Fo-kuang rimase impassibile e pronunciò il seguente versetto:

« In tutto il cielo e in tutta la terra non vi è un pezzetto di terra
dove sia possibile piantare un solo bastoncino;

Sono felice che tutte le cose siano vuote, sia io sia l'universo;
Onorata sia la spada lunga tre piedi, brandita dai grandi soldati
degli Yüan;

Perché è come recidere una brezza primaverile nel bagliore di un lampo ».

dopo un anno di studio, ma ciò non accadde. Passò un altro anno, passarono tre anni, e io mi trovavo sempre allo stesso punto. Nel quinto o nel sesto anno, senza che in me fosse avvenuto alcuno speciale cambiamento, il "Wu" si insediò talmente nella mia coscienza, che non potevo liberarmene nemmeno nel sonno. Tutto l'universo mi sembrava non essere che lo stesso "Wu". Un vecchio monaco mi disse di sospendere per qualche tempo la ricerca e di vedere come le cose si mettevano. Seguii il consiglio, volli mettere completamente da parte quell'idea e restai seduto e tranquillo. Ma quel "Wu" l'avevo tenuto in me così a lungo che, per quanto mi sforzassi, non riuscivo più a liberarmene. Se sedevo, dimenticavo di stare seduto, né ero conscio del mio corpo. In me non vi era che un senso di estremo vuoto. Sei mesi passarono così. Come un uccello fuggito dalla gabbia, la mia mente, la mia coscienza, andava libera ora verso oriente, ora verso occidente, ora verso nord, ora verso sud. Restavo nella posizione della meditazione [a gambe incrociate] per due giorni senza interruzione, o per un giorno ed una notte, senza sentire alcuna stanchezza.

« A quel tempo nel convento si trovavano circa novecento monaci, fra cui molti ferventi seguaci dello Zen. Un giorno, stando seduto, sentii come se spirito e corpo si separassero, tanto da non potersi più ricongiungere. I monaci che mi erano vicino credettero che fossi morto, ma un anziano disse che, immerso in una profonda meditazione, mi ero gelato in uno stato senza moto; se fossi stato avvolto in panni caldi avrei ripreso i sensi. Così si fece, ed io alla fine mi ridestai; avendo chiesto ai monaci che mi circondavano quanto tempo ero rimasto in quello stato, essi mi dissero che esso era durato un giorno e una notte.

« Dopo di ciò, ripresi la pratica di sedere nella posizione della contemplazione. Ora potevo dormire un poco. Quando chiudevo gli occhi, mi si presentava un grande spazio vuoto, che poi prendeva la forma di un cortile di fattoria. Per questo terreno, camminavo e camminavo tanto che mi divenne del tutto familiare. Ma non appena aprivo gli occhi, la visione spariva. Una notte ero rimasto in posizione fino a tardi, tenevo gli occhi aperti ed ero cosciente di star seduto in quel modo. Ad un tratto, il suono di un colpo battuto sul tramezzo della stanza del capo dei monaci raggiunse il mio orecchio: ciò bastò per produrre una súbita, piena

rivelazione dell' "uomo originario". Allora non restò più nulla della visione che si presentava quando chiudevo gli occhi. In fretta mi alzai, uscii di corsa nella notte lunare e raggiunsi la foresteria chiamata Ganki, dove, alzando gli occhi al cielo, mi misi a ridere e a gridare: "Oh, come è grande il Dharmakāya! Grande ed immenso, sempre!".

« Da allora la mia gioia non conobbe più limiti. Non potevo più restare seduto e tranquillo nella Sala della Meditazione; senza nessuno scopo preciso, mi misi ad errare fra i monti, prendendo ora l'una ed ora l'altra via. Pensavo al sole e alla luna che in un giorno attraversano uno spazio di quattro miliardi di miglia. Allora riflettevo così: "La mia attuale dimora è la Cina e si vuole che il distretto di Yang sia il centro della terra. Se così è, questo luogo dovrebbe essere a due miliardi di miglia dal punto in cui sorge il sole; allora come è che non appena esso appare, i suoi raggi raggiungono il mio viso?". Così mi dissi: "Dei raggi del mio occhio debbono propagarsi con la stessa istantaneità di quelli del sole che lo raggiungono; i miei occhi, la mia mente non sono lo stesso Dharmakāya?". Così pensando, sentii che tutti i vincoli che mi avevano tenuto legato per ère ed ère erano infranti. Per quanti anni, anni senza numero, sono stato seduto in questo formicaio! Ma oggi in ogni poro della mia pelle trovo racchiuse tutte le terre del Buddha delle dieci regioni dello spazio!. Dissi a me stesso: "Anche se non dovessi avere un più grande *satori*, ora basto completamente a me stesso" ».

Ecco i versi composti da Fo-kuang nel grande momento del *satori* per descrivere il suo stato interiore:

Con un sol colpo, ho completamente distrutto la caverna
degli spettri;
Guarda, ecco che mi si avventa contro la faccia di ferro del
mostro Nata!
Ma tutte e due le mie orecchie sono come sorde e la mia
lingua è legata;
Se la tocchi a caso, la stella fiammeggiante prorompe folgo-
rando (18).

(18) Questa vivace esclamazione ricorda la similitudine del lampo nella *Kena-Upanishad* (IV, 30):

« Ecco in che modo si deve dare un'idea di lui [del brahmano]:

VIII

Questi esempi possono già dare un'idea del processo mentale che si deve attraversare prima che abbia luogo la dischiusura del *satori*. Naturalmente, ho scelto dei casi speciali, aventi tratti particolarmente accentuati, e non è detto che ogni *satori* sia preceduto da un grado così estremo di concentrazione e di tensione. Purtuttavia una esperienza più o meno simile a quelle accennate è l'antecedente necessario di ogni *satori*, specie di quello che andrà a segnare l'inizio della nuova via. Lo specchio della mente, il campo della coscienza, sembra allora essere così terso da non restarvi nemmeno un grano di polvere.

Quando tutto il processo di ideazione è temporaneamente sospeso ed è perfino scomparsa la coscienza di uno sforzo nel mantenere una data idea al centro dell'attenzione; quando, come dicono i seguaci dello Zen, la mente è così presa dal suo oggetto o è con esso così identificata che sparisce perfino la coscienza di tale identificazione, come quando uno specchio riflette un altro specchio, allora all'Io sembra di vivere in un palazzo di cristallo, in trasparenza, freschezza, lievità e sovranità. Ma ciò non è ancora lo stato finale, è semplicemente la condizione preliminare per pervenire al compimento corrispondente appunto al *satori*. Se la mente resta in questo stato di fissità, non le si presenterà ancora l'occasione di destarsi alla verità dello Zen. L'antecedente è lo stato del « Grande Dubbio » — *tai-gi*, secondo il termine tecnico. Esso va spezzato, e deve prorompere, di là da esso, lo stadio successivo, che è la visione della propria natura, o apertura del *satori*.

È come una esplosione, che generalmente interviene quando

Quando si scatena la folgore...

a-a-ah!

Quando essa fa chiudere gli occhi...

a-a-ah!

E questo basta per quanto riguarda la divinità [devata] ».

Il bagliore della folgore è anche una delle analogie preferite dai maestri dello Zen: il prorompere inaspettato del *satori* nel campo della coscienza ordinaria è per natura affine alla folgore. Giunge altrettanto improvvisamente, e quando giunge tutto il mondo viene illuminato e rivelato nella sua totalità e nella sua unità armoniosa: ma quando svanisce tutto ripiomba, come prima, nelle tenebre e nella confusione.

il sottile equilibrio della mente fissata per una ragione o per l'altra viene rotto. È come quando si getta una pietra in uno specchio d'acqua assolutamente immobile: delle onde d'un tratto si propagano per tutta la superficie. Un suono bussa alla porta sbarata della coscienza, ed esso va subito a ripercuotersi in tutto l'essere dell'individuo. E questi si risveglia, nel senso più rigoroso del termine. Ne esce battezzato dal fuoco della creazione. Egli ha visto in atto l'opera di Dio. Naturalmente, l'occasione non è detto che sia necessariamente l'udire la campana di un tempio; la lettura di certi versi, o il vedere muoversi qualcosa, o una qualche sensazione tattile può parimenti far sí che da uno stato di estrema concentrazione prorompa il *satori*.

Tuttavia la concentrazione non può sempre mantenersi così a lungo e ad un grado così anormale come nel caso di Fo-kuang. Può anche durare solamente qualche momento; ma se è la giusta concentrazione e se il maestro interviene in modo adeguato, anche in questo caso ne seguirà inevitabilmente la dischiusura della mente. Il monaco Ting (Jo) avendo chiesto a Lin-tsi: « Quale è il principio supremo del buddismo? », il maestro si alzò subito dal suo seggio, afferrò il monaco, lo schiaffeggiò e lo cacciò via dalla stanza. Il monaco restò stupefatto. Qualcuno che aveva assistito alla scena gli disse: « Perché non fai un inchino? ». Seguendo il consiglio, Ting fece per inchinarsi, e d'un tratto si destò alla verità dello Zen.

In questo caso, la concentrazione, l'assorbimento in sé non può essere durato a lungo: l'inchino corrispose al punto della crisi, esso ruppe il sortilegio e ricondusse Ting a sé, non al sentimento solito di sé, ma alla coscienza del suo essere interiore. In genere, non ci sono state date indicazioni su questo lavoro interiore che precede il *satori*, per cui si può avere l'impressione che questo sia soltanto un felice caso o qualche giuoco intellettuale privo di un serio retroscena. Quando mancano tali informazioni, dobbiamo ricorrere alla nostra stessa esperienza, qualunque essa sia, per formarci una idea di tutti gli antecedenti necessari per il prorompere di un *satori*.

IX

In quanto precede ho dunque presentato il fenomeno chiamato *satori* come l'essenza del buddhismo Zen, come un punto di svolta della propria vita dopo il quale alla mente si apre un mondo piú vasto e piú profondo; come qualcosa che, tuttavia, può essere perfino occasionato da incidenti banali della vita di ogni giorno. In piú, ho spiegato come il *satori* debba scaturire dalla propria vita interiore, senza alcun aiuto esterno che non sia quello di una semplice indicazione della via che conduce fino ad esso. Per ultimo, ho accennato al cambiamento che il *satori* opera nell'idea che si ha delle cose, come esso sovverte, in genere, tutti i precedenti valori creando basi completamente diverse per la visione della vita. A titolo di illustrazione, ho riferito alcuni versi composti da maestri nel punto del conseguimento del *satori*. Come quelli di Fo-kuang, di Iang Tai-nien e di Iuan-wu, ed altri tipici della stessa classe, tali versi di massima descrivono i sentimenti provati, e non contengono quasi affatto elementi noetici. Così a cercarne il senso per una via semplicemente analitica si resterebbe delusi. L'aspetto psicologico del *satori* indicato partitamente da Hakuin e da altri riuscirà assai interessante per coloro che vogliono studiare la psicologia dello Zen. È però evidente che non ci si può restringere a questi racconti per uno studio del genere; occorre considerare varie altre cose, ad esempio l'attitudine generale del buddhismo di fronte alla vita e al mondo e il clima storico nel quale si sono trovati i discepoli dello Zen.

A chiusa di questo capitolo farò, ricapitolando, alcune osservazioni generali sull'esperienza buddhista nota come *satori*.

1. — Spesso ci si immagina che le discipline dello Zen mirano a provocare, per mezzo della meditazione, uno stato di auto-suggestione. Ciò non è del tutto esatto. Come si vede dai casi citati, il *satori* non è una certa condizione creata intenzionalmente attraverso un pensare intensamente ad esso. Corrisponde piuttosto al divenire coscienti di un nuovo potere dello spirito, che permette di giudicare tutte le cose partendo da un nuovo punto di vista. Da quando in noi si è destata la coscienza, siamo stati portati a reagire alle condizioni interne ed esterne in un determinato modo,

modo che è analitico e concettuale. La disciplina dello Zen consiste nello sconvolgere le strutture che per tal via ci siamo fabbricate una volta per tutte e nel ricostruirle su basi del tutto nuove. Le prime strutture stavano sotto il segno dell'« ignoranza » (*avidyā*), le nuove stanno invece sotto quello dell'« illuminazione » (*sambodhi*). Per cui, come ho accennato nell'introduzione, è evidente che la meditazione su forme metafisiche o simboliche prodotte dalla nostra coscienza relativa non ha parte alcuna nello Zen.

2. — Senza conseguire il *satori* non si può penetrare il mistero dello Zen. Il *satori* è il folgorare di una verità nuova e insospettata. È una specie di catastrofe mentale che avviene d'un tratto, dopo un penoso e vano accatastare concetti e intellettualismi. La catasta ha raggiunto il limite, ora tutto l'edificio crolla, ma ecco che si dischiude un nuovo orizzonte. Quando la temperatura è arrivata ad un certo punto, l'acqua d'un tratto si gela, il liquido si trasforma in solido cessando di scorrere. Il *satori* sopravviene di sorpresa quando sentite di aver esaurite tutte le risorse del vostro essere. Espresso in termini religiosi, esso è la rinascita; espresso in termini morali, è una valutazione diversa della relazione in cui si sta col mondo. Nel modo con cui questo ora si presenta, scompaiono gli aspetti negativi creati dal dualismo, da ciò che, secondo la terminologia buddhista, è l'illusione (*māyā*) generata dal ragionamento (*tarka*) e dall'errore (*vikalpa*).

3. — Il *satori* è la ragion d'essere dello Zen, e senza di esso lo Zen non è Zen. Così in questa scuola ogni elemento dottrinale, ogni disciplina ed ogni tecnica (*upāya*) converge nel conseguimento del *satori*. I maestri dello Zen non aspettano che il *satori* venga da sé, a caso e sporadicamente. Essi studiano i mezzi più idonei per far realizzare intenzionalmente e sistematicamente la verità dello Zen. Le presentazioni manifestamente enigmistiche che essi fanno di tale verità sono volte, di massima, a creare nei loro discepoli uno stato d'animo che spiani la via all'illuminazione. Nel periodo in cui lo Zen si affermò, tutte le dimostrazioni intellettuali e le esortazioni persuasive messe in opera dalla gran parte delle guide nel campo religioso e filosofico avevano mancato di produrre l'effetto desiderato; i discepoli si vedevano condotti sempre

più lontano dall'essenziale. Specie quando il buddhismo fu introdotto in Cina con tutta la sua attrezzatura indù, con le sue astrazioni di alta metafisica, con un sistema complicatissimo di discipline morali, i Cinesi desiderosi di cogliere il nucleo centrale di tale dottrina si trovarono in grande imbarazzo. Bodhidharma, Hu-hei, Ma-tsu ed altri maestri si resero conto di ciò, e la conseguenza naturale fu la proclamazione dello Zen. Il *satori* fu messo al di sopra delle scritture e delle discussioni scolastiche su di esse, e fu identificato allo Zen. Uno Zen senza *satori* sarebbe dunque come pepe privo del suo sapore piccante. Occorre però tener presente, che possono anche esservi eccessi di *satori* che, invero, vanno riprovati.

4. — Per il risalto che, di fronte ad ogni altra cosa, vien dato al *satori* dallo Zen, appare chiaro che questa scuola non è un sistema di *dhyāna*, del *dhyāna* quale veniva praticato in India o in altre scuole buddhiste. Nella sua accezione corrente, come *dhyāna* s'intendeva un certo genere di meditazione o di contemplazione, una fissazione del pensiero che, specie nel Mahāyāna, si intonava alla dottrina del vuoto (*śūnyatā*). Quando la mente si è così esercitata da saper realizzare lo stato del vuoto perfetto, ove non resta più traccia di coscienza formata ed ove lo stesso senso di uno stato di incoscienza viene meno — in altre parole, quando ogni specie di attività psichica è eliminata dal campo della coscienza, tanto che questa diviene come un cielo sgombro da qualsiasi macchia di nubi, come una pura estensione azzurra — il *dhyāna* sarebbe perfetto. Tutto ciò può essere chiamato estasi o transe, ma non è Zen. Nello Zen deve esserci un *satori*; deve esserci uno sconvolgimento mentale generale tale da far saltare i vecchi conglomerati dell'intellettualità e da porre le fondamenta di una nuova certezza; deve esserci il risveglio di un nuovo senso, grazie al quale ogni cosa apparirà secondo un aspetto diverso, nuovo e fresco. Nel *dhyāna* non vi è nulla di tutto questo, esso è una semplice disciplina di acquietamento della mente. Come tale, ha di certo i suoi meriti; ma non lo si deve identificare allo Zen.

5. — Il *satori* non consiste in quella visione di Dio quale è, di cui parlano alcuni mistici cristiani. Fin da principio, lo Zen

ha formulato in modo preciso l'idea, che si tratta di vedere nell'opera della creazione e non di interrogare lo stesso Creatore. Questi può anche essere in atto nel suo universo, ma lo Zen può perseguire il suo scopo perfino nel caso in cui nell'universo non si potesse ritrovare un Creatore. Lo Zen non si appoggia a lui. Giunto a cogliere il senso della vita, esso si tiene per soddisfatto. Fa-ien usava mostrare la mano e chiedere ai discepoli perché essa viene chiamata mano. Quando se ne conosce il perché, c'è il *satori* e si ha lo Zen. Il Dio dei mistici è come un oggetto definito da afferrare, e quando si possiede Dio tutto ciò che non è Dio resta escluso. Ciò è un limitarsi. Quel che lo Zen vuole, è la libertà assoluta, una libertà perfino da Dio. Tale è il senso dell'espressione: « Nessuna dimora » e altresì del detto: « Purificati la bocca perfino quando pronunci la parola " Buddha " ». Ciò non significa che lo Zen sia una sapienza sconsacrata e senza Dio; significa solo che esso si rende conto dell'insufficienza di qualsiasi denominazione. Yueh-shan (Yakusan), a cui era stato chiesto di tenere un discorso, non pronunciò parola, scese dal pulpito e si ritirò nella sua stanza. Pai-chang (Hyakujo) fece semplicemente qualche passo avanti, si fermò, allargò le braccia — questa fu la sua esposizione del grande principio del buddhismo.

6. — Il *satori* è una esperienza di carattere così individuale e interiore, da non poter essere espressa in parole o comunque descritta. In fatto di comunicazione, tutto si riduce ad un evocare o suggerire, per tentativi. Chi ha già una esperienza capirà facilmente, in base a tali indicazioni; se invece non si avesse nulla da far corrispondere alle allusioni, presentire che cosa è il *satori* riuscirebbe assolutamente impossibile. Sarebbe come affermare di amare la donna più bella del mondo mentre non si sa assolutamente nulla di essa, né del suo fisico, né del suo morale, né del suo nome, né della sua famiglia, né della sua posizione sociale. Oppure sarebbe come lo stare ad un incrocio di vie con una scala costruita per salire all'ultimo piano di una casa, senza sapere dove sia questa casa, ad est o ad ovest, a nord o a sud. Così il Buddha attaccò quei filosofi e quei vani parlatori del tempo suo che sapevano solo occuparsi di astrazioni, di cose sentite dire e di sterili precetti — ed ebbe ragione. Invece lo Zen vuole che si costruisca

una scala avendo ben di fronte la casa sull'ultimo piano della quale si desidera salire. Quando possiamo dire: « Proprio questa è la personalità, proprio questa è la casa », abbiamo dinanzi a noi il *satori*, realizzato da noi stessi (*diṭṭhe va dhamme sayam abhiññā sacchikatvā*).

7. — Il *satori* non è uno stato morboso della mente, un oggetto da psicopatologia. È uno stato della mente, normale più di qualsiasi altro. Avendo parlato di uno sconvolgimento mentale, si potrebbe essere indotti a considerare lo Zen come qualcosa da cui l'uomo comune deve tenersi lontano. Questa è una concezione errata dello Zen, purtroppo spesso diffusa da critici che nutrono prevenzioni verso di esso. Come ha detto Nan-ch'uan (Nansen), lo Zen è « il vostro pensiero d'ogni giorno ». Un monaco avendogli chiesto che cosa volesse dire « il pensiero d'ogni giorno », Pao-tz'u Wen-ch'in (19) disse:

Bevendo del tè, mangiando del riso,
 Passo il tempo come viene;
 Guardando giù verso il torrente, guardando su verso i monti,
 Come mi sento sereno e disteso!

Che la porta si apra dall'interno o dall'esterno, dipende dalla disposizione del cardine. Può essere perfino un attimo — e tutto cambia, potete avere lo Zen, sentendovi sano e normale più che mai. In pari tempo, è intervenuto qualcosa di assolutamente nuovo. Ora tutte le vostre attività mentali funzionano in un diverso registro, in una soddisfazione, in una calma e in una letizia mai prima conosciute. Il tono della vostra vita è cambiato. È come un ringiovanire. I fiori primaverili sembrano più belli, i torrenti alpestri scorrono più freschi e più trasparenti. L'interna rivoluzione che conduce a tanto non può essere considerata come qualcosa di morboso. Se la vita diviene più intensa, se si fa vasta come lo stesso universo, ciò vuol dire che nel *satori* vi è qualcosa di affatto salubre, degno di essere cercato.

(19) Pao-tz'u Wen-ch'in, discepolo di Pao-fu Ts'ung-chan, che morì nel 928 d.C.

8. — Noi crediamo di vivere tutti in uno stesso mondo, eppure chi ci può dire se questa cosa che sta per terra davanti la finestra e che volgarmente chiamiamo una pietra sia la stessa per ciascuno di noi? A seconda del modo di guardarla, per alcuni la pietra cessa di essere una pietra, mentre per gli altri essa resterà una concrezione geologica priva di valore. E questa iniziale divergenza di vedute darà successivamente luogo a tutta una serie di altre divergenze nella nostra vita morale e spirituale. Basta, per così dire, una piccola rotazione nel nostro modo di pensare, e può darsi che tutto un mondo di differenze sorga fra l'uno e l'altro essere. Lo stesso vale per lo *Zen*: il *satori* è questa rotazione, questa declinazione non in un senso negativo ma in un senso più pieno e profondo — e il risultato è la rivelazione di un mondo di valori completamente nuovi.

Un altro esempio: io e voi ora sorvegliamo una tazza di tè. L'atto è apparentemente lo stesso, ma chi sa che distanza vi è, soggettivamente, fra noi due? Nel vostro bere il tè può non esservi niente dello *Zen*, mentre il mio può esserne tutto compenetrato. La ragione è che l'uno, in tale caso, si muove entro il cerchio della logica, mentre l'altro se ne trova fuori — vale a dire, nell'uno si riaffermano le cosiddette rigide leggi della cosiddetta intellesione percettiva e il soggetto, pur agendo, è incapace di sciogliersi da questi vincoli intellettuali, mentre nell'altro il soggetto ha preso una diversa via e nel suo atto non ha più la coscienza della dualità; in lui la vita non è più divisa in oggetto e soggetto, o in agente e agito. In quel momento, per lui il bere significa il fatto totale, il mondo intero. Per cui, nello *Zen* si vive e si è liberi, mentre la nostra vita « ordinaria » è un servaggio. Il *satori* costituisce il primo passo verso la liberazione.

9. — Il *satori* è illuminazione (*sambodhi*). Nella misura in cui il buddismo è una dottrina dell'illuminazione — e la letteratura buddhista, dai primi testi fino ai suoi ultimi sviluppi, ci dice che questa appunto è la sua essenza — e nella misura in cui lo *Zen* dichiara che il *satori* è la sua culminazione, si deve ritenere che il *satori* riflette lo spirito stesso dell'insegnamento buddhista. Quando lo *Zen* pretende di essere una trasmissione della coscienza buddhica — *Buddha-citta*, *fo-hsin* — indipendente dalle esposi-

zioni logiche e discorsive dei testi canonici, sia hīnayānici che mahāyānici, esso non esagera affatto ciò che fondamentalmente lo caratterizza di fronte alle altre scuole del buddhismo formatesi in Cina o in Giappone. Comunque, è certo che lo Zen è un bene prezioso fra i più notevoli nel retaggio spirituale delle genti asiatiche. Anche a considerarlo come la forma buddhista di quel misticismo speculativo che lo stesso Occidente ha conosciuto con un Plotino, con un Meister Eckhart e coi loro discepoli, già la letteratura che ci si è perfettamente conservata a partire dal sesto patriarca, Hui-neng (638-713), è degna di un serio studio da parte degli specialisti e di ogni ricercatore della verità. Inoltre tutto il *corpus* dei *ko-an* paralleli ai vari gradi del processo del risveglio spirituale costituisce attualmente un meraviglioso strumento nelle mani dei monaci Zen del Giappone.

VI

I METODI PRATICI D'INSEGNAMENTO DELLO ZEN

« Che cos'è lo Zen? ». È una delle domande cui è più difficile dare una risposta... voglio dire, una risposta che soddisfi l'interrogante, perché è impossibile definire o descrivere in qualsiasi modo lo Zen, sia pure per tentativi. Il modo migliore per comprenderlo, ovviamente, sarebbe studiarlo e praticarlo almeno per qualche anno nella sala della meditazione. Perciò, anche quando avrà letto attentamente il presente capitolo, il lettore sarà ancora ben lontano dall'aver compreso il vero significato dello Zen. È nella stessa natura dello Zen, infatti, sfuggire ad ogni definizione e ad ogni spiegazione; per così dire, lo Zen non può venire tralocuto in idee, non può venire descritto in termini logici. Per questa ragione i maestri Zen dichiararono che è « indipendente dalla lettera », essendo « una trasmissione speciale al di fuori degli insegnamenti ortodossi ». Ma questo capitolo non ha solo lo scopo di dimostrare che lo Zen è inintelligibile e che è inutile tentare di parlarne. Al contrario, mi propongo di chiarirlo per quanto lo consentono le mie capacità, anche se imperfette e inadeguate. Vi sono diversi modi per farlo. Lo Zen può essere trattato dal punto di vista psicologico, ontologico, epistemologico o storico, come ho fatto, in una certa misura, nella prima parte della presente opera. Sono tutti metodi interessanti, ognuno a suo modo, ma si tratterebbe di un lavoro enorme, che richiederebbe anni di preparazione. Perciò io mi ripropongo, qui, di effettuare un'esposizione pratica dell'argomento indicando alcuni aspetti del *modus operandi* dell'istruzione Zen, così come viene intrapreso dai maestri per

l'illuminazione dei discepoli. La lettura di questi episodi ci aiuterà a penetrare lo spirito dello Zen, fino ai limiti della sua intelligibilità.

I

Secondo me, lo Zen è la realtà suprema di ogni filosofia e di ogni religione. Ogni sforzo intellettuale deve culminare in esso, o meglio, deve partire da esso, se si vuole che vi sia qualche risultato pratico. Ogni fede religiosa deve scaturire da esso, se deve rivelarsi operante in modo vivo ed efficiente nella nostra vita attiva. Perciò lo Zen non è necessariamente la fonte del pensiero e della vita buddhista: è vivissimo anche nel cristianesimo, nell'islamismo e nel taoismo, e persino nel confucianesimo positivistico. Tutto ciò che rende vitali e ispiratrici queste filosofie e queste religioni, conservandone l'utilità e l'efficienza, è dovuto alla presenza, in esse, di quello che designerò come « elemento Zen ». Il puro e semplice scolasticismo o sacerdotalismo non basteranno mai a creare una fede viva. La religione esige qualcosa che sia intimamente attivante ed energizzante, capace di operare. L'intelletto è utile, al suo posto, ma quando cerca di esplorare l'intero campo della religione inaridisce ogni fonte di vita. Il sentimento o la pura e semplice fede sono ciechi, disposti ad afferrarsi alla prima cosa in cui si imbattono e a considerarla come la realtà suprema. Il fanatismo è abbastanza vitale, per quanto riguarda la sua esplosività, ma non è una vera religione, e provoca la distruzione dell'intero sistema, per non parlare poi del suo stesso destino. Lo Zen è ciò che fa scorrere il sentimento religioso nel canale più appropriato e dà vita all'intelletto.

Lo Zen ottiene questo risultato offrendo un nuovo punto di vista da cui scorgere le cose, un modo nuovo di valutare la verità e la bellezza della vita e del mondo, scoprendo una nuova sorgente di energia nei recessi più intimi della coscienza, e conferendo un senso di completezza e di sufficienza. Per così dire, lo Zen opera miracoli revisionando l'intero sistema della vita interiore e schiudendo un mondo in precedenza impensato: e questo può venir definito come una resurrezione. E lo Zen tende a porre

in risalto l'elemento speculativo, benché vi si opponga dichiaratamente più che a qualunque altra cosa, nell'intero corso della rivoluzione spirituale, e sotto questo aspetto lo Zen è veramente buddhista. Forse è meglio dire che lo Zen si serve della fraseologia tipica delle scienze della filosofia speculativa. Evidentemente, l'elemento sentimentale non è chiaramente visibile nello Zen quanto lo è nelle sette della Terra Pura, dove « bhakti » (la fede) è assolutamente tutto; d'altra parte lo Zen pone in risalto la facoltà del vedere (*darsana*) o del conoscere (*vidyā*), benché non nel senso di « raggiungere lo scopo mediante il ragionamento », bensì in quello di « afferrare intuitivamente ».

Secondo la filosofia Zen noi siamo schiavi di un modo convenzionale di pensare, che è completamente dualistico. La nostra logica d'ogni giorno non ammette nessuna « interpenetrazione », nessun incontro degli opposti. Ciò che appartiene a Dio non è di questo mondo e ciò che è di questo mondo è incompatibile col divino. Il nero non è il bianco e il bianco non è il nero. La tigre è la tigre e il gatto è il gatto, essi non saranno mai una stessa cosa. Le acque scorrono giù e le montagne torreggiano. Ecco il modo in cui le cose e le idee si presentano in questo universo dei sensi e dei sillogismi. Ma lo Zen fa saltare simile schemi mentali sostituendoli con un nuovo stato, ove non esista né la logica, né l'organizzazione dualistica dei concetti.

L'idea dell'unità assoluta non è esclusiva dello Zen; anche altre tradizioni e filosofie hanno professato tale dottrina. Se lo Zen, come altri monismi o teismi, si fosse limitato a formulare questo principio senza aggiungervi nulla di specifico, da tempo avrebbe cessato di esistere come tale. Invece nello Zen vi è qualcosa di unico che ne costituisce il principio vitale e che giustifica la sua pretesa di rappresentare una delle tradizioni più preziose della civiltà orientale.

Il seguente *mondo* (dialogo — letteralmente: domanda e risposta) può dare un'idea dei procedimenti dello Zen. Un monaco chiese a Chao-chou (Jo-shu), che fu uno dei maggiori maestri cinesi: « Quale è la parola suprema della verità? ». Invece di dare una risposta specifica, il maestro si limitò a dire: « Sí ». Il monaco, che naturalmente non riuscì a vedere alcun senso in tale risposta, ripeté la domanda. Il maestro gli gridò, infuriato: « Non

sono mica sordo! ». Non si direbbe che questo è un modo davvero assurdo di trattare un problema così fondamentale, come quello dell'assoluta unità o della ragione ultima?

Ancora un esempio. Un'altra volta allo stesso Chao-chou fu chiesto: « La luce si rifrange in centinaia di migliaia di luci; posso chiedervi donde trae origine quell'unica luce? ». Come la precedente, questa quistione è fra le più profonde e le più imbarazzanti della filosofia. Ma il vecchio maestro non perse tempo a rispondere. Non ricorse ad argomenti verbali, egli gettò semplicemente in aria una delle sue scarpe, senza aggiunger parola. Che voleva significare con questo? Per capire, ci è necessario acquistare un « terzo occhio », così lo si chiama, imparando a vedere le cose da un nuovo punto di vista.

Un'altra volta che Chao-chou fu interrogato circa la « prima parola », egli si mise a tossire. Il monaco che aveva domandato fece: « Sarebbe forse questa? ». « E che? », rispose immediatamente il maestro, « ad un vecchio non è nemmeno permesso tossire? ». Chao-chou ebbe ancora un'altra occasione di esprimere la sua veduta sull'« unica parola ». Un monaco avendo appunto chiesto: « Quale è l'unica parola? » egli ribatté: « Che dici? ». L'altro ripeté: « Quale è l'unica parola? » e si udí dire, come verdetto: « Tu ne fai due ».

A Shu-shan (Shuzan) una volta si chiese: « Un antico maestro ha detto: "Vi è una unica parola con la quale, se le intendete, potrete cancellare i peccati di ère innumerevoli". Quale è quest'unica parola? ». Shu-shan rispose: « Ti sta proprio sotto il naso! ». « E quale ne è il senso ultimo? ». « È tutto ciò che posso dirne », fu la conclusione del maestro.

Analogo al *mondo* della luce di Chao-chou è il seguente. Un monaco chiese a Li-shan (Risan): « Tutte le cose possono essere ricondotte al vuoto, ma lo stesso vuoto a che può essere ricondotto? ». Li-shan rispose: « La lingua è troppo corta per spiegarlo ». « E perché è troppo corta? ». « Dentro e fuori sono di una identica essenza ("questità") », disse il maestro.

Un monaco aveva chiesto a Ch'i-shan (Keisan): « Dissolvendo ogni relazione, tutto si riduce al vuoto; ma il vuoto, a che può essere ridotto? ». Il maestro chiamò il monaco, e questi rispose: « Sí, son qui ». Attirata così la sua attenzione, il maestro chie-

se: « Dove è il vuoto? ». Il monaco disse: « Ve ne prego, ditemelo ». Al che, Ch'i-shan rispose: « È come quando i persiani assaporano il pepe ».

Dopo tutti questi esempi, chiediamoci: i maestri dello Zen come presentano il nuovo modo di considerare le cose? I loro metodi sono inconsueti, non convenzionali, illogici e quindi incomprensibili per il non-iniziato. Nel presente capitolo descriverò tali metodi dividendoli in due categorie generali: 1) Metodi verbali e 2) metodi diretti. I primi, a loro volta, possono essere suddivisi in: 1) Paradossi; 2) Superamento degli opposti; 3) Contraddizioni; 4) Affermazioni; 5) Ripetizioni; 6) Esclamazioni. I cosiddetti metodi diretti implicano un'azione fisica e possono essere ripartiti in diversi gruppi: gesti, colpi, esecuzione di una serie di atti, prescrizione di dati movimenti, ecc. Non pretendo di fornire, qui, una classificazione scientifica completa dei metodi usati dai maestri dello Zen per iniziare i loro discepoli nei misteri della dottrina. Sul metodo diretto dirò più oltre. Il mio scopo è solo che il lettore arrivi ad una certa comprensione delle tendenze generali e delle peculiarità del buddismo Zen.

II

È cosa nota che tutti i mistici amano ricorrere a dei paradossi per esprimere le loro concezioni. Così un mistico cristiano può dire: « Dio è reale, eppure è un nulla, è un vuoto infinito; egli è ad un tempo essere e non-essere. Il Regno di Dio è reale, oggettivo; simultaneamente è dentro di me — io stesso sono il paradiso e gli inferni ». Un altro esempio è costituito dalla « divina tenebra » e dal « motore immobile » di cui ci parla Meister Eckhart. Spigolando nella letteratura mistica, si potrebbe ben comporre, con espressioni del genere, un libro di irrazionalità metafisiche. A tale riguardo, lo Zen non fa eccezione; anzi questo modo di esporre la verità noi possiamo considerarlo come una caratteristica dello Zen. Suo elemento precipuo è la concretezza e vividezza dell'espressione. Per principio, esso si rifiuta di prestar ascolto a delle astrazioni. Daremo qualche esempio. Ecco dei versi di Fu-ta-shih (Fudaishi):

Vado a mani vuote, eppure ho la vanga fra le mani;
Vado a piedi, eppure sto cavalcando un bove:
Quando passo sul ponte,
Ecco! l'acqua non scorre, ma è il ponte che scorre.

Sembrerebbe pazzia pura; eppure lo Zen è ricco di simili irrazionalità verbali. « Il fiore non è rosso, e il salice non è verde » — è un notissimo detto dello Zen, considerato equivalente al suo opposto: « Il fiore è rosso e il salice è verde ». La formulazione logica sarebbe « A è A e, ad un tempo, non-A ». La filosofia indù afferma: *tat twam asi* (« tu sei questo »). Se così è, cielo ed inferno, Dio e diavolo fanno tutt'uno. Per dei pii cristiani ortodossi, che dottrina scandalosa è lo Zen! Quando il signor Chang beve, è il signor Li che diviene ubriaco. Vimalakirti, detto il tuono silenzioso, confessò di essere ammalato perché i suoi simili erano ammalati. Si deve dire che tutte le anime sagge e piene di amore sono incarnazioni del Grande Paradosso dell'universo. Ma questa è una digressione. Ciò che volevo dire, è che nei suoi paradossi lo Zen è più audacemente concreto di molti altri insegnamenti mistici. Questi si limitano più o meno ad affermazioni generali circa la vita, Dio o il mondo, mentre lo Zen applica i suoi paradossi ad ogni episodio dell'esistenza quotidiana. Non esita a contraddire apertamente i fatti più familiari dell'esperienza. « Sto scrivendo, eppure non ho scritto una sola parola. Voi forse state leggendo queste righe, eppure non vi è, nel mondo, una persona che legge. Sono completamente cieco e sordo, oppure riconosco ogni colore e distinguo ogni suono ». I maestri dello Zen continuerebbero indefinitamente sullo stesso tono. Ho già ricordato che Pa-chiao (Basho), monaco coreano del IX secolo, una volta fece un discorso famoso che si riduceva alle seguenti parole: « Se avete un bastone, ve ne darò uno; se non lo avete, ve lo toglierò ».

Quando a Chao-cheu, il grande maestro Zen che ho ripetutamente citato, si chiese che avrebbe dato se un poveraccio fosse venuto da lui, egli rispose: « Di che cosa mai manca? » (1). Un'al-

(1) Un'altra volta a un monaco fu detto: « Attaccati alla tua stessa povertà! ». La risposta di Nan-yan (Yegu) a un suo monaco indigente fu più consolante: « Ma se tu possiedi una manciata di gemme! ». Il motivo

tra volta, essendogli stato chiesto: «Se una persona viene da voi senza aver nulla addosso, che cosa le direste?». «Gettalo via!» fu l'immediata risposta del maestro. Naturalmente, a Chao-cheu ognuno chiederebbe che cosa una persona debba gettar via, se non ha nulla, come essa possa bastare a sé, se è indigente, se ha bisogno di tutto. Quale pur sia il significato profondo che si cela in queste risposte di Chao-cheu, la forma di espressione è paradossale, è tale da sconcertare ogni mente abituata alla logica. «Porta via i bovi del fattore e fuggitene col cibo dell'affamato» è un detto favorito dei maestri dello Zen, i quali pensano, che noi, in tal guisa, possiamo coltivare nel modo migliore la fattoria del nostro spirito e satollare l'anima affamata dell'essenza delle cose.

Viene riferito che a Okubo Shibun, famoso per le sue pitture di bambú, fu chiesto di eseguire un *kakemono* rappresentante un bosco di bambú. Egli acconsentì, e dipinse con la sua ben nota maestria un quadro in cui tutto il bosco di bambú era rosso. Quando il cliente lo ebbe, ammirò la straordinaria abilità con cui il quadro era stato fatto. Si recò dall'artista e gli disse: «Maestro, io sono venuto per ringraziarvi per il quadro; ma, scusatemi, perché avete dipinto in rosso i bambú?». «Ebbene», fece il pittore, «in che colore li avreste desiderati?». «Naturalmente, in verde», rispose il cliente. «E chi ha mai visto dei bambú con foglie verdi?». Quando si è abituati ad un certo modo di considerare le cose, è assai difficile cambiare e prendere una

della povertà è tra i più importanti, nell'esperienza religiosa: si tratta di povertà intesa non solo nel senso materiale, ma anche in quello spirituale. L'asceti deve avere per principio-base qualcosa di più profondo del semplice soggiogamento dei desideri e delle passioni umane, qualcosa di positivo, di altamente spirituale. «Essere povero nello spirito»: quale che sia il significato di tale formula per il cristianesimo, per il buddhismo, e specialmente per i seguaci dello Zen, essa è ricca di senso. Un monaco di nome Ch'ing-shi (Sei-jei) si recò una volta da Ts'ao-shan (Sozan), celebre maestro della scuola Soto in Cina e gli disse: «Sono un povero monaco solitario, abbi pietà di me!». L'altro disse: «O monaco, fatti avanti!». Il monaco allora si avvicinò e il maestro disse: «Dopo aver gustato tre tazze di squisito *chiu* (un liquore) distillato a Ch'ing-yüan, affermi ancora che le tue labbra non sono bagnate?». Per quanto riguarda un altro aspetto della povertà, cfr., più avanti, il canto della povertà di Hsiang-yen.

via nuova. Forse il vero colore del bambú non è né rosso, né nero, né verde, né di un altro dei colori a noi noti. Può essere rosso e può anche essere verde. Chi sa? Dopo tutto, quei paradossi immaginati dallo Zen possono non essere affatto dei paradossi.

III

La seconda forma in cui lo Zen si esprime è la negazione degli opposti, il che corrisponde, in una certa misura, alla « via negativa ». Secondo i maestri, ciò che importa va « colto » al difuori di queste quattro proposizioni (*catushkotika*): 1) « È A »; 2) « È non-A »; 3) « È sia A che non-A »; 4) « Non è né A né non-A ». Ogni volta che facciamo una affermazione o una negazione, siamo certi di finire in una di queste formule contemplate dalla logica indù. E finché l'intelletto si muove seguendo la linea abituale dualistica, ciò è inevitabile. È nella natura della nostra logica che tutto ciò che diciamo debba essere espresso in quel modo. Ma lo Zen ritiene che si può raggiungere la verità solo quando ci si astiene sia dalla negazione che dall'affermazione. Affermare o negare è il dilemma della vita, ma i maestri dello Zen insistono sulla necessità di sfuggire a tale dilemma. Vediamo la via che essi indicano a ciò.

Secondo Yun-men, « nello Zen vi è una libertà assoluta; talvolta esso afferma, talaltra nega, facendo l'una o l'altra cosa a piacere ». Un monaco chiese: « Come è che nega? ». « Finito l'inverno, viene la primavera ». « Che accade quando viene la primavera? ». « Con un bastone in spalla, vagabondiamo per i campi, ad oriente o ad occidente, a nord o a sud, battendo con cuore contento i vecchi sterpi ». Questo è un modo di esser liberi, indicatoci dal più grande maestro cinese. Eccone un altro.

I maestri portano di solito un corto bastone chiamato *chu-pi* (*shippe*); almeno, tale era l'uso nell'antica Cina. Non importa, qui, che sia proprio un *chu-pi*; di fatto, qualsiasi cosa serve egualmente allo scopo. Chu-chan, maestro dello Zen ben noto che visse nel X secolo, brandì il bastone dinanzi ad un gruppo di discepoli dicendo: « Non chiamate questa cosa un *chu-pi*; facendolo,

voi affermereste. E nemmeno dite che non è un *chu-pi*; facendolo, voi neghereste. Mettendo da parte affermazione e negazione, parlate, su, parlate! ». L'idea era di sciogliere la mente dal vincolo del dualismo e di prevenire le sottigliezze filosofiche. Un monaco si fece avanti, strappò il *chu-pi* dalle mani del maestro e lo gettò per terra. Era la risposta? Era la replica al « parlate, parlate! » del maestro? Era il modo di trascendere le quattro proposizioni, che sono le forme logiche del pensiero? In una parola: era questo il modo di esser liberi? Nello Zen, non vi è nulla di stereotipo, e un altro avrebbe potuto risolvere la difficoltà in una maniera diversa. In ciò, lo Zen è originale e creativo.

Iun-men esprime la stessa idea alzando il bastone e dicendo: « Che cosa è questo? Se dite che è un bastone, andrete dritti all'inferno; ma se non è un bastone, che è, dunque? ». Il procedimento di Pi-mo (Hima) era un po' diverso. Egli aveva un bastone a forza e ogni volta che un monaco veniva da lui e gli faceva una riverenza, gli applicava il bastone sul collo dicendo: « Quale diavolo ti ha detto di fare il monaco senza casa? Quale diavolo ti ha detto di andare errando? Che tu possa dirmi qualcosa, o che tu non possa dirmi nulla, in entrambi i casi devi morire sotto la mia forza: parla, presto, parla! ». The-shan (Tokusan) fu un altro maestro che allo stesso scopo ricorreva al bastone; egli era uso dire: « Non importa quel che dirai o che non dirai: ti prenderai lo stesso trenta bastonate! ».

Due gruppi di monaci si disputavano la proprietà di un gattino. Intervenne il maestro Nan-ch'uan P'u-yuan (Nansen) che, preso l'animale, disse loro: « Se potete dire una parola, sarà salvo; se no, lo ammazzerò ». Per « parola », egli naturalmente intendeva una espressione che fosse di là sia da affermazione che da negazione, come quando a Chao-cheu fu chiesta « una parola della verità ultima ». Nessuno dei monaci dette una risposta e il maestro uccise la povera bestia. Nan-ch'uan può sembrare un buddhista dal cuore duro, comunque ecco ciò che egli intendeva: dire « è » importa un dilemma, proprio come dire « non è ». Per pervenire alla verità, bisogna evitare questo dualismo. E come lo evitate? Se non sapete uscire da questo circolo, ne andrà non solo della vita di un gattino, ma della vita e dell'anima di voi stessi. Donde il suo procedimento drastico. Più tardi, verso sera,

Chao-cheu, che era uno dei discepoli, vide il maestro e questi gli riferì l'accaduto. Chao-cheu si tolse subito uno dei suoi sandali di paglia, se lo pose sul capo e fece per allontanarsi. Allora il maestro gli disse: « È proprio un peccato che tu, oggi, non fossi presente. Avresti salvato quel gattino ». Quello strano gesto è il modo con cui Chao-cheu aveva affermato la verità che trascende il dualismo di « essere » e « non essere ».

Quando Yang-shan (Kyozan, 804-899) risiedeva a Pung-ping, Wei-shan (I san, 771-853), altro noto maestro Zen vissuto durante la dinastia T'ang, gli inviò un prezioso specchio insieme ad una lettera. Yang-shan mostrò lo specchio ad una assemblea di monaci dicendo: « O monaci, Wei-shan ci ha mandato uno specchio. È lo specchio di Wei-shan, ovvero è il mio? Se dite che è di Wei-shan, come è che esso si trova fra le mie mani? E se dite che è mio, come è che viene da Wei-shan? Se mi date una risposta adeguata, conserveremo lo specchio. Altrimenti lo farò a pezzi ». Disse questo tre volte, ma nessuno si provò a rispondere. Lo specchio fu allora infranto. Come si vede, il caso rassomiglia a quello del gattino di Nan-ch'uan. In entrambi i casi, i monaci non riuscirono a salvare l'innocente animale e il prezioso oggetto solo perché le loro menti, non essendo libere dall'intellettualismo, non seppero trarsi fuori dall'impaccio in cui, di proposito, li aveva messi Nan-ch'uan nell'un caso, Yang-shan nell'altro. Tali metodi Zen di addestrare i discepoli sembrerebbero privi di senso e inutilmente disumani. Ma l'occhio del maestro è sempre fissato sulla verità, assoluta eppure raggiungibile in questo mondo finito. Pur di raggiungerla, che importa che un oggetto stimato prezioso venga fracassato o che un animale innocente venga sacrificato? Riscattare la propria anima non è forse più importante di perdere un regno?

Hsian-yen (Kyogen), discepolo di quel Wei-shan di cui ho ora parlato, disse, in uno dei suoi discorsi: « È come se un uomo si trovasse sospeso su di un precipizio profondo mille piedi tenendosi attaccato coi denti ad un ramo di albero, coi piedi nel vuoto, con le mani incapaci di afferrare qualcosa. Supponiamo che un altro uomo venga e gli chieda: " Che significato ha avuto la venuta qui, dall'Occidente, del primo patriarca? ". Se il primo uomo aprisse la bocca per rispondere, sarebbe sicuro di precipita-

re e di perdere la vita; ma se non rispondesse, si direbbe che egli non fa nessun conto di chi l'ha interrogato. In questo momento critico, che cosa dovrebbe dunque fare? ». È, questo, un altro modo, drastico, di presentare l'idea del superamento degli opposti. L'uomo sospeso sull'abisso si trova dinanzi ad una alternativa di vita o di morte. In nome dello Zen, si può anche uccidere il gatto o spezzare lo specchio: ma quando ne va della propria vita? La leggenda vuole che in una sua precedente esistenza il Buddha si sia gettato volontariamente nelle fauci di un mostro divoratore di uomini a che non mancasse alcun verso al canto della verità. Pel suo carattere pratico, lo Zen vuole che si prenda la stessa nobile risoluzione, che ci si dichiari pronti a rinunciare alla esistenza dualistica in nome dell'illuminazione e della pace eterna. Esso dice che la porta si aprirà nel punto in cui si prende tale risoluzione.

Il dualismo logico di « essere » (*astī*) e « non essere » (*nastī*) è spesso espresso dai maestri dello Zen coi termini opposti in uso nella lingua corrente, come « togliere la vita » e « dare la vita », « catturare » e « liberare », « dare » e « togliere », « entrare in contatto » e « staccarsi », ecc. Un giorno Yun-men alzò il bastone e disse: « Il mondo intero, cielo e terra, deve vita e morte a questo bastone ». Un monaco si fece avanti e chiese: « Come muore? ». « Contorcendosi in una agonia ». « E come viene riportato in vita? ». « Faresti meglio ad essere un capo ». « Se non viene ucciso e nemmeno è vivente, che cosa direste? ». Yun-men si alzò dal suo seggio e disse: *Mahāprajñāpāramitā* (in giapponese: *Mo-ho-pan-jo-po-lo-mi-ta* — ossia: « la grande sapienza trascendente »). Questa fu la sintesi di Yun-men, « la parola unica » della verità suprema nella quale tesi ed antitesi sono concretamente unificate e alla quale le quattro proposizioni non sono applicabili (*rahita*).

IV

Veniamo ora alla terza classe dei procedimenti, che ho chiamato di « contraddizione ». Si tratta dei casi in cui un maestro dello Zen, implicitamente o apertamente, nega ciò che lui stesso

ha detto o ciò che un altro ha detto. Ad una stessa domanda, risponde ora « no » ed ora « sí ». Ovvero un fatto noto e ben accertato viene formalmente negato. Un tale comportamento dal punto di vista ordinario appare inconcepibile; eppure i maestri ritengono che la verità dello Zen richieda tali contraddizioni o negazioni, lo Zen avendo criterî suoi propri, e la sua caratteristica consistendo appunto nel negare tutto ciò che per il senso comune è vero e reale. Malgrado queste apparenti confusioni, la filosofia dello Zen segue un principio rigoroso e una volta conosciuto tale principio tutti i suoi paradossi divengono la più piana delle verità.

Un monaco chiese una volta al sesto patriarca dello Zen in Cina: « Chi ha penetrato i segreti dell'Huang-mei? ». Huang-mei è il nome del monte ove il quinto patriarca, Hung-jen, solea risiedere, e ognuno sapeva che Hui-neng, il sesto patriarca, aveva studiato sotto di lui lo Zen e gli era successo nella linea ortodossa della trasmissione. Per cui, la domanda mirava a qualcosa di più che non ad una informazione su quel fatto ben noto. La risposta del sesto patriarca fu: « Chi comprende il buddhismo ha penetrato i segreti dell'Huang-mei ».

« Li avete dunque penetrati? ».

« No, io no ».

« E come è », chiese il monaco, « che non li avete penetrati? ».

La risposta fu: « Io non comprendo il buddhismo » (2).

Non comprendeva davvero il buddhismo? Ovvero non comprendere, voleva dire comprendere, come secondo il paradosso della *Kena-upanishad*?

Il contraddirsi del sesto patriarca è ancora lieve ed indiretto, in confronto con quello di Tao-wu (Dogo). Questi successe a Yueh-shan Wei-yen, ma quando Wu-feng (Goho) gli chiese se aveva conosciuto quel vecchio maestro, egli lo negò senz'altro: « No », disse, « non l'ho conosciuto ». Ma Wu-feng insistette: « Come è che non lo avete conosciuto? ». « Non l'ho conosciuto, non l'ho

(2) Un aneddoto analogo viene narrato sul conto di Shih-t'ou Hsi-ch'ien (Sekito Kisen), nipote nella fede del sesto patriarca. L'episodio viene citato altrove.

conosciuto », ripeté l'altro. In modo curioso e senza dare alcuna spiegazione, Tao-wu negò dunque recisamente un fatto che, secondo il senso comune, era ben assodato.

Ancor più noto agli studiosi dello Zen è quest'altro esempio di aperta contraddizione, riferentesi a T'ieh-tsui Chiao (Tesshika-ku). Questi era un discepolo di Chao-chou. Andato a far visita ad un altro grande maestro dello Zen, Fa-yen Wen-i (Hogen, morto nel 958), costui gli chiese quale era stata la sua ultima residenza. T'ieh-tsui rispose che veniva dal luogo ove Chao-chou insegnava. Allora Fa-yen disse:

« Mi è stato detto che, una volta, l'oggetto del discorso del maestro fu un cipresso. È vero? ».

T'ieh-tsui lo negò recisamente, dicendo: « Egli non ha mai parlato su tale tema ».

Fa-yen ribatté: « Tutti i monaci venuti qui di recente dalla scuola di Chao-chou hanno parlato del suo riferirsi ad un cipresso nel rispondere alla domanda di un discepolo, che era stata: "Quale fu il vero scopo della venuta di Bodhidharma dall'Occidente?" Come puoi dunque dire che Chao-chou mai ha parlato di un cipresso? ».

Allora T'ieh-tsui gridò: « Il mio defunto maestro non ne ha mai parlato e, ve ne prego, non fate più la minima allusione ad esso! ».

Fa-yen ammirò assai questa attitudine del discepolo del famoso Chao-chou e disse: « In verità, voi siete un figlio di leone! ».

Nella letteratura dello Zen si parla spesso della venuta di Bodhidharma dall'Occidente, vale a dire dall'India. E quando si chiede quale fu il vero scopo di tale venuta, ci si vuol riferire al principio supremo del buddhismo, e la domanda non ha nulla a che fare col motivo personale per cui quel saggio attraversò l'oceano e sbarcò in un dato luogo della costa meridionale della Cina. Il fatto storico non entra dunque in linea di conto. L'accennata domanda fu considerata quanto mai importante e ad essa vennero date numerose risposte, risposte varie ed inaspettate che tuttavia, secondo i maestri dello Zen, alludono tutte alla verità basale del loro insegnamento.

Questo stile di contraddizioni, di negazioni o di affermazioni paradossali è una conseguenza inevitabile del modo con cui lo Zen

guarda alla vita. Ciò a cui tutta la disciplina essenzialmente tende è la percezione intuitiva della verità interiore nascosta negli strati più profondi della nostra coscienza. E questa verità che deve rendersi manifesta o che va ridestata in noi stessi sfida ogni espediente intellettuale o, per lo meno, non può essere trasmessa ad altri per mezzo di formulazioni discorsive. Essa deve scaturire da noi stessi, deve crescere in noi stessi e far tutt'uno col nostro essere. Dagli altri ci si può solo aspettare che, mediante idee o immagini, essi accennino la direzione lungo la quale si trova quella verità. Appunto questo fanno i maestri dello Zen. E i segni indicatori da essi dati sono naturalmente lontani da ogni convenzionalismo, hanno un carattere fresco e originale. Mantenendo il loro sguardo sempre fisso sulla verità ultima, essi per quello scopo usano qualsiasi mezzo a loro disposizione, senza aver riguardo per la logica e per la coerenza. Talvolta l'indifferenza di fronte alla logica viene affermata di proposito, appunto per far sentire che la verità dello Zen è indipendente dall'intelletto astratto. Donde il detto del *Prajñāpāramitā-sūtra*: « Non avere alcuna verità (Dharma) su cui discorrere significa discorrere sulla verità » (*dharmadeśanā dharmadeśaneti subhūte nāsti sa kascid dharma yo dharmadeśanā nāmo-palabhyate*).

P'ei Hsiu, ministro di Stato della dinastia T'ang, fu un devoto seguace dello Zen, che egli studiò sotto la guida di Huang-po. Un giorno egli sottopose a quest'ultimo uno scritto nel quale aveva esposto la sua interpretazione dello Zen. Il maestro prese lo scritto, gli si sedette accanto e rimase in silenzio per un certo tempo, senza accennare a leggerlo. Poi chiese: « Capisci? ». « Non del tutto », rispose il ministro. « Se in questo momento senti di comprendere », disse il maestro, « c'è qualcosa dello Zen. Ma se dovesse essere affidato a carta ed inchiostro, in nessun punto della nostra dottrina lo troveresti ». Abbiamo già incontrato alcunché di simile nel colloquio fra Hakuin e Shōju Ronin. Essendo qualcosa di vivente, lo Zen esiste solo in base a rapporti vivi. E l'intelletto non può fornire qualcosa di reale e di vivo che nella misura in cui è direttamente connesso alla vita. In caso contrario, non v'è cultura libresca o analisi razionale che possa esser utile nello studio dello Zen.

V

Secondo quanto ho detto finora lo Zen sembrerebbe essere null'altro che una filosofia della negazione e della contraddizione, mentre esso ha anche un lato positivo che ne costituisce l'elemento precipuo. Nella gran parte delle forme speculative o emotive di misticismo troviamo affermazioni generali ed astratte, tali da non aver troppo che le distingua da certe proposizioni filosofiche. Ad esempio, William Blake canta così:

Veder tutto un mondo in un granello di sabbia,
E un cielo in un fiore selvaggio,
Stringere l'infinità nel palmo della mano
E l'eternità in un'ora.

Del pari, sentimenti squisiti sono espressi in questi versi di Wither:

Col mormorio di un ruscello
O il fremito di un ramoscello,
Con una margherita dischiudente la sua corolla
Quando Titan si corica,
O una macchia ombrosa, o un albero —
La natura ha saputo infondere in me
Piú di quel che in certi altri uomini piú saggi
Han potuto tutte le sue bellezze.

Non è difficile capire questi sentimenti poetici e mistici espressi da anime sensitive anche se non tutti possono avere una idea precisa del contenuto effettivo delle corrispondenti esperienze. Perfino quando Meister Eckhart dice che « l'occhio con cui vedo Dio è lo stesso con cui Dio vede me », o quando Plotino parla di « ciò che la mente, quando si volta indietro, pensa ancora prima di pensare », abbiamo delle formule mistiche il cui senso non trascende del tutto la nostra comprensione, per quel che concerne le idee che esse cercano di comunicare. Ma quando ci si trova dinanzi a detti di maestri dello Zen, non si sa davvero come prenderli. Le loro affermazioni sono così incongrue, così irrazionali, così assurde — almeno in superficie — che chi non ha già acquisito il modo

di vedere proprio allo Zen non vi trova, come si dice, né capo né coda.

La verità è che perfino i mistici più alati non sono esenti di un certo residuo di razionalità, che, in genere, essi lasciano « tracce » grazie alle quali si può giungere al sacro luogo ove essi si trovano. Il « volo dell'uno all'uno » di Plotino è una meravigliosa formula mistica che ci dice quali profondità interiori della coscienza egli abbia raggiunto. Tuttavia sussiste in essa alcunché di speculativo o di metafisico e a confrontarla con le espressioni dello Zen che citerò più oltre vi si avverte appunto una coloratura mistica. I maestri si compiacciono di negazioni, di contraddizioni e di paradossi per eliminare completamente ogni contaminazione speculativa. Certo, lo Zen non si oppone alla speculazione, che è una delle funzioni della mente. Solo che esso batte una via diversa, unica, io credo, in tutta la storia del misticismo sia orientale che occidentale, sia buddhista che cristiano. Alcuni esempi, per illustrare questo punto.

Un monaco chiese a Chao-cheu: « Ho letto nei testi che tutte le cose ritornano all'Uno; ma quest'Uno, dove ritorna? ». Il maestro rispose: « Quando mi trovavo nella provincia di Tsing avevo una veste che pesava sette *chin* ». A Hsiang-lin Yuan (Korin) essendo stato chiesto quale fosse il significato della venuta di Bodhidharma dall'India, la sua risposta fu: « Quando si è restati seduti a lungo, ci si sente stanchi ». Che relazione logica può esservi, qui, fra domanda e risposta? Forse che ci si riferisce alla tradizione, secondo la quale Bodhidharma sarebbe rimasto seduto nove anni in faccia ad un muro? Egli si sarebbe dunque dato tanto da fare solo per sentirsi stanco? Quando a He-shan (Kwazan) si chiese che cosa fosse il Buddha, egli disse: « So suonare il tamburo, tam-tam-tam, tam-tam-tam! (*chieh ta ku*) ». Baso Doichi era ammalato; un discepolo andò da lui per avere notizie: « Come state oggi? ». La risposta fu una frase il cui significato letterale è: « Buddha dal viso di sole, Buddha dal viso di luna! ». Un monaco chiese a Chao-cheu: « Quando il corpo si decompone e torna in polvere, vi è pur qualche cosa che sussiste, eterna. Me ne è stato parlato, ma dove mai si trova? ». Il maestro rispose: « Stamattina tira daccapo vento ». A Shou-shan essendo stato chiesto

quale fosse l'insegnamento principale del buddismo, egli citò questo verso:

Vicino al castello del re di Ch'u,
Scorre, verso l'est, il torrente Ju.

« Quale è l'istruttore di tutti i Buddha? ». Come tutta risposta. Mu-chou (Bokuu) canticchiò: « Ting-ting, tung-tung, kuti, ku-tung! ». Allo stesso maestro fu chiesto che cosa è lo Zen, e la risposta fu: « Omaggio al triplice gioiello! » (*manoratna trayāya* — in giapponese: *namu-sambo*). Il monaco disse di non capire, al che il maestro esclamò: « O tu, miserabile rana, da che ti viene questo cattivo karma? ». In un altro caso la stessa domanda provocò una diversa risposta, e cioè la semplice formula: « La grande sapienza trascendente » (*mahāprajñā pāramitā*). Il monaco non riuscendo a capire il senso ultimo di questa espressione, il maestro continuò:

Dopo tanti anni che la porto, la mia veste è consunta.
Parti di essa, lembi pendenti, se ne sono andati col vento,
su nelle nubi.

Ecco un altro episodio riferentesi a Mu-cheu. Un monaco avendogli chiesto: « Quale è la dottrina che va di là da quella di tutti i Buddha e i Padri? », egli brandì immediatamente il bastone e disse ai monaci adunati intorno a lui: « Questo, io lo chiamo un bastone; voi, come lo chiamereste? ». Nessuno rispose. Allora il maestro stese di nuovo il bastone e disse al monaco: « Non mi avevi chiesto circa la dottrina che va di là da tutti i Buddha e i Padri? ».

Quando a Nan-yuan Hui-yung (Nan-yin Ye-gu) fu chiesto che cosa è il Buddha, egli disse: « Che cosa non è il Buddha? ». Un'altra volta la sua risposta fu: « Non l'ho mai conosciuto ». In ancor un'altra occasione egli disse: « Aspettate che ce ne sia uno, e ve lo dirò ». Fin qui Nan-yuan non è proprio incomprensibile, ma ciò che segue sfida ogni logica. Il monaco cui egli aveva dato quest'ultima risposta ribatté: « Se così è, in voi non vi è nulla del Buddha », al che il maestro disse: « Hai proprio ragione »

— « il monaco avendo allora chiesto: « In che ho ragione? », la risposta fu: « Oggi è il trenta del mese ».

Kuei-tsung Chih-ch'ang (Ki-su Chi-jo) era uno dei migliori discepoli di Ma-tsu (Baso). Mentre egli, un giorno, ripuliva dalle erbacce il giardino, un monaco versato nella filosofia buddhista venne a fargli visita. Accadde che una serpe passasse lì vicino, e il maestro l'uccise con un colpo di vanga. Il filosofo buddhista disse: « Da tempo avevo sentito parlare di Kuei-tsung ed ho avuto venerazione per lui. Ora, sarebbe forse lui questo monaco violento che mi sta davanti? ». « O mio filosofo », disse Kuei-tsung, « faresti meglio a tornare nella Sala della Meditazione e a prendervi una tazza di tè ». La replica, secondo il senso comune, è inintelligibile. Secondo altri, Kuei-tsung avrebbe invece detto al monaco che lo aveva rimproverato: « Chi è l'uomo violento, tu od io? ». Il monaco-filosofo chiese: « Quali sono i modi violenti? ». Il maestro alzò la vanga. « Quali sono quelli aggraziati? ». L'altro ripeté il gesto di uccidere la serpe. « È così », fece il monaco, « che voi agite conformemente alla legge? ». « Basta con la mia condotta conforme o non conforme alla legge! » esclamò il maestro. « Del resto, quando mi hai mai visto uccidere una serpe? ». Il monaco non rispose.

Ciò potrà bastare per indicare la libertà con cui lo Zen tratta astrusi problemi filosofici che non hanno cessato di mettere alla prova l'umano intelletto a partire dal giorno in cui esso si destò a se stesso. Concluderò citando un discorso tipico tenuto da Wu-tsu Fa-yen (Goso Hoyen). Sebbene non di frequente, un maestro dello Zen in certe occasioni acconsente a scendere fino al piano della comprensione dualistica e cerca di edificare i discepoli mediante un discorso. Trattandosi però di un discorso Zen, dobbiamo naturalmente aspettarci sempre qualcosa di inusitato. Wu-tsu fu uno dei migliori maestri dello Zen del XII secolo; fu l'istruttore di Yuan-wu (Yengo), che doveva poi divenire celebre come l'autore dell'*Heki-ganshou*. Questo fu uno dei suoi discorsi:

« Ieri mi è venuto in mente un argomento ed avevo pensato di comunicarvelo, o discepoli. Ma da quel vecchio che sono, mi accade di dimenticare, e quell'argomento mi è interamente passato dalla mente. Non posso davvero ricordarlo ». Detto questo, Wu-tsu restò in silenzio per qualche momento, poi esclamò: « Io di-

mentico, io dimentico! Non riesco a ricordare ». Dopo un altro poco disse: « So che nel trattato noto sotto il titolo di *Il re della buona memoria* vi è una parola magica (*mantra*). Pronunciandola, chi ha dimenticato qualcosa se ne ricorda di nuovo. Ebbene, voglio provare ». Pronunciò il *mantra*: « Om-o-lo-lok-kei svaha! », batté quindi le mani e ridendo di cuore disse: « Mi ricordo! mi ricordo! Ecco che era: Se cercate il Buddha, non potete vederlo; se cercate il patriarca, non potete vederlo. Il melone muschiato è dolce perfino nel gambo, la zucca selvaggia è amara perfino nelle radici ».

Poi scese dal pulpito, senza aggiungere altro.

VI

In uno dei suoi sermoni Meister Eckhart, riferendosi alla mutua relazione che intercorre fra Dio e l'uomo, disse: « È come se qualcuno stesse su di un'alta montagna e gridasse: "Sei qui?". L'eco risponde: "Sei qui?". E se grida: "Vieni fuori!" l'eco risponde: "Vieni fuori!" ». Vi è qualcosa di simile nelle risposte dei maestri dello Zen che rientrano nella categoria delle « ripetizioni ». Per il non-iniziato, può riuscire arduo penetrare il significato interno di certe ripetizioni da pappagallo che talvolta sembrano una burla da parte del maestro. In realtà, in tali casi le parole sono semplici suoni e il senso interno va colto nel fatto stesso del riecheggiamento. La comprensione deve sorgere dalla coscienza più profonda di ciascuno e il riecheggiamento si limita a offrire una possibilità di risveglio al serio cercatore della verità. Quando la mente è così accordata da essere pronta a dare una certa nota, il maestro gira la chiave e quella mente canta una melodia sua, una melodia non appresa da altri ma scoperta in se stessi. Questo girare la chiave, sotto specie di ripetizioni in tale caso, è ciò che ci interessa negli episodi che seguono.

Ch'ang-shui Tzu-hsuan (Chosui) una volta domandò a Hui-chiao (Yekaku), che visse nella prima metà dell'XI secolo e aveva per sua sede il monte Lang-yeh: « Come è che il principio puro originario si è messo d'un tratto a produrre montagne, fiumi e la vasta terra? ». La domanda era stata ripresa dal *Sūran-gama-*

sūtra, nel quale Purna chiede al Buddha come l'Assoluto abbia potuto svilupparsi in questo mondo fenomenico. È, questo, uno dei massimi problemi filosofici che hanno assillato le migliori menti di tutti i tempi. Ma tutte le interpretazioni che, a tale riguardo, s'incontrano nella storia del pensiero si sono dimostrate, per l'un verso o per l'altro, insoddisfacenti. Ch'ang-shui che, in un certo senso, era anche lui un filosofo, era dunque andato dal maestro per essere illuminato sull'argomento. Ma il maestro, anziché dare una risposta di tipo normale, ripeté semplicemente la domanda: « Come è che il principio puro originario si è messo ad un tratto a produrre montagne, fiumi e la vasta terra? ». Tradotto in italiano, il dialogo perde però molto del suo sapore. La frase cino-giapponese è: « *Sho-jo hon-nen un-ga kos-sho sen-ga dai-ji?* ».

Non basta. Più tardi, nel XIII secolo, un altro grande maestro dello Zen, Hsu-t'ang (Kido), fece, a quella domanda, un commento ancor più sconcertante. Un giorno egli disse: « Quando Tzu-hsuan chiese a Hui-chiao: "*Sho-jo hon-nen un-ga kos-sho sen-ga dai-ji?*" la domanda tornò a guisa di eco a colui stesso che l'aveva fatta e si vuole che in quel momento l'occhio del discepolo si aprisse. Ora vi chiedo come ciò sia potuto accadere. La domanda e la risposta non erano forse assolutamente identiche? Che costrutto poté trovare Ch'ang-shui in tutto ciò? Per cui, voglio darvi io un chiarimento ». Così dicendo egli colpì col bastone la sua sedia e ripeté ancora una volta: « *Sho-jo hon-nen un-ga kos-sho sen-ga dai-ji?* ». Chiarimento, singolare, che complica le cose, anziché semplificarle.

Fra i massimi problemi della filosofia vi è anche quello della unità e della molteplicità, dello spirito e della materia, del pensiero e della realtà. Lo Zen non è né idealista né realista, e per risolvere tale problema procede in un modo tutto suo, come si è visto nel caso della domanda circa il principio puro originario. Un monaco chiese a Chosa Keishin: « Come è che trasformando (*chuan*) le montagne, i fiumi e la terra noi li riduciamo all'Io? ». Il maestro rispose: « Come è che, trasformando l'Io, produciamo le montagne, i fiumi e la terra? ». Il monaco avendo confessata la sua ignoranza, il maestro disse:

Alla gente, in questa città a sud del Lago, la va bene;
Il riso è a buon mercato, v'è abbondanza di combustibile e
i dintorni sono fertili.

T'ou-tzu Tai-t'ung (Tosu Daido), che visse durante la dinastia T'ang e morì nel 914, alla domanda: « Che è il Buddha? », dette la risposta: « È il Buddha ». Richiesto di spiegare che cosa sia il Tao, egli disse: « Il Tao », e alla domanda: « Che cosa è il Dharma? » la risposta fu: « È il Dharma ».

Chao-cheu avendo chiesto a Tai-tz'u Huan-chung (Kwanchu, del IX secolo): « Quale è la base sostanziale della *prajñā*? » questi, per tutta risposta, ripeté: « Quale è la base sostanziale della *prajñā*? ». Il che fece ridere di cuore Chao-cheu. Si può tradurre *prajñā* con intelligenza trascendente, e il Mahāyāna concepisce Manjuṣrī quasi come la *prajñā* incarnata. Ma in questo caso Manjuṣrī non ha nulla da fare. La domanda si riferiva alla concezione sostanziale della *prajñā* che, in quanto attività spirituale, abbisogna di qualcosa, come un supporto. Secondo la filosofia buddhista, tre idee fondamentali possono spiegare il problema dell'esistenza: la sostanza o l'essere (*bhāva*), l'apparenza o fenomeno (*lakṣhaṇa*), la funzione o l'attività (*krityā*). Secondo la scuola Mādhyamika, le tre idee corrispondono all'agente, all'agito e all'azione. Essendo un'attività intellettuale, la *prajñā* deve avere per supporto un agente o una sostanza. Donde il problema: Quale è l'essere o base sostanziale della *prajñā*? Ora, la risposta ad eco data da Tai-tz'u non spiega nulla; quanto a significato intellettuale, essa ci lascia completamente al buio. I maestri dello Zen non ci danno nessuna chiave scritta per andare oltre la superficie di tali risposte. Se cerchiamo di comprenderle concettualmente, il loro significato sfugge. A questo bisogna dunque giungere partendo da un diverso piano della coscienza. Se non ci si trasporta sullo stesso piano ove si trova il maestro, se non si abbandona il modo usuale di ragionare basato sul senso comune, non vi è ponte che possa far varcare l'abisso esistente fra il significato vero e un apparente psittacismo ripetitorio.

In questo, come in altri casi, i maestri mirano a suggerire la via lungo la quale si può giungere a sperimentare la verità dello Zen, questa non potendo essere data nella lingua e con la lin-

gua che essi e noi tutti usiamo come mezzo per comunicare le idee. Nel caso in cui ricorrano alle parole, il linguaggio ai maestri serve come mezzo di espressione di sentimenti, di stati d'animo, di percezioni interne, non di idee; per cui, a cercarvi appunto la formulazione di idee, tale linguaggio dei maestri resta affatto inintelligibile. Rendersi conto di ciò è assai importante, per intendere lo Zen.

Per i maestri dello Zen la lingua è dunque una specie di esclamazione o di grido che parte direttamente dalla loro esperienza interna. Il significato non va cercato nell'espressione come tale, bensì in noi stessi, nel nostro spirito, ridestato alla stessa esperienza. Quando comprendiamo il linguaggio dei maestri dello Zen, è noi stessi che comprendiamo, non un senso delle parole connesso a dei concetti. È dunque impossibile far capire lo Zen a chi non abbia ancora avuto una qualche esperienza Zen, allo stesso modo che è impossibile dare una idea del sapore dolce del miele a chi non lo ha mai assaggiato. Per costui, il « dolce » del miele resterà una parola vuota e senza vita.

Wu-tsu Fa-iên a tutta prima aveva studiato la filosofia buddhista della scuola Yogācāra. Un giorno la sua attenzione fu attirata dal seguente passo: « Quando il bodhisattva entra nella via della conoscenza, scopre che l'intelletto discriminante s'identifica alla Ragione, che il mondo oggettivo si fonde con l'Intelligenza e che non vi sono da fare distinzioni fra il conoscere e l'oggetto conosciuto ». Gli avversari dello Yogācāra a ciò avevano opposto che se il conoscere non si distingue dall'oggetto conosciuto, lo stesso parlar di conoscenza è privo di senso. I seguaci dello Yogācāra non erano ancora riusciti a superare questa obiezione, quando Hsuan-chang, che a quel tempo si trovava in India, intervenne e trasse d'impaccio i suoi confratelli. La sua risposta fu: « È come quando si beve dell'acqua; si sa da sé se è calda o fredda ». Quando Wu-tsu seppe di questa risposta, chiese lui stesso: « Che cosa fa sì che ognuno lo sappia da sé? ». Ciò segnò l'inizio del suo viaggio nel mondo dello Zen; infatti i suoi amici, seguaci dello Yogācāra, non seppero illuminarlo, per cui Wu-tsu finì col recarsi da un maestro dello Zen per essere istruito.

Prima di passare a trattare l'argomento successivo, voglio citare un altro caso di « risposta ad eco ». Fa-yen Wen-i (Hogen

Mon-yeki), fondatore del ramo Hogen del buddismo Zen, acquistò una rinomanza al principio del X secolo. Un giorno chiese ad uno dei suoi discepoli: « Come intendi il senso di questo detto: "La differenza sia anche di un solo decimo di pollice, essa diverrà grande quanto cielo e terra"? ». Il discepolo rispose: « La differenza sia anche di un solo decimo di pollice, ed essa diverrà grande quanto cielo e terra ». Ma Fa-yen disse che tale risposta era insufficiente. Il discepolo ribatté: « Io non so dire altro; ma voi, maestro, come intendete quel detto? ». Il maestro rispose immediatamente: « La differenza sia anche di un solo decimo di pollice, ed essa diverrà grande quanto cielo e terra » (3).

Fa-yen era un gran maestro in fatto di ripetizioni. Ecco un altro esempio interessante. Dopo aver cercato di capire la verità ultima dello Zen studiando sotto la guida di cinquantaquattro maestri, Te-shao (Tokusho, 907-971) finì col recarsi da Fa-yen. Era però stanco per tutti i suoi precedenti sforzi e si confuse con gli altri monaci che si trovavano presso Fa-yen. Un giorno che il maestro era salito sul podio, un monaco chiese: « Che cosa è una goccia d'acqua colata dalla sorgente di Ts'ao? » (4). Il maestro disse: « È una goccia d'acqua colata dalla sorgente di Ts'ao ». Il monaco non seppe trarre nulla da tale risposta e rimase là, smarrito. Invece Te-shao, che si trovava lì vicino, in quel punto ebbe per la prima volta l'apertura dell'occhio spirituale, egli comprese il significato interno dello Zen e tutti i dubbi che nutriva segretamente nel suo cuore svanirono. Dopo di ciò, divenne un uomo completamente nuovo.

Casi del genere mostrano conclusivamente che lo Zen non lo si deve cercare in concetti o in parole, ma anche che senza concetti e parole esso non può venire comunicato ad altri. Cogliere il significato sottile dello Zen espresso e, in pari tempo, non espresso nelle parole, è una grande arte che si può possedere solo dopo una quantità di vani tentativi. Te-shao, che con quell'esperien-

(3) In una traduzione letterale la frase diviene troppo lunga e perde gran parte della sua forza. In cinese suona così: *Hao li yu ch'a t'ien ti hsüan chüeh*. Può venire resa più adeguatamente così: « Un pollice di differenza, e il cielo e la terra si separano ».

(4) Cioè Ts'ao-ch'i, dove risiedeva abitualmente il sesto patriarca dello Zen. È la culla del buddismo Zen cinese.

za giunse finalmente a penetrare il mistero dello Zen, in seguito fece del suo meglio per dare il senso di ciò che aveva capito trovandosi presso Fa-yen. Nel monastero di Prajñā, egli ebbe il seguente *mondo* (colloquio). Era entrato nella Sala della Meditazione, quando un monaco gli rivolse le seguenti parole: « Ho sentito dire che questa è la massima di un antico saggio: "Se un uomo vede Prajñā, resta legato ad essa; se non la vede, resta egualmente legato ad essa". Ora, io vorrei sapere come è che un uomo che vede Prajñā possa essere legato ad essa ». Il maestro rispose: « Dimmi che cosa si vede per mezzo della Prajñā ». Allora il monaco chiese: « Se un uomo non vede Prajñā, come potrebbe essere legato ad essa? ». E il maestro: « Dimmi se v'è qualcosa che non sia veduto a mezzo della Prajñā ». E continuò: « Prajñā veduta non è Prajñā, e nemmeno Prajñā non veduta è Prajñā; come si possono applicare a Prajñā gli attributi di "visto" o "non visto"? Perciò in tempi antichi è stato detto che quando qualche cosa manca, il Dharmakāya non è completo, che quando vi è qualche cosa di superfluo il Dharmakāya non è completo — ed anche, che quando vi è qualche cosa da affermare il Dharmakāya non è completo, quando non vi è nulla da affermare il Dharmakāya non è completo. Questa è, in verità, l'essenza di Prajñā ».

Sotto questa luce, la « ripetizione » può divenire, in una certa misura, intelligibile.

VII

Come ho spiegato nella precedente sezione, l'intento dei vari metodi di istruzione usati dai maestri dello Zen è di destare nella coscienza del discepolo un certo organo, mediante il quale egli potrà cogliere intuitivamente la verità dello Zen. Per cui, i maestri si tengono sempre a ciò che si può chiamare l'« azione diretta » e aborriscono dal tenere lunghi discorsi sull'argomento. Le loro parole sono tutte midollo e, in apparenza, non tengono alcun conto delle leggi della logica. Al pari degli altri, il metodo « ripetitivo » dimostra conclusivamente che la risposta il maestro non la dà per spiegare, ma per additare la via sulla quale lo Zen può essere compreso intuitivamente.

Concepire la verità come qualcosa di esterno che il soggetto deve apprendere, è una veduta dualistica che può riflettere le condizionalità proprie al comune intelletto ma che non corrisponde a ciò che lo Zen afferma; secondo lo Zen, noi viviamo direttamente nella verità e grazie alla verità, che dunque non ci può essere esterna. Hsuan-sha (Gensha) dice: « È come se, immersi fin sopra la testa nell'acqua del grande oceano, tendessimo le braccia ad implorare acqua! ». Così quando un monaco gli chiese: « Che è il mio Io? », egli subito rispose: « Che te ne faresti, di un Io? ». In termini intellettuali, egli intendeva dire che, non appena cominciamo a parlare di un Io, noi stabiliamo inevitabilmente il dualismo di Io e non-Io, cadendo così nell'errore del pensiero discorsivo. Noi ci troviamo nell'acqua, questo è il fatto; dunque rimaniamoci, direbbe lo Zen, perché se ci diamo a chiedere acqua creeremo un rapporto di esteriorità rispetto ad essa, e quel che fino ad allora era stato nostro ci sarà tolto.

Il seguente episodio va interpretato alla stessa stregua. Un monaco si recò da Hsuan-sha e gli disse: « Mi è stato riferito che voi dite che l'intero universo è un unico cristallo trasparente; come devo intendere tali parole? ». Il maestro rispose: « L'intero universo è un unico cristallo trasparente — e che bisogno c'è di capire? ». L'indomani il maestro chiese lui stesso al monaco: « L'intero universo è un unico cristallo trasparente; come intendi queste parole? ». Il monaco rispose: « L'intero universo è un unico cristallo trasparente — e che bisogno c'è di capire? ». « Vedo », disse il maestro, « che tu vivi nella caverna dei demoni ». Questo sembra un altro caso del metodo delle « ripetizioni », però vi è già qualcosa di diverso, vi è, per così dire, un maggiore elemento intellettuale.

In ogni caso, lo Zen non fa mai appello alla nostra facoltà raziocinante, ma punta direttamente sull'oggetto. In una certa occasione, Hsuan-sha offriva il tè ad un ufficiale di nome Wei, che gli chiese: « Che si vuol significare quando si dice che, pur avendolo ogni giorno, noi non lo conosciamo? ». Invece di rispondere, Hsuan-sha prese un pezzo di dolce e glielo offrì. L'ufficiale mangiò il dolce, poi repeté la domanda, al che il maestro disse: « È che non lo conosciamo perfino quando l'usiamo ogni giorno ». Un'altra volta venne da lui un monaco che voleva sapere come si en-

tra nel sentiero della verità. Hsuan-sha chiese: « Odi il mormorio del ruscello? ». « Sì, lo odo », disse il monaco. « Ecco un modo per entrare », fu l'insegnamento del maestro. Il metodo di Hsuan-sha consisteva dunque nel far sì che il ricercatore della verità realizzasse direttamente in sé ciò che essa è, invece di trasmettergli una conoscenza di seconda mano. « Un Dio compreso non è più Dio — *ein begriffener Gott ist kein Gott* », disse Terstegen.

Così non v'è da meravigliarsi che di frequente i maestri dello Zen invece di dare una risposta intelligibile si limitino a delle esclamazioni (5). Quando si usano delle parole ed esse sono comprensibili, possiamo illuderci che esse ci forniscano la chiave di ciò che si vuole sapere; ma quando ci troviamo dinanzi ad una semplice, inarticolata esclamazione, ben poco vi è da fare, a meno che non si possenga già quel genere di sapere, di cui mi sono sforzato di dare al lettore l'idea.

Fra tutti i maestri che usarono rispondere con delle esclamazioni, i più noti sono Yun-men e Lin-tsi; il primo fu famoso per il suo « Kwan! » e il secondo per il suo « Ho! » (« Kwats! »). Alla fine di un convegno estivo Ts'ui-yen (Suigan) fece la seguente osservazione: « Da questa estate, ho molto parlato; vediamo se ho ancora le sopracciglia ». Ciò ha riferimento con la credenza, che quando si dicono cose false circa la dottrina buddhista si perderebbero tutti i peli della faccia. Poiché Ts'ui-yen nel corso dell'estate aveva fatto molti discorsi a edificazione dei suoi discepoli, mentre non v'è discorso che possa spiegare che cosa è la verità, le sue sopracciglia e la sua barba avrebbero ben potuto, a quel tempo, essere completamente scomparse. A parte il senso Zen nascosto che può anche rinchiudere, la frase di Ts'ui-yen, se presa letteralmente, voleva dire questo.

Un maestro, Pao-fu, ebbe a dire: « Chi diviene un bandito di strada ha un cuore perfido ». Un altro maestro, Ch'ang-ch'ing (Chokei), osservò: « Come si fanno grossi! ». Yun-men esclamò: « Kwan! ». Letteralmente, questa espressione designa il cancello di frontiera ove si svolge il controllo dei viaggiatori e dei loro

(5) Questo ci ricorda un antico mistico, il quale definì Dio come un sospiro ineffabile.

bagagli. Però in questo caso il termine non vuol dire nulla di simile: è una semplice esclamazione priva di senso. Siueh-teu (Seccho), che fu il primo compilatore dell'*Hekigansho*, a tale riguardo fece questo commento: « È come chi, oltre a perdere il suo danaro, venisse anche incriminato », mentre Hakuin ebbe a dire: « Nemmeno un pugno furente colpisce un viso sorridente ». Espressioni del genere di queste sono il solo commento che può farsi all'esclamazione di Yun-men. Se, sul soggetto, tentassimo qualcosa che si avvicini ad una interpretazione concettuale, ci troveremmo — come dicono i Cinesi — « a mille miglia sopra le nuvole ».

Lin-tsi viene considerato come il padre del « Kwats! » (« He! »); ma vi è un antecedente. Ma-tsu che, successo a Nan-yuen, col suo insegnamento fece epoca nella storia dello Zen, rispose con un « Kwats! » al suo discepolo Pai-chang (Hyakujo), quando questi si recò per la seconda volta dal maestro chiedendogli di venire istruito nello Zen. Si vuole che a causa di questo « Kwats! ». Pai-chang sia restato sordo per tre giorni. Si deve però principalmente a Lin-tsi se questo speciale grido fu efficacemente e sistematicamente usato, tanto da divenire, in seguito, uno dei tratti distintivi della scuola di tale maestro. Del grido, i suoi seguaci fecero anzi un tale abuso, che egli dovette così avvertirli: « Voi tutti vi siete dati ad imparare il mio grido, ma io debbo chiedervi questo: supponiamo che un uomo esca dalla sala ad oriente e un altro dalla sala ad occidente e che entrambi, simultaneamente, gridino: " Kwats! ". Ebbene, vi dico che in simile caso soggetto e predicato possono venire nettamente distinti. In che modo li distinguerete? Se siete incapaci di distinguerli, d'ora in poi vi proibisco di imitare il mio grido ».

Lin-tsi distingueva quattro specie di « Kwats! ». Secondo lui, il primo è simile alla sacra spada di Vajrarāja; il secondo è simile ad un leone dalla criniera dorata accovacciato al suolo; il terzo è simile ad una canna da sondaggio o all'erba che si usa come esca; il quarto è tale da non aver affatto funzione di « Kwats! ».

Lin-tsi una volta chiese al suo discepolo Le-p'u (Rakuho): « Vi è chi ha usato un bastone, mentre un altro è ricorso al " Kwats! ". Dei due, chi pensi che sia più vicino alla verità? ». Il discepolo rispose: « Nessuno dei due ». « Allora che cosa le è

più vicino? ». Le-p'u gridò: « Kwats! », al che Lin-tsi lo bastonò. Questo metter mano al bastone era il metodo preferito di Te-chan, e, in genere, si contrapponeva alla esclamazione di Lin-tsi. In questo caso, il bastone fu però adoperato dallo stesso Lin-tsi nei riguardi del discepolo che in modo così efficace aveva fatto uso della sua specialità.

Oltre alle « abili tecniche » (*upāya-kauśalya*) che ho fin qui distinto in sette categorie, ve ne sono alcune altre, che mi limiterò ad accennare.

Una di esse è il « silenzio ». Vimalakīrti restò in silenzio quando Majuṣṛī gli chiese di parlargli della dottrina della non-dualità, e il suo silenzio doveva essere in seguito detto, da un maestro, « assordante come il tuono ». Un monaco chiese a Pachiao Hui-ch'ing (Basho Yesei) di mostrargli il « volto originario » senza l'intermediario dell'una o dell'altra concezione; il maestro rimase seduto, in silenzio. Anche Tzu-fu (Shi-fuku), quando gli si chiese di dire qualche parola atta ad illuminare chi lo aveva interrogato su di un analogo argomento, restò muto. A Wen-hsi (Bunki), discepolo di Yang-shan, un monaco domandò: « Che cosa è l'Io? » ed egli, di nuovo, restò in silenzio. Il monaco, disorientato, ripeté la domanda, alla quale il maestro rispose: « Se il cielo è nuvoloso, la luna non può risplendere ». Un monaco chiese a Ts'ao-shan (Sozan): « Il silenzio inesprimibile, come deve essere rivelato? ». « Qui, io non lo rivelo ». « Dove lo rivelereste? ». « La notte scorsa a mezzanotte », disse il maestro, « ho perduto tre monete vicino al letto ».

Talvolta i maestri restano immobili e silenziosi « per breve tempo » (*liang-chiu*) come risposta ad una data domanda, ovvero trovandosi sul pulpito. Questo *liang-chiu* non sempre esprime il semplice trascorrere di un tratto di tempo, come si può vedere dai seguenti esempi. Un monaco si recò da Shou-shan (Shuzan) e gli disse: « Vi prego, suonatemi un motivo su di un'arpa senza corde ». Il maestro rimase silenzioso per un certo tempo, poi disse: « Non lo senti? ». « No, non ho sentito nulla ». « Perché », chiese il maestro, « non hai chiesto a voce più alta? ». Un monaco chiese a Pao-fu (Hofuku): « Mi è stato detto che se si vuol conoscere la via dell'increato se ne deve scoprire la scaturigine. Quale è, o Signore, questa scaturigine? ». Pao-fu restò

un po' in silenzio, poi chiese al suo assistente: « Che mi ha chiesto questo monaco? ». Il monaco ripeté la domanda, al che il maestro lo cacciò via gridando: « Non sono mica sordo! ».

In secondo luogo, si può menzionare il metodo della controdomanda: alla domanda, si risponde con un'altra domanda. In genere, nello Zen non si tratta di domande nel senso usuale, ossia non si chiede una semplice informazione, per cui è naturale che ciò che comunemente corrisponderebbe ad una risposta non sia affatto una risposta. Alcuni autori dello Zen distinguono diciotto specie diverse di domande, cui si possono far corrispondere altrettante risposte. La stessa controdomanda è, nel suo genere, una risposta illuminatrice. Un monaco chiese a Tzu-ming (Jimyo) di esporgli la sua idea circa la venuta di Bodhidharma dall'India, al che il maestro fece: « Tu, quando sei venuto? ». A Lo-shan Tao-hsien (Rasan Dokan) essendo stato chiesto: « Chi è il signore del triplice mondo? », egli disse: « Sapete come si mangia il riso? ». T'ien-lung (Tenryu) fu salutato da un monaco che gli domandò: « Come ci si libera dal triplice mondo? ». Egli replicò: « Dove ti trovi in questo momento? ». Un monaco chiese a Chao-cheu: « Che direste di qualcuno che non ha addosso nemmeno un dito di veste? ». « Che cosa dici che non ha? ». « Nemmeno un dito di veste, o Signore ». « Che bellezza non avere nemmeno un dito di veste! » rispose il maestro.

Non si finirebbe più a voler indicare le varie tecniche escogitate dai maestri dello Zen pel beneficio dei loro discepoli assetati di verità. Concluderò questa sezione citando due casi in cui viene usato una specie di ragionamento a circolo; da un certo punto di vista, essi sembrerebbero attestare un monismo assoluto nel quale tutte le differenze scompaiono. Non si può però dire se i maestri dello Zen aderiscano a questa veduta, perché se da un lato essi affermano l'assoluta identità del *meum et tuum*, dall'altro non ignorano il fatto dell'esistenza individuata.

Un monaco chiese a Tai-sui (Daizui): « Quale è il mio Io? ». « È il mio Io », rispose il maestro. « E che, il mio Io è il vostro Io? ». L'ultima parola fu: « Ecco il tuo Io ». Volendo rendere intelligibili queste battute, si può far dell'Io del discepolo un sinonimo di Io « ignorante », « confuso » o « umano », e dell'Io del maestro un sinonimo di Io « illuminato », o « da Buddha », o

« divino »; si avrà così una idea di ciò che Tai-sui intendeva dire. A non applicare questa interpretazione, l'« Ecco il tuo Io » condurrebbe ad una forma di filosofia panteistica. Nel caso di San-sheng Hui-jan (Sansho Yenen) e di Yang-shan Hui-chi (Kyozan Yejaku) il pensiero di Tai-sui ci si presenta in modo più concreto. Yang-shan chiese a San-sheng: « Come ti chiami? » e questi rispose: « Mi chiamo Yang-shan ». Yang-shan protestò: « Ma Yang-shan è il mio nome! », al che San-sheng rispose: « Mi chiamo San-sheng », cosa che fece ridere cordialmente Yang-shan. Questi dialoghi ci ricordano il famoso detto indù: « *Tat twam asi!* ». (« Questo sei tu! »), ma la differenza fra esso e il « Mi chiamo Yang-shan » è la stessa che intercorre fra il Vedānta e lo Zen o, se si preferisce, fra l'idealismo indù e lo spirito realistico e pratico cinese. Il Cinese non generalizza né si dà a speculazioni su di un piano privo di contatti con la vita che viviamo.

Secondo la filosofia della scuola Keron (Avatamsaka) del buddhismo, vi è un mondo spirituale nel quale ogni oggetto particolare contiene, risolti in sé, tutti gli altri oggetti particolari, anziché essere, tutti gli oggetti particolari, riassorbiti nel Gran Tutto. Così in questo mondo accade che se alzate un mazzo di fiori o mostrate un pezzo di mattone, tutto il mondo vi si riflette, nella sua stessa molteplicità. Pertanto, può darsi che i maestri dello Zen si muovano in questo mistico regno, il quale vi rivela i suoi segreti nell'istante della suprema illuminazione.

VIII

Veniamo ora al tratto dello Zen che più lo caratterizza di contro non solo a tutte le altre scuole buddhiste, ma anche a tutte le forme di misticismo a noi note. Fin qui, la verità dello Zen l'abbiamo vista espressa attraverso parole, articolate o meno, e spesso enigmatiche, se superficialmente considerate. Ma ora vedremo i maestri ricorrere ad un metodo più diretto di qualunque mezzo verbale. In effetti, la verità dello Zen è la verità della vita, e vita significa vivere, muoversi, agire, non semplicemente riflettere. Non è dunque naturale che lo Zen tenda a dare in atto, a far vivere la sua verità, invece che a dimostrarla o illustrarla

con parole, cioè con concetti? Nella vita in atto non vi è logica, la vita essendo superiore alla logica. Noi ci immaginiamo che la logica eserciti una influenza sulla vita, ma in realtà l'uomo non è quella creatura razionale che pensiamo; egli, certo, ragiona, ma non agisce conformemente al puro e semplice ragionare. Vi è qualcosa di più forte del raziocinio. Possiamo chiamare questo qualcosa impulso, istinto o, più comprensivamente, volontà. Quando questa volontà agisce, vi è lo Zen; ma se mi si domandasse se lo Zen è una filosofia della volontà, esiterei a rispondere affermativamente. A volere spiegare lo Zen, lo si dovrebbe spiegare dinamicamente più che non staticamente. Se alzo così la mano, c'è lo Zen. Ma se affermo di aver alzato la mano, non c'è più lo Zen. Così non vi è più Zen quando affermo l'esistenza di qualcosa che mi metto a chiamare volontà o come altro si crede. Non che tale affermazione o assunzione sia errata, ma allora la cosa designata come Zen resta, come si suol dire, « lontana tremila miglia ». Una affermazione è Zen solo in quanto atto, non in quanto ci si riferisce a quel che con essa viene affermato. Nel dito puntato verso la luna non vi è Zen, ma se si considera il dito puntato in se stesso, fuori da ogni riferimento esterno, in esso vi è Zen.

La vita si disegna da sé sulla tela chiamata tempo — e il tempo non si ripete mai, una volta passato non torna più. Lo stesso avviene per un atto: una volta compiuto, esso non può più venire disfatto. La vita è come la pittura chiamata *sumiye*, che va dipinta di getto, senza esitazioni, senza intervento dell'intelletto, senza correzioni. La vita non è come una pittura ad olio che si può raschiare e ritoccare finché l'artista ne sia soddisfatto. Nella pittura *sumiye* ogni pennellata che si passa una seconda volta diviene una macchia, non ha più nulla di vivente. Tutte le correzioni vengono fuori appena la tinta si è asciugata. E così è per la vita. Ciò che è divenuto mediante il nostro agire non possiamo più riprenderlo, anzi non possiamo più cancellare nemmeno ciò che è semplicemente passato attraverso la nostra coscienza. Così lo Zen deve essere colto mentre la cosa avviene, né prima né dopo: nell'istante. La leggenda vuole che quando Bodhidharma fu sul punto di lasciare la Cina, domandasse ai suoi discepoli come intendevano lo Zen; uno di essi rispose: « È come la vi-

sione che Ananda ebbe del regno del Buddha Akshobhya, visione che si ha una volta e non si ripete più». Questo elemento fuggente, irripetibile e inafferrabile della vita viene indicato dai maestri dello Zen con l'immagine del lampo o della scintilla prodotta dall'urto di due pietre — l'espressione è: *shan tien kuang, chi shih huo*.

Il metodo diretto usato dai maestri mira al possesso della vita mentre fluisce e non dopo che è fluita. Mentre essa fluisce, non si ha tempo per richiamare alla mente ricordi o per formulare concetti. A tale riguardo non v'è ragionamento che serva. Si può usare il linguaggio, ma esso da troppo tempo è stato associato alle forme concettuali perdendo la sua immediatezza e spontaneità. Non appena si usano le parole si è rimandati ad un significato, ad un contenuto concettuale; esse stanno a rappresentare qualcosa che non è esse stesse, non hanno relazioni con la vita se non nei termini di una debole eco o dell'immagine di qualche cosa che già non è più. Questa è la ragione per cui i maestri spesso evitano ogni espressione o affermazione logicamente intelligibile. Il loro scopo è che l'attenzione del discepolo si concentri sulla cosa stessa che egli vuole afferrare, escludendo tutto ciò che in un qualsiasi modo possa distrarlo. Per cui, se ci mettiamo a cercare un significato nelle *dhāraṇī*, nelle esclamazioni o negli insiemi assurdi di suoni che essi usano, andiamo assai fuori strada. Dobbiamo invece penetrare nello stesso spirito, sorgente di vita, da cui tutte queste parole e tutti questi suoni sono prodotti. Il bastone brandito, il grido di « Kwats! », il calcio dato ad una palla, debbono essere compresi a tale stregua, cioè come diretta dimostrazione della vita, anzi come la stessa vita. Però il metodo diretto non si riferisce necessariamente a estrinsecazioni violente della forza vitale, l'effetto di cui si tratta potendo essere anche prodotto da un movimento delicato del corpo, dal rispondere ad una chiamata, dall'ascoltare il mormorio di un ruscello o il canto di un uccello e, insomma, da uno qualunque degli atti più comuni della vita di ogni giorno.

A Ling-yun (Reiun) fu chiesto: « Come erano le cose *prima* dell'apparire del Buddha? ». Egli alzò il suo bastone, l'*hossu*. « Come furono le cose *dopo* l'apparire del Buddha? ». Egli, di nuovo, alzò l'*hossu*. Come ho già detto, questo brandire il ba-

stone è stato uno dei mezzi preferiti usati da molti maestri per dimostrare la verità dello Zen. Una volta Huang-po Hsi-yun (Obaku Kiun) salì in cattedra e non appena i monaci si furono raccolti intorno a lui, alzò il bastone e li cacciò via tutti. Una volta fuori, egli li richiamò; riaffacciatisi, il maestro disse loro: « La luna rassomiglia ad un arco; avremo poca pioggia e molto vento ». Il bastone, insegna della loro dignità, fu dunque usato in modo efficace dai maestri; ma chi avrebbe pensato che di una verga si fosse fatto uno strumento per illustrare la più profonda verità della religione?

Chao-cheu fu uno dei maestri più proclivi a dare repliche sostanziose, e i suoi « *Detti* » (*Goroku*) ne sono pieni; egli però seguiva egualmente il metodo diretto. Un giorno, trovandosi egli in cattedra, un monaco si fece avanti e s'inclinò. Senza aspettare altro, Chao-cheu giunse le mani, come saluto di congedo. Pai-chang Wei-cheng (Hyakujo Isei) procedette in modo un po' diverso. Egli disse ai monaci: « Mettetemi in ordine la fattoria ed io vi parlerò sul Grande Principio ». Quando i monaci, avendo finito il lavoro, tornarono per udire il discorso del maestro sul Grande Principio, Pai-chang aprì semplicemente le braccia, senza dire nulla.

Un monaco si recò da Yen-kuan, il maestro nazionale, desiderando sapere quale è il corpo originario del Buddha Vairochana. Il maestro gli disse di prendergli la brocca, cosa che egli fece. Allora disse: « Riportala dove l'hai presa ». Il monaco eseguì obbedientemente, ma non essendogli stato detto quale sia il corpo originario del Buddha ripeté la domanda: « Chi è il Buddha? ». Il maestro rispose: « Da quanto tempo se ne è andato! ». In questo caso, il metodo diretto fu messo in atto dallo stesso monaco sotto la direzione del maestro; ma, purtroppo, il discepolo non era ancora giunto ad una maturità spirituale tale, da fargli cogliere il significato del suo proprio « metodo diretto », tanto da lasciare andare « il vecchio Buddha ».

Un caso analogo è il seguente. Shih-shuang (Sekiso) chiese a Yuan-chih (Yenchi), che fu discepolo di Yueh-shan (Yakusan): « Se dopo la vostra morte qualcuno mi chiedesse sul fatto ultimo, che dovrei dirgli? ». Il maestro non rispose, invece chiamò il ragazzo che lo serviva, il quale subito accorse, e gli disse: « Riem-

pi la brocca » e rimase in silenzio per un certo tempo. Quindi chiese a Shih-shuang: « Che mi domandavi poco fa? ». Shih-shuang ripeté la domanda, al che il maestro si alzò dal seggio e lasciò la stanza.

Come dicono alcuni maestri dello Zen, lo Zen « è lo stato normale del nostro spirito », non vi è, in esso, nulla di soprannaturale, di inusitato o di altamente speculativo, nulla che trascenda la vita d'ogni giorno. Se avete sonno, ritiratevi; se avete fame, mangiate, proprio come fanno gli uccelli dell'aria e i gigli dei campi », non preoccupandovi della vostra vita, di ciò che mangerete o berrete o che vi metterete per coprire il corpo ». Questo è lo spirito dello Zen. Così per lo studio dello Zen non vi è nessuna speciale istruzione didattica o dialettica, salvo del genere di quelle date da Tao-wu nel seguente episodio.

Lung-t'an Sui-hsin (Ryutan Soshin), discepolo di Tao-wu (Tenno Dogo), era stato assegnato al servizio personale di questi. Dopo un certo tempo che era presso il maestro, gli fece rilevare: « Da quando sono venuto qui, non ho ricevuto nessun insegnamento per lo studio dello spirito ». Il maestro rispose: « Da quando sei venuto qui, non ho fatto altro che indicarti come si studia lo spirito ». « In che modo lo si studia, o Signore? ». « Quando mi porti una tazza di tè, forse non l'accetto? Quando mi servi il cibo, non lo prendo? Quando t'inchini dinanzi a me, non ricambio l'inchino? Quando mai ho trascurato di istruirti? ». Lung-t'an restò a capo chino. Il maestro disse: « Se vuoi vedere, vedi dentro, direttamente; ma se ti metti a pensare, sei assolutamente sulla falsa strada ».

Tao-wu Yuan-chih (Dogo Yenchi) e Yun-yen Tan-sheng (Ungan Donjo) stavano al servizio del maestro Yueh-shan (Yakusan), il quale un giorno dichiarò: « Vi dico, in verità, di evitare di parlare intorno a ciò a cui il vostro intelletto non può giungere; se lo fate, vi spunteranno le corna. O Tao-wu, che dici su questo? ». Tao-wu si alzò e lasciò la stanza. Yun-yen chiese al maestro: « Come è, o Signore, che il fratello Tao-wu non vi ha risposto? ». « Oggi mi fa male la schiena », disse Yueh-shan, « faresti bene ad andare proprio da lui, che ha capito ». Yun-yen andò dal confratello e gli disse: « O fratello anziano, perché poco fa non rispondesti al nostro maestro? ». « Faresti bene ad andare proprio dal

maestro, e chiederlo a lui», fu tutto ciò che il povero Yun-yen poté tirar fuori dal fratello anziano.

Un altro metodo favorito dei maestri dello Zen è quello di chiamare l'interrogante, o qualcun altro. In altro contesto, ho già citato un caso del genere. I seguenti casi sono tipici e classici. Chu, il Maestro Nazionale, chiamò tre volte il monaco addetto al suo servizio, il quale rispose ogni volta regolarmente alla chiamata. Il maestro disse: «Penso di non essere stato giusto con te, ma il fatto è che tu non sei stato giusto con me». Questo chiamare e rispondere ebbe luogo, egualmente per tre volte, anche fra Ma-ku (Mayoku) e Liang-sui (Ryosui), e alla fine fece esclamare a quest'ultimo: «Che imbecille!» (6).

Il procedimento di chiamare e rispondere fu spesso adottato, come si può vedere dai seguenti esempi. Un alto dignitario del governo andò a far visita a Yun-chu Tao-yîng (Ungo Doyo) e gli chiese: «Mi è stato detto che l'Onorato in questo mondo aveva una formula segreta e che Mahākācyapa non l'ha tenuta celata; quale era la formula segreta?». Il maestro chiamò: «O onorato dignitario!». E l'altro: «Sì, eccomi». «Capisci?» chiese Yun-chu. «No, venerato signore!» fu naturalmente la risposta. «Ebbene, se non capisci, ecco la formula segreta; se capisci, ecco Mahākācyapa che te la rivela a pieno».

P'ai-hsiu (Haikyu), prima che venisse nominato ministro di

(6) Un monaco chiese a Hsüan-sha: «Che intese fare il Maestro Nazionale nel chiamare il suo servente?». Hsüan-sha rispose: «Il servente lo sa bene». Yun-chu Hsi aggiunse questo commento: «Il servente lo sapeva davvero, oppure no? Se diciamo che lo sapeva, perché il Maestro Nazionale disse: "Sei tu che non sei giusto con me"? Ma se il servente non lo sapeva, che pensare dell'asserzione di Hsüan-sha? Come giudicheremo questo caso?».

Hsüan-chiao Cheng disse a un monaco: «Qual è il punto che il servente dovrebbe sapere?». Il monaco rispose: «Se non sapesse, non avrebbe mai risposto». Allora Hsüan-chiao disse: «Tu sembri capire qualcosa».

Un monaco chiese a Fa-yen: «Che intese fare il Maestro Nazionale nel chiamare il suo servente?». Fa-yen disse: «Ora va' via e torna un'altra volta». Yun-chu osservò: «Fa-yen, dicendo questo, capisce veramente ciò che aveva in mente il Maestro Nazionale, oppure no?».

Un monaco rivolse a Chao-chou la stessa domanda, e ottenne questa risposta: «È come scrivere dei caratteri nella penombra: i caratteri non sono ben tracciati, ma si può discernere facilmente la loro forma complessiva».

Stato, aveva la carica di governatore locale di Hsin-an. Una volta si recò in un monastero buddhista del suo distretto. Nel visitare gli ambienti di questo monastero scorse un bel ritratto ad affresco e domandò ai sacerdoti che lo accompagnavano chi rappresentava. « Era uno dei grandi sacerdoti », gli fu risposto. Il governatore si voltò e chiese: « Vedo il ritratto, ma dove è il gran sacerdote in persona? ». I monaci non seppero che rispondere. Allora P'ai-hsiu domandò se, fra di essi, vi fossero dei monaci dello Zen. Essi risposero: « Da poco è venuto al monastero qualcuno che fa per noi dei lavori servili e che ha tutta l'aria di essere un monaco Zen ». La persona in quistione fu chiamata e una volta alla presenza del governatore, questi subito le disse: « Ho qualche cosa, circa la quale vorrei essere illuminato; ma questi signori hanno poca voglia di rispondere. Puoi rispondermi in loro vece? ». « Vi prego senz'altro di domandarmi », disse cortesemente il monaco. Il governatore ripeté quella domanda, al che il monaco chiamò ad alta voce e ben chiaro: « P'ai-hsiu! ». P'ai-hsiu fece: « Sì, sono qui ». « Dove è ora il grande sacerdote? ». A questa contro-domanda, l'occhio interno del governatore si aprì ed egli poté intuire la risposta alla sua prima domanda.

Il colloquio fra Wei-shan (Yisan) e Yang-shan (Kyozan) ebbe un carattere più intellettuale e ci apparirà quindi più intelligibile del mero chiamare e rispondere. Yang-shan era il principale discepolo di Wei-shan, ed una delle caratteristiche della scuola di quest'ultimo consisteva nel dimostrare la verità dello Zen attraverso uno scontro fra maestro e discepolo. I due un giorno erano andati a raccogliere foglie di tè. Il maestro disse a Yang-shan: « Raccogliendo tutto il giorno foglie di tè, non vedo il tuo corpo, sento soltanto la tua voce; manifesta, fammi vedere il tuo corpo originario ». Yang-shan scosse l'albero del tè. Allora Wei-shan disse: « Ne hai solo la funzione, non la sostanza ». Yang-shan ribatté: « E voi, maestro? ». Il maestro stette in silenzio, al che il discepolo disse: « Voi ne avete solo la sostanza, non la funzione ». « Ti sei salvato dalle trenta bastonate », concluse il maestro. Come ho già detto, nell'ontologia buddhista vengono distinte tre nozioni, quella di sostanza o corpo, quella di apparenza e quella di funzione o attività. « Corpo », o *bhāva*, corrisponde all'idea di soggetto sostanziale o di essere, « apparenza » (*lakṣhaṇa*) a quel-

la di forma, « funzione » (*kritya*) a quella di forza. Secondo i filosofi buddhisti, ogni analisi della realtà riconduce a queste tre nozioni. Però talvolta la seconda, l'« apparenza », si confonde con quella di « essere » o « corpo ». Un oggetto non esiste se non esprima un'azione, ma l'azione è inconcepibile senza un agente. Secondo i filosofi buddhisti, nella nostra comprensione dell'universo le due nozioni sono inseparabili. Ma Wei-shan e Yang-shan non erano dei metafisici messisi a discutere sull'argomento. L'uno scosse l'albero e l'altro rimase in silenzio. In sede filosofica, non si può dire che vi fosse dello Zen in questo scuotere e in questo silenzio, ma, riferendoci al « metodo diretto », possiamo avere un qualche presentimento dello Zen da quel che i due dissero sul « corpo » e la « funzione ».

Fin qui, non è apparso che il metodo diretto abbia un carattere violento, tanto da implicare danni al corpo o shock nervosi; ma, quando è necessario, i maestri non si fanno scrupolo di trattare rudemente i discepoli. Lin-tsi era famoso per questo modo di procedere: come una spada che penetrasse dritta nel cuore dell'avversario. Il monaco Ting (Jo) era uno dei suoi discepoli. Avendo domandato al maestro quale è il principio fondamentale del buddhismo, Lin-tsi scese dal suo seggio, afferrò il monaco, lo schiaffeggiò e lo cacciò via. Ting non seppe che pensare di questo modo di procedere; se ne stava a riflettere quando un monaco che aveva assistito alla scena lo rimproverò per non essersi inchinato dinanzi al maestro. Ting si inchinò, ed ecco che ad un tratto egli si destò alla verità dello Zen. Qualche tempo dopo, un giorno, nell'attraversare un ponte incontrò tre dotti buddhisti, uno dei quali gli disse: « Il fiume dello Zen è profondo, bisogna sondarne il letto. Che significa questo? ». Ting, da vero discepolo di Lin-tsi, afferrò subito chi così aveva parlato e l'avrebbe gettato giù dal ponte se gli altri due non fossero intervenuti, pregandolo di perdonare l'offensore. Ting lasciò il dotto dicendo: « Se non fosse stato per l'intervento dei tuoi amici, ti avrei fatto sondare di persona il fondo del fiume ». Per costoro, lo Zen non era uno scherzo, non era un semplice giuocare con delle idee; era invece una cosa serissima, per la quale mettevano a repentaglio la loro stessa vita.

Lo stesso Lin-tsi era stato discepolo di Huang-po (Obaku),

ma finché restò presso il maestro non ebbe nessuno speciale insegnamento sullo Zen; ogni volta che domandava circa la verità fondamentale del buddhismo Huang-po lo batteva. Ma furono proprio questi colpi ad aprire l'occhio spirituale di Lin-tsi alla verità suprema dello Zen e a fargli esclamare, allora: « Dopo tutto, il buddhismo di Huang-po è ben poca cosa! ». In Cina e in Corea quel che resta dello Zen si rifà essenzialmente alla scuola di Lin-tsi. Solo in Giappone il ramo della scuola di Soto è fiorenti quanto quello della scuola di Lin-tsi. Il rigore e la vitalità che ancor oggi in Giappone presenta il buddhismo Zen nella scuola di Lin-tsi (Rinzai) derivano dai tre colpi che, per compassione, Huang-po impartì al suo povero discepolo. Di fatto, può esservi più verità in uno schiaffo o in una pedata che non nella verbosità di un ragionamento logico. Comunque, i maestri facevano molto sul serio ogni volta che si chiedeva loro una dimostrazione dello Zen. Lo si può vedere dal seguente esempio.

Teng Yin-feng (To-Impo) stava tirando una carretta quando vide il suo maestro, Ma-tzu, disteso d'un lato con le gambe un po' troppo sulla strada, per cui gli disse: « Non vorreste ritirare le gambe? ». Il maestro rispose: « Una volta che una cosa è distesa, non la si può più ritirare ». « Se così è », ribatté Yin-feng, « una cosa, una volta spinta innanzi, non la si può più fermare » e passò col carretto sulle gambe del maestro, ferendolo. Qualche tempo dopo, Ma-tzu si recò nella Sala dei Sermoni con un'ascia in mano e disse ai monaci ivi riuniti: « Che colui che ha ferito le gambe del suo vecchio maestro venga fuori ». Yin-feng si fece avanti e porse il collo per ricevere il colpo d'ascia; ma il maestro, invece di decapitarlo, posò tranquillamente la scure.

Ten Yin-feng era dunque pronto a sacrificare la vita per attestare la verità del suo atto, che aveva causato il ferimento del maestro. Lo scimmiettamento e l'imitazione essendo facili, Ma-tzu voleva accertarsi se Yin-feng aveva davvero capito lo Zen. Quando è in giuoco la cosa suprema, i maestri non esitano a sacrificare tutto. Nel caso di Nan-k'üan un povero animale fu ucciso; Yang-chan fece a pezzi uno specchio prezioso; una donna seguace dello Zen mise a fuoco una casa; un'altra donna gettò il suo bambino in un fiume. Quest'ultimo, va considerato come un caso-limite, è forse l'unico del genere che si ricordi nella storia dello Zen. Ma

casi meno radicali del tipo sopra accennato sono frequentissimi e vengono considerati quasi come normali nella prassi dei maestri dello Zen.

IX

Non presumo di avere data una descrizione completa dei diversi metodi di dimostrazione o, meglio, di realizzazione della verità dello Zen messi in opera dai maestri delle varie scuole; pure quello che ho detto basterà già, spero, per formarsi una idea delle caratteristiche del buddismo Zen. Qualunque sia la interpretazione data da critici e da studiosi a questa dottrina, per prima cosa è necessario acquistare un modo nuovo di considerare le cose che cade assolutamente fuori dalla sfera della coscienza ordinaria. Anzi, si perviene a tale nuovo punto di vista solo quando si sono raggiunti i limiti estremi della nostra capacità di comprensione, quei limiti che riteniamo irremovibili e tali, che dinanzi ad essi ci si debba arrestare. Effettivamente la gran parte degli uomini, raggiunti questi limiti, si ferma, convinta di non poter andare più oltre. Ma vi sono persone la cui visione intellettuale è capace di attraversare questo velo di contrasti e di contraddizioni. È un potere che si acquista d'un tratto. Quelle persone hanno colpito, in una estrema disperazione, la muraglia, ed ecco! essa ha inaspettatamente ceduto e si è dischiusa la vista di un mondo del tutto diverso. Cose in precedenza ritenute prosaiche, ordinarie e perfino limitatrici, si ordinano ora in un quadro affatto nuovo. L'antico mondo dei sensi è svanito e qualcosa di completamente diverso ne ha preso il posto. Oggettivamente, si è nello stesso ambiente, soggettivamente siamo invece ringiovaniti, siamo rinati.

Wu Tao-tzu (Godoshi) fu uno dei maggiori pittori cinesi, vissuto durante il regno dell'imperatore Hsuan-tsung, della dinastia T'ang. La leggenda vuole che la sua ultima pittura fosse un paesaggio ordinatogli dall'Imperatore per una parete del suo palazzo. Finita l'opera, l'artista la nascose con una tenda fino all'arrivo dell'Imperatore; poi scoprì la meravigliosa scena: foreste, maestose montagne, nuvole in grandiose prospettive atmosferiche, uomini sulle colline, uccelli in volo. «Guarda», disse il pittore,

« nella caverna ai piedi di questo monte abita uno spirito ». Batté le mani, e la porta che chiudeva la caverna si spalancò. « L'interno è di una meraviglia da non dire », continuò il pittore. « Permettimi di mostrarti la via ». Così dicendo, passò dentro. La porta si rinchiusse dietro a lui, e prima che l'Imperatore potesse dir parola o fare un movimento, tutto svanì e dinanzi ai suoi occhi non restò che il muro bianco, senza traccia della pittura del maestro. Da allora, Wu Tao-tzu non fu più visto.

L'artista era scomparso e tutto il paesaggio si era smaterializzato; ma proprio da questo nulla sorge un nuovo mondo spirituale. Risiedendo in esso, i maestri dello Zen si danno ad ogni specie di stravaganze, affermano ogni specie di assurdità eppure restano in perfetto accordo con la natura delle cose di un mondo che si dispiega e che ora è denudato da tutte le falsità, le convenzioni, le simulazioni e le obliquità dell'intelletto. Finché non si penetra in questo mondo assolutamente reale, la verità dello Zen resterà eternamente un libro suggellato. È ciò che intendo dire quando parlo dell'acquisizione di un nuovo punto di vista indipendente dalla logica e dal pensiero discorsivo.

Nel suo modo caratteristico, Emerson esprime una analoga veduta nei seguenti termini: « Rango eminente fra tali attività (combinazioni matematiche, grande potere di astrazione, fantasmagorie imaginative, ed anche versatilità e concentrazione) hanno i soprassalti, i sortilegi e le resurrezioni dovuti all'immaginazione. Al destarsi di tutto ciò, le forze, nell'uomo, sembrano moltiplicarsi dieci, mille volte. È un risveglio che provoca un senso delizioso di grandezze indeterminate e che ingenera una abitudine di audacia mentale. Ci sentiamo elastici come il gas della polvere da sparo accesa e la frase di un libro, o una parola caduta in una conversazione, libera la nostra fantasia, e allora, nell'istante, la nostra testa si bagna nelle galassie e i nostri piedi calcano il fondo dell'abisso. E questo miracolo è reale, perché noi abbiamo diritto a tali dilatazioni e, se una volta abbiamo oltrepassati i limiti, non torneremo più ad essere i miserabili pedanti che eravamo ».

Il caso che segue costituisce un'ottima illustrazione della differenza fra un « miserabile pedante » e colui che « ha oltrepassato i limiti ». Un monaco di nome Hsuan-tse (Gensoku) era uno dei principali dignitari di un monastero avente per capo il mae-

stro dello Zen Fa-yen (Hogen), al principio del X secolo. Egli mai si era recato dal maestro per chiedergli circa lo Zen, per cui questi un giorno finì col chiedergliene la ragione. Il monaco rispose: « Quando studiavo sotto la guida di Ch'ing-feng (Seiho), mi sono formato una idea circa la verità dello Zen ». « Dunque, come la comprendi? » chiese il maestro. « Avendo domandato al mio maestro chi è il Buddha, egli mi disse: " Ping-ting T'ung-tzu è venuto a chiedere del fuoco " ». « È una bella risposta », disse Fa-yen, « ma probabilmente non l'hai ben compresa. Vediamo, che senso vi dai? ». « Ecco », spiegò il monaco, « Ping-ting è il dio del fuoco; egli, che viene a chiedere del fuoco, è come me che, essendo fin dal principio un Buddha, voglio sapere che cosa è il Buddha. Di domandare, non vi è proprio bisogno, io sono già il Buddha ». « Proprio come avevo pensato! », esclamò il maestro. « Tu sei del tutto fuori strada ». Hsuan-tse, data l'alta carica che aveva nel monastero, si sentì assai offeso per il mancato riconoscimento, tanto che abbandonò il convento. Fa-yen disse: « Se torna indietro, può ancora salvarsi; altrimenti è perduto ». Dopo che si era allontanato dal convento, Hsuan-tse pensò che un maestro di cinquecento monaci, come era Fa-yen, non poteva averlo riguardito senza ragione, per cui finì col tornare dal vecchio maestro esprimendogli il desiderio di venire istruito nello Zen. Fa-yen disse: « Chiedimi, e ti risponderò ». La domanda che venne sulle labbra del monaco pentito fu: « Chi è il Buddha? ». « Ping-ting T'ung-tzu è venuto a chiedere del fuoco ». Queste parole fecero sì che gli occhi di Hsuan-tse si aprissero alla verità dello Zen, e che la vedesse in tutt'altro modo di come prima l'aveva capita. Ora egli non era più un « pedante » di second'ordine, bensì un'anima viva e creatrice. Lo Zen — lo ripeto — non vuole essere spiegato ma vissuto. Altrimenti ogni parlare si ridurrà a concetti miseri, inani e insoddisfacenti.

La storia ora riferita illustra dunque di nuovo la caratteristica della comprensione dello Zen in opposto alla nostra comprensione intellettuale ordinaria basata su concetti e rappresentazioni. La stessa frase viene ripetuta, e non v'è ragione di supporre che la seconda volta essa abbia prodotto un effetto diverso sull'orecchio di chi l'ascoltò. Ma, come ho già detto, lo Zen è un aprirsi della propria coscienza profonda occasionato da qual-

che avvenimento esteriore accidentale, che può essere di natura puramente fisica ma che può anche implicare qualche operazione mentale. Questa apertura è perciò qualcosa che chi sta all'esterno, chi non partecipa alla esperienza interiore della persona di cui si tratta, non ha modo di prevedere e di giudicare. Noi ne possiamo sapere soltanto quando essa è già avvenuta. Invece i maestri sembrano conoscere quando è che tale apertura è sul punto di determinarsi e che cosa è d'uopo fare per renderla in atto. Qui gli studiosi della psicologia dello Zen troveranno un problema interessante da approfondire.

Ts'ui-yen K'e-chen (Suigan Kashin) era un discepolo di Tz'u-ming (Zimyo, 986-1040), che fu uno dei più grandi maestri della dinastia Sung e sotto il quale la scuola Zen di Lin-tsi si divise in due rami, nell'Huang-lung (Woryu) e nello Yan-ch'i (Yogi). Ts'ui-yen era assai fiero di essere discepolo di tanto maestro: non era un maestro ma presumeva di esserlo. Nel parlare con lui, gli altri discepoli se ne accorgevano e ne ridevano. Un giorno Ts'ui-yen stava passeggiando insieme ad un compagno discutendo sullo Zen. Questi ad un certo momento raccolse un pezzo di tegola, lo posò su di una pietra piatta e disse: « Se sai dirmi qualcosa su questo contatto, riconoscerò che sei davvero un grande discepolo di Tz'u-ming ». Ts'ui-yen rimase perplesso, guardò tegola e pietra per un verso e per l'altro cercando qualcosa da rispondere. Il compagno alla fine si spazientì ed esclamò: « Questa tua esitazione, questa tua perplessità mi dice che non sei ancora passato di là dall'illusione, che non ti sei mai sognato che cosa sia la vera visione dello Zen! ». Ts'ui-yen si vergognò profondamente. Si recò subito dal maestro, che lo rimproverò severamente, perché, contro le regole, era andato da lui prima della fine della sessione estiva. Piangendo, Ts'ui-yen riferì quel che aveva dovuto sentirsi dire dal monaco suo collega e spiegò che questa era la ragione per la quale egli era venuto in tempo indebito. Il maestro gli chiese bruscamente: « Quale è il principio fondamentale del buddhismo? ». Ts'ui-yen rispose:

« Non vi sono nubi raccolte sopra le cime dei monti,
E con che serenità la luna si riflette sulle onde! ».

Con uno sguardo indignato, il maestro tuonò: « Vergogna! Avere una simile concezione, un anziano come te! Come puoi aspettarti di liberarti dalla nascita e dalla morte? ». Ts'ui-yen implorò il maestro di istruirlo. « Chiedimi », fece l'altro. Il monaco allora ripeté la domanda del maestro: « Quale è il principio fondamentale del buddhismo? ». Quasi ruggendo, Tz'u-ming disse:

« Non vi sono nubi raccolte sopra le cime dei monti,
E con che serenità la luna si riflette sulle onde! ».

Allora l'occhio interno di Ts'ui-yen si aprì, e in seguito a ciò divenne un altro uomo.

Concluderò con un discorso di quel Wu-tsu (Goso), di cui ho già parlato:

« Se mi si chiede a che rassomigli lo Zen, dirò che esso rassomiglia all'imparare l'arte dello scassinare. Il figlio di uno scassinatore, vedendo che suo padre s'invecchiava, pensò: "Se egli non può continuare la professione, chi altri procurerà, se non io, il pane alla famiglia? Debbo imparare quell'arte". Comunicò la sua intenzione al padre, che l'approvò. Una notte il padre prese con sé il figlio. Raggiunta una grande casa, ruppe una palizzata, entrò nell'abitazione, forzò un cassone e disse al figlio di andarvi dentro e di prendere le vesti che vi erano custodite. Una volta che il figlio fu entrato, egli fece ricadere il coperchio, chiuse per bene la serratura ed uscì nel cortile gridando e battendo forte alle porte, tanto da svegliare tutta la famiglia; egli se la svignò attraverso la breccia della palizzata. Gli abitanti della casa, allarmati, accesero delle candele e si misero a cercare, accorgendosi però che gli scassinatori erano già fuggiti. Il figlio, che era rimasto chiuso nel cassone, non sapeva che pensare del contegno del padre. Si sentì assai avvilito; poi, gli venne una ispirazione. Fece un rumore simile al rosichio di un topo. La famiglia disse alla domestica di prendere una candela e di esaminare il cassone. Non appena il coperchio fu alzato, il prigioniero saltò fuori, soffiò sulla luce, detta una spinta alla domestica e se ne scappò via. Tutti si misero ad inseguirlo. Vedendo un pozzo vicino alla

via, egli raccolse un grosso sasso e lo gettò nell'acqua. Gli inseguitori si raccolsero intorno al pozzo cercando di scorgere giù nel buio lo scassinatore che, pensavano, si annegava. Nel frattempo questi giungeva invece sano e salvo a casa. Prese però di petto il padre, per la situazione critica in cui l'aveva cacciato e da cui per miracolo era scampato. Il padre gli disse: "Non arrabbiarti, figlio mio. Dimmi piuttosto come te la sei cavata". Quando il figlio gli ebbe raccontata la sua avventura, il padre disse: "Ecco, hai già appreso l'arte!" ».

VII

LA SALA DELLA MEDITAZIONE E GLI IDEALI DELLA DISCIPLINA MONASTICA

I

Per dare una idea del lato pratico e disciplinare dello Zen dobbiamo ora parlare dell'istituzione nota sotto il nome di Sala della Meditazione. Si tratta di un sistema precipuo di educazione della scuola Zen. La maggior parte dei monasteri di questa scuola possiede Sale di Meditazione, e la vita dei monaci dello Zen, più di ogni altra, ricorda quella dell'Ordine buddhista (*samgha*) quale esisteva in India. L'istituzione in questione fu fondata dal maestro cinese dello Zen Pai-chang (Hyakujo, 720-814) più di mille anni fa. Fino ad allora, i monaci avevano abitato prevalentemente in monasteri della scuola Vinaya, ove però regnava uno spirito non del tutto conforme ai principi dello Zen. Via via che lo Zen si affermò e che i suoi seguaci crebbero per numero ed influenza, questi sentirono la necessità di una istituzione propria volta unicamente alla realizzazione dei loro ideali. Pai-chang volle che i monasteri dello Zen non fossero né hīnayānici né mahāyānici, ma riunissero le discipline di entrambe le scuole in un modo nuovo e originale, adattato al massimo appunto alla realizzazione degli ideali dello Zen quali erano stati concepiti dai maestri delle origini.

Il libro originario in cui Pai-chang fissò la regola particolareggiata di un monastero Zen è andato perduto. Quello che ci è rimasto, fu compilato durante la dinastia Yuan in base alla vita effettiva dei monasteri di quel tempo, che, a parte alcune modificazioni e trasformazioni dovute ad esigenze storiche, si riteneva

continuassero fedelmente l'antica tradizione. Il libro fu scritto sotto gli auspici dell'imperatore Shun ed è noto con il titolo di « *Edizione imperiale della regola del monastero Zen* ». In Giappone, i monasteri Zen non vennero mai stabiliti su di una scala così vasta come in Cina, ed è per questo che in tale paese una regola particolareggiata quanto quella dell'Edizione Imperiale non fu seguita. Però lo spirito di essa, insieme a quanto appariva applicabile alla vita giapponese e alle condizioni locali, venne mantenuto. In nessun punto gli ideali della vita dello Zen furono perduti di vista. E prima che io proceda vorrei dire brevemente di uno di questi ideali, proposti a tutti gli studiosi dello Zen, perché esso corrisponde ad un aspetto importante e degno di nota della vita monastica Zen.

Di fatto, è tale ideale che distingue lo Zen da altre scuole buddhiste originarie della Cina; caratteristico dello Zen, esso in pari tempo ha costituito il principio animatore della lunga storia di esso. Intendo riferirmi all'idea di lavoro o di servizio. Pai-chang lasciò un detto celebre al quale aveva informato la sua vita e che riflette eminentemente lo spirito della Sala della Meditazione: « Se non lavori, non mangi » (1). Ad un certo momento i suoi devoti discepoli, pensando che egli era divenuto troppo vecchio per lavorare ancora nel giardino (era, questa, la sua occupazione giornaliera, a parte tenere discorsi e istruire i monaci nello Zen), poiché egli non voleva dare ascolto alle loro ripetute esortazioni di smettere, gli nascosero tutti gli utensili di giardinaggio. Allora egli si rifiutò di mangiare, dicendo appunto: « Se non lavori, non mangi ».

Così in tutte le Sale della Meditazione il lavoro viene considerato come un elemento vitale dell'esistenza del monaco. Si tratta principalmente di lavori manuali, come scopare, pulire, cuocere, raccogliere legna, tenere in ordine la fattoria, oltre ad andare in villaggi vicini o lontani a fare la questua. Nessun lavoro viene considerato indegno, ed un sentimento perfetto di fraternità regna

(1) Letteralmente: « Un giorno senza lavoro è un giorno senza mangiare ». Cfr. san Paolo, Tessalonicesi II, iii, 10: « Se qualcuno non lavora, non deve neppure mangiare ». Da ricordare che san Francesco d'Assisi ne fece la prima regola del suo Ordine.

fra i monaci. Anche quando un lavoro è duro e, dal punto di vista comune, volgare, essi non lo disprezzano. Essi credono nella santità del lavoro manuale. Si mantengono attivi in ogni modo; non sono degli oziosi come, fisicamente per lo meno, ne è il caso per gli appartenenti a certi Ordini mendicanti. Ciò che ha impedito al buddismo Zen di degenerare in un quietismo o in mere ginnastiche intellettuali, secondo il fato a cui più o meno soggiacquero le altre scuole buddhiste, è stata appunto questa valorizzazione del lavoro.

Ciò a parte, Pai-chang dimostrò una profonda conoscenza della psicologia umana nel fare del lavoro il principio informatore della vita esterna monastica. Il suo « Se non lavori, non mangi » non si basa necessariamente su di una valutazione economica o etica della vita. Lo scopo è piuttosto di preservare il monaco da quella inerzia mentale e da quel non equilibrato sviluppo dello spirito, che fin troppo spesso è favorito dalle abitudini contemplative di una vita monastica.

Quando i muscoli non sono esercitati per un'azione conforme alle norme spirituali, o quando il corpo e la mente non vengono messi alla prova dei fatti, l'isolamento produce generalmente effetti sfavorevoli. La dottrina dello Zen vuole trascendere la concezione dualistica di carne e di spirito, e la conseguenza pratica naturale di ciò è, dualisticamente parlando, il fare dei nervi e dei muscoli i servitori sempre pronti ed assolutamente obbedienti dello spirito, procedendo in modo da non essere costretti a dire, che lo spirito è forte ma la carne è debole. Quale pur sia la verità che sul piano religioso ha questo detto, sta di fatto che psicologicamente esso denota la mancanza di un libero canale che unisca spirito e corpo. Se non si abitua le mani a lavorare per la mente, il sangue cesserà di circolare in modo uniforme in tutto il corpo, e in un punto o nell'altro, specie nel cervello, si determineranno delle congestioni. L'effetto sarà non soltanto una condizione non sana del corpo in genere, ma altresì uno stato di torpore, di sonnolenza mentale, il quale farà sì che le idee ci si presentino in modo nebuloso e vago. Pur essendo desti, allora lo spirito si riempie di sogni e di visioni sregolate prive di ogni relazione con la realtà della vita. Le fantasie sono fatali per lo Zen e coloro che, praticando lo Zen, lo considerano come una forma

di meditazione, sono fin troppo esposti a tale pericolo. L'importanza data da Pai-chang al lavoro manuale ha contribuito a tener lontano lo Zen dalle insidie sia di una condotta disprezzante ogni legge, sia di una disposizione allucinatoria della mente.

A parte queste considerazioni psicologiche, vi è una ragione morale da tener presente se si vuole riconoscere la saggezza dimostrata da Pai-chang nel fare del lavoro una parte essenziale della vita secondo lo Zen. Si è che il valore delle idee va, in ultima analisi, giudicato in base alla loro applicazione pratica. Se la prova fallisce, vale a dire: se le idee non possono essere messe in atto nella vita d'ogni giorno tanto da produrre in modo durevole un'armonia e una soddisfazione e da far sortire un beneficio reale per tutti, per sé e per gli altri, si deve dire che queste idee non sono sane e non hanno un valore pratico. La forza fisica non è, certo, un criterio per giudicare del valore delle idee; ma le idee, a loro volta, anche quando appaiono logicamente ineccepibili, sono prive di realtà se non si associano alla vita. Specie nello Zen, le idee astratte incapaci di influire sul modo concreto di vivere, non hanno valore alcuno. Le convinzioni dovremmo anzi formarcele attraverso l'esperienza, non attraverso astrazioni, il che vale quanto dire che dovremmo considerarle prive di una solida base finché non vengono messe alla prova in una vita attiva ed efficiente. L'affermazione morale, il « testimoniare », dovrebbe essere qualcosa di più di un atto dell'intelletto, il che equivale a dire che la verità ha da essere il prodotto di una esperienza vivente. Ogni seguace dello Zen vi ripeterà che il vano fantasticare non è affar suo. Naturalmente, i seguaci dello Zen seggono anche in disparte, calmi, a praticare il *tso ch'an* (*zazen*) (2) perché vogliono meditare

(2) *Tso-ch'an* è un termine buddhista composto, parte sanscrito e parte cinese. *Tso* è cinese e significa « sedere », mentre *ch'an* equivale a *dhyāna* o *jhāna*. La translitterazione piena del termine è *ch'anna*, ma per brevità viene usato solo il primo carattere. La combinazione *tso-ch'an* deriva dal fatto che il *dhyāna* viene sempre praticato stando seduti a gambe incrociate. Questa posizione è sempre stata considerata dagli Indiani la migliore quando si rimane seduti a lungo in meditazione. Secondo alcuni medici giapponesi, in tale posizione il centro di gravità rimane stabilmente nella parte inferiore nel corpo, e quando si evita che si produca nella testa un flusso eccessivo di sangue, l'intero organismo funziona pertettamente e la mente viene posta nelle condizioni più idonee per recepire la verità dello Zen.

sulle lezioni tratte dalla vita attiva. Ma sono contrari al continuo rimuginare, essi non tardano a tradurre in azione tutto ciò a cui hanno riflettuto durante ore di calma meditazione, mettendone alla prova il valore nel campo decisivo della prassi.

Anche senza rendersene ben conto, forse è per tutte queste ragioni che i seguaci dello Zen han dato al lavoro, o servizio, il valore di un ideale religioso. Non vi è però dubbio che tale idea fu assai favorita dallo spirito particolarmente industrioso e pratico del popolo cinese, al quale lo Zen dovette essenzialmente la sua elaborazione. Di fatto, se vi è un punto su cui i maestri dello Zen insistono perché vi vedono l'espressione pratica della loro verità, è quello di servire gli altri, di lavorare per gli altri: ma segretamente, non ostentatamente, senza che lo si sappia. Meister Eckhart dice: « Ciò che si acquista grazie alla contemplazione lo si deve diffondere attraverso l'amore ». Lo Zen direbbe: « diffondere in opere », per « opere » intendendo la realizzazione attiva e pratica dell'amore. Taulero elevò il tessere, il lavoro da calzolaio ed altre occupazioni pratiche al significato di doni dello Spirito Santo. Il Fratello Lawrence conferì al cucinare qualcosa di sacramentale. George Herbert scrisse:

Who sweeps a room as to Thy laws
Makes that and the action fine (3).

In tutto ciò si riflette lo stesso spirito dello Zen, preso nel suo lato pratico. Un poeta Zen noto sotto il nome di Ho-koji (3) scrisse questi versi:

Meraviglia sovranaturale!
Cosa miracolosa!
Attingo l'acqua, porto la legna (4).

(3) « Colui che spazza una stanza secondo le tue leggi — rende splendida la sua azione ».

(4) Era il celebre discepolo confuciano di Ma-tsu (Baso); anche sua moglie e sua figlia erano devote seguaci dello Zen. Quando egli ritenne che fosse giunto il momento di morire, disse alla figlia di osservare il corso del sole e di riferirgli quando fosse giunto il mezzogiorno. La figlia tornò frettolosamente indietro e disse al padre che il sole aveva già superato il meridiano e stava per venire eclissato. Ho-koji uscì e, mentre stava osservando l'eclisse, la figlia rientrò, sedette al posto del padre e lasciò questa vita

II

La Sala della Meditazione (*Ch'an T'ang* in cinese, e *Zendo* in giapponese) in Giappone è generalmente un edificio rettangolare la cui grandezza varia a seconda del numero dei monaci che deve accogliere. Quello storico di Engakuji, a Kamakura (sfortunatamente andato distrutto insieme ad altri edifici nel terremoto del 1923), era lungo circa venticinque metri e largo circa diciotto metri. Due pedane, larghe circa tre metri e rialzate circa un metro, corrono lungo i due lati della sala lasciando in mezzo uno spazio vuoto. Questo spazio viene usato per la pratica di un esercizio chiamato *ching-hsing* (*kinhin*), termine che letteralmente significa: « camminata del sūtra ». Lo spazio assegnato ad ogni monaco sui ripiani è quello occorrente per un materasso, circa un metro per due, e deve servirgli per sedersi, per meditare e per dormire di notte. Gli accessori del giaciglio si riducono ad una grande trapunta, sia d'estate che d'inverno. Il monaco non dispone di un proprio cuscino, può servirgli da cuscino qualcosa di ciò che egli possiede personalmente, che però è quasi nulla: il *kesa* (in sanscrito: *kashāya*) e il *koromo*, costituenti la veste sacerdotale, oltre a qualche libro, a un rasoio, ad alcune scodelle, il tutto essendo tale da trovar posto in una cassetta. Quando è in viaggio, il monaco porta questa cassetta appesa sul petto mediante corregge che gli passano intorno al collo. Così egli porta seco tutto quanto possiede. « Una veste e una scodella, sotto un albero e su di una pietra » questa era la pittoresca descrizione della vita di un monaco in India. In confronto, si deve dire che il monaco Zen moderno si trova ben fornito. Tuttavia i suoi bisogni sono ridotti ad un minimo e non vi è dubbio che una vita modellata sull'esempio di quella del monaco Zen sarebbe una vita semplice, forse la più semplice immaginabile.

A tale riguardo, può essere interessante ricordare il monito lasciato ai suoi discepoli dal Maestro Nazionale, Daito (1282-1337). Fondatore del Daitokuji di Kyoto nel 1326, si vuole che egli ab-

immersa nella meditazione. Quando il padre vide che la figlia era già entrata nel nirvāṇa, disse: « Che spirito pronto ha questa fanciulla! ». Ho morì qualche giorno dopo.

bia trascorso quasi un terzo della sua non lunga esistenza fra la gente piú umile, sotto il ponte di Gojo, mendicando il cibo, facendo ogni specie di lavoro manuale ed attirandosi il disprezzo della cosiddetta gente rispettabile di questo mondo. La magnificenza e la prosperità della vita condotta nei templi dalla gran parte dei sacerdoti buddhisti di quel tempo e gli alti onori di cui questi godevano, non lo interessavano affatto, né egli apprezzava un gran che quegli atti di devozione ipocrita ed ostentata che dicevano della superficialità della loro vita spirituale. Egli era per una vita semplice avente per controparte un alto livello di pensiero. Ecco dunque il suo monito:

« O voi monaci, che vi trovate in questo monastero di montagna, ricordatevi che siete qui per amore della religione e non per le vesti e il cibo. Finché avete delle spalle [cioè un corpo] riceverete vesti per coprirvi e finché avete una bocca riceverete cibo per nutrirvi. Ma durante le dodici ore del giorno ricordatevi sempre di applicarvi allo studio dell'Impensabile. Il tempo passa rapido come una freccia; non lasciate mai che la vostra mente sia turbata da cure mondane. State sempre all'erta. Dopo che io sarò andato via, alcuni di voi potranno avere bei templi e vivere in condizioni prospere; torri e sale e libri sacri ornati d'oro e d'argento, e folle di devoti che vi si saranno rumorosamente d'intorno; alcuni potranno passare ore a leggere i testi e a recitare le *dhāraṇī*, potranno darsi a lunghe contemplazioni senza concedersi il sonno; mangiando una sola volta al giorno e osservando i periodi di digiuno, potranno attendere nelle sei parti del giorno al servizio divino.

« Ma anche quando essi in tal guisa si consacrassero al culto, se i loro pensieri non si fissassero realmente sulla via misteriosa e intransmissibile dei Buddha e dei Padri, essi potrebbero continuare ad ignorare la legge della causazione morale e provocare alla fine un crollo completo della vera religione. Uomini di tale genere appartengono alla famiglia dei cattivi spiriti; per grande che possa anche essere il loro distacco dal mondo, essi non potranno essere chiamati miei discendenti. Supponiamo invece che vi sia una sola persona che viva in solitudini selvagge, in una qualche capanna coperta di paglia, avendo per tutto nutrimento radici di piante cotte in un tegame dai piedi rotti; ebbene, se essa con

la mente concentrata si applica allo studio delle cose [della sua anima], vi dico, o monaci, che essa sola resterà in contatto quotidiano con me, e saprà essermene grata per la vita. Chi potrebbe non ammirare una tale persona? Siate diligenti, voi monaci, siate diligenti! » (5).

In India i monaci buddhisti non mangiano mai nel pomeriggio. Propriamente, essi mangiano una sola volta al giorno, la loro colazione non essendo una colazione nel senso inglese o americano. Di massima, i monaci Zen seguono la stessa regola. Tuttavia si sono dovute considerare le necessità climatiche proprie alla Cina e al Giappone; così viene ammessa una specie di refezione serale che, per poter essere in pace con la coscienza, viene chiamata « cibo medicinale » (*yüeh-shih*). La colazione, che si fa assai presto di mattina, quando è ancora buio, consiste in una farinata di riso e in legumi in salomoia (*tsukemono*).

Il pasto principale, alle dieci del mattino, consiste in riso, o riso mescolato con orzo, in una minestra di verdura e in legumi marinati. Nel pomeriggio, alle quattro, si può mangiare soltanto quel che si è messo da parte del pranzo; non si fa una cucina speciale. Questi sono i pasti dei monaci, durante tutto l'anno, a meno che essi non siano invitati fuori dal convento da qualche generoso protettore. La loro parola d'ordine è la povertà e la semplicità.

Tuttavia non si deve credere che l'ascetismo costituisca l'ideale di vita dello Zen. Nel suo significato ultimo, lo Zen non è né un ascetismo né qualche altro sistema etico. Se esso sembra propendere per l'etica della continenza o per quella del distacco, ciò non riguarda che la superficie, e deriva dal fatto che lo Zen, in quanto scuola del buddhismo, da questo ha più o meno ereditato l'orientamento prevalente nelle discipline indù. Ma l'idea centrale della vita secondo lo Zen è non di gettare bensì di fare il miglior uso possibile di tutto quello che ci è stato dato: il che corrisponde anche allo spirito del buddhismo in genere. In effetti l'intelligenza, l'immaginazione e tutte le altre facoltà mentali, le cose fisiche che ci circondano e il nostro stesso corpo ci

(5) Nei monasteri che hanno qualche legame con l'autore di questo monito, esso viene recitato o meglio cantato prima delle letture o *teisho*.

sono stati dati per sviluppare ed esaltare spiritualmente le possibilità superiori esistenti in noi, e non per il mero soddisfacimento dei nostri desideri e dei nostri capricci, che senza alcun dubbio si pongono in conflitto con gli interessi ed i diritti altrui. Queste sono alcune delle idee che costituiscono il fondamento della semplicità e della povertà della vita monacale.

III

Poiché nel comportamento seguito a tavola dai monaci vi è qualcosa di tipicamente Zen, ne fornisco qui qualche descrizione.

All'ora dei pasti viene suonato il gong, e i monaci escono in processione dalla Sala di Meditazione, portando le loro ciotole, e si recano nel refettorio, dove vi sono tavole basse, completamente nude. I monaci siedono quando il loro capo suona la campana, e posano sulle tavole le ciotole che sono fatte di legno o di carta laccata. Ognuno ha quattro o cinque ciotole, poste l'una dentro l'altra. Mentre i piatti vengono disposti e i monaci che effettuano il servizio si aggirano versando zuppa e riso, viene recitato il *Prajñā-pāramitā-sūtra* (6), seguito poi dalle « Cinque Meditazioni » sul cibo: « Prima: di che cosa sono degno? Da dove viene questa offerta? Seconda: accettando questa offerta, devo riflettere sulle carenze della mia virtù. Terza: la cosa essenziale è vigilare sul mio cuore, tenermi lontano da colpe come la cupidigia, ecc. Quarta: questo cibo viene preso come una buona medicina per mantenere in salute il corpo. Quinta: il cibo è accettato per assicurare un risultato spirituale ». Dopo queste « Meditazioni », i monaci continuano a pensare all'essenza del buddhi-

(6) Non si deve dimenticare che dopo la lettura del *Hridaya Sūtra* vengono invocati, tra gli altri, i seguenti nomi dei Buddha: 1) Vairocana-Buddha nel suo immacolato Corpo della Legge; 2) Vairocana-Buddha nel suo perfetto Corpo della Beatitudine; Śākyamuni-Buddha nelle infinite manifestazioni del suo Corpo della Trasformazione; 4) Maitreya-Buddha, che verrà in futuro; 5) Tutti i Buddha del passato, del presente e del futuro, delle dieci parti dell'universo; 6) Il grande e santo Bodhisattva Mañjuśrī; 7) Il grande e moralmente perfetto Bodhisattva Samantabhadra; 8) Il grande e pietoso Bodhisattva Avalokiteśvara; 9) Tutti i venerabili Bodhisattva-mahāsattva; 10) Mahaprajñāpāramitā.

smo. « Il primo boccone è per eliminare tutti i mali; il secondo boccone per praticare ogni bene; il terzo boccone è per salvare tutti gli esseri sensienti, affinché tutti conseguano, alla fine, lo stato di Buddha ».

A questo punto i monaci sono pronti a impugnare i bastoncini, ma prima di partecipare effettivamente al pasto, vengono ricordati i demoni o spiriti che dimorano nel triplice mondo; e ogni monaco, prendendo dalla propria ciotola sette chicchi, li offre a questi invisibili, dicendo: « O voi demoni e altri esseri spirituali, io vi offro questo, e possa questo cibo riempire le dieci parti del mondo e nutrire tutti i demoni e gli altri esseri spirituali ».

Durante il pasto regna il silenzio. I piatti vengono maneggiati senza far rumore, nessuno pronuncia una parola, non si svolgono conversazioni. Per i monaci, consumare un pasto è una cosa seria. Quando un monaco vuole una seconda ciotola di riso, incrocia le mani. Il monaco-cameriere se ne avvede, si avvicina con il recipiente detto *obachi* e siede davanti all'affamato. Quest'ultimo prende la propria ciotola e passa la mano attorno al fondo, prima di porgerla al cameriere. Con questo gesto intende togliere il sudiciume che potrebbe essersi attaccato alla ciotola e sporcherrebbe la mano del monaco che lo serve. Mentre la ciotola viene riempita, il commensale tiene le mani incrociate. Quando ritiene che sia piena a sufficienza, strofina dolcemente le mani una contro l'altra; questo gesto significa: « Basta così, grazie ».

Quando il pasto termina, non vi sono avanzi. I monaci mangiano tutto ciò che viene loro servito « raccogliendo anche le briciole ». Questa è la loro religione. Dopo una quarta distribuzione di riso, il pasto generalmente si conclude. Il capo dei monaci batte le tavolette di legno e i monaci di servizio portano dell'acqua calda. Ogni commensale ne riempie la ciotola più grande e vi lava con cura i piatti più piccoli, asciugandoli con un pezzo di tessuto. Viene poi fatto girare un secchio di legno per raccogliere la risciacquatura (7). Ogni monaco prende i propri piatti e li avvolge

(7) Quando viene portato in giro il secchio delle risciacquature, vengono nuovamente ricordati gli esseri spirituali: « Quest'acqua in cui sono state lavate le mie ciotole ha il sapore del nettare celeste. Io l'offro ai numerosi spiriti del mondo: possano tutti saziarsene e allietarsene! Om ma-kura-sai (in pechinese: *mo-hsui-lo-hsi*) svāhā! ».

dicendo: « Ora ho finito di mangiare e il mio corpo è ben nutrito. Sento che la mia forza di volontà potrebbe scuotere le dieci parti del mondo e dominare il passato, il presente e il futuro: rivolgendo sia la causa che l'effetto al bene di tutti gli esseri, possiamo noi tutti acquisire infallantemente poteri miracolosi! ». Ora le tavole sono vuote come prima, eccettuati i chicci di riso offerti agli esseri spirituali all'inizio del pasto. Vengono battute le tavolette di legno, vengono pronunciati i ringraziamenti, e i monaci lasciano il refettorio in processione ordinata, come vi erano entrati.

IV

L'attività dei monaci Zen è proverbiale. Quando la giornata non è destinata allo studio in casa, subito dopo colazione, cioè verso le sei e mezzo in inverno, li troviamo a lavorare fuori, nelle terre del monastero o nella fattoria annessa, oppure in cammino verso i villaggi vicini per fare la questua. Essi tengono in un ordine perfetto il monastero, all'interno e all'esterno. Per questo, in Giappone si dice talvolta: « È come un monastero Zen », quando si vuole significare che un luogo è tenuto in un ordine scrupoloso. Per mendicare, se ne vanno anche in luoghi lontani molte miglia. È cosa corrente che ogni Sala della Meditazione abbia i suoi protettori, e i monaci ne visitano regolarmente le case, ricevendo provviste di riso e di legumi. Si vedono spesso i monaci trasportare carri carichi di zucche e di patate lungo le vie di campagna. Essi non lavorano meno duramente di un comune bracciante. Talvolta vanno nei boschi a far legna. Posseggono anche nozioni di agricoltura. Dovendo sostenersi coi propri mezzi, sono ad un tempo agricoltori, braccianti ed abili artigiani. Spesso essi stessi si sono costruita la Sala della Meditazione, sotto la direzione di un architetto.

Questi monaci costituiscono una organizzazione autonoma: hanno loro economi, loro procuratori, loro cuchinieri, loro maestri delle cerimonie, loro serventi, ecc. Al tempo di Pai-chang sembra che venissero distinte otto principali mansioni; la sua regola essendo andata perduta, non conosciamo i dettagli. Il maestro o in-

segnante di una Sala della Meditazione, pur costituendone l'anima, non si occupa direttamente della amministrazione. Questa è affidata a membri anziani della comunità, che abbiano dato prova di sé come carattere durante lunghi anni di disciplina. A udire discussioni sui principî dello Zen, ci si potrebbe meravigliare della loro profondità e sottigliezza metafisica, e si sarebbe portati ad immaginarsi dei monaci gravi, pallidi, con la testa china, dimentichi del mondo. Nella vita reale i monaci sono invece comuni mortali dediti a bisogne domestiche, allegri, scambiantisi scherzi, pronti ad aiutarsi a vicenda, non rifuggenti nessuno dei lavori abitualmente considerati bassi e indegni di una persona colta. Lo spirito di Pai-chang fra essi è sempre ben riconoscibile.

Al lavoro prendono parte anche i maestri. Secondo Pai-chang, ciò è destinato a favorire la cooperazione ed una equa distribuzione del lavoro fra tutti gli interessati, senza differenze di rango. Così i maestri accudiscono alla fattoria, piantano alberi, ripuliscono dalle erbacce il giardino, fanno la raccolta delle foglie di tè e si danno ad ogni altro lavoro manuale insieme ai discepoli, sfruttando queste stesse occasioni per impartire lezioni pratiche di Zen, lezioni di cui i monaci non mancano di far tesoro.

Mentre Chao-cheu scopava un cortile, un monaco gli chiese: « Come mai in questo luogo sacro è potuto penetrare un granello di polvere? ». Al che, Chao-cheu rispose: « Ecco che ve n'entra un altro! ». In un'altra occasione, il maestro trovandosi parimenti a scopare, un ministro di Stato, Liu, venne a visitare il tempio e, vedendolo così occupato, gli chiese: « Come è che un grande saggio, come voi, ha da scopare la polvere? ». « La polvere viene da fuori » (8), rispose Chao-cheu.

Una volta che Nan-k'üan lavorava fuori dal convento insieme ai suoi monaci, Chao-cheu, che era incaricato di stare attento al fuoco, gridò ad un tratto: « Al fuoco! al fuoco! ». A tale allarme, tutti i monaci tornarono di corsa al dormitorio. Ciò vedendo, Chao-cheu chiuse la porta e dichiarò: « Se sapete dirmi una parola, la porta verrà aperta ». I monaci non sapevano che dire; ma

(8) Questa domanda ci ricorda un'osservazione di Berkeley: « Abbiamo appena sollevato la polvere e ci lamentiamo di non riuscire a vedere ».

il maestro, Nan-k'üan, lanciò la chiave nella sala attraverso una finestra. Chao-cheu spalancò la porta.

Ad un monaco che lavorava alla fattoria accadde di tagliare in due con la vanga un lombrico. Allora chiese al maestro Chang-sha Ch'en (Chosa): « Il lombrico è tagliato in due e le due parti si torcono ancora; in quale è presente la natura da Buddha? ». Il maestro disse: « Non avere illusioni! ». Ma il monaco insistette: « Non posso nulla contro questo torcersi! ». La replica fu: « Non vedi che l'elemento fuoco e l'elemento aria non sono stati ancora dispersi? ». Accadde la stessa cosa una volta che Tzu-hu (Shiko) e Sheng-kuan (Shoko) lavoravano al giardino; Sheng-kuan interrogò il maestro circa la vera vita del lombrico. Senza far parola, il maestro prese il rastrello, colpì prima l'una parte del verme, poi l'altra, e infine lo spazio fra le due. Dopo di che, gettò il rastrello e se ne andò.

Un giorno Huang-po lavorava nel giardino con un sarchiello e, vedendo Lin-tsi senza nulla in mano, chiese: « Come è che non hai un sarchiello? ». Lin-tsi rispose: « Qualcuno me l'ha portato via ». Huang-po allora gli disse di avvicinarsi, perché voleva parlare con lui sulla cosa. Lin-tsi si fece vicino. Alzando il sarchiello, Huang-po disse: « Non è che questo, eppure il mondo intero non è capace di tenerlo alzato ». Lin-tsi prese lo strumento del maestro e lo alzò, dicendo: « Come è che ora è nelle mie mani? ». Huang-po osservò: « Ecco un uomo che oggi compirà un grande lavoro », e se ne tornò nella sua stanza.

Un'altra volta Huang-po, vedendo Lin-tsi che si riposava appoggiato ad una vanga, gli disse: « Sei stanco? ». Lin-tsi rispose: « Se non ho ancora alzato la vanga, come potrei essere stanco? ». Huang-po gli assestò un colpo, ma Lin-tsi gli strappò subito il bastone dalle mani e gettò per terra il maestro. Huang-po chiamò lo Yino (il servente) per essere aiutato a rialzarsi. Questi accorse, e mentre sollevava il maestro chiese: « Come avete potuto permettere simili modi a quel pazzo? ». Non appena il maestro fu di nuovo in piedi, colpì lo Yino. Allora Lin-tsi si mise a vangare dicendo: « In altri luoghi, si crema, ma qui sarete seppelliti tutti vivi ».

Nel capitolo precedente ho già raccontato la storia di Wei-chan e di Yang-chan, quando essi erano andati a raccogliere foglie

di tè. La storia dello Zen è ricca di episodi di questo genere, i quali mostrano come i maestri cerchino di addestrare i discepoli in ogni possibile occasione. Gli avvenimenti della vita quotidiana, del tutto banali nella loro superficie, quando vengono così trattati dai maestri si fanno pieni di significato. In ogni modo, questi *mondo* illustrano ottimamente l'andamento della vita di monastero del tempo antico, quando lavoro e servizio si mescolavano intimamente e armoniosamente con un pensiero profondo applicantesi ai supremi problemi dello spirito.

V

I monaci Zen sviluppano dunque in ogni senso le loro facoltà. Non ricevono nessun insegnamento libresco o comunque basato su di un sapere astratto. Le loro discipline e le loro conoscenze hanno un carattere pratico e realizzatore. Infatti un principio basilare della vita della Sala della Meditazione è: « Imparare facendo ». Essi disdegnano i metodi educativi temperati, simili ai cibi predigeriti che si somministrano ai convalescenti. Si vuole che quando una leonessa mette alla luce i suoi piccoli, dopo tre giorni li faccia precipitare giù per un dirupo, per vedere se sanno riarrampicarsi con le loro forze. E dei leoncini che non superano tale prova, essa non si cura più. Che ciò sia vero o no, i maestri dello Zen si comportano in modo analogo e trattano i monaci, apparentemente, con particolare rudezza. I monaci hanno appena di che vestirsi, il cibo non è certo tale che possano indulgere nella ghiottoneria, hanno poco tempo per dormire, mentre il da fare è molto: lavoro manuale e lavoro spirituale.

Le necessità esterne e le aspirazioni interiori, se operano in armonia, finiscono col formare ottimi caratteri, ben addestrati sia alla disciplina Zen che alla vita reale. Questo sistema di educazione, unico nel suo genere e tuttora coltivato in ogni Sala della Meditazione, non è ben noto ai profani, nemmeno in Giappone. D'altronde, la marea inesorabile del commercialismo moderno non risparmia nulla e può darsi che fra non molto anche l'isola solitaria dello Zen venga, come tutto il resto, sommersa dalle onde di un sordido materialismo. Gli stessi monaci cominciano a non

capire piú la grande tradizione dei maestri. Benché nell'educazione monastica alcune cose possono essere migliorate, lo spirito che la informa va mantenuto integro se lo Zen deve sussistere nei tempi che vengono.

Teoreticamente, la filosofia dello Zen trascende ogni comprensione discorsiva e si porta oltre ogni antitesi. Ma questo è un suolo pericoloso, sul quale pochi sanno camminare dritti. E quando si cade, le conseguenze sono talvolta disastrose. Come certi mistici medievali, i seguaci dello Zen possono trasformarsi in libertini e perdere ogni controllo su se stessi. La storia ci dice di una tale possibilità, e la psicologia può facilmente spiegarci il processo di questa degenerazione. Per cui, un maestro dello Zen ebbe a dire: « Che il proprio ideale sia posto così in alto quanto la corona di Vairochana (la suprema divinità), ma che la propria vita sia così piena di umiltà da farci prosternare ai piedi di un bambino ». È come dire: « Se si vuole essere il primo, si deve essere l'ultimo e il servitore di tutti ». Così la vita monastica è regolata in ogni dettaglio a che obbedisca rigorosamente allo spirito, di cui ora si è detto. L'umiltà, la povertà e la santificazione interiore — questi ideali preservano lo Zen dalla deviazione propria all'antinomismo medievale. Così la disciplina delle Sale della Meditazione ha parte importante negli insegnamenti dello Zen e nelle loro applicazioni pratiche alla vita d'ogni giorno.

Quando Tan-hsia T'ien-jan (Tanka, 738-824) si fermò al tempio di Yerinnji, nella capitale, faceva così freddo che egli finì col prendere una delle statue di legno del Buddha che si trovavano nel santuario e con essa accese un fuoco per riscaldarsi. Il guardiano del tempio, vedendo ciò, si indignò oltre misura:

« Come avete osato bruciare il mio Buddha di legno? ».

Tan-hsia sembrava cercare qualcosa col bastone nella cenere e disse: « Sto cercando i sacri *she-li* (9) fra queste ceneri ».

Fece il guardiano: « Come potete aspettarvi di trovare degli *she-li* bruciando un Buddha di legno? ».

« Se in esso non si trovano degli *she-li*, posso usare gli altri due Buddha per il mio fuoco? » replicò Tan-hsia.

(9) *She-li* è una sostanza indistruttibile, generalmente in forma di ciotolo, che si ritroverebbe tra le ceneri di un santo quando il suo cadavere viene cremato.

Il custode del tempio doveva poi perdere le sopracciglia (10) per aver protestato contro l'apparente empietà di Tan-hsia, mentre la maledizione del Buddha non colpì mai quest'ultimo.

Benché la storicità di questo episodio sia dubbia, pure esso è degno di nota, e tutti i maestri dello Zen convengono nel riconoscere le altezze spirituali raggiunte da Tan-hsia, profanatore del Buddha. Più tardi, un monaco chiese ad un maestro come a Tan-hsia fosse venuta l'idea di bruciare la statua del Buddha. Il maestro disse:

« Quando fa freddo, ci sediamo vicino alla fiamma del focolare ».

« Allora Tan-hsia ha commesso o no una colpa? ».

« Quando fa caldo, ce ne andiamo al boschetto di bambú vicino al ruscello », fu la risposta.

Voglio citare ancora un commento a questo episodio, perché esso è uno dei temi più significativi nello studio dello Zen. T'suiwei Wu-hsiao (Suibi Mugaku), discepolo di Tan-hsia, stava facendo delle offerte a delle statue degli Arhat — probabilmente erano statue di legno — quando un monaco venne e disse: « Tan-hsia ha bruciato un Buddha di legno; come è che tu fai offerte agli Arhat? ». Il maestro rispose: « Anche a bruciarlo, non prenderebbe fuoco; quanto alle mie offerte, non te ne impicciare ». « Se tali offerte sono per gli Arhat, questi verranno per riceverle, o no? ». « Tu mangi ogni giorno, o no? » chiese il maestro. Il monaco essendo rimasto zitto, il maestro dichiarò: « È assai difficile trovare gente intelligente! ».

Come pur stiano le cose con Tan-hsia dal punto di vista puramente Zen, è certo che atti del genere vanno considerati come sacrileghi ed essi debbono essere evitati da ogni pio buddhista (11).

(10) Sul significato del « perdere le ciglia » è stato detto più sopra. N.d.T.

(11) L'Autore qui cerca di velare possibili aspetti estremistici che pur rientrano nella logica dello Zen. In un altro suo libro, egli riferisce, del resto, un episodio analogo: un maestro dello Zen aveva messo nel fuoco, per riscaldarsi, una statua lignea del Buddha. Essendogli stato chiesto come avesse osato fare una cosa simile, rispose: « Il Buddha, per gli altri, avrebbe dato la sua stessa vita. Credi dunque che non dia volentieri la sua statua? ». Si vedano più oltre (p. 326) le drastiche espressioni di Lin-tse,

Coloro che non hanno ancora acquistato una conoscenza profonda dello Zen possono finire col commettere delitti ed eccessi di ogni genere in nome dello stesso Zen. Donde la rigidità della regola dei monasteri, che mira ad allontanare dall'animo l'orgoglio e a far sí che il calice dell'umiltà sia bevuto sino in fondo.

Chu-hung (Shuko), della dinastia Ming, stava scrivendo un libro sulle dieci azioni lodevoli che si addicono a un monaco. Venne da lui un monaco tipo altero e affermativo, e gli disse: « Che senso ha scrivere un libro del genere se, nello Zen, non vi è nemmeno un atomo di un qualcosa che possa chiamarsi lodevole o non lodevole? ». L'altro rispose: « I cinque aggregati (*skandha*) sono vincolanti e i cinque elementi (*mahābhūta*) sono travolgenti. Come puoi dire che nulla è male? ». Il monaco insisté: « In ultima analisi, i quattro elementi sono tutti vuoti e i cinque aggregati non hanno realtà alcuna ». Chu-hung gli assestò uno schiaffo dicendo: « Sono numerosi i meri eruditi. Tu ancora non sei nella realtà. Su, dammi un'altra risposta ». Il monaco non rispose e se ne andò via, risentito, non prima che il maestro gli avesse detto, sorridendo: « Perché non ti levi lo sporco dalla faccia? ». Nello studio dello Zen il potere di una visione che tutto illumina deve svilupparsi di pari passo con un sentimento profondo di umiltà e con la purezza dell'animo.

In fatto di umiltà, vale riferire l'esperienza che fa l'aspirante-monaco quando si reca per la prima volta in una Sala della Meditazione. L'aspirante può pure presentarsi munito di attestati della sua qualificazione e degli accessori da monaco consistenti negli oggetti già menzionati: non per questo i dirigenti della Sala della Meditazione lo accetteranno senz'altro. In genere, si adduce qualche pretesto: gli si dirà che l'istituzione non è abbastanza ricca da assumere ancor un monaco, ovvero che la Sala è già troppo affollata. Se l'aspirante, ciò udendo, se ne va via tranquillamente, non troverà più accoglienza, non solo in quella Sala della Meditazione, ma anche in qualsiasi altra del paese. Egli incontrerà sempre un rifiuto. Se egli vuole realmente dedicarsi allo Zen, non deve lasciarsi scoraggiare da quelle scuse.

che esorta i monaci « dagli occhi di talpa » ad uccidere qualsiasi idolo che trovino sulla loro via, sia esso il Buddha o un Patriarca. (N.d.T.).

L'aspirante-monaco che non desiste si sederà invece nel portico dell'ingresso e, con la testa china sulla cassetta che porta appesa sul petto, resterà calmo ad attendere. Talvolta i raggi cocenti del sole del mattino o del primo pomeriggio cadono sul futuro monaco inchinato nel portico, ma egli resta immobile in quell'atteggiamento. Quando viene l'ora della refezione, egli chiede di essere ricevuto per mangiare qualche cosa. Ciò gli viene concesso, perché non vi è monastero buddhista che rifiuti cibo ed alloggio ad un monaco in viaggio. Dopo aver avuto del cibo, il postulante ritorna nel portico e continua ad aspettare. Non gli si presta attenzione, fino a sera, quando egli chiede alloggio. L'alloggio essendogli accordato, egli si toglie i sandali da viaggio, si lava i piedi ed aspetta di essere accompagnato in un locale destinato a tale scopo. Ma spesso in quell'ambiente non trova nulla per dormire, perché si suppone che un monaco Zen passi la notte in profonde meditazioni. In tal caso resta seduto, col torso dritto, tutta la notte, assorbito nello studio di un *ko-an* (12). La mattina seguente riprende il suo posto presso l'ingresso nella stessa posizione, per significare la sua immutata volontà di essere accolto. Ciò può durare tre, quattro, talvolta perfino sette giorni. La pazienza e l'umiltà del futuro monaco sono dunque messe a dura prova, finché viene mandato a chiamare dai capi del monastero, i quali, vista la serietà del suo intento e la sua perseveranza, vedranno di accontentarlo.

Questa procedura è andata via via acquistando qualcosa di stereotipo; ma nei tempi antichi non si trattava per nulla di una *routine* e per il futuro monaco le cose non erano affatto facili, potendo perfino darsi che venisse cacciato con la violenza dal monastero. Nelle biografie degli antichi maestri si legge di trattamenti ancor più duri che essi ebbero a subire.

La vita delle Sale della Meditazione è regolata con severità

(12) Come si è già accennato (p. 237), il *ko-an* è un tema o una questione assegnata al discepolo, affinché lo risolva. Letteralmente il termine significa « testimonianza pubblica », e secondo uno studioso dello Zen, è così chiamato perché è destinato a provare l'autenticità dell'illuminazione che il discepolo pretende di avere raggiunta. Il termine fu in uso fin dai primi tempi del buddhismo Zen, durante la dinastia T'ang. I cosiddetti « casi » o « dialoghi » (*mondo*) sono generalmente usati come *ko-an*.

e precisione militari al fine di sviluppare virtù, come l'umiltà, l'obbedienza, la semplicità e la serietà nell'animo dei monaci, e così di impedire che questi seguano indiscriminatamente certi esempi di stravaganza offerti dagli antichi maestri o mettano in pratica le alte dottrine della filosofia della *chūnyatā* esposta nei testi mahāyānici della *Prajñāpāramitā* prima di averle ben digerite ed approfondite.

VI

Nella vita monastica vi è un periodo riservato esclusivamente alla disciplina intellettuale, tanto che, salvo necessità speciali, esso non deve essere interrotto da nessun lavoro materiale. Tale periodo, noto sotto il nome di grande *Che-hsin* (*Sesshin*) (13) dura una settimana e viene scelto in una delle due stagioni chiamate « soggiorno d'estate » e « soggiorno d'inverno ». Il soggiorno d'estate comincia in aprile e finisce in agosto, mentre quello invernale comincia in ottobre e finisce in gennaio. *Che-hsin* vuol dire raccoglimento o concentrazione dello spirito. Durante tale periodo, i monaci sono confinati nella Sala della Meditazione, si alzano più presto e vanno a dormire più tardi del solito. Ogni giorno si tiene una specie di lettura. Fra i testi usati, i più popolari sono l'*Hekiganshu* e il *Rinzai-roku*, considerati come i libri fondamentali della scuola Rinzai. Il *Rinzai-roku* è una raccolta di discorsi e di detti del fondatore della scuola, Rinzai. L'*Hekiganshu*, come ho già detto, è una collezione di cento « casi » o « temi » Zen con note critiche e commenti poetici. Non occorre dire che allo stesso scopo vengono anche usati molti altri libri. Per il lettore comune, essi tutti costituiscono però una specie di *obscurum per obscurius*. Dopo averli letti, egli si troverà allo stesso punto di prima. Non

(13) Non saprei dire quando i *sesshin* siano stati introdotti nella vita delle Sale della Meditazione. Nella regola di Hyakujo non figurano, e l'uso non ebbe inizio in Cina bensì in Giappone, probabilmente dopo Hakuin. Il periodo di soggiorno è generalmente una stagione in cui si resta a casa, e i monaci non viaggiano ma praticano il *sesshin* e si dedicano allo studio dello Zen: ma nella settimana appositamente fissata, tale studio ha una estrema intensità.

che essi siano necessariamente astrusi, ma si è che al lettore occorrerebbe aver già una intuizione della verità dello Zen.

Alle letture viene dato un certo carattere di solennità. Sono annunciate da una campana, che cessa di suonare appena il maestro appare nella sala ove ha luogo ciò che vien chiamato il *ti-ch'ang* (*teisho*) (14). Mentre il maestro offre incenso al Buddha e al proprio maestro defunto, i monaci recitano un breve sūtra di *dhāraṇī* chiamata *daihiju* (15), cioè « *dhāraṇī* della Grande Compassione ». Trattandosi della translitterazione di un originale sanscrito, dalla semplice recitazione del sūtra non si può trarre un senso intelligibile. Ma, forse, qui il senso non è l'essenziale; basta nutrire la fede che il sūtra abbia un valore propiziatorio. Più importante è il modo con cui esso viene recitato: è una recitazione monotona, ritmata dal suono di una specie di orologio di legno detto *mokugyo* (« il pesce di legno »), la quale prepara gli spiriti dei presenti al rito. Dopo una triplice recitazione delle *dhāraṇī*, i monaci in genere leggono in coro il discorso esortatorio lasciato dal fondatore del monastero. Ai nostri giorni, in alcune Sale spesso si canta il « Canto di Zazen », di Hakuin. Do la traduzione di quest'ultimo e, anche, del sermone esortatorio di Muso Kokushi (16), che è fra i più popolari:

(14) *Ti-ch'ang*: *ti* vuol dire « portare in mano », « presentare » o « manifestare », e *ch'ang* vuol dire « recitare ». Mediante il *ti-ch'ang*, è come se l'antico maestro rivivesse dinanzi ai monaci radunati; le sue parole vengono presentate in modo vivente. Non si tratta quindi della mera spiegazione o del mero commento di un testo.

(15) *Dhāraṇī* è un termine sanscrito derivante dalla radice *dhri*, che vuol dire « portare », « sostenere ». Nella terminologia buddhista è una sequenza, ora breve e ora più lunga, di esclamazioni non traducibili in altre lingue. Sono quindi formule assolutamente inintelligibili, quando vengono recitate da monaci cinesi o giapponesi. Si suppone tuttavia che esse « portino » misteriosamente qualcosa di propiziatorio e tengano lontane le influenze malefiche. In un periodo successivo le *dhāraṇī* finirono per confondersi con i *mantra*.

(16) Fondatore del monastero di Tenryūji a Kyoto. È noto come il « Maestro dei Sette Imperatori » (1274-1361).

Sermone esortatorio di Muso Kokushi

Ho tre classi di discepoli. Quelli che, respingendo risolutamente ogni situazione atta a vincolare, con un unico pensiero si applicano allo studio delle loro faccende (spirituali), costituiscono la prima classe. Quelli che nello studio non portano tale concentrazione della mente ma disperdono la loro attenzione e si appassionano alla cultura libresco, costituiscono la seconda classe. Quelli che, offuscati nella loro luce spirituale, stanno solo appresso alle minuzie [dei precetti] dei Buddha e dei Padri, si trovano più in basso di tutti. Quanto a coloro la cui mente è intossicata dalla letteratura profana e che tendono solo ad acquistiar fama come letterati, sono semplici laici dalla testa rasata. Infine coloro che pensano soltanto a mangiare bene e a dormire e che si abbandonano all'indolenza — come potrebbero essere chiamati membri dell'Ordine della Veste Nera? In verità, ad essi ben si attaglia la denominazione data loro da un antico maestro: sono degli attaccapanni e dei sacchi da riso. Non sono affatto dei monaci, ad essi non è permesso chiamarsi miei discepoli e si dovrebbe proibir loro l'accesso sia al monastero che ai templi secondari annessi; si dovrebbe proibir loro perfino un soggiorno temporaneo, per non parlare di una loro assunzione come monaci studenti. Sentendo un vecchio come me parlare in tale maniera, potete pensare che io difetti di quell'amore, che abbraccia ogni cosa: ma l'essenziale è far conoscere ad ognuno i propri errori, affinché si corregga e divenga una pianta in crescita nel giardino dei Patriarchi.

Canto di meditazione di Hakuin

Fin da principio, tutti gli esseri sensienti sono dei Buddha:
 È come il ghiaccio e l'acqua;
 Senza l'acqua, il ghiaccio non può esistere.
 Fuor dagli esseri sensienti, dove dovremmo cercare i Buddha?
 Non sapendo quanto vicino le stia la Verità,
 La gente la cerca lontano — che peccato!
 Rassomiglia a chi, trovandosi in mezzo all'acqua,
 Grida implorando che gli si dia da bere;

Rassomiglia al figlio di un ricco,
Che si sia messo a vagabondare insieme ai miserabili.
La causa per cui noi trasmigriamo attraverso i sei mondi
È il nostro esserci sperduti fra le tenebre dell'ignoranza;
Quando saremo finalmente capaci di sottrarci a nascita e morte?

Quanto alla meditazione praticata nel Mahāyāna,
Non vi sono parole per lodarla a pieno.
Virtù di perfezione, come la carità e la diritta condotta,
L'invocazione del monte del Buddha, la confessione, la disciplina ascetica
E molte altre azioni meritorie —
Tutto ciò procede dalla pratica della meditazione.
Perfino coloro che dapprima la praticano una sola volta
Vedranno dissolversi il loro cattivo *karma*;
In nessun momento finiranno su cattivi sentieri
E la Terra Pura, se vorranno raggiungerla, sarà loro vicina.
Che essi, con l'animo pieno di venerazione,
Ascoltino questa Verità ancora una volta,
Che essi l'esaltino e lietamente l'abbraccino,
Ne ricaveranno sicuramente infinite benedizioni.

Quanto a coloro che, praticata la meditazione,
Testimoniano della verità della natura dell'Io,
La verità di quella natura dell'Io che non è una natura,
Essi hanno realmente superato il vincolo del pensiero sofistico.

Si apre, per loro, la porta dell'unità di causa ed effetto,
Dritta si stende, davanti a loro, la via della non-dualità e della non-trinità.

In mezzo al particolare risiedendo nel non-particolare,
Sia andando che venendo essi restano eternamente immobili;
Afferrando il non-pensiero nei pensieri

In ogni atto essi odono la voce della verità.

Come è illimitato il cielo senza vicoli del *samādhi*!

Come è trasparente la perfetta luce lunare della Quadruplici Sapienza!

In tale momento, ad essi che cosa più manca?

Quando la luce eternamente calma ad essi si rivela,
Questa stessa terra diviene il paese del Loto della Purezza,
Questo stesso corpo diviene il corpo del Buddha.

La lettura dura circa un'ora. Differisce essenzialmente dalle letture correnti su temi religiosi. Non viene spiegato nulla, non vengono esposti argomenti, non si fa dell'apologetica, non ci si perde in ragionamenti. Il maestro è semplicemente tenuto a dare in parole ciò di cui tratta il testo che gli sta dinanzi. Finita la lettura, vengono ripetuti tre volte i quattro Grandi Voti, e i monaci si ritirano. I quattro Voti sono:

Per innumerevoli che siano, io faccio voto di salvare tutti
gli esseri sensienti;
Per inesauribili che siano, io faccio voto di sterminare le
nostre cattive passioni;
Per incommensurabili che siano, io faccio voto di studiare le
sacre dottrine;
Per impervio che sia, io faccio voto di raggiungere il sentiero
del Buddha.

VII

Durante il *che-hsin*, oltre alle letture ha luogo ciò che vien chiamato *san-ch'an* (*sanzen*) (17). Letteralmente il termine vuol dire « accudire allo Zen » o « studiare lo Zen ». Ma come viene oggi generalmente usato in Giappone, esso ha anche il senso speciale di andare dal maestro per sottoporre alla sua critica la propria interpretazione di un *ko-an*. Quando non si è in *che-hsin*, il *san-ch'an* ha generalmente luogo due volte al giorno, ma nel periodo di raccoglimento — questo è il senso del termine *che-hsin* — il monaco deve andare a trovare il maestro quattro o cinque volte al giorno. Questi incontri col maestro non avvengo-

(17) *San-ch'an* significa, letteralmente, « studiare lo Zen ». Nell'uso oggi corrente in Giappone, oltre al significato generale, ha anche quello particolare di cui si parla nel testo.

(18) In precedenza ciò avveniva apertamente e il *mondo* (dialogo a base di domande e di risposte) aveva luogo davanti all'intera congregazione, come è stabilito nelle Regole di Hyakujo. Ma in seguito si ebbero risultati non soddisfacenti, come il formalismo, l'imitazione ed altre vane assurdità. Perciò nello Zen moderno, il *sanzen* è privato, ad eccezione delle cerimonie ufficiali.

no in pubblico (18), ogni monaco è tenuto a recarsi personalmente nella stanza del maestro, dove il colloquio si svolge in modo assai formale e solenne. Nel punto di attraversare la soglia della stanza del maestro il monaco fa tre profondi inchini. Poi entra, tenendo le mani giunte sul petto; arrivato vicino al maestro, si siede e fa un altro inchino. A partire da tale punto, viene però abbandonata ogni convenienza e, se è necessario dal punto di vista dello Zen, v'è perfino il caso che ci si scambino delle percosse. L'unica preoccupazione, è ora quella di rendere manifesta in assoluta sincerità la verità dello Zen; a tutto il resto non si concede che un'attenzione secondaria. Dopo il colloquio, il monaco si ritira allo stesso modo di come è entrato. Un *san-ch'an* con più di trenta monaci prende più di un'ora e mezzo, tempo che, per il maestro, è di estrema tensione. E gli incontri ripetendosi, per ogni monaco, quattro o cinque volte al giorno, il tutto costituisce, per un maestro, una vera prova di resistenza, se egli non ha una costituzione robusta.

Per quel che riguarda l'interpretazione dello Zen, nel maestro viene riposta assoluta fiducia. Ma se il monaco ha serie ragioni di dubitare delle capacità del maestro, egli può mettere le cose a punto in occasione di un *san-ch'an*. Confronti del genere non vengono presi alla leggera, né dall'una né dall'altra parte. Rappresentano qualcosa di molto impegnativo, ed è per questo che, a parte la dottrina, nello Zen la disciplina ha un alto valore morale. Che si tratti di una cosa seria, lo si può vedere dal famoso colloquio fra Shojū e Hakuin, padre dello Zen moderno giapponese.

Una sera d'estate, Hakuin avendo esposto la sua concezione al vecchio maestro che stava prendendo il fresco sulla veranda, questi gridò: « Scemenze ed assurdità! ». Hakuin, a voce ancor più alta e in tono piuttosto satirico, ripeté, a mo' di eco: « Scemenze ed assurdità! ». Al che il maestro lo afferrò, lo percosse e lo spinse fuori dalla veranda. Si era messo a piovere a dirotto e il povero Hakuin si trovò sotto l'acqua e fra il fango. Dopo un po', si riprese, tornò e s'inchinò riverentemente dinanzi al maestro, che lo investì con le parole: « Che razza di abitante dell'oscura caverna tu sei! ».

Un'altra volta Hakuin entrò nella stanza del maestro e fece mostra di tutto il suo acume nella discussione, risoluto, questa

volta, di non cedere di un pollice. Il maestro si infuriò, afferrò Hakuin per il collo, lo percosse e di nuovo lo cacciò fuori. Egli, per la spinta, precipitò da un muro alto qualche metro rimanendo per qualche momento privo di sensi. Il maestro guardò dall'alto il povero monaco e si mise a ridere di cuore. Ciò fece sì che Hakuin riprendesse coscienza. Malconco, salì di nuovo dal maestro, che nemmeno questa volta voleva accoglierlo, e tornò a gridargli: « Che razza di abitante dell'oscura caverna tu sei! ».

Hakuin si sentì davvero disperato e pensò di lasciare senz'altro il vecchio maestro. Un giorno, mentre faceva la questua nel villaggio, un certo accidente (19) fece sì che il suo occhio spirituale ad un tratto si aprisse alla verità dello Zen, a lui fino ad allora celata. La sua gioia non conobbe più limiti ed egli tornò al monastero in uno stato di estrema esaltazione. Aveva appena varcato il portone dell'edificio che il maestro lo vide e lo chiamò, dicendo: « Che buone notizie mi porti, oggi? Presto, presto, entra! ». Hakuin gli disse tutto ciò che gli era accaduto quel giorno. Il maestro gli pose cordialmente la mano sulla spalla e disse: « Finalmente, ci sei! ». Da allora in poi, Hakuin non fu più ingiuriato.

Un trattamento simile il padre del moderno Zen giapponese ebbe a subire. Il vecchio Shōju era terribile quando gettò Hakuin giù dal muro. Ma che atteggiamento materno assunse, quando il discepolo, dopo un simile maltrattamento, tornò, finalmente vittorioso! Non vi è nulla di tepido nello Zen. Tutto ciò che è tepido, non è Zen. Lo Zen vuole che si penetri nei recessi più profondi della verità, e la verità non può venire afferrata prima che si ritorni alla propria originaria nudità, mondi da tutti gli orpelli, a partire da quelli intellettuali. Ogni schiaffo che Shōju dette a

(19) Nel suo giro, Hakuin giunse in una casa dove una vecchia si rifiutò di dargli un po' di riso; egli rimase tuttavia fermo davanti alla porta, come se non gli fosse stato detto nulla, poiché la sua mente era completamente assorta nel tema che in quel tempo lo occupava. La donna si irritò, poiché pensava che non l'avesse ascoltata e insistesse per ottenere il riso; allora lo colpì violentemente con una scopa che aveva in mano e gli disse di andarsene immediatamente. Il colpo schiacciò il copricapo da monaco, e fece cadere Hakuin a terra. Egli rimase tramortito per qualche istante, e quando riprese i sensi, tutto era divenuto chiaro e trasparente nel suo spirito.

Hakuin distrusse una parte dalla sua insincerità. Noi viviamo con rivestimenti non aventi nulla da fare col nostro Io più profondo. Per giungere fino a quest'Io e per destare la vera conoscenza di noi stessi i maestri dello Zen ricorrono dunque a metodi che talvolta sembrano disumani. In tali casi, bisogna mantenere una fiducia assoluta nella verità dello Zen e nella perfetta comprensione di esso da parte del maestro. Qui la sfiducia non sarebbe altro che sfiducia nelle proprie possibilità spirituali. Così Lin-tsi una volta esclamò: « O uomini di poca fede! Come potete mai sperare di sondare le profondità dell'oceano dello Zen? ».

VIII

Nella vita della Sala della Meditazione non vi sono periodi fissi per la promozione e l'avanzamento come nell'insegnamento scolastico. In certi casi, il monaco non riesce a salire in dignità nemmeno dopo un soggiorno di venti anni. Ma avendo attitudini normali, con una buona dose di perseveranza e di instancabilità si può essere in grado di padroneggiare gli insegnamenti più complessi dello Zen entro un periodo di dieci anni.

Quanto ad applicare il principio dello Zen in ogni momento della vita, ossia quanto ad essere completamente compenetrati dello spirito dello Zen — ciò, naturalmente, è un'altra cosa. A tanto, perfino un'intera esistenza può essere troppo breve, e si giunge a dire che lo stesso Çākyaṃuni e lo stesso Maitreya non avrebbero ancora terminato la loro formazione spirituale.

Per essere un maestro perfettamente qualificato, la mera comprensione della verità dello Zen non è sufficiente. Si deve passare un periodo chiamato il « lungo maturarsi nel grembo sacro ». Il termine deve essere stato ripreso dal taoismo; nello Zen di oggi esso, nel complesso, vuol dire vivere una vita che sia in armonia col sapere. Sotto la direzione di un maestro si può avere raggiunto una conoscenza perfetta di tutti i misteri dello Zen; ma ciò resta una realizzazione intellettuale, anche se nel senso più alto. La vita interiore ed esteriore del monaco deve ora svilupparsi in perfetto unisono con questa realizzazione. A tanto è necessario un ulteriore addestramento, ciò che egli ha raggiunto nel-

la Sala della Meditazione non essendo, dopo tutto, che il fissamento della direzione lungo la quale dovrà applicare tutte le sue forze. Ma ora egli non è più tenuto a vivere in monastero. Ciò che egli ha realizzato intellettualmente deve anzi essere sottoposto ad una nuova prova presso ad un contatto reale col mondo. Per questa « maturazione » non vi sono prescritte regole. Ognuno agisce secondo il proprio criterio e le situazioni accidentali in cui si trova. Egli può ritirarsi in montagna e vivere da anacoreta, ovvero può scendere nel « mercato » e partecipare attivamente alle cose del mondo. Si vuole che il sesto patriarca, dopo aver lasciato il suo predecessore, abbia trascorso quindici anni fra la gente di montagna. Prima che si fosse recato ad assistere ad un sermone di Yin-tsung (Inshu) nessuno lo conosceva.

Chu, il Maestro Nazionale del Nanyang, visse in tale paese quarant'anni senza far mai una apparizione nella capitale. Però si venne a sapere dappertutto della sua santa vita e alla fine, per insistente richiesta dell'Imperatore, egli lasciò la sua capanna. Wei-shan (Isan) passò molti anni in luoghi selvaggi e solitari, vivendo di noci e divenendo l'amico di scimmie e di daini. Ciò malgrado fu scoperto, monasteri furono costruiti nei pressi del suo eremo ed egli divenne il maestro di millecinquecento monaci. Kwanzan, il fondatore del monastero di Myoshinji, vicino a Kyoto, si era ritirato nella provincia di Mino, lavorando come bracciante a giornata per i villici. Nessuno seppe di lui finché un accidente rivelò la sua identità; allora la corte insistette a che fondasse un monastero presso la capitale (20). Hakuin assunse la custodia di un tempio abbandonato, a Suruga, che fu l'unico suo asilo al mondo. Ci si può formare una idea della vita epicurea che conduceva da queste sue parole: « Non c'era un tetto e di notte le stelle lucevano su di me. Non c'era nemmeno un pavimento. Bisognava usare un cappello da pioggia e mettersi un paio di alti *getas* quando si doveva fare qualcosa nella parte principale del tempio, e pioveva. Tutto il terreno annesso era nelle mani dei creditori e i beni dei monaci erano ipotecati dai mercanti ». Tale fu l'inizio della carriera di Hakuin.

Potrei citare altri casi notevoli dello stesso genere; la sto-

(20) Della vita del suo maestro Daito si parla altrove.

ria dello Zen ne abbonda. Tuttavia in simili casi l'intento non è la pratica dell'ascetismo per se stesso, bensì il « maturarsi ». Biscce e vipere stanno in attesa di fuori, se non le si schiacciano esse possono rialzare la testa e allora tutto l'edificio della cultura interna, che ci si era immaginati di aver bene stabilito, crolla in un attimo. L'antinomismo — la condotta di chi disprezza ed infrange ogni legge morale — è anche uno dei pericoli dai quali i seguaci dello Zen debbono stare continuamente in guardia. Da qui la necessità della « maturazione ».

IX

Sotto certi riguardi, non v'è dubbio che questo genere di disciplina, predominante nei conventi dello Zen, appartenga ad altri tempi. Ma i principî che la informano — la semplificazione della vita, l'indipendenza interiore, il non passare un momento in ozio, e ciò che viene chiamato la « virtù segreta » — sono validi per ogni epoca. Specialmente la « virtù segreta » costituisce una delle caratteristiche della disciplina Zen. La « virtù segreta » significa la pratica della bontà senza pensare ad alcun riconoscimento, né da parte di altri né da parte di se stessi. Forse i cristiani la chiamerebbero: « fare la Tua volontà ». Un bimbo sta annegando, io mi getto in acqua e lo salvo. Ciò che doveva essere fatto è stato fatto. Alla cosa, non penso più; mi allontano, me ne vado. Passa una nuvola, e il cielo resta azzurro e vasto come prima. Lo Zen chiama tutto ciò « agire senza merito » e lo paragona con l'opera di chi cerca di riempire un pozzo con della neve.

Questo è l'aspetto psicologico della « virtù segreta ». Dal punto di vista religioso, essa consiste nel considerare e nell'usare il mondo con venerazione e con gratitudine, avendo quasi il sentimento di portare sulle spalle tutte le colpe di esso. Una vecchia chiese una volta a Chao-cheu: « Appartengo a quel sesso che è ostacolato in cinque modi a raggiungere lo stato di Buddha; come potrò mai allontanare tali ostacoli? ». Il maestro rispose: « Oh, che tutti gli altri nascano in cielo e che io, umile essere, che io solo continui a soffrire in questo oceano di dolore! ».

Questo è lo spirito del vero seguace dello Zen. Ecco un'altra storia che lo attesta. Il distretto nel quale si trovava il monastero di Chao-cheu e dove questo maestro acquistò una grande popolarità, era famoso per un bel ponte di pietra. Un giorno un monaco venne dal maestro e gli chiese: « Abbiamo sentito parlare tanto dello splendido ponte di pietra, ma io qui non vedo altro che un vecchio, misero, rustico ponte di tavole ». Chao-cheu replicò: « Tu sai solo vedere il ponte rustico di tavole e non riesci a scorgere il ponte di pietra di Chao-cheu ». « E dove è il ponte di pietra? ». « I cavalli vi passano, gli asini vi passano », fu la risposta di Chao-cheu.

Questo sembra non essere che un banale discorso su di un ponte, ma se lo si considera secondo l'aspetto interno, come è d'uopo in tali casi, vi si presentiranno verità toccanti la stessa essenza della vita spirituale. Si può chiedere di che genere di ponte qui si tratti. Chao-cheu parlava soltanto del ponte di pietra che si trovava nelle terre del suo monastero, abbastanza solido a che chiunque vi passasse? Si guardi in se stessi e si veda se si possiede un ponte sul quale passano non soltanto cavalli ed asini, uomini e donne, carrette pesanti e leggere, ma anche tutto il mondo con le sue follie e i suoi mali, ponte che non viene soltanto attraversato, ma che spessissimo viene anche rudemente calpestato e perfino maledetto — ponte che sopporta tutto, che ora viene lodato ed ora disprezzato, che si mantiene sempre paziente e mai si lamenta. Chao-cheu si riferiva forse ad un tale ponte? In ogni caso, negli episodi sopra citati noi possiamo presentire qualcosa del genere.

Ma un tale atteggiamento dello Zen non va compreso nel senso del precetto cristiano di passare il tempo in preghiera e in pratiche di mortificazione per redimersi dal peccato. Il monaco Zen non desidera affatto essere redento dal peccato. Questa, in fondo, sarebbe una idea egoista e lo Zen è libero da ogni egoismo. Il monaco Zen vuol salvare il mondo dalla miseria del peccato; quanto alle proprie colpe, lascia che esse si risolvano da sé, perché sa che non ineriscono alla sua vera natura. Per tale ragione, gli è possibile essere uno di coloro di cui si dice: « Piangendo, è come se non piangessero; gioendo, è come se non giois-

sero; acquistando, è come se non possedessero. Usano di questo mondo, non ne abusano ».

Cristo ha detto: « Se fai l'elemosina, che la tua sinistra non sappia ciò che fa la destra, che la tua elemosina sia segreta ». Questa è una delle « virtù segrete » del buddhismo. Ma quando Cristo aggiunge: « Il Padre tuo, che ti vede in segreto, ti ricompenserà », si scorge la profonda differenza esistente fra buddhismo e cristianesimo. Fino a quando si pensa a qualcuno, Dio o diavolo, che conosce le nostre azioni, lo Zen dirà: « Non sei ancora dei nostri ». Le azioni che si associano ad un tale pensiero non sono « azioni pure, senza merito », ma contengono scorie ed ombre. La veste perfetta non presenta cuciture né all'interno, né all'esterno; è d'un solo pezzo, e nessuno può dire dove il lavoro è cominciato e come essa è stata tessuta. Così nello Zen non dovrebbe restare traccia di coscienza dopo che si è fatta una elemosina, meno di tutto l'idea di una ricompensa da parte della stessa divinità. L'ideale dello Zen è di essere come « il vento che soffia come vuole, di cui udiamo il suono senza poter dire donde viene e dove va ».

Li-tze, il filosofo cinese, descrive figurativamente questa disposizione dell'animo come segue: « Lasciai che la mia mente pensasse senza freno tutto ciò che voleva e che la mia bocca parlasse di ciò che le piaceva; allora dimenticai se il " questo e non questo " fosse mio o di altri, se mio o di altri fosse il guadagno e la perdita; nemmeno seppi più se Lao-shang-shin fosse il mio maestro e se Pa-kao fosse il mio amico. Dentro e fuori, ero completamente trasformato; accadde allora che il mio occhio divenisse come l'orecchio, e l'orecchio come il naso, e il naso come la bocca; non vi fu più nulla che non fosse divenuto identico. La mente era concentrata e la forma si era dissolta, ossa e carne si erano disgelate: non seppi più dove la mia forma si appoggiasse, che cosa i miei piedi calcassero; andavo come il vento, ad est e ad ovest, simile ad una foglia staccata dal ramo; non sapevo se cavalcassi il vento o se fosse il vento a cavalcare me » (21).

(21) Il vento costituisce probabilmente una delle immagini più idonee per darci l'idea del distacco, centro della filosofia del « vuoto » (*çunyatā*).

X

Come ho già detto, i seguaci dello Zen non approvano quei cristiani e quei mistici cristiani che danno un eccessivo risalto alla coscienza di un Dio creatore e mantentore di ogni vita e di ogni esistenza. Il loro atteggiamento verso il Buddha e verso lo Zen è quello di Li-tze che cavalca il vento: ciò a cui hanno mirato i discepoli di Chao-cheu, di Yun-men e di altri capi dello Zen è la completa identificazione dell'Io con l'oggetto del pensiero. Per questo, essi detestano il sentir pronunciare la parola Buddha o Zen; non perché siano antibuddhisti, ma perché hanno assorbito integralmente il buddhismo nel proprio essere. Si ascolti questo cortese rimprovero fatto da Fa-ien al suo discepolo Yuan-u: «Tranne un piccolo difetto, tu vai proprio bene». Yuan-u chiese ripetutamente quale fosse tale difetto. Il maestro alla fine disse: «Nei tuoi discorsi, parli troppo dello Zen». «Come!» protestò il discepolo, «se qualcuno studia lo Zen non è forse naturale che ne parli? Perché mai vi dispiace?». Fa-ien rispose: «È già meglio quando se ne parla come in una ordinaria conversazione quotidiana». Un monaco, che si trovava ad essere presente, chiese: «Perché detestate in special modo che si parli dello Zen?». La risposta lapidaria dal maestro fu: «Perché mi si torce lo stomaco, a sentirne parlare».

Il modo con cui, a questo proposito, si esprime Lin-tse è addirittura drastico e rivoluzionario. Se non sapessimo già dei metodi seguiti nell'insegnamento dello Zen, i passi che ora citerò farebbero orripilare. Il lettore penserà che Lin-tse sia un tipo detestabile di maestro, ma noi sappiamo che si tratta di ben al-

Anche il Nuovo Testamento vi allude, quando parla del «vento che soffia come vuole». I mistici cinesi usano l'immagine del vento per esprimere la coscienza interiore dell'identità assoluta, corrispondente alla nozione buddhista del «vuoto». Si confronti questo passo di Meister Eckhart: «Per cui la fidanzata dice anche: "Allontanati da me, o mio amato, allontanati da me. Tutto ciò che è suscettibile a venire comunque rappresentato, non lo considero Dio. Così io fuggo da Dio, in nome di Dio!". "Dove è allora l'anima?". "Sulle ali del vento!"» (ediz. Büttner, v. I, p. 189). Il «Così io fuggo da Dio, in nome di Dio!» ci ricorda i maestri dello Zen, quando dicono: «Odio persino il sentir pronunciare il nome del Buddha». Dal punto di vista Zen, è però da tralasciare «in nome di Dio».

tro: si tratta di un uomo che accusa implacabilmente le falsità del mondo e che si porta inflessibilmente avanti. Lo si può paragonare ad un Jehova che abbatte gli idoli e ordina la distruzione del culto delle immagini. Ecco, ad esempio, come Lin-tse cerca di strappare dallo spirito del discepolo ogni residua veste di falsità:

« O voi, seguaci della Verità, se volete pervenire ad una comprensione ortodossa [dello Zen] non dovete lasciarvi ingannare dagli altri. Qualunque ostacolo incontriate, interno o esterno, abbattetelo. Se incontrate il Buddha, uccidetelo; se incontrate il patriarca, uccidetelo; se incontrate l'Arhat, il genitore o il parente, uccideteli senza esitare: perché questa è la sola via della liberazione. Non vincolatevi a nessun oggetto, ma tenetevi in alto, andate avanti, restate liberi. Di tutti i cosiddetti seguaci della Verità di questo paese, non ve ne è uno che venga da me libero, distaccato dalle cose. Se devo avere a che fare con essi, comunque essi si presentino, li stendo a terra. Se confidano nella forza delle loro braccia, gliele tronco; se confidano nella loro eloquenza, li riduco al silenzio; se confidano nell'acutezza della loro vista, li accieco. Così è: nemmeno uno di essi si è presentato a me come un uomo solo, unico e libero. Invariabilmente vedo che si sono lasciati prendere dagli espedienti puerili degli antichi maestri. In verità, non ho nulla da darvi; tutto ciò che posso fare per voi è curare le vostre malattie e liberarvi dal servaggio.

« O voi, seguaci della Verità, dimostratevi indipendenti da ogni cosa, perché io vi peserò. Per cinque, dieci anni ho invano aspettato di incontrare degli esseri indipendenti. Non ve ne sono ancora: esistenze larvali, miseri nani frequentanti canneti e boschi, elfi delle solitudini selvagge — ecco che cosa sono. Abboccano come pazzi ad ogni esca di sozzura. O voi, dagli occhi di talpa, perché scialacquate le pie donazioni dei devoti? Pensate di meritare il nome di monaci conservando una idea così errata [dello] Zen? Ve lo dico: niente Buddha, niente dottrine sacre, niente discipline, niente testimonianze! Che andate a cercare nella casa dei vicini? O voi, dagli occhi di talpa! Sulle vostre spalle vi mettete la testa di un altro! Che cosa vi manca? O voi, seguaci della Verità, ciò che voi fate in questo stesso istante è

proprio quel che fece un Patriarca o un Buddha. Ma voi non mi credete e cercate all'esterno. Non fatevi schiavi di un errore. Non esistono realtà all'esterno, né esiste qualcosa dentro di voi su cui possiate posare le mani. Voi restate attaccati al significato letterale di quel che vi dico; quanto sarebbe meglio che arrestaste ogni vostro desiderio e steste senza far nulla! ».

In tal guisa Lin-tse cercava di cancellare dalla mente del cercatore della verità ogni traccia della idea di un Dio: usando la parola come la folgore del dio Thor.

XI

Lo stato nel quale ogni resto della coscienza concettuale è svanito viene chiamato stato di povertà dai mistici cristiani. La definizione di Taulero è: « L'assoluta povertà è in te quando non sai ricordarti se qualcuno ti deve qualcosa o se tu devi qualcosa a qualcuno: proprio come tutto sarà da te obliato nel viaggio ultimo della morte ».

I maestri dello Zen esprimono in modo più poetico e più positivo questo stato di povertà, senza riferimenti diretti ai beni del mondo. Wu-men (Mumon) canta così:

Centinaia di fiori primaverili; la luna autunnale;
Una fresca brezza estiva; la neve invernale:
Libera la tua mente da ogni vano pensiero,
E quanta gioia troverai, allora, in ogni stagione!

Ecco altri versi, di Shou-an (Shuan):

Sto seduto tranquillamente a Nantai, con l'incenso che brucia;
Giorno di rapimento, tutte le cose sono dimenticate,
Non che la mente si sia arrestata e che io respinga i pensieri,
Ma non vi è davvero nulla che turbi la mia serenità.

Tutto ciò non deve però far pensare che il discepolo dello Zen se ne stia seduto in ozio, senza fare nulla di particolare, o che egli debba solo curarsi di godere la fragranza dei ciliegi in

fiore sotto il sole mattutino o il chiarore argenteo della luna solitaria; egli può essere in piena attività, può insegnare ai discepoli, può recitare i Sūtra, può scopare e attendere a lavori da fattoria, come han fatto tutti i maestri — eppure il suo spirito è pervaso da una felicità e da una calma trascendente. I cristiani direbbero: egli vive in Dio. Tutte le brame sono cadute dal suo cuore, nessun vano pensiero ostacola il flusso dell'attività vitale, e così egli è vuoto e « povero ». In questa sua povertà, sa godere dei « fiori primaverili » e della « luna autunnale ». Finché le ricchezze mondane erano accumulate nel suo cuore, non c'era posto per questa gioia trasfigurata. I maestri dello Zen usano parlare in modo positivo della loro contentezza e delle loro ricchezze non mondane. Invece di dire che le loro mani sono vuote, parlano dello stato nel quale in via naturale si sentono soddisfatti delle cose che hanno d'intorno. Yang-ch'i parla così dell'abitazione in rovina che egli aveva preso in custodia e nella quale viveva. Un giorno egli salì sulla cattedra delle letture nella Sala della Meditazione e si mise a recitare questi versi:

Ora la mia dimora è qui, a Yogi; mura e tetto, come sono
battuti dalle intemperie!
Il pavimento è bianco di cristalli di neve,
Tremando in tutto il corpo, sono pieno di pensieri.

Dopo una pausa, egli soggiunse:

Come ricordo gli antichi maestri, che per abitazione altro
non avevano che l'ombra di un albero!

In Hsiang-yen (Kyogen) l'allusione alla povertà risulta più direttamente:

La povertà dei miei ultimi anni non era abbastanza povera;
La mia povertà di quest'anno è davvero povertà;
Nella mia povertà dell'anno scorso v'era posto per una punta di crivello,
Ma quest'anno perfino il crivello è sparito.

In sèguito, un maestro di nome K'u-mu Yuan (Koboku Gen) commentò così questo canto della povertà di Hsiang-yen:

Qualcuno canta: « Né una punta di crivello, né un posto per essa », ma questa non è ancora la vera povertà: Finché si è coscienti di non possedere nulla, vi sarà sempre un guardiano alla [porta della] povertà. Da poco la povertà mi ha pervaso tutta la coscienza, Perché non vedo nemmeno colui che è povero.

Yun-men non solo era povero, ma magro ed emaciato; ad un monaco venuto a chiedergli quali fossero le caratteristiche della sua scuola, egli rispose: « La mia pelle è secca ed ho le ossa sporgenti ». La corpulenza e l'opulenza non sono state mai associate alla spiritualità, almeno in Oriente. È vero che le due cose non si escludono necessariamente: però nelle condizioni economiche attuali l'accumulare ricchezze produce sempre dei caratteri che assai poco si accordano con gli ideali della santità. Forse è stata una protesta troppo violenta contro il materialismo a statuire quell'antitesi: così il non possedere nulla, nemmeno la sapienza e la virtù, è divenuto uno dei fini della vita buddhista, benché ciò non implichi un disprezzo per tali beni. In ogni disprezzo v'è qualcosa di impuro, di non completamente sublimato; e allo stesso modo che i Bodhisattva si trovano al disopra perfino della purità e della virtù, quanto più essi lo sono per quanto riguarda queste piccole debolezze dell'essere umano! È quando il buddhista si è lavato da esse tutte, che egli diviene davvero povero, esile e trasparente.

Lo scopo dello Zen è raggiungere ciò che tecnicamente viene chiamato lo stato di « non acquisizione » (*cittam nopalabhyate*). Ogni conoscenza è acquisizione ed accumulamento, mentre lo Zen si propone di svincolarci da ogni possesso. Occorre che lo spirito ci renda poveri ed umili, completamente sgombri delle impurità interiori. Invece il sapere fa ricchi ed arroganti. Il sapere essendo guadagno, quanto più si sa, tanto più si è ricchi — e « nel molto sapere vi è molta afflizione, e colui che accresce il sapere accresce la sofferenza ». È, in fondo, « vanità ed un inseguire il

vento ». Lo Zen aderisce senz'altro a ciò che dice Lao-tze (*Tao-te-king*, xlviii): « Chi ricerca il sapere si arricchisce di giorno in giorno. Chi cerca il Tao diviene povero di giorno in giorno. Diviene sempre più povero, finché giunge al non-agire (*wu-wei*). Col non-agire, non vi è nulla a cui egli non possa giungere ». Nella sua perfezione, questa specie di perdita è la « non acquisizione », identica alla povertà. Nella povertà si può vedere un sinonimo del « vuoto », della *çūnyatā*. Quando lo spirito si è purgato da tutte le scorie accumulate da tempi immemorabili, cadono le vesti, cadono gli orpelli, resta soltanto una essenza nuda. Ormai vuoto, libero, autentico, lo spirito assume la sua innata dignità. E in ciò vi è anche della gioia, però non la gioia che può dar luogo al suo opposto, alla tristezza, bensì una gioia assoluta che è « un dono di Dio », che fa « trovar del bene in ogni fatica », che non è suscettibile di aumento o di diminuzione ma resta sempre uguale a se stessa. La « non acquisizione » nello Zen è dunque una idea positiva, non puramente privativa. Le forme del pensiero buddhista talvolta sono assai diverse da quelle occidentali, per cui il lettore cristiano resta spesso sconcertato dinanzi alla dottrina del vuoto e all'affermazione di un radicale idealismo. Tuttavia è un fatto che tutti i mistici, buddhisti e non buddhisti, concordino nel porre l'ideale della povertà a base del loro sviluppo spirituale.

Nel cristianesimo si pensa troppo a Dio, benché sia detto che in Lui viviamo, ci muoviamo ed abbiamo il nostro essere. Lo Zen vuole che si cancelli anche l'ultima traccia di una coscienza dualistica di Dio. Per questo, esso esorta i suoi seguaci a non fermarsi nemmeno là dove sta il Buddha e a passare rapidamente là dove non vi è più nessun Buddha. Tutto l'addestramento, sia teorico che pratico, del monaco nella Sala della Meditazione si basa sulla nozione dell'« azione senza merito ». Ecco una espressione poetica di tale nozione:

Le ombre dei bambú scopano le stelle,
Ma non v'è polvere che si sollevi:
I raggi lunari penetrano sino in fondo allo stagno,
Non ne resta, però, traccia alcuna nell'acqua.

Il *Lankāvatāra-Sūtra* esprime la stessa idea in questi termini più indú e più tecnici:

« Le tendenze (*vāsanā*) non sono né distinte dallo spirito, né connesse ad esso; benché ne sia avvolto, lo spirito non ne è differenziato.

« Le tendenze, veste contaminata prodotta dal *manovijñāna*, impedisce l'irradiarsi lontano dello spirito, benché lo spirito sia, in se stesso, vestimento di una purità suprema.

« Io dico che l'*ālaya* rassomiglia allo spazio vuoto, il quale né esiste né non esiste; perché l'*ālaya* non ha nulla di comune né con l'essere né col non-essere.

« Grazie alla trasformazione del *manovijñāna*, lo spirito viene liberato dall'impurità; illuminato, ora esso comprende a fondo ogni cosa.

« Ecco ciò che io insegno » (22).

XII

La vita nel monastero non si esaurisce nel lavoro e nello starsene seduti, calmi, a meditare sui *ko-an*. Come si è già detto, essa comprende anche una certa attività intellettuale, sotto specie di letture. Nei tempi antichi non vi erano però dei *che-sin* regolari; le letture e i sermoni per la congregazione avevano luogo nei giorni di festa, nelle commemorazioni o in certe occasioni adatte, come quando si ricevevano delle visite, si rendevano gli onori a dignitari che cessavano di essere in funzione o si era portato a termine qualche lavoro. Ogni occasione utile veniva perciò sfrut-

(22) In questo passo l'A. ha lasciato in sanscrito dei termini che presuppongono nel lettore una certa conoscenza del buddismo mahāyānico. Abbiamo tradotto *vāsanā* con « tendenze », anziché con « habit-energy »; si tratta di inclinazioni radicate negli strati più profondi dell'essere, provenienti da precedenti forme di esistenza, che costituiscono la base dell'individuazione di un dato essere finito. In *manovijñāna* si può intendere l'azione dell'animo o della mente nel senso corrente, la quale dà origine appunto a ciò che agirà come *vāsanā*. L'*ālaya* è il « ricettacolo » (o « scrigno »), ciò che accoglie e conserva tutte le forme pensate, concepite, sperimentate. La trasformazione del *manovijñāna*, di cui si parla nel testo, è quella stessa prodotta dall'illuminazione. N.d.T.

tata per illuminare l'intelletto dei seri ricercatori della verità. Nell'essenza, la letteratura dello Zen si compone appunto di queste letture, di questi sermoni, di queste esortazioni e delle osservazioni brevi e sostanziose che sono così caratteristiche per tale scuola. Se, per un lato, lo Zen pretende di essere al disopra di ogni cosa scritta, dall'altro quasi ne sovrabbonda. Prima di accennare a qualcuno di quei sermoni, vorrei dire qualcosa sulla lingua cinese quale veicolo della filosofia Zen.

Io ritengo che la lingua cinese sia particolarmente adatta per lo Zen; essa fornisce forse il miglior mezzo per esprimerlo, ove di esso si consideri il solo aspetto letterario. Essendo monosillabica, tale lingua è concisa e vigorosa; in essa ogni singola parola è tale da racchiudere tutta una ricchezza di significati. Come controparte, vi è lo svantaggio di una certa indeterminatezza, ma lo Zen sa come utilizzare questo stesso aspetto della lingua cinese, proprio l'indeterminatezza dei termini divenendo, nelle mani dei maestri, un'arma potentissima. Non che essi vogliano essere oscuri ed evasivi, perché un monosillabo ben scelto, quando esce dalle loro labbra, si trasforma in una parola importante satura di tutto il sistema dello Zen. Yun-men viene considerato come un maestro perfetto di questo stile. Ecco alcuni esempi che mostrano l'estrema laconicità dei suoi detti:

Essendogli stato chiesto che cosa sia la spada di Yun-men, egli rispose: « È appesa! ».

« Quale è lo stretto passaggio che conduce da Yun-men? ».
« Il più intimo! ».

« Quale dei tre corpi del Buddha (*trikāya*) terrà il sermone? ».
« Tienti alla cosa! ».

« Secondo un detto che ho sentito riferire a tutti gli antichi maestri, se si conosce [la verità] tutti gli impedimenti del karma si dimostrano irreali (vuoti) fin dal principio; ma se non la si conosce, si debbono pagare tutti i debiti fatti. Mi chiedo se il secondo patriarca lo sapeva o no ». Il maestro rispose: « Certissimamente! ».

« Che cosa è l'occhio del vero Dharma? ». « Dappertutto! ».

« Avendo commesso un patricidio o un matricidio si va dal Buddha a confessare il peccato; ma se si uccide un Buddha o un Patriarca, da chi si deve andare a confessarsi? ». « Esponiti! ».

« Che cosa è il Tao (la Via cosmica, la verità)? ». « Cammina! ».

« Perché, senza il consenso dei genitori, non si può essere ordinati? ». « Che superficialità! ». « Non capisco ». « Che profondità! ».

« Quale genere di frase non proietta ombre? ». « Rivelato! ».

« Come si hanno gli occhi aperti su di un problema? ». « Cieco! ».

Quest'ultima non è una comune domanda per avere un chiarimento, ma ha in sé qualcosa che dimostra una certa comprensione in chi l'ha fatta. Tutte queste domande non debbono essere prese nel loro senso letterale e superficiale. In genere, sono metafore. Ad esempio, quando si chiede circa la frase che non ha ombra, non si intende un certo gruppo di parole, bensì una proposizione assoluta la cui verità sia talmente al disopra di ogni dubbio, che ogni essere razionale, udendola, debba riconoscerla. Del pari, quando si parla di uccidere i genitori o il Buddha, la cosa non ha nulla a che fare con tali orribili delitti, ma, come nel sermone già citato di Lin-tse, l'uccidere significa il trascendere la relatività di un mondo fenomenico. Per cui, in ultima istanza, tale domanda equivale all'altra: « Dopo che i molti sono stati ricondotti all'Uno, l'Uno a che cosa si deve ricondurlo? ».

Un solo monosillabo, e le difficoltà sono rimosse. In genere, il maestro dello Zen evita le circonlocuzioni. Egli eccelle nel colpire direttamente il punto essenziale di una quistione e nell'esprimere nel modo più piano il suo pensiero, senza l'ingombro di accessori. Per il che, la lingua cinese è particolarmente adatta. Le caratteristiche di essa sono la brevità e la forza, perché ogni sillaba è una parola, talvolta è perfino una frase completa. Una sequenza di pochi sostantivi senza verbi né particelle collegatrici spesso basta per esprimere un pensiero complesso. Naturalmente, la letteratura cinese è ricca di epigrammi incisivi e di aforismi sostanziosi. Le parole sono massicce e sconnesse; riunite, rassomigliano a massi uniti senza cemento. Un collegamento organico non esiste. Ogni elemento della serie verbale ha una esistenza a sé. Ma via via che si pronunciano le singole sillabe, l'effetto com-

plessivo è irresistibile. Il cinese è, eminentemente, una lingua mistica.

Nella vita dello Zen tutto essendo conciso e immediato, la sua letteratura è piena di espressioni idiomatiche e di modi correnti di dire. Per l'amore ben noto che il Cinese ha avuto per il formalismo classico, gli eruditi e i filosofi di quel paese non hanno saputo esprimersi che in uno stile elegante e raffinato. La conseguenza è che quanto ci resta dell'antica letteratura cinese è improntato da tale classicismo: ben poco dello stile corrente e dialogale è stato tramandato alla posterità. E quel poco, a partire dalle dinastie T'ang e Sung, lo si trova negli scritti dei maestri dello Zen. Per una ironia del destino, coloro che tanto disprezzavano l'uso delle lettere come mezzo per comunicare la verità e che si appellavano direttamente alla comprensione ad opera di una facoltà intuitiva, dovevano divenire i portatori e i trasmettitori di antiche locuzioni e di espressioni popolari che gli scrittori classici avevano escluso dalle forme principali della letteratura, considerandole spregevoli e volgari. La ragione di ciò è però chiara. Come il Cristo, il Buddha predicò nel vernacolo del popolo. I testi greci o sanscriti (e perfino pāli) sono tutti elaborazioni successive, di un periodo in cui la fede aveva cominciato a perdere la sua freschezza, lasciando un margine allo scolasticismo. Poi la religione vivente si trasformò in un sistema intellettuale e doveva essere espressa in un linguaggio elevato sí, ma artificiale e piú o meno sforzato. Poiché lo Zen fin da principio ha reagito energicamente contro questa involuzione, è naturale che il linguaggio da esso prescelto sia stato quello che esercitava la maggiore attrazione sul popolo in genere, che parlava al suo cuore, aperto ad una nuova viva luce. Ovunque possibile, i maestri dello Zen hanno evitato l'uso della terminologia tecnica della filosofia buddhista; non solo essi hanno discusso argomenti tali da interessare l'uomo semplice, ma hanno anche usato il linguaggio d'ogni giorno come veicolo appropriato per le masse e, in pari tempo, come mezzo particolarmente espressivo per le idee centrali dello Zen.

XIII

Chiuderò questo capitolo accennando a qualcuno dei discorsi dei maestri, che si trovano principalmente annotati negli « *Anali della trasmissione della Lampada* » e nei « *Detti* ».

Chao-cheu disse: « È come tenere in mano un cristallo trasparente; se viene uno straniero, lo riflette quale è; se viene un Cinese, lo riflette quale è. Colgo un filo d'erba, e lo faccio agire come un essere dal corpo d'oro alto sedici piedi (23). Prendo poi un essere dal corpo d'oro alto sedici piedi e lo faccio agire come un filo d'erba. Il Buddha costituisce l'oggetto dei desideri umani; i desideri umani non sono che desideri per lo stato di Buddha ». Un monaco chiese (24):

« Per chi sorgono i desideri del Buddha ».

« Essi sorgono per tutti gli esseri sensienti ».

« Allora come può liberarsene? ».

« Che bisogno c'è di liberarsene? » rispose il maestro.

In altra occasione, Chao-cheu disse: « Kācyapa trasmise [la Legge] ad Ananda; sai dirmi a chi la trasmise Bodhidharma? ».

Un monaco intervenne: « Come è che si legge che il secondo patriarca ebbe da Bodhidharma il midollo? » (25).

Il maestro rispose: « Non denigrare il secondo patriarca. Bodhidharma afferma che colui che stava fuori ebbe la pelle e che colui che stava dentro ebbe le ossa; sai però dirmi che cosa ha colui che sta più nel profondo? ».

Un monaco disse: « Noi tutti sappiamo forse che vi fu uno che ebbe il midollo? ».

Il maestro replicò: « Quegli ha appunto avuto la pelle; qui da me, io non permetto che del midollo nemmeno si parli ».

« E il midollo, allora, che è? ».

« Se mi domandi questo, vuol dire che non sei giunto nemmeno alla pelle ».

(23) Cioè il Buddha, che secondo la leggenda avrebbe avuto appunto un corpo d'oro alto sedici piedi.

(24) Generalmente, dopo un discorso, i monaci si fanno avanti e pongono domande che hanno relazione con l'argomento trattato, ma spesso riguardano anche altri argomenti.

(25) Cfr. il capitolo « Sviluppo dello Zen ».

« È grandioso! » disse il monaco. « Non è, questo, o Signore, il vostro punto di vista assoluto? ».

« Sai forse che vi è qualcuno che non ti accetterà? ».

« Se dite così, deve esservi qualcuno che assume un diverso punto di vista ».

« Chi è questo qualcuno? » domandò il maestro.

« Chi non è questo qualcuno? » replicò il monaco.

« Ti lascio dire ciò che vuoi ».

I discorsi sono, in genere, di questa specie, corti e, per i non-iniziati, inintelligibili e quasi assurdi. Ma, secondo lo Zen, queste osservazioni contengono l'esposizione più piana e più diretta della verità. Quando non si ricorre alle categorie logico-formali del pensiero eppure si chiede al maestro di esprimere ciò che egli pensa nel più intimo, non resta che da parlare in questo modo enigmatico e simbolico, per sconcertare il profano. L'intento dei maestri è però più che serio, e se manifestate il menomo risentimento per il genere dei loro rilievi, vi buscherete immediatamente trenta bastonate.

I seguenti episodi si riferiscono a Yun-men.

Una volta Yun-men salì sulla pedana e disse: « O venerandi monaci! Non confondetevi la mente. Il cielo è il cielo, la terra è la terra, i monti sono i monti, i monaci sono i monaci, i laici sono i laici ». Restò un momento in silenzio, poi continuò: « Portatemi qui la collina di Ansan, a che la veda! ».

Un'altra volta disse: « Senza ragione alcuna, il bodhisattva Vasudeva si trasformò in un bastone ». Così dicendo, tracciò una linea sul suolo col suo bastone e soggiunse: « Tutti i Buddha, innumerevoli come i grani della sabbia, si trovano qui e dicono assurdità di ogni specie ». Poi lasciò la Sala.

Un giorno egli si era recato, come al solito, nella Sala per tenervi un discorso. Un monaco si staccò dal gruppo degli altri, s'inclinò dinanzi a lui e gli disse: « Vi prego di rispondere ». Yun-men chiamò ad alta voce: « Voi monaci! ». Tutti i monaci si voltarono verso il maestro. Allora questi scese dal seggio, e fu tutto.

Un'altra volta mentre egli già da qualche tempo stava seduto in silenzio, un monaco gli si avvicinò e s'inclinò. Il maestro gli chiese « Perché così tardi? ». Il monaco stava per dare una qual-

che risposta, ma l'altro lo interruppe apostrofandolo così: « O povero stupido, buono a nulla! ».

Talvolta i suoi discorsi erano assai poco reverenti verso lo stesso fondatore della tradizione a cui apparteneva. Ad esempio, un giorno egli disse: « Içvara, il grande Signore del cielo, e il vecchio Buddha stanno ciarlando in mezzo al cortile sul buddhismo; ma che chiasso che fanno! ».

Un'altra volta disse:

« Con tutto ciò che ho detto finora — di che si tratta, alla fine? Oggi, daccapo, essendo incapace di aiutare me stesso, mi trovo qui a parlarvi. In tutto questo vasto mondo vi è forse qualcosa che vi si oppone o che vi renda schiavi? Se qualche cosa, fosse pure piccola come la punta di uno spillo, si trova sulla vostra via o vi impedisce di passare, toglietela via! Che cosa è ciò che voi chiamate un Buddha o un Patriarca? Che cosa è ciò che voi conoscete come monti, fiumi, come la terra, come il sole, la luna o le stelle? Che cosa è ciò che voi chiamate i quattro elementi e i cinque aggregati? Parlo così, ma queste non sono che le chiacchiere di una vecchia di un lontano villaggio. Se mi capitasse di incontrare ad un tratto un monaco perfettamente versato in queste materie, egli nell'apprendere di che vi sto parlando mi getterebbe giù per le scale. E si dovrebbe forse rimproverarlo, se così facesse? In ogni caso, per quale ragione è così? Non lasciatevi sviare dal mio discorso e cercate di non fare osservazioni prive di senso. Finché non sarete come chi è veramente andato a fondo in tutta la cosa, non dovete mai farlo. Se vi lasciate prendere alla sprovvista da un vecchio come me, smarrirete subito la via e vi romperete le gambe. E per questo, dovrei forse venire rimproverato? Così stando le cose, vi è, fra di voi, qualcuno che desidera conoscere qualche punto della dottrina della nostra scuola? Venite avanti, e vi risponderò. Dopo di che, potrete orientarvi e sarete liberi di andare pel mondo, ad oriente o ad occidente ».

Un monaco si fece avanti ed era sul punto di domandare qualcosa, quando il maestro lo colpì sulla bocca col suo bastone e scese dal seggio.

Un giorno Yun-men stava recandosi alla Sala delle Letture quando udì suonare la campana. Allora disse: « In questo vasto,

vasto mondo, perché ci mettiamo tali vesti monacali quando la campana suona così? ».

Un'altra volta si limitò a dire: « Non cercate di aggiungere gelo al ghiaccio; abbiate cura di voi stessi, arriverdoci », e se ne andò via.

« Ma guarda! La sala del Buddha si è gettata dentro le abitazioni dei monaci! » ebbe a dire un altro giorno; poi osservò: « Stanno battendo il tamburo a Lo-fu, mentre la danza sta svolgendosi a Shao-chou ».

Yun-men si sedette su di una sedia dinanzi ai monaci riuniti; restò in silenzio per qualche momento, poi osservò: « È da tempo che piove, non un giorno in cui il sole abbia brillato ».

Un'altra volta: « Ma guarda! Non c'è più vita! », e così dicendo fece le mosse di cadere. Poi chiese: « Avete compreso? Se no, chiedete a questo bastone che esso vi illumini ».

Questo episodio si riferisce a Yang-ch'ih (Yogi), che fu un grande maestro dell'XI secolo, vissuto durante la dinastia Sung. Una volta Yang-ch'ih, preso posto sul suo seggio, cominciò a ridere sguaiatamente: « Ha, ha, ha! », poi disse: « Che è? Tornate nel dormitorio e prendetevi ciascuno una tazza di tè ».

Un'altra volta Yang-ch'ih salì in cattedra, tutti i monaci essendo presenti. Prima ancora di aprir bocca il maestro scagliò lontano il suo bastone e si precipitò giù dal seggio verso di loro. I monaci stavano per fuggire, ma egli li richiamò: « Voi monaci! ». Essi tornarono ad avvicinarsi, ed allora il maestro disse loro: « Portate dentro il mio bastone », e se ne andò.

Da un certo tempo Yueh-shan (Yakusan, 751-834) non aveva più tenuto discorsi. Il segretario principale venne a chiedergli di farne uno. Il maestro disse: « Allora fate battere il tamburo ». Non appena i monaci si furono riuniti preparandosi ad ascoltare, egli se ne tornò nella sua stanza. Il segretario lo seguì e gli disse: « Voi avete pur acconsentito a tenere un discorso. Come è che non avete pronunciato parola? ». Il maestro rispose: « I Sūtra vengono spiegati dagli specialisti dei Sūtra, i Āstra dagli specialisti dei Āstra. Allora, perché ti stupisci? Non sono, forse, un maestro dello Zen? ».

Un giorno Fa-yen entrò nella Sala e prese posto sul seggio. Guardò prima dietro una spalla e poi dietro l'altra. Infine alzò il bastone che teneva in mano e disse: « Lungo soltanto un piede! ». E senza fare commenti scese e se ne andò via.

Questa scelta di episodi relativi a Chao-cheu, a Yun-men e ad altri maestri basterà per dare al lettore una idea del genere dei discorsi che vengono tenuti in un monastero Zen per la formazione intellettuale o super-intellettuale dei monaci. Generalmente i discorsi sono brevi. I maestri non perdono mai troppo tempo per spiegare lo Zen, non solo perché esso trascende la comprensione discorsiva umana, ma anche perché le spiegazioni non sarebbero di alcun beneficio pratico e durevole per l'edificazione dei monaci. Così le osservazioni dei maestri sono necessariamente laconiche. Talvolta essi rifuggono da ogni discussione o esposizione verbale, alzano il bastone, brandiscono lo *bossu*, lanciano un grido, recitano un verso — e questo è tutto ciò che l'assemblea dei monaci riceve da loro. Alcuni hanno un loro modo favorito di dimostrare la verità dello Zen; si è già visto che, ad esempio, Lin-tsi era famoso per il suo « *Kwats!* », Teh-chan per il suo roteare il bastone, Chuh-chih per il suo alzare un dito, Pi-mo per il suo bastone a forza, Ho-chan per il suo tamburo, e così via (26). È meraviglioso osservare che varietà di metodi straordinari, originali e ingegnosi sia sorta, tutti concepiti per far realizzare ai monaci la stessa verità, verità che può essere compresa dai singoli individui negli infiniti aspetti in cui si manifesta nel mondo, secondo le varie possibilità di ciascuno e le varie occasioni che ad essi si presentano.

Tutto considerato, lo Zen è eminentemente l'oggetto di una esperienza personale; se vi è una tradizione a cui può essere riconosciuto il carattere di un radicale empirismo, questa è proprio lo Zen. Non vi sono letture, non vi è insegnamento, non vi è contemplazione che possano fare di qualcuno un maestro dello Zen. È la vita stessa, che si deve cogliere nel suo fluire; se la si

(26) Per i particolari, cfr. il capitolo « I metodi pratici d'insegnamento dello Zen ».

arresta per esaminarla e analizzarla, la si uccide e non si avrà piú fra le mani che un freddo cadavere. Pertanto, tutto ciò che ha relazione con la Sala della Meditazione, ogni dettaglio della regola che ne ordina la vita, è stato studiato in modo da dare il piú efficace rilievo a tale idea. La posizione unica nel suo genere che lo Zen ha conservato nell'insieme delle scuole del buddhismo mahāyānico in Giappone e in Cina e in tutta la storia del buddhismo estremo-orientale è indubbiamente dovuta all'istituzione nota sotto il nome di Sala della Meditazione, o Zendo.

VIII

LE DIECI FIGURE DELL'UOMO COL BOVE (1)

Ciò a cui aspira ogni fervente buddhista è il conseguimento dello stato di Buddha; conseguimento, che tuttavia non è detto abbia necessariamente luogo in quest'unica vita terrena. Lo Zen, per essere una delle scuole del Mahāyāna, insegna parimenti che tutti i nostri sforzi debbono convergere verso questo scopo supremo. Ma mentre la maggior parte delle altre scuole distingue numerosi stadi dello sviluppo spirituale, e insiste sulla necessità di attraversarli tutti per portare alla sua perfezione la disciplina buddhista, lo Zen ignora tutto ciò ed afferma arditamente che nel punto in cui si ha la visione della propria natura più profonda si diviene istantaneamente un Buddha. E questa visione, come non è la conseguenza di un vasto sapere o di complesse speculazioni, così non è nemmeno dovuta ad una grazia accordata dal Buddha supremo divinizzato ai suoi fedeli dèditi all'ascetismo, ma procede da uno speciale addestramento della mente indicato dai maestri. A tale stregua, lo Zen non ammette una qualsiasi gradualità nel conseguimento dello stato di Buddha. La « vi-

(1) Nel testo si parla di vicende dell'uomo e della vacca (*cow*). Ma in un'altra opera del Suzuki, *Manual of Zen Buddhism* (London, 1950), ove si tratta delle stesse figure, l'Autore parla invece di un bove (*ox*). Abbiamo preferito questo termine, meglio corrispondente ai tratti dell'animale, pur riconoscendo che il femminile (vacca), in una interpretazione esoterica potrebbe forse giustificarsi, con riguardo alla natura della forza di cui si tratta, prima che sia « albificata » e padroneggiata. N.d.T.

sione nella propria natura » è un atto istantaneo, non è un processo in cui si possano distinguere gradi o fasi di sviluppo.

Senonché in via di fatto là dove la legge del tempo regna sovrana, le cose non si presentano necessariamente in tale modo. Finché la struttura della nostra mente è tale, che noi possiamo comprendere solo l'una cosa dopo l'altra, in successione e per gradi, e non tutto in modo immediato simultaneo, è impossibile non parlare di un certo progresso. Perfino lo Zen, nella misura in cui, esso, in un modo o nell'altro, ammette una dimostrazione, non può sfuggire alle condizioni limitatrici del tempo. Ciò equivale a dire che, in ultima analisi, nella comprensione di esso vi sono dei gradi, e che alcuni individui possono realizzare in modo più profondo e penetrante degli altri la verità dello Zen. In se stessa, la verità può trascendere ogni forma di limitazione; ma quando essa deve essere realizzata dalla mente umana, le leggi psicologiche di questa debbono essere considerate. La « visione nella propria natura » non può non ammettere vari gradi di chiarezza. Trascendentalmente, noi tutti tali quali siamo — anche se ignoranti e colpevoli — siamo dei Buddha. Ma quando si scende nella vita pratica, l'idealismo assoluto deve dar luogo ad una forma di attività più condizionata e tangibile. È, questo, l'aspetto « costruttivo » dello Zen, in opposto all'aspetto « spazza-via-tutto ». E qui lo Zen riconosce appieno gradi vari dello sviluppo spirituale, la verità rivelandosi gradualmente nella mente dei discepoli, fino al prorompere della « visione della propria natura ».

Tecnicamente, lo Zen appartiene al gruppo delle dottrine buddhiste dette « discontinue » o « brusche » (*tun* in cinese), in opposto a quelle « continue » o « gradualì » (*chien*) (2): già lo vedemmo, parlando della scuola del Nord e di quella del Sud, differenziatesi in Cina sotto il quinto patriarca. E, naturalmente, secondo lo Zen, l'apertura della mente sopravviene come un evento improvviso e discontinuo, non come il risultato di uno sviluppo graduale che si possa seguire ed analizzare passo per passo. Il prodursi del *satori* non rassomiglia al lento sorgere del sole

(2) Cfr. anche il capitolo « Sviluppo dello Zen », in cui si accenna alle scuole settentrionale e meridionale dello Zen ai tempi del quinto patriarca.

che dissipa gradatamente l'oscurità, ma piuttosto al congelarsi dell'acqua in ghiaccio, che avviene ad un tratto. Non esiste una condizione intermedia o crepuscolare, una specie di zona neutra o di stato di indifferenza intellettuale, prima che la mente si apra alla verità. Come ho già osservato in occasione dei vari casi di *satori* da me riferiti, il passaggio dall'ignoranza all'illuminazione è istantaneo — quasi come un misero cane bastardo che ad un tratto si trasformasse in un leone dalla criniera d'oro. Lo Zen è il ramo « ultra-istantaneo » del buddismo. Ma questo è vero solo se si considererà in se stessa la verità dello Zen, astraendo dalla sua relazione con la mente umana, ove essa si manifesta. Considerandola invece in una tale relazione, si può ben parlare di una realizzazione graduale o progressiva della verità dello Zen. Così quando Bodhidharma fu sul punto di lasciare la Cina, disse che Tao-fu aveva avuto la pelle dello Zen, la monaca Tsung-ch'ih la carne, Tao-yin le ossa, mentre Huei-k'o ne aveva avuto il midollo, l'essenza.

Huai-jang, che successe al sesto patriarca, ebbe sei discepoli perfetti, le realizzazioni dei quali però differivano come profondità. Egli li paragonò alle varie parti del corpo, dicendo: « Voi tutti avete portato testimonianza del mio corpo, ma ognuno di voi ne ha preso una data parte. Colui che ha le mie sopracciglia è maestro dell'attitudine corretta; il secondo, che ha i miei occhi, sa come si deve contemplare; il terzo, che ha le mie orecchie, sa come si deve ascoltare un ragionamento; il quarto, che ha il mio naso, è ben versato nell'arte del respiro; il quinto, che ha la mia lingua, è un grande discutitore; infine, colui che ha la mia mente conosce passato e presente ». Questa graduazione sarebbe impossibile se si considerasse unicamente la « visione nella propria natura »; infatti il vedere, atto indivisibile, non ammette stadi di transizione. Non si contraddice però il principio del *satori* se si afferma che si dà di fatto una progressiva realizzazione del potere di visione la quale conduce a penetrare sempre più profondamente la verità dello Zen, e che infine culmina nella assoluta identificazione con essa.

Lieh-tzu, il filosofo cinese del taoismo, descrive nel passo seguente certi stati netti di sviluppo nella pratica del Tao:

« Il maestro di Lieh-tzu era Lao-shang-shih, e il suo amico

era Pai-kao-tzu. Quando Lieh-tzu fu ben progredito nell'insegnamento di questi due filosofi, tornò a casa viaggiando nel vento. Yin-shêng lo venne a sapere e si recò da Lieh-tzu perché lo istruisse. Yin-shêng trascurò la propria famiglia per parecchi mesi. Non perdeva mai l'occasione di pregare il maestro affinché lo istruisse nelle arti [di viaggiare nel vento]; lo chiese per dieci volte, e sempre ottenne un rifiuto. Yin-shêng si spazientì e decise di partire. Lieh-tzu non lo esortò a rimanere. Per molti mesi, Yin-shêng stette lontano dal maestro, ma non per questo si acquietò. Ritornò nuovamente da Lieh-tzu. Il maestro chiese: "Perché continui ad andare e a venire?". Yin-shêng rispose: "L'altro giorno io, Chang Tai, volevo essere istruito da te, ma tu hai rifiutato di insegnarmi, e naturalmente questo non mi è piaciuto. Tuttavia non ti ho serbato rancore, perciò sono ritornato".

« "L'altra volta", disse il maestro, "ho pensato che avessi capito tutto. Ma ora, vedendo che sei un comune mortale, ti dirò ciò che ho appreso dal mio maestro. Siedi ed ascolta! Tre anni dopo che mi ero recato presso il mio maestro Lao-shang e il mio amico Pai-kao, la mia mente incominciò a non pensare più al giusto e all'ingiusto, la mia lingua incominciò a non parlare più del guadagno e della perdita; allora egli mi degnò di un'occhiata. Dopo cinque anni, la mia mente ricominciò a pensare al giusto e all'ingiusto, la mia lingua ricominciò a parlare del guadagno e della perdita. Allora, per la prima volta, il maestro addolcì la sua espressione e mi rivolse un sorriso. Dopo sette anni lasciai che la mia mente pensasse ciò che voleva, e non vi furono più problemi di guadagno e di perdita. Allora per la prima volta il maestro mi invitò con un cenno a sedere accanto a lui. Dopo nove anni, lasciando che la mia mente pensasse ciò che voleva e che la mia lingua parlasse di ciò che preferiva, non sapevo più se io o chiunque altro avessi torto o ragione, se io o chiunque altro guadagnava o perdeva; non sapevo più che il vecchio era il mio maestro e il giovane Pai-kao il mio amico. Ero progredito interiormente ed esteriormente. Fu allora che l'occhio divenne come l'orecchio, e l'orecchio come il naso, e il naso come la bocca: perché erano la stessa cosa. La mente era rapita, la forma dissolta, le ossa e la carne s'erano dileguate; e io non sapevo come la struttura si reggesse e su cosa camminassero i piedi. Mi affidai al ven-

to, verso est o verso ovest, come una foglia secca o come pula arida. Ero io che trasportavo il vento? Oppure era il vento che trasportava me? Non lo sapevo.

« " Il tuo soggiorno presso il maestro non è durato molto tempo, e tu già provi rancore nei suoi confronti. L'aria non sorreggerà neppure un frammento del tuo corpo, e la terra non sosterrà neppure una delle tue membra. Come potresti pensare, dunque, di camminare nello spazio vuoto o di farti trasportare dal vento? " ».

« Yin-shêng si vergognò moltissimo e rimase a lungo in silenzio, senza proferire neppure una parola ».

Anche i mistici cristiani e maomettani distinguono gli stadi dell'evoluzione spirituale. Alcuni sufi descrivono le « sette valli » (3) che devono venire attraversate per giungere alla corte di Simburgh, dove gli « uccelli » mistici si trovano splendidamente cancellati e insieme pienamente riflessi nella Tremenda Presenza di loro stessi. Le « sette valli » sono: 1) La Valle della Ricerca; 2) La Valle dell'Amore, che non ha limiti; 3) La Valle della Conoscenza; 4) La Valle dell'Indipendenza; 5) La Valle dell'Unità, pura e semplice; 6) La Valle dello Sbalordimento; 7) La Valle della Povertà e dell'Annientamento, oltre la quale non si può progredire. Secondo santa Teresa, vi sono quattro stadi della vita mistica: Meditazione, Quietude, uno stadio intermedio, e l'Orazione dell'Unità; anche Ugo di San Vittore ha quattro stadi: Meditazione, Soliloquio, Considerazione ed Estasi. Vi sono altri mistici cristiani che parlano di tre o quattro stadi di « ardente amore » o di « contemplazione » (4).

Nei suoi *Studies in Islamic Mysticism*, il professor R.A. Nicholson presenta una traduzione del « Poema del Progresso del Mistico » (*Tâ'iyya*) di Ibnu 'I-Fárid: alcune sue parti corrispondono a tal punto al misticismo buddhista da indurci a pensare che il poeta persiano stia semplicemente riecheggiando il sentimento Zen. Ogni volta che ci troviamo di fronte ad una simile opera di letteratura mistica, veniamo colpiti dall'intima armonia del pen-

(3) Secondo Fariduddin Attarx (1119-1229 d.C.) di Khorassan, Persia. Cfr. *Mystics and Saints of Islam* di Claud Field, p. 123 e segg.

(4) Underhill, *Mysticism*, p. 369.

siero e del sentimento che risuona nel profondo dell'anima umana, nonostante le differenze accidentali esteriori.

I versetti 326 e 327 di *Tá'iyya* dicono:

« Da "Io sono Lei" salii là dove non si può andare oltre, e profumai l'esistenza [fenomenica] con il mio ritorno.

« Ed io ritornai da "Io sono io" per amore di una saggezza esoterica e delle leggi esteriori che furono istituite affinché io potessi chiamare [la gente a Dio] ».

Questo passo, così com'è, non è molto comprensibile, ma bisogna leggere i commenti del traduttore, che bene illuminano gli orientamenti del pensiero persiano:

« Vengono qui distinti tre stadi di Unità (*ittihád*): 1) "Io sono Lei", cioè unione (*jam'*) senza reale separazione (*tafriqa*), benché venga mantenuta l'apparenza della separazione. Questo era lo stadio in cui al-Halláj disse: "Ana 'I-Haqq", "Io sono Dio". 2) "Io sono io", cioè pura unione senza traccia alcuna di separazione (individualità). Questo stadio è noto tecnicamente come "ebbrezza dell'unione" (*sukru 'I-jam'*). 3) La "sobrietà dell'unione" (*sahwu 'I-jam'*), cioè lo stadio in cui il mistico ritorna dalla pura unità del secondo stadio alla pluralità nell'unità e alla separazione nell'unione e alla Legge nella Verità, in modo che, pur continuando ad essere unito con Dio, lo serve come uno schiavo serve il suo padrone e manifesta la Vita Divina nella sua perfezione a tutta l'umanità.

« "Dove non si può andare oltre", cioè lo stadio di "io sono io", oltre al quale non è possibile progredire se non per mezzo della retrogressione. In questo stadio il mistico è interamente assorbito nell'unità indifferenziata di Dio. Solo dopo essere "ritornato", cioè entrato nel terzo stadio (pluralità nell'unità), egli può comunicare ai suoi simili qualche profumo (accenno) dell'esperienza che ha attraversato. "Una saggezza esoterica", cioè la Divina Provvidenza manifestata per mezzo della legge religiosa. Ritornando alla coscienza, il mistico "unito" è posto in grado di adempiere la legge e di agire quale direttore spirituale ».

Quando confrontiamo tutto questo con il progresso del mistico Zen, illustrato pittoricamente e commentato poeticamente nelle pagine seguenti, ci rendiamo conto che i commenti furono scritti espressamente per il buddhismo Zen.

Sotto la dinastia Sung un maestro dello Zen di nome Seikyo illustrò gli stadi del progresso spirituale mediante il simbolo di una graduale purificazione o albificazione di un bue, che alla fine scompare. Queste illustrazioni, che erano sei, sono andate perdute (5). Le figure esistenti, che indicano il fine della disciplina Zen in modo più approfondito e coerente, sono dovute dal pennello ingegnoso di Kakuan, monaco appartenente alla scuola Rinzai. Di fatto, esse rappresentano una revisione e un perfezionamento di quelle del suo predecessore. Sono dieci, ognuna con una breve introduzione in prosa e un commentario in versi. Kakuan ha pensato che la serie delle precedenti figure poteva dar luogo ad equivoci, perché in esse un circolo vuoto era dato come il termine ultimo della disciplina Zen: così si sarebbe potuto pensare che la mera vacuità sia la cosa più importante e lo stato supremo. Da qui, il completamento costituito dalle « Dieci figure dell'uomo e del bue » che conosciamo.

Secondo un commentatore delle figure di Kakuan, vi è stata un'altra serie di figure dell'uomo e del bue, il cui autore fu un maestro chiamato Tzu-te Hui (Jotoku Ki) il quale visibilmente conosceva quella di Seikyo, perché è anch'essa una serie di sei figure. L'ultima va oltre lo stadio del vuoto assoluto, col quale la serie di Seikyo termina. Ecco i versi che l'accompagnano:

Perfino di là dal limite ultimo si apre un passaggio,
 Per il quale si torna ai sei regni dell'esistenza;
 Ogni attività del mondo è un'opera buddhista
 E dovunque egli vada trova aria di casa;
 Come una gemma, egli spicca perfino nel fango,
 Come oro puro, risplende perfino nel fuoco;
 Lungo la via senza fine [di nascita e morte] egli va, sufficiente a se stesso,
 Con qualunque cosa si trovi associato, egli si muove distaccato e a suo agio (6).

(5) Mentre la presente opera andava in stampa ho trovato una vecchia edizione delle immagini della vicenda dell'uomo e del bue, che termina con un cerchio vuoto, corrispondente all'ottava figura della serie. È l'opera di Seikyo, di cui si parla nella prefazione di Kakuan? Qui si vede il bue divenire gradualmente più bianco con il progredire della disciplina.

(6) Cfr. inoltre un sūtra dell'Anguttara Agama, che porta lo stesso ti-

Il bue di Tzu-te diviene via via bianco come quello di Seikyo; per questo dettaglio entrambe le serie differiscono dalle figure di Kakuan, ove il processo di albificazione manca. In Giappone le dieci figure di Kakuan hanno avuto una grande diffusione e tutti i trattati Zen le riproducono. Le più antiche risalgono, a mio parere, al XV secolo. Però in Cina sembra essere stata in voga anche una diversa edizione, curata da Seikyo e da Jotoku. Non se ne conosce l'autore. L'edizione con la prefazione di Chu-hung (1585) contiene dieci figure, ognuna preceduta da un poema di Pu-ming. Chi fosse questo Pu-ming, lo stesso Chu-hung dice di non saperlo. In queste figure il colore del bue cambia, e anche le azioni del mandriano sono diverse.

Le figure qui riprodotte sono state disegnate appositamente dal reverendo Seisetsu Seki, priore del monastero Tenryuji (Kyoto), che è uno dei principali monasteri Zen del Giappone.

tolo e che è evidentemente un'altra traduzione dello stesso testo. Cfr. anche «The Herdshan, I», in *The First Fifty Discourses of Gotama the Buddha*, Vol. II, di Bhikkhu Śīlācarā (Lipsia, 1913). E una traduzione parziale del Majjhima Nikāya del Tripitaka pāli. Gli undici modi enumerati nella versione cinese sono esposti in modo leggermente diverso. Naturalmente, in sostanza sono gli stessi in entrambi i testi. Un dizionario buddhista, il *Daizo Hossu*, fa riferimento, al riguardo, alla grande opera mahāyānica di Nāgārjuna, il *Mahāprajñāpāramitā-Sūtra*, ma finora non sono riuscito ad identificare il brano.



LE VICENDE DELL'UOMO E DEL BOVE (7)

I

Ricerca del bove. Esso non si è mai smarrito; che senso ha, dunque, cercarlo? Non abbiamo familiarità con esso perché ci siamo dati ad escogitare cose contrarie alla nostra natura più profonda. Esso si è perduto, perché siamo stati sviati dall'illusione dei sensi. La casa ci si allontana sempre di più, le vie secondarie e le traverse continuano a farci confondere. Il desiderio di avere e la paura di perdere ci bruciano come fuoco; idee di bene e di male vengono su, a schiere.

Solo, nella solitudine selvaggia, perduto nella giungla, egli cerca, cerca!

Fiumi in piena, montagne lontane e la via senza fine;

Esausto e disperato, non sa dove andare,

Ode soltanto le cicale della sera che cantano nei boschi di acero.

(7) Le dieci immagini qui riprodotte sono state preparate appositamente dal reverendo Seisetsu Seki, abate del monastero di Tenryuji, a Kyoto, che è uno dei più importanti monasteri Zen del Giappone.



II

Si scorgono le orme del bove. Con l'aiuto dei testi e col cercare nelle dottrine, egli giunge a capire qualcosa: trova le tracce. Ora egli sa che le cose, benché molteplici, in essenza sono uno e che il mondo oggettivo non è che un riflesso dell'Io. Ma egli è ancora incapace di distinguere ciò che è buono da ciò che non lo è; la sua mente è ancora confusa per quel che riguarda il vero e il falso. Non avendo egli ancora varcato la soglia, vien detto, per ora, che egli ha scorto le orme.

Vicino all'acqua, sotto gli alberi, sono sparse le orme dell'animale perduto:

I boschi olezzanti stanno facendosi folti — troverà egli la via?

Per lontano che il bove erri, sulle colline e ancor oltre,
Il suo muso raggiunge i cieli e nulla può nascondere.



III

Si vede il bove. Grazie al suono, egli trova la via; vede nelle origini delle cose e tutti i suoi sensi sono in un ordine armonioso. In ogni sua attività quest'ordine è chiaramente presente. È come il sale nell'acqua marina e l'olio di lino nei colori. [È presente, ma non lo può distinguere]. Quando dirigerà il suo sguardo nel modo giusto, scoprirà che null'altro esiste fuor di lui stesso.

Lassù, posato su di un ramo, un usignolo canta tutto lieto;
Il sole è caldo, una brezza refrigerante soffia attraverso i verdi
salici della riva;
Il bue è là, solo; non vi è luogo ove possa nascondersi;
Quale pittore saprebbe ritrarre la sua testa magnifica dalle
corna maestose?



IV

Il bove viene catturato. Dopo essersi sperduto per un lungo tempo nella solitudine selvaggia, egli ha finalmente trovato il bove e se ne è impadronito. Ma a causa della pressione prepotente del mondo esterno è difficile mantenere sotto controllo il bove. Di continuo, esso agogna la fresca erba. La natura selvaggia è ancora agitata e non vuole assolutamente lasciarsi domare. Se si vuole averla completamente sotto il potere, bisogna usare senza riguardi la frusta.

Con tutte le forze della sua anima, egli si è finalmente impadronito del bove:

Ma quanto è selvaggia la sua volontà, quanto è difficile a governare la sua potenza!

Talvolta esso s'inerpica su per un altopiano,

Ed ecco, si perde fra le nebbie impenetrabili di un passo montano.



V

Il bove portato al pascolo. Se un pensiero si muove, un altro lo segue, poi un altro ancora: si desta una catena senza fine di pensieri. Grazie all'illuminazione, essa cede alla verità, ma quando nella mente predomina la confusione, è l'errore ad affermarsi. Le cose non ci opprimono per via dell'esistenza di un mondo oggettivo, bensì a causa di una mente che inganna se stessa. Non tener lenta ma tesa la corda che passa pel naso della bestia. Non accordare a te stesso alcuna indulgenza.

Non separarti mai dalla frusta e dalla cavezza,
A che esso non se ne fugga, a pascolare fra le sozzure:
Se baderai ad esso nel modo giusto, diverrà puro e docile,
E ti seguirà da sé, anche senza catena o cavezza.



VI

Ritorno a casa cavalcando il bove. La lotta è finita; egli non si cura più di guadagno o di perdita. Fischietta un'aria da legnaiuolo, canta canti semplici da ragazzo di villaggio. Cavalcando il bove, il suo sguardo si affissa su cose che non sono nella terra. Perfino se viene chiamato, non volta la testa; non v'è più nulla, la cui seduzione possa trattenerlo.

Cavalcando il bove, prende calmo la via di casa;
Circondato dalla bruma serale, in che modo melodioso il suono del suo flauto si perde nelle lontananze!
Cantando a tempo una canzonetta, il suo cuore è pieno di una gioia indescrivibile!
Occorre dire che egli è divenuto uno di coloro che sanno?



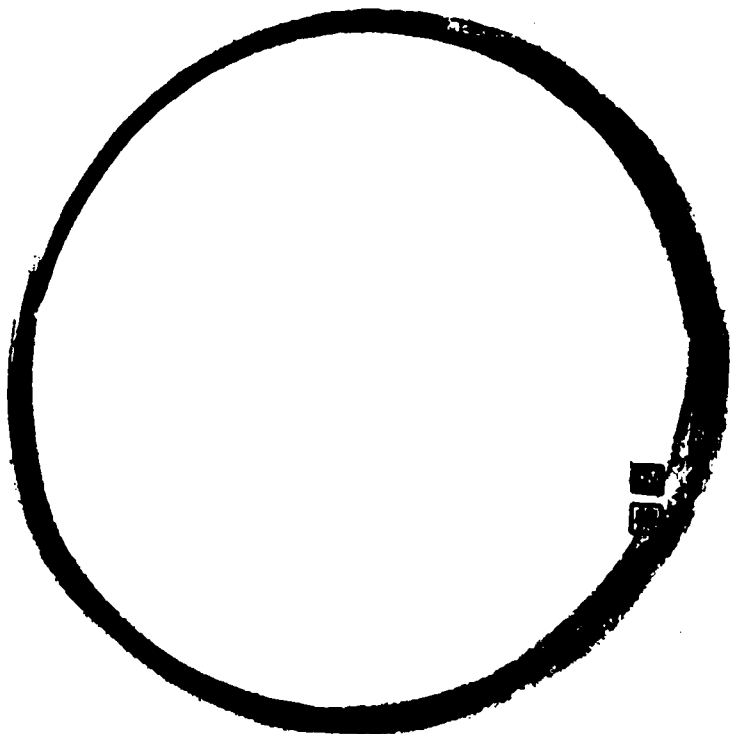
VII

Il bove lo si è dimenticato, l'uomo resta solo. Le cose sono uno e il bove è un simbolo. Quando ti accorgi che ciò di cui hai bisogno è la lepre o il pesce, non il laccio o la rete. è come se l'oro si separasse dalla ganga, è come se la luna uscisse dalle nubi. L'unico raggio della luce serena e penetrante risplende perfino prima del giorno della creazione.

Cavalcando il bove, egli finalmente è di ritorno a casa,
Ed ecco! Il bove non c'è più, e in che serenità egli ora se
ne sta seduto, tutto solo!

Benché il rosso sole sia alto nel cielo, sembra dormire an-
cora tranquillamente.

La frusta e la corda stanno inutili per terra vicino a lui,
sotto un tetto di paglia.



VIII

Non si vede più né il bove né l'uomo. Ogni confusione si è allontanata, regna soltanto una serenità; perfino l'idea della santità perde ogni valore. Egli non si attarda presso i luoghi ove è il Buddha, passa rapidamente là dove non vi è più alcun Buddha. Ove non esiste nessuna specie di dualismo, perfino chi avesse mille occhi non riuscirebbe a scoprire una fessura. Una santità dinanzi alla quale gli uccelli offrono dei fiori, non è che una farsa (8).

Tutto è vuoto, la frusta, la corda, l'uomo, il bove:
Quale sguardo ha mai abbracciato l'immensità del cielo?
Sulla fornace ardente non può cadere un fiocco di neve:
Quando regna questo stato, lo spirito dell'antico maestro è
manifesto.

(8) Può essere interessante citare ciò che un mistico speculativo come Meister Eckhart ha detto su questo stato: « Si deve divenire veramente poveri e liberi dalla volontà creaturale quanto lo si era quando non si era ancora nati. E io vi dico, per la verità eterna, che finché desiderate compiere la volontà di Dio, finché avrete un qualche desiderio dell'eternità e di Dio, non sarete veramente poveri. Possiede la povertà spirituale soltanto colui che non vuole nulla, che non conosce nulla, che non desidera nulla » (*apud Inge, Light, Life and Love*).



IX

Ritornando all'origine, risale alla sorgente. Puro e immacolato fin dall'inizio, egli non è stato mai toccato dalla sozzura. Egli osserva, calmo, la nascita e la fine delle cose legate ad una forma, mentre risiede nella serenità immutabile della non-affermazione. Se egli non si identifica con la fantasmagoria delle trasformazioni, a che gli servono le artificialità dell'autodisciplina? L'acqua scorre azzurra, le montagne s'innalzano tutte verdi. Seduto in solitudine, egli osserva le cose soggette al mutamento.

Tornare all'Origine, tornare alla Sorgente — è già un passo falso!

È molto meglio restare a casa, senza vedere, senza udire, in semplicità, con poche cure.

Seduto nella capanna, non prende conoscenza delle cose che stanno fuori,

Guarda l'acqua che scorre — verso dove, nessuno lo sa; e quei fiori, rossi e freschi, che non si sa per chi siano.



X

Ingresso nella città, con le mani che dispensano benedizioni. La porta della sua umile casa è chiusa e nemmeno il più saggio degli uomini sa di lui. Nulla si può cogliere della sua vita interiore, perché egli va per la sua via senza seguire le orme dei saggi antichi. Portando una fiasca [simbolo del « vuoto »] egli esce e va al mercato; appoggiato ad un bastone, torna a casa. Lo si trova in compagnia di bevitori di vino e di macellai; lui e gli altri tutti sono trasformati in Buddha.

Col petto nudo, e i piedi nudi egli esce e va alla piazza del mercato;

Imbrattato di fango e di cenere, che largo sorriso egli ha!
Non c'è bisogno del potere miracoloso degli dèi,

Perché basta che egli tocchi, ed ecco! gli alberi morti sono in piena fioritura!

LE VICENDE DELL'UOMO E DEL BÒVE
(Altra redazione)

1. *Indisciplinato*

Con le corna ferocemente alzate, la bestia muggisce,
Corre pazzamente pei sentieri di montagna, sempre più lontano dalla giusta via!
Una nuvola oscura si stende all'imbocco della valle,
E chi sa quanta bella erba fresca è stata calpestata dai suoi zoccoli selvaggi!

2. *Comincia la disciplina*

Ora possiedo una corda di canapa e gliela passo attraverso il naso,
Fa un tentativo disperato per scappare, ma viene duramente, ripetutamente frustata;
La bestia si oppone all'addomesticamento con tutte le forze di una natura selvaggia e sfrenata;
Ma il mandriano non lascia la cavezza ed ha la frusta sempre pronta.

3. *Al guinzaglio*

Messa a poco a poco al guinzaglio, ora la bestia è contenta di essere condotta pel naso,
Segue passo passo il guardiano, attraversando torrenti, andando lungo sentieri alpestri.
Il guardiano tiene stretta in mano la corda e non l'abbandona mai.
Tutto il giorno è in guardia, ma non accorgendosi quasi della sua fatica.

4. *Ammansimento*

Dopo lunghi giorni di allenamento, i risultati si rendono sensibili e la bestia è ammansita,
Quella natura cosí selvaggia e sfrenata è già divenuta docile;
Ma il guardiano ancora non si fida del tutto,

Tiene sempre in mano la corda di canapa e con essa ora
lega il bove ad un albero.

5. Domato

Sotto un verde salice, presso l'antico torrente alpino,
Il bove è lasciato libero di fare ciò che vuole;
Al calar della sera, quando una bruma grigia scende sui
pascoli,
Il mandriano prende la via di casa, e l'animale lo segue docilmente.

6. Senza vincoli

La bestia passa contenta ed oziosa il tempo sul prato verdeggianti,
Ormai non vi è più bisogno né di frusta, né di freni;
Anche l'uomo sta seduto a suo agio sotto un pino,
Suona un'aria pacifica, traboccante di gioia.

7. Lasciar fare

Sotto il sole che tramonta, il ruscello primaverile scorre dolcemente fra le rive coperte di salici.
Nell'aria nebbiosa, l'erba della prateria sembra divenire più fitta.
Mentre l'animale pascola o si disseta con lunghe bevute, e il tempo scorre dolcemente,
Il guardiano sul sasso sonnecchia per ore, senza notare nulla di ciò che accade intorno a lui.

8. Tutto obliato

La bestia, divenuta ora tutta bianca, è circondata dalle candide nuvole,
L'uomo è perfettamente a suo agio, senza preoccupazioni, e tale è anche il suo compagno;
Le candide nubi, attraversate dalla luce lunare, proiettano giù ombre bianche.
Le bianche nubi e la chiara luce lunare — ognuna seguendo il corso del suo movimento.

9. *L'uomo solitario*

La bestia non esiste piú e il mandriano è padrone del proprio tempo;
È una nube solitaria portata lievemente lungo i picchi alpestri;
Battendo le mani, egli canta allegro sotto la luce lunare.
Ricòrdati però che resta ancora una muraglia, a sbarrare la sua via di casa.

10. *Scomparsi entrambi*

Sia l'uomo che l'animale sono scomparsi, senza lasciar traccia,
La chiara luce lunare è vuota e senza ombre, con tutte le diecimila cose entro di essa;
Se nessuno chiede che cosa ciò significhi,
Guarda i gigli del prato e l'erba verde di esso, fresca e odorosa.

Julius Evola

Lo Yoga della Potenza

Saggio sui Tantra

Per chi dell'India ha soltanto l'idea corrente di una civiltà basata sulla semplice contemplazione, sulla fuga dal mondo in un nirvāna e su un vago spiritualismo vedantino o alla Gandhi, il presente libro avrà il valore di una vera scoperta.

L'Autore, infatti, fa conoscere al lettore una corrente indù, il Tantrismo e lo Çaktismo, la quale, diffusasi a partire dal IV secolo d.C., ha esercitato un'influenza notevole sulle precedenti tradizioni, affermando una visione del mondo e della vita come potenza e proponendo metodi di realizzazione caratterizzati dall'importanza data al corpo e alle forze segrete del corpo, nonché dall'ideale di un essere che, pur essendo libero e superiore al mondo, è aperto ad ogni esperienza ed anzi sa « trasformare in cibo ogni veleno ».

Il Tantrismo pretende di essere la sola dottrina adeguata ai tempi ultimi, al cosiddetto *kali-yuga*, che è un'epoca della dissoluzione. Ha in proprio un tipo speciale di yoga, e ritiene opportuno che vengano fatte conoscere tecniche e vie in precedenza tenute segrete a causa della loro pericolosità. Rientrano nei Tantra la cosiddetta « Via della Mano Sinistra » e il « Rituale segreto dei Cinque Elementi » che comprende l'uso del sesso e dell'orgia a fini mistici.

Con una esposizione seria, ordinata e sempre basata sui testi originali, l'Autore espone il Tantrismo nei suoi diversi aspetti, non trascurando una interpretazione in profondità dei vari insegnamenti e dei vari simboli, facendo ravvicinamenti interessanti anche con dottrine magiche e esoteriche occidentali, tanto da mettere in luce gli elementi fondamentali, lueggiando ciò che può interessare non solamente per una informazione e per un ampliamento di orizzonti spirituali ma anche per una eventuale pratica, per possibili realizzazioni.

Julius Evola è noto come l'autore di numerose opere di metafisica, di scienza spirituale, di orientalismo e di critica alla civiltà, non poche delle quali sono state anche tradotte in diverse lingue straniere. Insieme al suo libro *La dottrina del Risveglio*, questo *Yoga della Potenza* è stato giudicato dalla critica come « indispensabile per chiunque voglia conoscere gli aspetti più profondi della spiritualità orientale ».

Arthur Avalon

Il potere del serpente

Da quando in Occidente si è diffuso l'interesse per lo Yoga e per analoghe pratiche indù, si è ripetutamente parlato della « misteriosa *Kundalini* », ma quasi sempre finendo in divagazioni e in fantasie per la mancanza di conoscenze di prima mano.

La *Kundalini*, chiamata simbolicamente anche « Il Potere del Serpente » per via di una delle sue raffigurazioni, è la forza creatrice fondamentale dell'universo, così come è presente nel corpo umano, ma in esso trovandosi abitualmente allo stato latente e non essendo priva di relazioni con l'energia sessuale.

Nella *Kundalini* e nel risveglio di essa per mezzo di tecniche precise, una delle varietà dello Yoga, forse la più interessante fra tutte, vede l'organo essenziale per tutte le sue realizzazioni, le quali non hanno un carattere semplicemente contemplativo e ascetico ma mirano al risveglio delle forze segrete del corpo, di quei « centri » invisibili e sovrasensibili nei quali si può conoscere e dominare tutta la gerarchia dei poteri dell'universo, fino al limite, costituito dall'identificazione attiva dello yoghi col Principio Primo.

La presente opera tratta dunque del Potere del Serpente, dal punto di vista sia dottrinale che sperimentale; contiene inoltre la prima traduzione dal sanscrito di due importanti testi. La trattazione investe però necessariamente tutto un insieme di insegnamenti tradizionali indù, specie quelli riguardanti l'anatomia e la fisiologia occulta dell'organismo umano, tanto da fornire al lettore una visione completa e seria di tutto questo dominio di sapienza.

Arthur Avalon è lo pseudonimo usato da sir John Woodroffe per tutti quei suoi libri che non sono soltanto sue opere personali ma che si sono avvalsi dell'aiuto, della collaborazione e delle informazioni di Maestri ed eruditi indù.

Al Woodroffe si deve anche l'edizione di una serie di testi tantrici, oltre a vari altri lavori su analoghi soggetti. La presente opera ha avuto parecchie edizioni inglesi ed è stata tradotta in diverse lingue. In essa il lettore troverà materiale sicuramente autentico, esposto in uno stile semplice ed oggettivo, con ampi riferimenti ai testi ed anche a fonti difficilmente accessibili. Essa costituisce un contributo essenziale nel campo delle scienze spirituali e dello Yoga.

Julius Evola

Metafisica del Sesso

Nuova edizione riveduta e illustrata

Quest'opera di J. Evola ha già una notorietà europea per via di una sua traduzione tedesca e di due edizioni francesi. Essa è unica nel suo genere per considerare il sesso e l'esperienza del sesso secondo aspetti e dimensioni diversi da quelli a cui si sono arretrate le correnti ricerche psicologiche, sessuologiche e anche psicanalitiche. Come l'A. dice esplicitamente, dato che l'epoca attuale è caratterizzata da una specie di ossessione del sesso e della donna e dato anche che la psicanalisi si è sforzata di mettere in risalto il sesso come una potenza elementare oscura e sub-personale, il suo proposito è stato di scoprire una realtà di essa non meno profonda, ma di natura superiore, trascendente.

Il termine « metafisica » nel libro è usato infatti in un doppio senso. Anzitutto, in quello di una ricerca del significato ultimo che hanno l'*eros* e l'esperienza sessuale, significato che porta oltre tutto quel che è fisiologia, istinto di riproduzione, semplice carnalità o pallida sentimentalità. In secondo luogo, una ricerca volta a scoprire non solamente nelle forme più intense della vita erotica, ma anche nell'amore comune, baleni di una « trascendenza », rimozioni momentanee dei limiti della coscienza ordinaria dell'uomo e della donna e perfino aperture sul sovrasensibile.

Tale ricerca ha per controparte la documentazione di ciò che molteplici civiltà antiche o non-europee hanno riconosciuto in fatto di sacralizzazione del sesso, di un uso di esso per fini estatici, magici, iniziatici o evocatori. Al lettore viene offerto un vastissimo panorama che va dai riti segreti e orgiastici tantrici e dal dionisismo alla demonologia e alle esperienze del Sabba e dei « Fedeli d'Amore » medievali, dalla prostituzione sacra e dai Misteri della Donna a pratiche cabbalistiche, arabe, estremo-orientali, ecc. L'accennata metafisica del sesso permette, d'altra parte, di cogliere ciò che agisce anche nel profondo di fenomeni come il pudore, la gelosia, il sadomasochismo, la nudità femminile e il complesso amore-morte.

Inoltre, il libro contiene una ricerca comparata nel campo della mitologia la quale dà il modo di descrivere gli « archetipi » maschili e femminili e, partendo da essi, i tipi fondamentali di uomo e di donna (dèi e dee, uomini e donne), di abbozzare una psicologia dell'« uomo assoluto » e della « donna assoluta » e di individuare le varietà e le condizionalità del magnetismo sessuale.

A parte l'arditezza delle idee e la spregiudicatezza con cui sono trattati gli argomenti più scabrosi, il materiale selezionato è tale da non trovare riscontro in altra opera esistente.

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia, 109

Karlfried von Dürckheim

H A R A

(Il centro vitale dell'uomo secondo lo Zen)

L'Autore ha soggiornato a lungo in Giappone dove è stato in contatto anche con maestri spirituali, in gran parte di orientamento « Zen ». Nel presente libro egli espone insegnamenti tratti da tali fonti, che aprono nuovi orizzonti nel campo della ricerca spirituale.

Si tratta anzitutto dell'*hara*, centro misterioso che viene localizzato nella parte inferiore del corpo ma che non coincide con quello che lo Yoga indù situa alla base della colonna vertebrale e concepisce come la sede del « potere del serpente » (vedi il libro di A. Avalon avente tale titolo, uscito in questa stessa collana) sebbene anche l'*hara* venga associato ad una forza quasi sovrasensibile che renderebbe capaci di prestazioni eccezionali.

Oltre a ciò, si tratta della scoperta del vero centro del proprio essere, dove esso è in contatto con l'« Originario », e di uno spostamento della coscienza dall'Io comune in esso. A questo spostamento, da associare ad una nuova costituzione, viene attribuito un modo diverso sia di sentirsi che di agire. Si parla di una calma distaccata, di un'azione precisa, di una forza intrepida, in base alle quali si verrebbe a conoscere una spontaneità trascendentale; nella creazione artistica, nel tiro dell'arco, nella lotta, ecc. un'altra forza interviene, che porta da sé, quasi magicamente, al risultato e al gesto efficace, spesso andando al di là di quanto è possibile alle facoltà comuni dell'individuo chiuso nel suo Io. Si parla poi di una impassibilità attiva, non inerte, di fronte ad ogni situazione e alla stessa morte (vengono ricordati i *kamikaze*, i piloti suicidi della seconda guerra mondiale). Viene anche accennato, fra l'altro, all'*ojo*, all'ideale di una morte naturale serena e cosciente. D'altra parte il noto termine *harakiri* ha relazione con l'*hara*: ci si toglie la vita con un taglio del ventre che tronca la connessione con l'*hara*.

Se l'Autore mostra la parte che orientamenti del genere hanno avuto nella formazione della vita e del carattere giapponesi, egli mette anche in rilievo il loro significato generale, quindi l'interesse che essi possono avere per gli stessi Occidentali. Ciò, specie per quel che riguarda un addestramento specifico cosciente, del quale nel libro vengono indicati i campi principali (la postura del corpo, i rapporti fra tensione e distensione, gli esercizi col respiro). Si passa così al piano iniziatico e a quello della realizzazione spirituale.

Infine può avere interesse la relazione fra la « discesa nell'*hara* », concepita come la premessa per una vera « ascesa nelle altezze », e le vedute della « psicologia del profondo » occidentale (Jung, ecc.).

Il libro è completato da una scelta di passi tradotti di testi di Maestri giapponesi.

Mircea Eliade

Mefistofele e l'Androgine

Mircea Eliade è uno dei più quotati scrittori contemporanei di scienza e storia delle religioni. I suoi libri, tradotti in diverse lingue e assai citati, sono caratterizzati dall'introdurre nella ricerca anche punti di vista spirituali e, in parte, tradizionali, che di solito esulano dagli studi accademici bidimensionali dedicati a questa materia. Nel presente libro questo aspetto ha un particolare rilievo. Oltre ai problemi riguardanti il metodo e la comprensione dei simboli, trattati nel capitolo finale, ha un interesse particolare il mito dell'androgine, reperibile in tradizioni molteplici, mito il quale conduce anche a quello, metafisico, della « totalità », ossia all'idea di un supremo Principio in cui tutte le antitesi si compongono: la divinità luminosa e quella oscura, Dio e diavolo (Mefistofele), ecc. Un altro saggio, che utilizza anch'esso un vasto materiale comparativo, è dedicato alle esperienze della « luce mistica ». Un terzo saggio riguarda le forme in cui il mito delle origini si proietta messianicamente nel futuro, coi temi di un annientamento del mondo e del tempo e di un ritorno dell'età primordiale o di un ritorno ciclico: sono temi messi in luce anche nelle forme distorte presenti in credenze di selvaggi che si sono continuate fino ai nostri giorni. Non viene tralasciato il complesso che si rifà alle cosiddette « corde magiche » che, di nuovo, partendo da forme di superstizione, è innalzato fino a quello di concezioni spirituali.

Il libro, che è di facile lettura, e che non richiede nel lettore una qualche cultura specializzata, ha un valore indiscutibile per quel che riguarda un ampliamento di orizzonti spirituali e l'esplorazione di terre quasi ignote del patrimonio tradizionale e folkloristico.

DAISETZ TEITARO SUZUKI, nato nel 1869, è stato professore di Filosofia Buddhista all'Università Otani, di Kyoto. Considerato come la massima autorità sulla filosofia buddhista ed uno dei più autorevoli studiosi di buddhismo zen, scrisse una ventina di opere in lingua giapponese, e circa quindici in lingua inglese. Egli studiò ed approfondì i testi originali in sanscrito, pali, cinese e giapponese. Pur non essendo monaco di alcuna comunità religiosa buddhista, era grandemente stimato ed onorato in tutti i templi giapponesi, per la sua profonda e diretta conoscenza delle cose spirituali.

DAISETZ TEITARO SUZUKI

SAGGI SUL BUDDHISMO ZEN

Volume Primo

SUZ 09540/11

Lo Zen è la dottrina segreta trasmessa, al di fuori delle scritture, dallo stesso Buddha al suo discepolo Mahakāṣyapa, introdotta in Cina verso il VI secolo da Bodhidharma e poi continuatasi attraverso una successione di maestri e di « patriarchi » sia in Cina che in Giappone, ove la sua influenza perdura e lo Zen ha ancora oggi i suoi rappresentanti e le sue sale di meditazione (Zendo).

Per portare lo Zen a conoscenza del pubblico italiano abbiamo scelto la presente opera perché è certamente la più completa. I capitoli iniziali sono dedicati allo Zen e alla interpretazione cinese della dottrina dell'illuminazione. I capitoli successivi, nei quali si parla del satori e dei metodi di insegnamento dello Zen, permettono di cogliere le idee centrali la dottrina, mentre alcuni riferimenti alle figure e alle vicende dello Zen in Cina contengono in pari tempo riferimenti essenziali per una visione generale della materia.

Chi del buddhismo avesse le errate idee popolari a base di annichilamento e di nirvana estatico, troverà invece il buddhismo, giustamente, presentato come una dottrina dell'illuminazione e della libertà spirituale.

Design MARINI

L. 28.000

€ 14,46

ISBN 88-272-0147-5



9 788827 201473

Digitized by Google