

SAGGI SUL BUDDHISMO ZEN

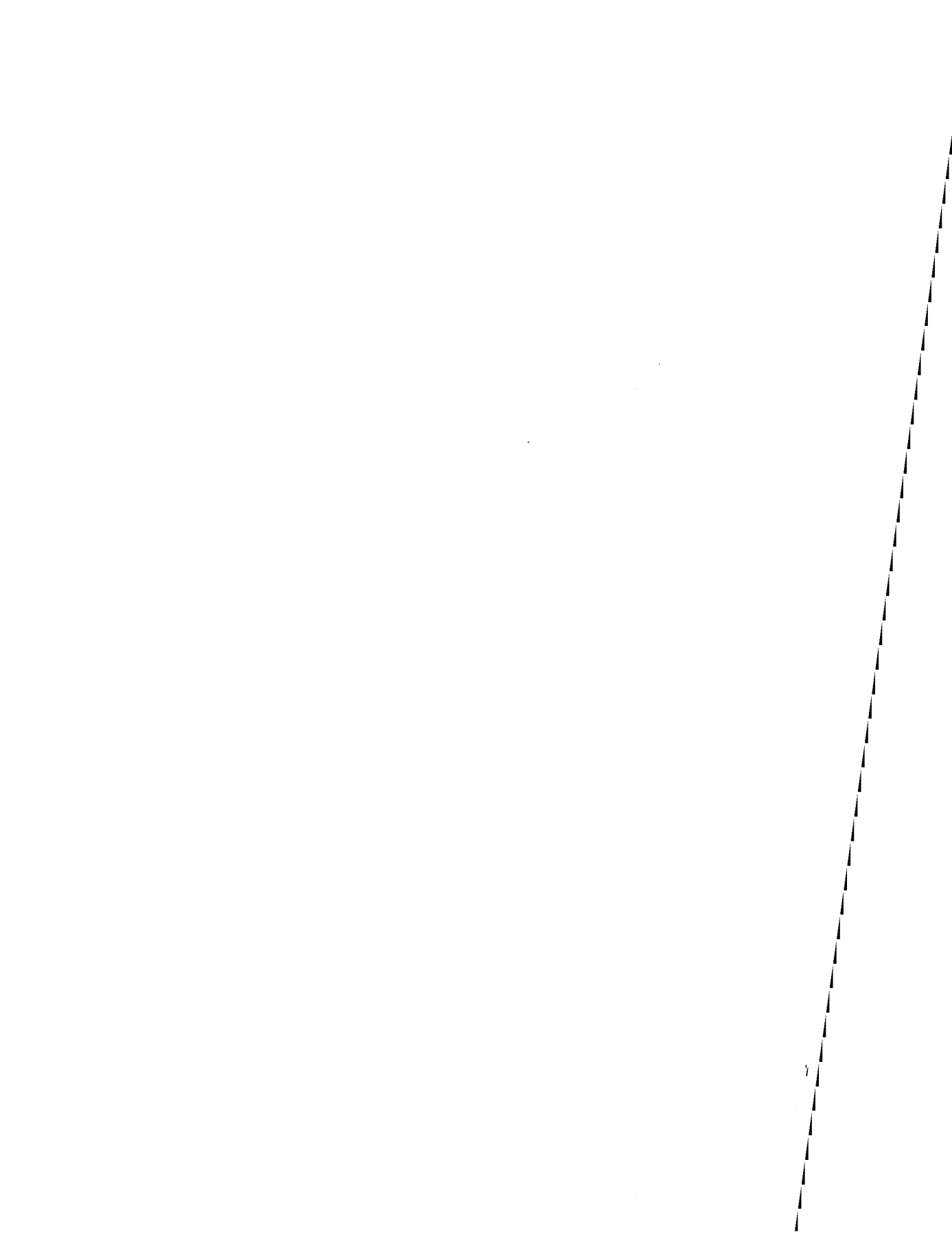


Orizzonti dello spirito / 24
Collana fondata da Julius Evola

This One



SHYJ-N6N-UQ39



DAISETZ TEITARO SUZUKI

SAGGI SUL BUDDHISMO ZEN

Volume Secondo

Traduzione di Roberta Rambelli



EDIZIONI MEDITERRANEE - ROMA

Ristampa 2001

Finito di stampare
nel mese di Gennaio 2001
presso la Tipografia S.T.A.R.
Via Luigi Arati, 12 - 00151 Roma

ISBN 88 - 272 - 1014 - 8

Titolo originale dell'opera: *ESSAYS IN ZEN BUDDHISM (Second Series)* □ © Copyright by Rider and Co. / Hutchinson Group, London □
© Copyright 1977 by Edizioni Mediterranee - Via Flaminia, 109 - 00196 Roma □ Printed in Italy □ S.T.A.R. - Via L. Arati, 12 - 00151 Roma

A

YAKICHI ATAKA

in occasione del suo sessantunesimo compleanno, come pegno di gratitudine per la sua lunga amicizia e per il sincero incoraggiamento accordato all'autore in tutte le sue iniziative letterarie, e con il Pranidhana che la sua preziosa esistenza di Bodhisattva possa continuare ancora per molti anni, contribuendo al progresso spirituale del mondo verso l'illuminazione universale.

INDICE

	pag.
Introduzione, di Christmas Humphreys	9
Prefazione	13
L'esercizio koan come mezzo per realizzare il satori, cioè conseguire l'illuminazione	15

Parte I

1. Un'esperienza al di là della conoscenza, 15 - 2. Il significato del satori nello Zen, 21 - 3. Caratteristiche principali del satori, 28 - 4. Antecedenti psicologici del satori prima del sistema koan. Alcuni esempi pratici, 34 - 5. I fattori che determinano l'esperienza Zen, 49 - 6. L'antecedente psicologico e il contenuto dell'esperienza Zen, 59 - 7. Tecnica della disciplina Zen agli albori della sua storia, 69 - 8. Lo sviluppo del sistema koan e suo significato, 80 - 9. Istruzioni pratiche riguardo l'esercizio koan, 88 - 10. Alcune considerazioni generali sull'esercizio koan, 98 - 11. Documentazioni personali dell'esperienza Zen, 101 - 12. Importanza e funzione dello spirito d'indagine, 114.

Parte II

1. L'esercizio koan e il Nembutsu, 133 - 2. Nembutsu (nien-fo) e Shomyo (ch'êng-ming), 141 - 3. Il valore di Shomyo (« pronunciare il nome » nella scuola Jodo), 147 - 4. La psicologia dell'esercizio Shomyo e sue affinità con l'esercizio koan, 158 - 5. Qual è l'oggetto dell'esercizio Nembutsu?, 166 - 6. Misticismo del Nembutsu e il proferimento del nome, 171 - Esperienze e teorizzazione, 176 - 8. L'opinione di Hakuin sul koan e sul Nembutsu, 179.

Appendici

185

	pag.
Il Messaggio segreto di Bodhidharma, ovvero il contenuto dell'Esperienza Zen	209
Due testi Zen: Pi-yen-chi e Wu-mên-kuan	235
I. Il Pi-yen-chi, 235 - II. Il Caso LV: Tao-wu e Chien-yüan visitano una famiglia per piangere il morto, 237 - III. Il Wu-mên-kuan, 245.	
La passività nella vita Buddista	249
I. La dottrina del Karma, 250 - II. L'evoluzione dell'idea del peccato nel Buddismo, 260 - III. La psicologia della passività, 265 - IV. Passività e pazienza o umiltà, 289 - V. Preghiera e Nembutsu, 298 - VI. La perfezione della passività nella vita Buddista, 310.	
Appendici	323

INTRODUZIONE

di Christmas Humphreys

Daisetz Teitaro Suzuki, D. Litt., professore di Filosofia Buddista alla Università di Otani, a Kyoto, è nato nel 1869. Oggi è probabilmente la massima autorità vivente per quanto riguarda la filosofia buddista, e lo è senza dubbio per quanto riguarda il Buddismo Zen. Le sue principali opere sul Buddismo in lingua inglese sono una dozzina o più, e ve ne sono almeno diciotto, scritte in giapponese, tuttora ignote in Occidente. Inoltre, come dimostra chiaramente una bibliografia cronologica dei testi in lingua inglese sullo Zen, egli è un pioniere in questo campo d'insegnamento al di fuori del Giappone, poiché, se si eccettua *Religion of the Samurai* di Kaiten Nukariya (Luzac and Co., 1913), lo Zen come esperienza viva era del tutto ignoto, tranne che per i lettori di *The Eastern Buddhist* (1921-1939), fino a quando non vennero pubblicati, nel 1927, *Essays in Zen Buddhism* (Prima Serie).

Il dottor Suzuki è un'autentica autorità. Non soltanto ha studiato le opere originali in sanscrito, pāli, cinese e giapponese, ma possiede una conoscenza aggiornatissima del pensiero occidentale attraverso le opere tedesche e francesi, oltre a quelle in inglese, lingua che parla e scrive correntemente. Tuttavia, egli non è soltanto uno studioso: è un buddista. Benché non sia monaco di alcuna setta buddista, è onorato in tutti i templi giapponesi per la sua conoscenza in materia spirituale che, come possono testimoniare quanti sono stati suoi allievi, è diretta e profonda. Quando egli parla degli stadi superiori della coscienza, ne parla

per conoscenza diretta, e coloro che penetrano almeno in parte nella sua mente ricevono l'impressione che egli sia un uomo il quale cerca i simboli intellettuali per descrivere uno stato di consapevolezza veramente « al di là dell'intelletto ».

Coloro che non hanno la possibilità di apprendere sedendosi ai piedi di questo Maestro possono trovare comunque una guida preziosa nei suoi scritti: tuttavia, già nel 1940 questi testi erano irrimediabilmente in Inghilterra, e tutte le copie che ancora rimanevano in Giappone furono distrutte nell'incendio che nel 1945 distrusse Tokio per tre quarti. Perciò, quando giunsi in Giappone nel 1946, presi accordi con l'autore, per conto della Società Buddista di Londra (io e mia moglie eravamo incaricati dalla Società stessa), per incominciare la pubblicazione delle sue Opere Complete, ristampando quei vecchi scritti che avevano avuto un'accoglienza così favorevole, e pubblicando con la massima rapidità possibile le traduzioni delle molte opere nuove che il professore, nell'isolamento della sua casa di Kyoto, aveva scritto durante la guerra.

Poiché la Società Buddista non era in grado di affrontare da sola questa impresa, ci siamo assicurati la collaborazione della Rider and Co., la quale, sostenuta dalle imponenti risorse della Hutchinson, può far fronte alle necessità di questa vasta iniziativa.

Non ritengo sia necessario, da parte mia, parlare dello Zen in questa sede, ma la crescente diffusione dei libri su questo argomento, come *The Spirit of Zen* di Alan Watts (ed. Murray), il mio *Zen Buddhism* (ed. Heinemann) e la collana delle traduzioni originali delle Scritture Zen cinesi ed altre opere pubblicate dalla Società Buddista, dimostrano che in Occidente l'interesse si va facendo sempre più vivo. Tuttavia, è molto facile fraintendere lo Zen, e perciò è molto importante poter contare sui testi di un esperto autorevole e riconosciuto.

È stato deciso di pubblicare le opere del Dr. Suzuki in gruppi di tre volumi: ogni gruppo conterrà, se possibile, una delle sue opere più vaste, un'opera più breve ed un'opera tuttora inedita in inglese. I primi testi prescelti sono stati la Prima Serie dei suoi *Essays in Zen Buddhism*, la sua preziosa *Introduction to Zen Buddhism*, con la traduzione di Miss Constance Rolfe della lunga Prefazione del Dr. C.G. Jung all'edizione tedesca, ed un'opera nuova, che appare con il titolo *The Zen Doctrine of No-Mind*

(*The Significance of the Sūtra of Hui-nêng* [Wei Lang]). Il Sūtra in questione è stato pubblicato per conto della Società Buddista da Luzac and Co., con il titolo di *The Sūtra of Wei Lang*.

Il secondo gruppo, del quale fa parte il presente volume, include un'altra delle opere più brevi, *The Manual of Zen Buddhism*, e un'opera completamente nuova, *Living by Zen*. La scelta dei gruppi che verranno pubblicati in serie verrà compiuta secondo le esigenze del pubblico.

Christmas Humphreys
Presidente della Società Buddista.

Londra, 1950

PREFAZIONE

Quando nel 1927 apparve il Volume Primo di *Zen Essays*, l'autore aveva intenzione di scrivere entro breve tempo il Volume Secondo: ma nel frattempo la sua attenzione venne attratta dallo studio del *Laṅkāvatāra*, un testo importantissimo del Buddismo Zen. I risultati di questo studio furono *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra* (1930); una traduzione inglese del testo sanscrito dello stesso Sūtra (1932) e un Indice sanscrito, cinese e tibetano del Sūtra (1933).

In questo Volume Secondo di *Zen Essays*, l'autore ha concentrato soprattutto il suo interesse sullo studio dell'« Esercizio Koan », che attualmente costituisce quasi l'alfa e l'omega della disciplina Zen, particolarmente come viene praticata nella Scuola Rinzai della setta Zen. La tecnica koan è piena di trabocchetti, ma la sua evoluzione era inevitabile, e senza di essa, forse, lo Zen non sarebbe potuto sopravvivere. Il mio studio dell'esercizio koan, così come viene presentato in questa serie, non è molto completo, ma spero di essere riuscito a darne al lettore un'idea generale. Mi auguro, inoltre, che gli psicologi ed i filosofi considerino questo studio come una realtà di esperienze sviluppate specificamente nella mente orientale.

« Il Messaggio Segreto di Bodhidharma », i « Due Testi Zen », e « Passività nella Vita Buddista » sono già apparsi in *Eastern Buddhist*: ma ciascuno di questi saggi è stato sottoposto ad una scrupolosa revisione, e vi è stato aggiunto materiale nuovo.

Dopo la recente scoperta di alcuni preziosi documenti Zen

rimasti sepolti a Tun-huang per piú di mille anni, possiamo conoscere meglio la storia del Buddismo Zen in Cina, specialmente per quanto riguarda l'epoca di Hui-nêng (637-713). Nel volume Quarto mi ripropongo di scrivere una nuova storia dello Zen cinese alla luce dei documenti oggi accessibili. Il Volume Terzo è già pronto, e spero che verrà pubblicato tra non molto.

In questo volume ho incluso riproduzioni di alcuni dipinti *Suiboku* di artisti giapponesi e cinesi. Agli occhi di coloro che sono abituati agli oggetti artistici occidentali, alcuni di questi dipinti potranno apparire come esempi abbastanza eccentrici dell'arte orientale. Ma dobbiamo ricordare che molte sono le vie di cui può servirsi la Mente per raggiungere e per esprimere la Realtà. Anche tra i lettori occidentali della presente opera potranno esservi alcuni in grado di valutare questi dipinti con un criterio artistico.

Il nome del mio buon amico (*kalyānamitra*), Yakichi Ataka, rimarrà impresso nel cuore del lettore che, per un qualsiasi motivo, prenderà in mano questo volume: perché, se non fosse stato per lui, questo libro non sarebbe mai potuto apparire al mondo nella sua forma presente.

Ancora una volta, l'autore è profondamente grato a sua moglie, Beatrice Lane Suzuki, che ha riletto l'intero manoscritto ed ha corretto le bozze.

In quest'epoca intensamente razionalistica, dominata dalla scienza e dalla tecnologia, una filosofia orientale di vita potrebbe rivelarsi, mi auguro, una specie di vangelo di distensione e, nello stesso tempo, potrebbe schiudere un mondo di irrazionalità spirituali.

Daisetz Teitaro Suzuki

Kyoto, febbraio 1933

L'ESERCIZIO KOAN COME MEZZO PER REALIZZARE IL SATORI, CIOÈ CONSEGUIRE L'ILLUMINAZIONE

PARTE I

1. *Un'esperienza al di là della conoscenza*

Nel Volume Primo dei miei *Zen Essays* (pag. 313) ho promesso al lettore di discutere ampiamente, nel Volume Secondo, l'argomento del « koan » (1). In effetti, il sistema koan ha determinato una speciale evoluzione nel Buddismo Zen, e costituisce un contributo unico che lo Zen ha dato alla storia della coscienza religiosa. Quando si comprende l'importanza del koan, si è già compreso per metà, possiamo affermare, lo stesso Zen.

I maestri Zen, tuttavia, possono affermare che l'universo è un grande koan, vivo e minaccioso, che sfida ogni possibilità di soluzione, e che quando si è scoperta la chiave del grande koan tutti gli altri koan appaiono inferiori, e si risolvono da soli, e che perciò nello studio dello Zen l'importante è conoscere l'universo stesso, e non il problema del koan così come veniva posto dai vecchi maestri. D'altra parte, possiamo affermare che il koan universale è compresso e contenuto in ciascuno dei « mille-settecento koan », e quando questo viene compreso nel modo più completo, anche il koan massimo rivela i suoi segreti.

Nel minuscolo dito indice di T'ien-lung (2) è rivelato il mistero dell'intero universo, e nel grido « Kwatz » di Lin-chi noi udiamo l'armonia celestiale delle sfere. Comunque, nelle pagine

(1) *Kung-an* in cinese: pronunciato in giapponese *ko-an*: letteralmente significa « un documento pubblico ». Si dice che uno studente di Zen debba risolvere ben 1.700 koan prima di poter venire definito un maestro pienamente qualificato.

(2) *Saggi sul Buddismo Zen*, Volume Primo, Edizioni Mediterranee, 1975, pag. 43.

seguenti cercherò di indagare il significato storico del koan nello Zen, la sua funzione nella realizzazione del satori, il suo aspetto psicologico, la sua relazione con il Nembutsu (3) come forma di esperienza buddista, eccetera.

Ho già spiegato nei miei scritti precedenti che lo scopo ultimo della disciplina Zen è quello di raggiungere ciò che è conosciuto come « Satori » in giapponese, e come « Sambhodi » o « abhisamaya » (illuminazione) in sanscrito. Il *Laṅkāvatāra Sūtra*, come testo Zen, esalta naturalmente l'importanza del Satori, che qui è definito come *svapratyātmāryajñānagatigocara*, cioè « lo stato di coscienza in cui la Nobile Saggezza realizza la propria natura interiore ». E questa realizzazione di sé costituisce la verità dello Zen, che è emancipazione (*moksha*) e libertà (*vaśavartin*). Per chiarire ciò che si intende per realizzazione di sé, mi permetto di citare un passo dell'*Avatamsaka Sūtra* (4):

« Sudhana chiese: In che modo si può giungere a questa emancipazione? In che modo si ottiene questa realizzazione?

« Sucandra rispose: Un uomo giunge a questa emancipazione quando la sua mente è destata alla Prajñāpāramitā (5), ed è con essa in un rapporto molto intimo: perché allora egli raggiunge la realizzazione di sé in tutto ciò che percepisce e comprende.

« Sudhana: Si raggiunge la realizzazione di sé ascoltando discorsi sulla Prajñāpāramitā?

« Sucandra: Non è così. Perché? Perché la Prajñāpāramitā vede intimamente nella verità e nella realtà di tutte le cose.

« Sudhana: Non è forse vero che il pensare deriva dall'udire, e che pensando e ragionando si arriva a percepire ciò che è l'Identità? E questa non è forse la realizzazione di sé?

« Sucandra: Non è così. La realizzazione di sé non deriva

(3) *Buddhānusmṛiti* in sanscrito e *nien-fo* in cinese. Nel Buddismo giapponese ha un senso tecnico, e nella seconda parte di questo saggio verranno discussi i suoi rapporti con l'esercizio koan.

(4) Dal Fasc. XXXII dell'*Avatamsaka* in quaranta fascicoli. I passi citati qui non si trovano in nessuna altra versione dell'*Avatamsaka*, e neppure nel *Gaṇḍavyūha* sanscrito. La versione in quaranta fascicoli, poiché è una compilazione piuttosto tarda, contiene molto materiale addizionale.

(5) Prajñāpāramitā ed Aryajñāna possono essere considerati sinonimi.

mai dall'ascoltare e dal pensare, semplicemente. O figlio di una buona famiglia, io ti illustrerò la questione per mezzo di un'analogia. Ascolta! In un grande deserto non vi sono pozzi né sorgenti; in primavera o in estate, quando è caldo, un viaggiatore viene da occidente, diretto verso oriente; incontra un uomo che viene da oriente e gli dice: "Ho una sete terribile; ti prego, indicami dove posso trovare una sorgente e un fresco riparo ombroso dove io possa bere, bagnarmi, riposare e ristorarmi completamente".

« L'uomo che viene da oriente dà al viaggiatore tutte le informazioni particolareggiate che quello desidera, dicendo: "Quando sarai giunto più ad est, la strada si divide in due: a destra e a sinistra. Prendi la strada di destra, e prosegui deciso: troverai una bella sorgente e un fresco riparo ombroso". Ora, figlio d'una buona famiglia, credi tu che il viandante assetato proveniente da occidente, sentendo parlare della fonte e degli alberi ombrosi, e pensando di giungere il più presto possibile in quel luogo, possa liberarsi dalla sete e dal caldo, e sentirsi ristorato?

« Sudhana: No, non può; perché egli si libera della sete e del caldo e si sente ristorato soltanto quando, seguendo le istruzioni dell'altro, raggiunge veramente la fontana, e vi beve e vi si bagna.

« Sucandra: Figlio d'una buona famiglia, lo stesso vale per il Bodhisattva. Se ti limiti ad ascoltarlo, a pensarvi, e a comprenderlo intellettualmente, non giungerai mai alla comprensione d'una qualunque verità. Figlio d'una buona famiglia, il deserto significa la nascita e la morte; l'uomo che viene da occidente rappresenta tutti gli esseri senzienti; il caldo rappresenta tutte le forme della confusione; la sete è l'avidità e la concupiscenza; l'uomo che viene da oriente e che conosce la via è il Buddha o il Bodhisattva che, dimorando nella onniscienza, ha penetrato la vera natura di tutte le cose e la realtà dell'identità; placare la sete e trovare sollievo al caldo bevendo alla fresca sorgente significa realizzare la verità da soli.

« E ancora, figlio d'una buona famiglia, ti darò un altro esempio. Immagina che il Tathāgata fosse rimasto tra noi per un altro kalpa e avesse usato ogni artificio; e, per mezzo d'una splendida retorica e di espressioni acconce, fosse riuscito a convincere la gente di questo mondo del sapore squisito, del profumo deli-

zioso, del tocco morbidissimo e delle altre virtù del nettare celeste: pensi forse che tutti gli esseri terreni che avessero ascoltato le parole del Buddha e avessero pensato al nettare, avrebbero così potuto gustarne il sapore?

« Sudhana: No, in verità non avrebbero potuto.

« Sucandra: Perché semplicemente ascoltando e pensando non potremo mai comprendere la vera natura della Prajñāpāramitā.

« Sudhana: Con quali espressioni acconce e con quali acute illustrazioni, allora, il Bodhisattva può condurre tutti gli esseri alla vera comprensione della Realtà?

« Sucandra: La vera natura della Prajñāpāramitā, così come è compresa dal Bodhisattva: questo è il vero principio definitivo dal quale derivano tutte le sue espressioni. Quando questa emancipazione è compresa, allora egli può darle espressione adeguata ed illustrarla acutamente ».

Da questo possiamo comprendere chiaramente che la Prajñāpāramitā che emancipa è qualcosa che deve essere sperimentato personalmente da noi; e che il sentirne parlare, l'apprenderlo, non ci aiuta a penetrare nella natura interiore della Realtà stessa. Perché, si può chiedere, la verità della realizzazione di sé non può venire afferrata per mezzo della conoscenza? Anche questa domanda trova risposta in un altro passo dell'*Avatamsaka Sūtra* di Śīlābhijñā (6): .

La verità della realizzazione di sé e la Realtà stessa non sono una sola cosa, né due. Grazie al potere di questa realizzazione di sé, la Realtà è universalmente in grado di beneficiare altri, e non solo se stessa: è assolutamente imparziale, senza idee di questo o di quello, come la terra dalla quale crescono tutte le cose. La Realtà in se stessa non ha forma, né non-forma: come lo spazio, è al di là della conoscenza e della comprensione; è troppo sottile per poter essere espressa in parole e in lettere.

« Perché? Perché è al di là del regno delle lettere, delle parole, dei discorsi, delle mere chiacchiere, dell'intelletto discriminativo, della riflessione indagatrice e speculativa; e, inoltre, è al di là del regno della comprensione che appartiene all'ignorante, al di là di tutte le azioni malvagie che sono in consonanza con

(6) Versione in quaranta fascicoli: Fasc. XXXI. Anche questa è un'aggiunta tarda.

i desideri malvagi. Poiché non è né questo né quello, è al di là di ogni stato mentale; è informe, priva di forma, e trascende il regno di tutte le falsità; poiché dimora nel silenzio e nella quiete della non-dimora che è il regno di tutti i santi.

« O figlio di una buona famiglia, il regno della realizzazione di sé dove vivono tutti i saggi, è libero da ogni materialità, libero dalle purità come dalle impurità, non può afferrare né essere afferrato, è libero dalla confusione tenebrosa; è sovrانamente puro, e indistruttibile nella sua natura; sia che il Buddha appaia o no sulla terra, conserva la sua eterna unicità ed unità nel Dharmadhātu. O figlio d'una buona famiglia, per questa verità il Bodhisattva si è imposto innumerevoli forme di austerità, e realizzando in se stesso questa Realtà, ha potuto beneficiare tutti gli esseri, in modo che vi trovino il supremo rifugio della salvezza. O figlio d'una buona famiglia, la verità della realizzazione di sé è la validità stessa, qualcosa di unico, il limite della realtà, la sostanza dell'onniscienza, l'inconcepibile, non dualistico Dharmadhātu, e la perfezione dell'emancipazione in cui trovano la loro completa espressione tutte le arti (7).

Più oltre, nel quarantesimo fascicolo di *Avatamsaka*, leggiamo:

« Sudhana: Dov'è la dimora di tutti i Bodhisattva?

« Mañjuśrī: Essi hanno la loro dimora nell'altissima verità suprema. Questa è la verità che non conosce né la nascita né la morte, né la perdita né la distruzione, né l'andare né il venire: queste sono tutte parole, e la verità non ha nulla a che fare con le parole; è molto al di là di esse, è impossibile descriverla, non ha nulla a che fare con il ragionamento ozioso e con la speculazione filosofica. Poiché, fin dall'inizio, non ha parole per esprimersi, è essenzialmente silenziosa, e può essere percepita soltanto nella coscienza interiore del saggio... ».

La distinzione tra il semplice apprendimento o il semplice filosofeggiare e la realizzazione di sé, tra ciò che è insegnato ed insegnabile per mezzo delle parole e ciò che trascende completamente le espressioni verbali in quanto deve essere un'esperienza interiore: questa distinzione fondamentale è stata insistentemen-

(7) Fasc. XXXVIII. Anche questo manca tanto negli altri *Avatamsaka* quanto nel *Gaṇḍavyūha*.

te sottolineata dal Buddha; e tutti i suoi seguaci non hanno mai trascurato di insistere su questa distinzione, in modo che non venisse mai perduto di vista lo stato di realizzazione di sé che essi desideravano. Ad essi, perciò, è stato insegnato a vigilare sempre intensamente su se stessi, come se le loro teste ardesse, o come se una freccia avvelenata si fosse conficcata profondamente nelle loro carni. Essi sono stati insistentemente esortati a sopportare l'insopportabile, a praticare ciò che è più difficile praticare nella vita di un asceta, per poter così giungere finalmente alla realizzazione della verità suprema che li libera dalla schiavitù dell'esistenza.

L'importanza della realizzazione di sé nella vita Buddista è stata perciò riconosciuta da tutti i fedeli seguaci del Buddha, nonostante le differenze dottrinali, Hīnayāna e Mahāyāna. Per quanto la verità della realizzazione di sé sia inspiegabile e inesprimibile, essa è il centro di tutti gli insegnamenti del Buddhismo, e lo Zen, poiché eredita tutto ciò che nel Buddhismo è interiormente realizzabile, ha trasmesso fedelmente la sua tradizione sostenendo il satori contro il ritualismo e l'erudizione e tutte le forme del puro e semplice filosofeggiare. Se non fosse per questo, che scopo avrebbe avuto l'apparizione del Buddha sulla Terra? Quale è il significato di tutta la disciplina, di tutti gli esercizi morali e spirituali?

Questo sermone di Szu-hsin Wu-hsin di Huang-Lung (1044-1115) (8), espone ciò che avviene nel cuore di ogni vero studioso dello Zen:

«O Fratelli, nascere come essere umano è un evento raro, ed altrettanto rara è l'occasione di ascoltare discorsi sul Buddhismo. Se non riuscirete a raggiungere l'emancipazione in questa vita, quando pensate ancora di raggiungerla? Finché siete ancora vivi, siate perciò assidui nel praticare il Dhyāna. Questa pratica consiste in abbandoni. "L'abbandono di che cosa?" potete domandare. Abbandonate i vostri quattro elementi (*bhūta*), abbandonate i vostri cinque aggregati (*skandha*) abbandonate tutte le opere della vostra coscienza relativa (*karmavijñāna*), che avete seguito sin dall'inizio dell'eternità: ritiratevi nel vostro essere in-

(8) La citazione è tratta dallo *Zen-kuan Saku-shin (ch'an-kuan t'sé-chin)*. Più oltre si parlerà ancora di questo interessante libro.

teriore e guardate nella ragione di esso. Via via che l'autoriflessione si approfondisce, verrà certamente il momento in cui il fiore spirituale sboccherà all'improvviso, illuminando l'intero universo. Questa esperienza è incomunicabile, benché voi sappiate perfettamente che cos'è.

« Questo è il momento in cui voi potete trasformare questa grande terra in oro massiccio, e i grandi fiumi in un oceano di latte. Quale soddisfazione è allora questa, nella vostra vita quotidiana! Perciò non sprecate il vostro tempo con le parole e le frasi, o con la ricerca della verità dello Zen nei libri; perché non è lì che si trova la verità. Anche se imparerete a memoria l'intero Tripitaka e tutti i classici antichi, essi non sono altro che parole oziose che non vi saranno di alcuna utilità nel momento della vostra morte ».

2. Il significato del satori nello Zen

Il satori, quindi, è tutto lo Zen. Lo Zen incomincia con esso e con esso finisce. Dove non vi è satori, non vi è Zen. « Satori è la misura dello Zen », come viene enunciato da un maestro. Satori non è uno stato di semplice quiete, non è una tranquillizzazione, è un'esperienza interiore che ha una qualità noetica; deve esservi un certo risveglio da un campo relativo di coscienza, un certo distogliersi dalla forma ordinaria di esperienza che caratterizza la nostra vita quotidiana. Il termine tecnico Mahāyāna per definirlo è parāvṛitti (1), « volgersi indietro » o « rivolgersi » alla base della coscienza. Per mezzo di questo, l'intera costruzione mentale dell'individuo subisce un cambiamento completo. È meraviglioso che un'intuizione satori possa causare una simile ricostruzione nella prospettiva spirituale d'una persona. Ma gli annali dello Zen lo testimoniano. Il risveglio della Prajñāpāramitā, che è un altro nome per indicare il satori, è perciò il *sine qua non* dello Zen.

Vi sono tuttavia alcuni maestri i quali sostengono che il satori è artificioso; lo Zen, in realtà, non ha nulla a che fare con questa derivazione che ne inficierebbe la naturale integrità; ba-

(1) *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra*, pag. 184 et passim.

sta starsene seduti quietamente e in silenzio; è sufficiente, poiché il Budda è in questo « non fare nulla »: coloro che si preoccupano tanto del satori non sono veri seguaci di Bodhidharma. Questi maestri ostili al satori affermano, inoltre, che la verità suprema dello Zen consiste nell'aggrapparsi all'Inconscio; che se interviene qualcosa caratterizzato da uno sforzo cosciente, intralicia l'espressione più piena dello stesso Inconscio; e perciò non bisogna interferire nella verità suprema, né prenderla alla leggera: questa è la posizione assunta da alcuni sostenitori dello Zen che si oppongono ai sostenitori del satori. E, poiché si oppongono al satori, sono anche inevitabilmente contrari all'esercizio koan.

All'inizio del dodicesimo secolo questo movimento antisatori e antikoan si diffuse e si rafforzò in Cina tra i seguaci dello Zen: ecco una lettera scritta da Tai-hui (2) al suo discepolo Lü Chi-i (3), per metterlo in guardia contro coloro che negano l'esperienza noetica del satori o realizzazione di sé:

« In questi ultimi tempi si sta diffondendo una pessima tendenza tra certi seguaci dello Zen, che considerano la malattia come guarigione. Poiché non hanno mai avuto un satori in tutta la loro vita, lo considerano una specie di sovrastruttura, un mezzo di allettamento, qualcosa di completamente secondario rispetto allo Zen, qualcosa che appartiene alla sua periferia, non al suo centro. Poiché questi maestri non hanno mai sperimentato un satori, rifiutano di credere in coloro che invece sono passati attraverso questa esperienza. Il loro scopo è realizzare un puro e semplice vuoto nel quale non vi è vita, in cui non vi è alcuna qualità noetica, vale a dire un nulla desolato che essi considerano come qualcosa eternamente al di là delle limitazioni del tempo.

« Per raggiungere questo stato di vuoto assoluto e di insondabilità, essi consumano ogni giorno molte ciotole di riso e passano il tempo standosene seduti, silenziosi e stolidi. Pensano che questo sia il raggiungimento della pace assoluta... È un peccato

(2) Daiye in giapponese, 1089-1163. Fu uno dei personaggi più notevoli che il Buddhismo Zen abbia prodotto in terra cinese. Si oppose con grande energia all'insegnamento ed alla pratica del quietismo, e non si stancò mai di sostenere l'importanza del risveglio-satori nello studio dello Zen che, secondo la sua convinzione, era nulla senza il satori.

(3) Edizione Kokyo Shoin, Têng, VIII, nota 89 a.

che ignorino completamente l'occasione in cui vi è un'esplosione improvvisa [di conoscenza intuitiva nelle nostre menti]! ».

I fatti autorevoli sui quali i quietisti Zen fondavano la loro fede sarebbero i seguenti (4):

« Quando Śākyamuni era a Magadha, si rinchiuso in una stanza e rimase in silenzio per tre settimane. Non è forse questo un esempio della pratica del silenzio dato dallo stesso Buddha? Quando trentadue Bodhisattva, a Vaiśālī, parlarono con Vimalakīrti sull'insegnamento della non-dualità, questi rimase silenzioso e non proferì parola, il che destò in Mañjuśrī la massima ammirazione. Non è forse questo un esempio della pratica del silenzio dato da un grande Bodhisattva? Quando Subhūti sedeva nella grotta, non disse una parola, e non tenne sermoni sulla Prajñā-pāramitā. Non è forse questo un esempio di silenzio dato da un grande Śrāvaka? Vedendo Subhūti seduto silenzioso nella grotta, Śakrendra fece piovere su di lui fiori celestiali senza proferire parola. Non è questo un esempio di silenzio dato da un comune mortale? Quando Bodhidharma giunse in questo paese, rimase per nove anni assiso a Shao-lin, dimentico d'ogni predicazione fatta di parole. Non è questo un esempio di silenzio dato da un patriarca? Ogni volta che Lu-tsu vedeva giungere un monaco, si girava verso la parete e taceva. Non è questo un esempio di silenzio dato da un maestro Zen? »

« Davanti a tutti questi esempi storici, come è possibile sostenere che la pratica dello starsene seduti in silenzio sia illegittima e irrilevante per lo studio dello Zen? ».

Questo è l'argomento propugnato dai sostenitori del quietismo Zen, in Cina, al tempo di Tai-hui, cioè nel secolo dodicesimo. Ma Tai-hui afferma che limitarsi semplicemente a starsene seduti in silenzio non serve a nulla, perché non conduce a nulla, perché nella mente dell'individuo non avviene alcuno sconvolgimento, quello sconvolgimento grazie al quale si esce in un mondo di particolari con una visione ben diversa da quella che si aveva in precedenza. I quietisti, il cui orizzonte mentale non si eleva al di sopra del cosiddetto silenzio assoluto dell'insondabilità, brancolano nella grotta delle tenebre eterne. Non riescono a schiu-

(4) Sermone di Daiye, tenuto su richiesta di Chien Chi-i.

dere l'occhio della saggezza. È appunto in questo che hanno bisogno della guida di un autentico maestro Zen.

Poi Tai-hui passa a fornire esempi di satori realizzati sotto la guida di un saggio istruttore, e fa osservare quanto sia necessario interpellare un illuminato e rifiutare una volta per sempre l'intero meccanismo del silenzio, che è ostile allo sviluppo della mente Zen. Questo sconvolgimento dell'intero sistema viene chiamato da Tai-hui con una definizione tratta dalla terminologia di un sūtra: « Entrare nella corrente e perdere la propria dimora », là dove cessa di esistere per sempre il dualismo moto-quiete. E dà quattro esempi:

1) Mentre Shui-lao stava potando la wistaria, chiese al suo maestro Ma-tsu: « Qual è il significato della venuta del Patriarca dall'Occidente? ». Ma-tsu rispose: « Avvicinati e te lo dirò ». Non appena Shui-lao si accostò, il maestro gli diede un calcio, scaraventandolo a terra. Tuttavia, la caduta aprì la sua mente ad uno stato di satori, perché egli si rialzò con una risata cordiale, come se avesse avuto luogo un evento inatteso e desideratissimo. Il maestro chiese: « Qual è il significato di tutto ciò? ». Lao esclamò: « Innumerevoli, in realtà, sono le verità insegnate dai Buddha, ed ora le percepisco tutte, sulla punta d'un solo capello, fino alle loro stesse fonti ».

Poi Tai-hui commenta: Lao, che era giunto in questo modo alla realizzazione di sé, non è più legato al silenzio del Samadhi, e poiché non vi è più legato è improvvisamente al di sopra dell'affermazione e della negazione, e al di sopra del dualismo quiete-moto. Non fa più conto sulle cose che sono al di fuori di lui, ma estraendo il tesoro dall'interno della propria mente, esclama: « Ho visto nella sorgente di ogni verità ». Il maestro riconosce che questo è esatto, e non pronuncia ulteriori osservazioni. Più tardi, quando Shui-lao venne interrogato a proposito della sua comprensione dello Zen, annunciò semplicemente: « Da quando ho ricevuto quel calcio, datomi così di cuore dal maestro, non sono riuscito a smettere di ridere ».

2) Yun-mên chiese a Tung-shan: « Da dove vieni? ». « Da Chia-tu ». « Dove hai trascorso l'estate? ». « A Pao-tsu, nell'Hunan ». « Quando sei venuto qui? ». « Il venticinque agosto ». Yun-

mên concluse: « Ti risparmiò trenta colpi [benché tu li abbia ampiamente meritati] ».

A proposito del colloquio di Tung-shan con Mên, Tai-hui commenta:

Tung-shan era veramente un sempliciotto! Rispose francamente e apertamente al maestro, e perciò gli venne naturale chiedersi: « Quale torto ho commesso per meritare trenta colpi, se ho risposto con la massima sincerità? ». Il giorno seguente, egli si ripresentò al maestro e chiese: « Ieri ti sei compiaciuto di risparmiarmi trenta colpi, ma io non riesco a rendermi conto di quale fosse il mio torto ». Yun-mên disse: « O sacco di riso, è questa la strada per la quale tu vaghi dall'ovest del Fiume al sud del Lago! ». Questa osservazione aprì improvvisamente l'occhio di Tung-shan, eppure egli non ebbe nulla da comunicare, nulla su cui ragionare. Si limitò ad inchinarsi, e disse: « Dopo questo, costruirò la mia capanna dove non vi sono abitazioni umane; non terrò un chicco di riso nella mia dispensa, e non farò crescere nel mio campo un solo stelo di verdura; eppure tratterò con larghezza tutti i visitatori che verranno da ogni parte del mondo nel mio eremo; e toglierò persino tutti i chiodi e le viti [che li tengono legati ad un palo]; li farò abbandonare i loro cappelli bisunti e i loro abiti maleodoranti, perché si ripuliscano completamente del sudiciume e divengano degni monaci ». Yun-mên sorrise e disse: « Che bocca grande hai, per un corpo che non è più grande d'una noce di cocco! ».

3) Yen, il maestro nazionale di Ku-shan, mentre studiava ancora per diventare monaco, ebbe per molti anni come maestro Hsüeh-fêng. Un giorno, vedendo che il suo allievo era maturo per una rivoluzione mentale, il maestro lo afferrò e gli chiese bruscamente: « Che cos'è? ». Yen fu scosso, come se si ridestasse da un sonno profondo, e comprese improvvisamente ciò che tutto significava. Alzò le braccia e le agitò, avanti e indietro. Fêng chiese: « Che cosa significa? ». « Non significa proprio nulla, signore », rispose prontamente il discepolo.

4) Un giorno Kuan-ch'i vide Lin-chi. Quest'ultimo scese dalla sedia impagliata e senza dire una parola afferrò il monaco, e Kuan-ch'i disse: « Io so, io so ».

Dopo avere enumerato questi quattro esempi, Tai-hui conclu-

de che, in sostanza, nello Zen vi è qualcosa che non può essere comunicato ad altri o appreso da altri, e che il torto di moltissime persone sta nel fatto che esse sono completamente morte e non vogliono essere resuscitate. Poi Tai-hui parla così della propria esperienza:

Avevo studiato lo Zen per diciassette anni, e durante quel periodo, di tanto in tanto, avevo avuto qualche satori frammentario. Comprendevo qualcosa nella scuola di Yun-mên, e qualcosa nella scuola di Ts'ao-tung, ma non avevo mai avuto quel satori netto, nel quale mi sarei trovato assolutamente isolato da tutti i rapporti spazio-temporali. In seguito, mi recai nella capitale, e, mentre soggiornavo nel monastero di T'ien-ning, un giorno ascoltai dal mio insegnante un discorso su Yun-mên. Egli disse: « Un monaco si presentò a Yun-mên e chiese: "Da dove vengono tutti i Budda?". Yun-mên rispose: "La Montagna Orientale cammina sull'acqua". Ma io, T'ien-ning, sono diverso da Yun-mên. "Da dove vengono tutti i Budda?". "Una brezza carica di fragranza viene dal sud, e la grande sala comincia a rinfrescarsi piacevolmente!" ». Quando il mio maestro disse questo, io mi sentii all'improvviso isolato da ogni rapporto con lo spazio e con il tempo. Fu come se un groviglio di fili intricati fosse stato reciso da un unico colpo di coltello affilato. In quel momento, ero coperto di sudore dalla testa ai piedi.

Quando cessai di provare ogni turbamento nella mia mente, mi accorsi di continuare a rimanere in uno stato di pura serenità. Quando, un giorno, feci visita al maestro nella sua stanza, egli mi disse: « Non è affatto facile, per chiunque, raggiungere il tuo stato di mente: purtroppo, vi è in esso abbastanza morte, ma non vi è affatto vita. Non dubitare delle parole... questo è il tuo grande difetto. Lo sai molto bene:

Quando le tue mani hanno lasciato l'orlo del precipizio,
La convinzione verrà da sola a te;
Lascia che la resurrezione segua la morte,
E nessuno ormai potrà più ingannarti.

« Credimi, esiste davvero qualcosa del genere ». Il maestro continuò: « Secondo il mio stato di mente attuale, io sono perfettamente contento di me stesso e del mondo. Tutto va bene,

per me, e non vi è nulla di cui io debba cercare un'ulteriore comprensione ».

Poi il maestro, assegnandomi al dormitorio comune, mi permise di vederlo tre o quattro volte al giorno, come gli studenti laici dello Zen. Mi disse di tenere in mente questo: « Essere e non essere... è come una wistaria che si appoggia ad un albero ». Ogni volta che cercavo di parlare, mi zittiva immediatamente, dicendo: « Non così ». Questo continuò per la metà di un anno, ma io non desistetti. Un giorno, mentre cenavo insieme ai suoi discepoli laici nel Fang-chang, mi lasciai assorbire a tal punto nel mio koan che dimenticai di usare i bastoncini per finire il pasto.

Il vecchio maestro disse: « Quest'individuo è riuscito soltanto a imparare lo Zen del legno di Huang-yang, che continua a restringersi all'infinito ». Allora io gli spiegai, per mezzo di una similitudine, la situazione in cui mi trovavo: « La mia posizione è quella di un cane che si trova vicino ad una pentola di grasso bollente: non può leccarlo, per quanto lo desideri, e non può allontanarsene, anche se lo vuole ». Il maestro disse: « È appunto questo il tuo caso: il koan per te è veramente una gabbia di vajra e un seggio di spine ».

Un altro giorno, quando vidi il maestro, dissi: « Quando tu eri con Wu-tsu, lo interrogasti a proposito dello stesso koan, e quale fu la sua risposta? ». Il maestro rifiutò di dirmi quella risposta. Ma io insistetti: « Quando lo interrogasti a questo proposito, non eri solo, eri insieme a molti altri. Non vi è nulla di male, se me lo dici ora ».

Il maestro disse: « Quella volta gli chiesi: " Essere e non essere... è come una wistaria che si appoggia ad un albero. Che cosa significa? ". Wu-tsu rispose: " Tu non puoi dipingerlo, non puoi disegnarlo, per quanto ti sforzi ". Io dissi ancora: " E se l'albero si spezza all'improvviso e la wistaria muore? ". Wu disse: " Tu stai seguendo le parole! " ».

Non appena udii il mio maestro dire ciò, compresi tutto, e gli dissi: « O maestro, ho capito ». Sentendo queste parole, il maestro osservò: « Probabilmente non hai capito ». Lo pregai di mettermi alla prova, ed egli mi diede altri koan: io risposi esattamente a tutti. Sentii che finalmente ero in pace con me

stesso, perché ormai non vi era nulla che ostruiva il mio cammino.

3. *Caratteristiche principali del satori*

Tai-hui (Daiye) fu un grande sostenitore del satori, ed uno dei suoi detti favoriti era: « Lo Zen non ha parole: quando hai il satori, hai tutto ». Da questo derivano i suoi fortissimi argomenti in favore del satori, che, come è già stato dimostrato, derivavano dalla sua esperienza personale. In precedenza, aveva scritto un trattato contro lo Zen, in cui si proponeva di confutare tutto ciò che viene attribuito allo Zen dai seguaci di questa disciplina. Tuttavia il suo colloquio con il suo maestro Yüan-wu travolse ogni sua decisione precedente, e lo trasformò in un ardente sostenitore dell'esperienza Zen. In questo mio studio sull'esercizio koan, avrò molte altre occasioni di richiamarmi a Tai-hui. Per il momento, desidero enumerare alcune delle caratteristiche più salienti del satori, che più avanti aiuteranno a comprendere il ruolo del koan nell'intera struttura dello Zen.

1. *Irrazionalità.* Con questo intendo affermare che il satori non è una conclusione da raggiungere per mezzo del ragionamento, e sfida ogni determinazione intellettuale. Coloro che lo hanno sperimentato non riescono mai a spiegarlo in modo logico o coerente. E, quando viene spiegato, sia per mezzo di parole che per mezzo di gesti, il suo contenuto subisce più o meno una mutilazione. Perciò i non iniziati non sono capaci di afferrarlo per mezzo di ciò che è visibile esteriormente, mentre coloro che hanno avuto l'esperienza discernono ciò che è genuino da ciò che non lo è. In questo modo, l'esperienza del satori è sempre caratterizzata dall'irrazionalità, dall'inesplicabilità e dall'incomunicabilità.

Ascoltiamo ancora una volta Tai-hui: « Questa materia [cioè lo Zen] è come una grande massa di fuoco: quando vi accostate il volto, resterete certamente scottati. Ancora, è come una spada che sta per essere sguainata: quando verrà estratta dal fodero, indubbiamente qualcuno dovrà perdere la vita. Ma se voi non sguainate la sciabola e non vi accostate al fuoco, non siete nulla di più d'un sasso o d'un pezzo di legno. Quando giunge a questo passo, un individuo deve essere un personaggio deci-

so, pieno di spirito e di coraggio » (1). Non vi è nulla, qui, che faccia pensare a un ragionamento sereno, ad una tranquilla analisi metafisica o epistemologica, ma vi è piuttosto una certa volontà disperata di infrangere una barriera invalicabile, la volontà spinta da una potenza irrazionale o inconscia. Perciò, il risultato sfida ogni comprensione intellettuale ed ogni concettualizzazione.

2. *Visione intuitiva.* Il fatto che vi sia una qualità noetica nelle esperienze mistiche è stato messo in rilievo da James nel suo *Varieties of Religious Experience*, e questo vale anche per l'esperienza Zen nota come satori. Un altro nome per satori è « ken-sho » (*chien-hsing* in cinese), che significa « vedere l'essenza o la natura »: questo dimostra, in apparenza, che nel satori vi è « visione » o « percezione ». Non è necessario mettere in particolare rilievo il fatto che questa « visione » sia di una qualità completamente diversa da quella che viene comunemente designata come conoscenza. Hui-k'è, a quanto si riferisce, fece a proposito del suo satori questa dichiarazione, che venne confermata dallo stesso Bodhidharma: « [Il mio satori] non è un annientamento totale: è conoscenza della specie più adeguata; ma non può essere espressa a parole ». Sotto questo punto di vista fu più esplicito Shên-hui, poiché egli dice che: « il solo carattere *chih* (conoscenza) è la fonte di tutti i misteri » (2).

Senza questa qualità noetica, il satori perde tutto il suo potere spronante, poiché è in realtà la ragione del satori stesso. Bisogna notare che la conoscenza contenuta nel satori riguarda qualcosa di universale, e nello stesso tempo riguarda l'aspetto individuale dell'esistenza. Quando si alza un dito, questo gesto significa, dal punto di vista del satori, ben di più che il semplice sollevamento del dito. Alcuni possono definirlo simbolico, ma il satori non indica nulla che sia al di là di se stesso, poiché esso stesso è finale e definitivo. Il satori è la conoscenza di un oggetto individuale ed è anche la conoscenza della Realtà che, se così posso esprimermi, sta alle spalle dell'oggetto.

(1) Sermone di Tai-hui, tenuto su richiesta di Li Hsuan-chiao.

(2) *Miao* è un termine difficile da tradurre; spesso significa « squisitezza », « sottigliezza indefinibile ». In questo caso, *miao* è il modo misterioso in cui le cose vengono presentate a questa conoscenza suprema. Tsung-mi, in *Maestri e discepoli dello Zen*.

3. *Autorità.* Con questo intendo dire che la conoscenza realizzata per mezzo del satori è finale e definitiva, e che nessun argomento logico può confutarla. Poiché è diretta e personale, è autosufficiente. Tutto ciò che può fare la logica è spiegarla, interpretarla in rapporto ad altre specie di conoscenza di cui sono piene le nostre menti. Il satori è quindi una forma di percezione, una percezione interiore, che ha luogo nella parte più intima e interiore della coscienza: da questo deriva quel senso di autorità, che significa finalità assoluta. Perciò si dice, in generale, che lo Zen è come il bere acqua; perché l'individuo sa da solo se l'acqua è tepida o fredda. Poiché la percezione Zen è l'ultimo termine dell'esperienza, non può essere negata dai profani che non hanno questa esperienza.

4. *Affermazione.* Ciò che è autorevole e finale, definitivo, non può mai essere negativo. Infatti la negazione non ha valore per la nostra vita, non ci conduce a nulla; non è una potenza che ci spinge, e non ci concede un luogo in cui riposare. Benché l'esperienza del satori venga talvolta espressa in termini negativi, è essenzialmente un atteggiamento affermativo nei confronti di tutto ciò che esiste: accetta tutte le cose così come vengono, indipendentemente dal loro valore morale. I Buddisti chiamano questo *kshānti*, « pazienza », o più esattamente « accettazione », vale a dire accettazione delle cose nel loro aspetto sopra-relativo o trascendentale in cui non sussiste dualismo di sorta.

Alcuni possono affermare che questo è panteismo. Tuttavia questo termine ha un significato filosofico ben definito, e preferirei non vederlo usare in questo caso. Interpretata in questo modo, l'esperienza Zen si espone a innumerevoli equivoci e « contaminazioni ». Tai-hui dice nella sua lettera a Miao-tsung: « Un antico saggio dice che il Tao stesso non richiede disciplina speciale: ma non deve essere contaminato. Io direi: Parlare della mente o della natura è contaminante; parlare dell'insondabile o del misterioso è contaminante; praticare la meditazione o la tranquillizzazione è contaminante; e scriverne su di un foglio di carta con un pennello è particolarmente contaminante. E allora, che cosa dobbiamo fare per orientarci, e applicarci nel modo più giusto? La preziosa spada vajra è proprio qui, e il suo scopo è quello di recidere il capo. Non preoccupiamoci con i problemi umani del torto e della ragione. Tutto è Zen così come è, ed è a

questo che devi applicarti». Lo Zen è la Realtà così com'è: un'affermazione grandiosa.

5. *Senso del Di Là*. La terminologia può essere diversa nelle diverse religioni, e nel satori si è sempre ciò che possiamo chiamare un senso del Di Là; è una mia esperienza personale, ma sento che ha le sue radici altrove. Il guscio individuale nel quale è solidamente racchiusa la mia personalità esplode nel momento del satori. Non è necessario che io mi unifichi con un essere più grande di me, o che da esso io venga assorbito; ma la mia individualità, che ho trovata rigidamente costruita e tenuta nettamente separata da altre esistenze individuali, in un certo senso si libera dalla stretta che la soffoca, e si discioglie in qualcosa d'indescrivibile, qualcosa d'ordine completamente diverso da ciò cui sono abituato. La sensazione che ne deriva è di completa liberazione o di completo riposo: la sensazione di essere giunto finalmente a destinazione. «Venire a casa e riposare quietamente» è l'espressione usata generalmente dai seguaci dello Zen. La storia del figliol prodigo nel *Saddharma-pundarika*, nel *Vajrasamadhi*, ed anche nel Nuovo Testamento, indica lo stesso sentimento che si prova nel momento d'una esperienza satori.

Per quanto si consideri la psicologia del satori, tutto ciò di cui possiamo parlare in proposito è un senso del Di Là: chiamarlo Di Là, Assoluto, o Dio, o una Persona significa andare oltre l'esperienza stessa e precipitare nella teologia o nella metafisica. Persino «Di Là» dice un po' troppo. Quando un maestro Zen dice: «Non vi è un frammento di tegola sopra il mio capo, e non una zolla di terra sotto i miei piedi», questa espressione appare appropriata. Altrove, l'ho chiamato Inconscio, benché questa parola comporti sfumature psicologiche.

6. *Tono impersonale*. Forse l'aspetto più straordinario dell'esperienza Zen sta nel fatto che in essa non vi è alcuna nota personale, diversamente da ciò che si osserva nelle esperienze mistiche Cristiane. Nel satori Buddista non vi è alcun riferimento a quelle sensazioni ed a quei rapporti personali e spesso sessuali che si desumono da espressioni di questo genere: fiamma d'amore, un amore meraviglioso che invade il cuore, abbraccio, amatissimo, sposa, sposo, matrimonio spirituale, Padre, Dio, Figlio di Dio, creatura di Dio, ecc... Possiamo dire che tutti questi termi-

ni sono interpretazioni fondate su un sistema definito di pensiero, che in realtà non hanno nulla a che fare con l'esperienza in se stessa. Comunque, sia in India che in Cina e in Giappone, il satori è rimasto completamente impersonale, o meglio sommatamente intellettuale.

Questo è forse dovuto al carattere particolare della filosofia Buddista? L'esperienza stessa trae la sua colorazione dalla filosofia o dalla teologia? In ogni caso non v'è dubbio che, sebbene abbia qualche punto di rassomiglianza con l'esperienza mistica Cristiana, l'esperienza Zen è singolarmente priva di colorazioni personali od umane. Chao-pien, un alto funzionario governativo della dinastia Sung, era un discepolo laico di Fa-ch'uan di Chiang-shan. Un giorno, dopo avere sbrigato i doveri del suo alto incarico, se ne stava comodamente seduto nel suo ufficio, quando all'improvviso lo scroscio d'un tuono esplose al suo orecchio, ed egli realizzò uno stato di satori. La poesia che compose allora esprime uno degli aspetti dell'esperienza Zen:

Svuotato da ogni pensiero, sedevo tranquillo allo scrittoio
del mio ufficio,
E la mia mente, come una fonte, era imperturbata, serena
come l'acqua;
Uno scoppio improvviso di tuono, le porte della mente si
aprirono,
Ed ecco, là sedeva il vecchio in tutta la sua semplicità.

Questo è forse tutto il tono personale che si può trovare nell'esperienza Zen, e quanto è grande la distanza tra « il vecchio nella sua semplicità » e « Dio in tutta la sua gloria », per non parlare poi di sentimenti quali « la dolcezza celestiale dell'immenso amore di Cristo », eccetera! Quanto è spoglio e antiromantico il satori, se lo si paragona alle esperienze mistiche Cristiane!

Non solo il satori è un evento prosaico e non sfolgorante, ma anche l'occasione che lo ispira sembra essere antiromantica e completamente priva di supersensualità. Il satori viene sperimentato in connessione con un qualunque avvenimento ordinario della vita quotidiana. Non appare un fenomeno straordinario, come viene descritto nelle opere dei mistici Cristiani. Qualcuno vi afferra, o vi schiaffeggia, o vi porta una tazza di tè, o vi rivolge un'osservazione normalissima, o recita qualche brano di

un sūtra o di un libro di poesie, e quando la vostra mente è matura per l'esplosione, voi giungete improvvisamente al satori. Non vi è amore romantico, non c'è la voce dello Spirito Santo, né la pienezza della Grazia Divina, non c'è nessuna glorificazione di nessun genere. Non vi è nulla dipinto a colori sublimi, tutto è grigio, estremamente privo di clamorosità e di attrattive.

7. *Sentimento di esaltazione.* Che questo sentimento si accompagni inevitabilmente al satori è dovuto al fatto che si tratta della rottura delle restrizioni imposte ad uno in quanto essere individuale, e questa rottura non è un semplice episodio negativo, ma al contrario è un episodio positivo, carico di significato perché significa un'espansione infinita dell'individuo. Il sentimento generale, benché non sempre ce ne rendiamo conto, che caratterizza tutte le nostre funzioni della coscienza, è un sentimento di restrizione e di dipendenza, perché la stessa coscienza è il risultato di due forze che si condizionano o si limitano reciprocamente. Il satori, al contrario, consiste essenzialmente nell'eliminare l'opposizione dei due termini in ogni senso: e questa opposizione è il principio della coscienza, come è stato detto prima, mentre il satori significa realizzare l'Inconscio che va al di là dell'opposizione.

Perciò il liberarsene deve fare provare all'individuo, soprattutto, un sentimento di esaltazione intensa. Un vagabondo, reietto, maltrattato ovunque non soltanto dagli altri ma anche da se stesso, scopre di essere il possessore di tutte le ricchezze e di tutto il potere che possono venire conseguiti in questo mondo da un essere mortale: se questo non gli fa provare un intenso sentimento di autoglorificazione, che cos'altro potrebbe farglielo provare? Dice un maestro Zen: « Quando avete il satori, potete rivelare uno splendido palazzo di pietre preziose su di un filo d'erba: ma quando non avete il satori, anche un palazzo splendido è nascosto dietro un semplice filo d'erba ».

Un altro maestro Zen, alludendo evidentemente all'*Avatamsaka*, afferma: « O monaci, guardate! Una luce beneaugurante splende nel suo massimo fulgore sul grande chilocosmo, rivelando simultaneamente tutti i paesi, tutti gli oceani, tutti i monti Sumeru, tutti i soli e le lune, tutti i cieli, tutte le terre... e

tutti sono numerosi come centinaia di migliaia di kotis. O monaci, non vedete la luce? ». Ma il sentimento di esaltazione Zen è piuttosto un quieto sentimento di appagamento di sé: non è affatto dimostrativo, quando il suo primo bagliore è passato. L'Inconscio non si autoproclama con tanta spavalda vanagloria nella coscienza Zen.

8. *Momentaneità*. Il satori sopravviene all'improvviso ed è un'esperienza momentanea. Anzi, se non è improvviso e se non è momentaneo, non è satori. Questa subitaneità (*tun*) caratterizza la scuola Zen di Hui-nêng fin dalla sua proclamazione, nella seconda metà del settimo secolo. L'avversario di Hui-nêng, Shên-hsiu, insisteva su di uno spiegamento graduale della coscienza Zen. I seguaci di Hui-nêng furono così distinti in quanto si dimostrarono saldi sostenitori della dottrina della subitaneità. Questa esperienza subitanea del satori, quindi, apre in un momento (*ekamuhūrtena*) una visuale completamente nuova, e l'intera esistenza viene valutata da un nuovo angolo d'osservazione. L'affermazione di Tung-shan, che è citata altrove, testimonia ampiamente questo fatto. Anche l'*Udāna* (3) di Bukko Kokushi è indicativo a questo riguardo.

4. *Antecedenti psicologici del satori prima del sistema koan - Alcuni esempi pratici*

Prima di passare a considerare come l'esercizio koan venne ad essere riconosciuto come il passo necessario verso la realizzazione del satori nel Buddhismo Zen, vorrei svolgere un breve esame sugli strumenti psicologici di quei maestri Zen che fiorirono prima dell'avvento del koan. Quando affermo che il koan è indispensabile nello Zen moderno, qualcuno potrebbe chiedere perché sia così, e che cosa facevano gli antichi maestri prima dell'evoluzione del koan. Il koan entrò in voga verso la fine del nono secolo, vale a dire centocinquanta anni dopo Hui-nêng.

Durante quel periodo lo Zen veniva praticato, il satori ve-

(3) Volume Primo, pagg. 240-242.

niva realizzato, e continuava con successo la trasmissione della mente-Budda. I maestri non avevano bisogno di koan per addestrare i loro discepoli. Come giungevano alla realizzazione Zen? A quei tempi doveva prevalere uno stato di cose notevolmente diverso da quello che vediamo nei tempi moderni. Quali sono le condizioni di tale diversità? Questo esame è necessario per illustrare la natura del koan, per scoprire quale funzione psicologica svolge nell'esperienza Zen, e infine per capire in quale rapporto si trova rispetto al Nembutsu, che è l'essenza dell'insegnamento della Terra Pura.

A questo punto, desidero osservare quali sono questi strumenti psicologici, questi antecedenti che conducono al satori. Come abbiamo già veduto, questo stato, che può anche essere chiamato coscienza Zen, giunge in connessione con gli eventi più banali, come ad esempio alzare un dito, lanciare un grido, recitare una frase, fare oscillare un bastoncino, schiaffeggiare qualcuno e così via. Poiché il risultato, in apparenza, presenta una notevole incongruenza rispetto all'occasione, noi presumiamo, naturalmente, che vi siano antecedenti psicologici profondamente radicati, che vengono bruscamente portati alla maturazione. Quali sono questi antecedenti? Esaminiamo alcuni dei casi classici di satori, riportati negli annali dello Zen.

Lo studio di questi antecedenti è molto importante, perché è indubbio che essi determinino la natura dell'esperienza, e da un punto di vista pratico i maestri Zen possono servirsene per impartire ai loro allievi le istruzioni necessarie per la comprensione dello Zen. Tra le domande che si possono formulare vi sono ad esempio le seguenti: Quali sono i fattori intellettuali (se pure ve ne sono) nella maturazione della coscienza Zen? La volontà ha qualche parte nell'esperienza? Vi è forse in gioco qualcosa di simile all'autosuggestione?

Nelle pagine seguenti cercherò di dare un'idea definita e tangibile della storia psicologica del satori. In un certo senso non è un compito semplice, e non esistono documenti autobiografici di alcun genere precedenti all'epoca in cui entrò in uso l'esercizio koan, né vi sono osservazioni particolareggiate, accurate e obiettive sul processo di coscienza anteriore all'esplosione del satori. Ma è possibile raccogliere qualche dato costruttivo anche

dai documenti vaghi e frammentari lasciati dai cinesi, se li analizziamo con spirito di comprensione.

1. La storia del colloquio tra Hui-k'è e Bodhidharma, il primo patriarca dello Zen in Cina, è piuttosto velata da inesattezze storiche e risente molto d'una certa drammatizzazione: ma nonostante questi inconvenienti, possediamo comunque un resoconto intelligente del colloquio. L'esattezza storica non è sempre la condizione necessaria per potere stabilire ciò che è accaduto in realtà. La stessa manipolazione letteraria che l'evento subisce in seguito aiuta anzi a comprendere meglio la situazione. Dobbiamo ricordare che spesso l'immagine dipinge i cosiddetti fatti con maggiore veridicità psicologica della narrazione oggettiva dello storico.

Secondo *La trasmissione della lampada*, Hui-k'è (o Hui-k'o, 487-593) (1) era una persona dalla mentalità liberale e dal cuore aperto, che conosceva perfettamente la letteratura confuciana e taoista, ma era insoddisfatto del loro insegnamento perché non gli sembrava completo. Quando seppe che Bodhidharma era venuto dall'India, si recò a Shao-lin-Szu, dove si trovava il maestro. Cercò l'occasione di parlare con lui dell'argomento sul quale desiderava essere illuminato, ma trovava sempre il maestro seduto in silenzio con il viso rivolto verso il muro.

Hui-k'è rifletté: « La storia ci dà numerosi esempi di antichi ricercatori della verità, che per ottenere l'illuminazione sarebbero stati disposti a farsi estrarre il midollo dalle ossa, a versare il sangue per nutrire gli affamati, a coprire le strade fangose con i loro capelli, o a gettarsi nelle fauci d'una tigre famelica. Che cosa sono io? Non sono capace anch'io di offrirmi sull'altare della verità? ».

Il nove di dicembre dello stesso anno, si fermò sotto la neve che cadeva fitta e non si mosse fino al mattino seguente; la neve gli era arrivata alle ginocchia. Allora Bodhidharma ebbe pietà di lui e disse: « Sei rimasto ritto nella neve per tanto tempo, e che cosa desideri? ».

Hui-k'è rispose: « Sono venuto per ricevere il tuo inestimabile insegnamento: ti prego, spalanca la porta della miseri-

(1) Volume Primo pag. 180.

cordia e tendi la tua mano salvatrice a questo povero mortale sofferente ».

Allora Bodhidharma disse: « L'incomparabile insegnamento del Budda può essere compreso soltanto dopo una lunga e dura disciplina, sopportando ciò che è più difficile da sopportare e praticando ciò che è più difficile da praticare. Uomini di virtù e di saggezza inferiore, dal cuore vano e pieni di presunzione non sono capaci neppure di posare gli occhi sulla verità del Buddismo. Tutte le fatiche di questi uomini non approderanno a nulla ».

Hui-k'è fu profondamente scosso, e per dimostrare quanto fosse sincero il suo desiderio di venire istruito nell'insegnamento di tutti i Budda, si tagliò il braccio sinistro con la spada che portava al fianco, e lo presentò a Bodhidharma che meditava in silenzio. Allora il maestro osservò: « Tu non devi cercare questo [la verità] attraverso gli altri ».

« La mia anima non è ancora pacificata. Ti prego, Maestro, pacificala tu ».

« Porta qui la tua anima ed io la pacificherò », disse Bodhidharma.

Dopo una breve esitazione, Hui-k'è confessò finalmente: « L'ho cercata per tanti anni e non sono ancora riuscito ad afferrarla ».

A questo punto Tai-hui commenta: « Hui-k'è aveva ben compreso la situazione in cui si era venuto a trovare dopo avere studiato tutte le scritture, e fu un bene, per lui, che avesse dato al maestro una risposta così franca. Sapeva che la « cosa » non doveva essere ricercata con uno scopo, o senza uno scopo; che non doveva essere raggiunta per mezzo delle parole e neppure per mezzo del puro e semplice silenzio; non poteva venire afferrata logicamente, e neppure spiegata illogicamente. Non poteva essere incontrata in alcun luogo, e non poteva essere dedotta da alcuna cosa: no, non nei cinque Skandha, non nei diciotto Dhatu. Perciò, egli fece bene a rispondere in quel modo ».

« Ecco! La tua anima è pacificata una volta per sempre », confermò Bodhidharma.

Questa conferma da parte del maestro aprì improvvisamente in Hui-k'è l'occhio del satori. Tai-hui osserva ancora: « Fu co-

me il drago che scende nell'acqua, o la tigre che si adagia contro la roccia. In quel momento, Hui-k'è non vide il maestro che era davanti a lui, né la neve, né la mente che si stava protendendo verso qualcosa, e neppure lo stesso satori che si stava impossessando della sua mente. Tutto svanì dalla sua coscienza, e vi fu soltanto il vuoto. Così è stato detto: « Qui regna la solitudine, non una figura nel monastero di Shao-lin ». Ma Hui-k'è rimase in questo vuoto? No: egli fu bruscamente destato ad una nuova vita. Si lanciò nel precipizio, ed ecco, uscì compiutamente vivo dalla morte certa. E senza dubbio sentì, allora, la neve gelida ammucchiata nel cortile del tempio. E, come prima, il suo naso stava ancora sopra il suo labbro superiore » (2).

I punti salienti che desidero far notare, nel caso di Hui-k'è, sono: egli era uno studioso coltissimo; non si accontentava della semplice erudizione ma desiderava afferrare qualcosa di interiore; era impegnato con grande zelo nella ricerca di una verità interiore che avrebbe apportato pace e riposo alla sua anima; era disposto a sacrificare qualunque cosa per questo scopo; aveva dedicato alcuni anni al compito arduo di localizzare la cosiddetta anima, perché evidentemente egli pensava, secondo la tradizione, che vi fosse un'*anima* al centro del suo essere e che, quando l'avesse afferrata, avrebbe conseguito lo scopo desiderato; e, sebbene l'incontro tra Hui-k'è e Bodhidharma sia narrato come se si fosse svolto in una sola giornata o in una sola sera, è possibile che, in realtà, fra esso e l'esortazione del maestro siano trascorsi giorni o mesi di intensa elucubrazione; l'affermazione: « Non sono riuscito ad afferrare la mia anima », non fu la semplice enunciazione di un fatto, ma in realtà significava che l'intero essere di Hui-k'è era stato abbattuto, cioè egli aveva raggiunto in quel momento la fine della sua vita come esistenza individuale continuamente conscia della propria individualità; era morto per se stesso quando, inaspettatamente, l'osservazione del maestro l'aveva riportato alla vita: tutto questo si può comprendere dall'osservazione più sopra citata: « Qui regna la solitudine, non una figura nel monastero di Shao-lin ».

Questa « solitudine » è una solitudine assoluta in cui non

(2) Sermone di Tai-hui, tenuto su richiesta di Yang-yüan.

esiste il contrasto dualistico tra essere e non-essere. Il grido (poiché fu un grido e non una frase) « non c'è nessuna anima da afferrare », non poteva venire lanciato se non quando fosse stato raggiunto quello stato di assoluta solitudine. E fu grazie a questa realizzazione che Hui-k'è poté risollevarsi quando Bodhidharma osservò: « Ecco, la tua anima è pacificata! ». Quando seguiamo con scrupolo e comprensione il corso degli eventi che condussero al satori di Hui-k'è, dobbiamo naturalmente colmare le lacune del racconto della sua vita nel modo che ho qui proposto. Il mio punto di vista diverrà più chiaro man mano che procederemo.

2. Il caso di Hui-nêng (638-713) (3), che oggi è considerato come il sesto patriarca dello Zen in Cina, presenta qualche contrasto con quello di Hui-k'è in quanto Hui-nêng viene descritto come un venditore ambulante privo di erudizione. Questo modo di presentare Hui-nêng è interessante, in un certo senso, poiché rivela una particolare tendenza, molto viva tra quei seguaci dello Zen che ignorano l'erudizione e lo studio dei sūtra. Tuttavia, nel caso di Hui-nêng, c'è un particolare sfondo storico che lo contrappone al suo rivale Shên-hsiu (4), il quale era famoso per la sua vasta conoscenza e per la sua erudizione. In realtà, Hui-nêng non fu affatto quell'ignorante che i suoi seguaci amarono far credere che fosse, perché i suoi sermoni noti come *Sūtra della Piattaforma* contengono molti riferimenti e allusioni alla letteratura Buddista. Tutto ciò che possiamo dire sul suo conto è che non fu un grande erudito come Shên-hsiu. Secondo la storia, la sua prima conoscenza dello Zen gli venne dal *Vajracchedikā Sūtra*. Mentre se ne andava in giro a vendere legna e fascine, udì uno dei suoi clienti che leggeva quel sūtra. Questo lo ispirò: decise di studiare lo Zen sotto la guida di Hung-jên, il quinto patriarca dello Zen. Quando si presentò al maestro, questi gli chiese:

« Da dove vieni? Che cosa sei venuto a cercare qui? ».

« Sono un contadino di Hsin-chou e voglio diventare un Budda ».

(3) Volume Primo, pag. 193.

(4) Morto nel 706.

« Quindi tu vieni dal sud », disse il maestro; « ma i meridionali non hanno in sé natura di Budda: come puoi pretendere di diventare un Budda? ».

Hui-nêng protestò: « Vi sono meridionali e vi sono settentrionali, ma tra gli uni e gli altri non esiste alcuna distinzione, per quanto riguarda la natura di Budda ».

Se Hui-nêng non avesse avuto alcuna conoscenza od esperienza preliminare del Buddhismo non avrebbe potuto rispondere in quel modo. Sotto la guida di Hung-jên lavorò nel granaio del monastero come pulitore di riso, non come monaco regolare, e vi rimase per otto mesi. Un giorno il quinto patriarca, che desiderava scegliersi un successore, volle accertare in che misura il suo insegnamento fosse stato compreso dai suoi seguaci, che erano all'incirca cinquecento. La poesia composta da Shên-hsiu, il più erudito dei cinquecento discepoli, diceva:

Questo corpo è l'albero della Bodhi,
L'anima è simile ad uno specchio lucente;
Procura di mantenerla sempre pulita,
E non lasciare che vi si accumuli la polvere.

Hui-nêng non ne fu soddisfatto, e compose un'altra poesia, che venne iscritta accanto a quella del dottissimo Shên-hsiu:

La Bodhi non è simile all'albero,
Lo specchio lucente non risplende in alcun luogo;
Poiché non vi è nulla fin dal principio,
Dove mai può accumularsi la polvere? (5)

A quanto ci è dato giudicare sulla sola base di queste poesie, Hui-nêng è in perfetto accordo con la dottrina del Vuoto così come è insegnata nel *Prajñāpāramitā Sūtra*, mentre Shên-hsiu, possiamo dire, non ha ancora afferrato pienamente lo spi-

(5) Secondo la copia manoscritta Tun-huang del *Sūtra della Piattaforma*, il terzo verso dice: « La natura del Budda è sempre pura ed incontaminata ». Questo libro, compilato dai discepoli di Hui-nêng, ha subito molte vicissitudini, e l'edizione corrente differisce notevolmente dalle copie antiche, come ad esempio il manoscritto Tun-huang e l'edizione giapponese recentemente recuperata nel monastero Koshōji a Kyoto.

rito del Buddismo Mahāyāna. Perciò la mente di Hui-nêng, fin dall'inizio, si evolvette lungo la linea di pensiero indicata nel *Vajracchedikā*, che egli aveva appreso prima ancora di recarsi da Hung-jên. Ma è tuttavia evidente che egli non avrebbe potuto comporre quella poesia se non avesse sperimentato in se stesso la verità del Vuoto. La prima ispirazione che attinse dal *Vajracchedikā* gli fece comprendere la presenza di una verità al di là di questo mondo fenomenico. Egli andò da Hung-jên, ma erano necessari un grande potere intuitivo ed una grande preparazione per penetrare nello spirito della *Prajñāpāramitā*, ed anche con il genio di Hui-nêng non era facile arrivare a tanto. Egli deve avere lavorato molto intensamente e duramente, mentre mondava il riso, per poter penetrare con tanto successo nei segreti della propria mente.

Il lavoro compiuto durante quegli otto mesi non fu soltanto un lavoro manuale (6); nella mente di Hui-nêng si stava svolgendo un grande capovolgimento spirituale. La lettura della poesia di Shên-hsiu gli offrì l'occasione di esprimere la propria visione interiore. L'istruzione, la cultura e la comprensione che aveva avute in sé fino a quel momento giunsero finalmente alla maturità, e culminarono nella poesia, che era l'espressione viva della sua esperienza. Il suo *Vajracchedikā* venne così alla vita nel suo stesso essere. Senza avere sperimentato realmente la *Prajñāpāramitā*, Hui-nêng non avrebbe potuto pronunciare l'affermazione che pronunciò davanti a Ming, uno di coloro che lo inseguirono dopo che egli lasciò Hung-jên. Quando Ming volle essere illuminato, Hui-nêng disse: « Non pensare al bene, non pensare

(6) Non è interessante osservare che Hui-nêng trascorse la vita svolgendo un compito prosaico, in apparenza non religioso, durante il suo soggiorno al monastero, mentre proseguiva l'attività mentale per giungere allo stato di satori? Egli non ripeteva il nome del Buddha, non venerava il Buddha secondo le regole prescritte dalla vita monastica, non confessava i suoi peccati e non chiedeva il perdono per grazia divina, non si gettava ai piedi di un Buddha e non pronunciava ardenti preghiere, invocando d'essere sottratto all'eterno legame della trasmigrazione: si limitava invece a pulire il riso, perché i suoi confratelli potessero consumarlo. Questa estrema prosaicità del ruolo svolto da Hui-nêng nella vita monastica è l'inizio della disciplina Zen che si distingue notevolmente da quella delle altre comunità Zen.

al male, ma comprendi quali sono in questo momento i tuoi connotati originali, quelli che avevi ancora prima di incominciare ad esistere ».

Ecco ciò che desidero far notare nel caso di Hui-nêng:

a. Non era un uomo colto, benché conoscesse bene parecchi sūtra del Mahāyāna. Indubbiamente non era uno di quegli eruditi capaci di scrivere commentari reconditi e dottissimi sui sūtra e sui śāstra. La sua concezione fondamentale era penetrare nel vero significato di un testo.

b. Il testo che per primo attrasse la sua attenzione fu il *Vajracchedikā*, il quale, ai suoi tempi, era probabilmente molto popolare. Questo sūtra appartiene al gruppo *Prajñāpāramitā*. Non è un'opera filosofica, ma contiene profonde verità religiose così come esse si erano presentate al genio Mahayanista indiano. Sono espresse in modo tale da riuscire quasi incomprensibili alle menti normali, poiché spesso sembrano contraddirsi l'una con l'altra, per quanto riguarda la compiutezza logica. Gli autori dei *Prajñāpāramitā Sūtra* non si stancano mai di ammonire i loro lettori di non allarmarsi di fronte ai loro insegnamenti, che sono pieni di affermazioni audaci.

c. Hui-nêng si recò a Huang-mei-shan con lo scopo di studiare lo Zen e di respirare lo spirito della *Prajñāpāramitā*, non con quello di far girare la macina del riso o di tagliare la legna. Ma è indubbio che tra sé e sé pensò moltissimo. Hung-jên dovette accorgersene, e gli impartì di tanto in tanto istruzioni, sia privatamente che pubblicamente, perché non possiamo supporre che tutti i suoi cinquecento allievi fossero abbandonati a se stessi nel tentativo di scoprire il profondo significato del *Vajracchedikā* o del *Lañkāvatāra* o degli altri testi della letteratura Zen. Hung-jên doveva tenere loro frequenti sermoni sullo Zen, e durante questo periodo la mente di Hui-nêng maturò.

d. È probabile che la poesia di Shên-hsiu abbia costituito l'occasione grazie alla quale Hui-nêng portò alla superficie tutto ciò che stava turbinando nelle profondità della sua coscienza. Aveva cercato la verità suprema, o aveva cercato di sperimentare in sé il significato finale e definitivo della *Prajñāpāramitā*. La poesia di Shên-hsiu, che contrastava con quel significato, produsse nella mente interiore di Hui-nêng una reazione contraria, e gli aprì una via diretta verso la *Prajñāpāramitā*.

e. Con Hui-nêng, lo Zen incomincia a mettere le sue vere radici: vale a dire, cioè, che quanto prima era indiano diventa genuinamente cinese. Lo Zen è stato acclimatato da Hui-nêng, e radicato solidamente nel terreno cinese. Il modo in cui trattò Ming, e i suoi sermoni nel monastero di Fa-hsing dimostrano la sua originalità.

f. Ciò che è soprattutto originale in Hui-nêng e nella sua scuola, e ciò che distingue l'uno e l'altra da Shên-hsiu, è l'insistenza sulla subitanità del satori. Per questa ragione, la scuola è conosciuta come *Tun chiao*, che significa « insegnamento subitaneo », in contrapposizione con il *Chien chiao* di Shên-hsiu, che significa « insegnamento graduale ». La prima di queste scuole fiorì nel sud, l'altra nel nord, e a causa di questa distribuzione geografica vennero anche chiamate « Scuola Meridionale » (*nan-tsung*) e « Scuola Settentrionale » (*pe-tsung*). La Scuola Settentrionale tendeva ad attribuire grande valore all'apprendimento ed alla disciplina pratica, mentre quella Meridionale sosteneva strenuamente il funzionamento intuitivo della Prajñā, che avviene « subitaneamente », cioè all'improvviso, senza fare ricorso a processi logici.

Studiare ed apprendere è come compiere un viaggio lento e noioso verso la mèta; e anche quando si ritiene di averla raggiunta, non si va oltre il concettualismo. Vi sono sempre due tipi di mente: intuitiva e raziocinante. Il tipo intuitivo, che è rappresentato generalmente dai geni religiosi, considera con impazienza le tendenze concettualistiche dell'erudito. Perciò, naturalmente, la scuola « subitanea » di Hui-nêng fu in lotta, fin dall'inizio, con la scuola « graduale » di Shên-hsiu, e in seguito con il movimento quietistico di alcuni maestri Zen dell'epoca Sung. Come dimostra la storia dello Zen, la scuola subitanea rappresentata in modo più vero il principio della coscienza Zen, che ha conseguito un'evoluzione tanto notevole in Cina e in Giappone fin dal tempo di Bodhidharma. Fu appunto Hui-nêng che si rese conto di questo principio tipicamente Zen, e non mancò di sostenerlo contro quei seguaci dello Zen che davano la preferenza allo studio dei sūtra ed allo starsene seduti in silenzio. In realtà, l'opposizione tra queste due tendenze è continuata attraverso tutta la storia dello Zen.

3. Tê-shan (780-865), che è noto per la sua caratteristica abitudine di far dondolare un bastone, fu anch'egli uno studioso del *Vajracchedikā* prima di convertirsi allo Zen. A differenza del suo predecessore, Hui-nêng, era un coltissimo insegnante dei sūtra, ed aveva una vastissima conoscenza dei relativi commentari, il che dimostra come la sua conoscenza della *Prajñāpāramitā* era più sistematica di quella di Hui-nêng. Egli sentì parlare di questo insegnamento Zen diffuso nel meridione, secondo il quale un uomo poteva diventare un Buddha afferrando immediatamente la propria natura interiore. Egli ritenne che questo non poteva essere l'insegnamento del Buddha, ma del Maligno, e decise di recarsi al sud. Sotto questo aspetto, la sua missione era molto diversa da quella di Hui-nêng. Quest'ultimo desiderava penetrare nello spirito del *Vajracchedikā* sotto la guida del quinto patriarca, mentre Tê-shan voleva, se era possibile, distruggere lo Zen. Entrambi erano studiosi del *Vajracchedikā*, ma quel sūtra li aveva ispirati in modo diametralmente opposto. La psicologia di Tê-shan ci ricorda quella di San Paolo, mentre viaggiava sulla strada per Damasco sotto il sole d'estate.

La prima mèta di Tê-shan fu Lung-t'an, dove risiedeva un maestro Zen che si chiamava Ch'ung-hsin. Mentre si dirigeva verso quella montagna, si fermò in una casa da tè, e chiese alla padrona di porgergli qualche rinfresco. « Rinfresco », *tien-hsin* in cinese, significa letteralmente « accentuare la mente ». Invece di preparare i rinfreschi richiesti dallo stanco monaco, la donna chiese: « Che cosa porti sulle spalle? ».

« I commentari al *Vajracchedikā* », rispose quello.

« Davvero! » disse la donna. « Posso rivolgerti una domanda? Se mi risponderai in modo soddisfacente, avrai gratuitamente i rinfreschi che desideri; ma se non ci riuscirai, dovrai andartene altrove ».

Tê-shan accettò.

La padrona della casa da tè gli rivolse allora questa domanda: « Ho letto nel *Vajracchedikā* che la mente non si può conseguire né nel passato, né nel presente, né nel futuro. Perciò, quale mente desideri accentuare? ».

Questa domanda inattesa da parte d'una campagnola insignificante sconvolse completamente la mentalità erudita di Tê-shan, poiché la sua conoscenza del *Vajracchedikā* e dei relativi com-

mentari non gli offriva la minima ispirazione. Il povero studioso dovette rinunciare al pranzo. Non solo, ma dovette anche abbandonare la sua temeraria intenzione di sconfiggere gli insegnanti dello Zen; infatti, se non era in grado di tenere testa neppure alla padrona d'una casa da tè di campagna, come avrebbe potuto battere un maestro Zen? Ancora prima di incontrare Ch'ung-hsin, il maestro di Lung-t'an, egli ebbe indubbiamente occasione di cambiare idea circa la missione che si era scelto.

Quando Tê-shan incontrò Ch'ung-hsin, il maestro di Lung-t'an, disse: « Ho sentito tanto parlare di Lung-t'an (lo stagno del drago), eppure, adesso che lo vedo, non c'è nessun drago, qui, e nessuno stagno ».

Ch'ung-hsin rispose tranquillamente: « In realtà, tu sei proprio nel bel mezzo di Lung-t'an ».

Tê-shan decise di rimanere a Lung-t'an e di studiare lo Zen sotto la guida del maestro. Una sera se ne stava seduto in silenzio davanti alla porta della stanza, cercando tuttavia ansiosamente la verità. Ch'ung-hsin disse: « Perché non entri? ». « È buio », rispose Tê-shan. Allora Ch'ung-hsin accese una candela e la portò a Shan. Ma quando Shan fece per prenderla, Hsin la spense. Questo aprì improvvisamente la mente di Tê-shan alla verità dell'insegnamento Zen: egli si inchinò rispettosamente.

« Che ti succede? » domandò il maestro.

« Dopo questo », affermò Shan, « qualunque affermazione i maestri Zen possano fare sullo Zen, io non nutrirò mai più il minimo dubbio ».

La mattina seguente Tê-shan prese tutti i suoi commentari sul *Vajracchedikā*, che un tempo aveva considerati preziosi e indispensabili, al punto di portarli sempre con sé dovunque andasse; li diede alle fiamme e li trasformò in cenere (7).

Il caso di Tê-shan presenta alcune caratteristiche molto diverse da quelle del caso precedente. Shan era molto erudito non soltanto nel *Vajracchedikā* ma anche in altri campi della filosofia buddista, come l'Abhidharmakośa e lo Yogācāra. Ma all'inizio era decisamente avverso allo Zen, ed era venuto dal distretto dello Shu con lo scopo di annientarlo. Per lo meno, questo era il movente che orientava la corrente superficiale della sua coscienza.

(7) Vedasi inoltre il Volume Primo, pag. 225 e segg.

za; ignorava completamente, invece, ciò che stava avvenendo sotto quella superficie. La legge psicologica dei contrari era indubbiamente in azione, e acquistò maggiore forza, in opposizione al suo movente superficiale, quando egli incontrò un'avversaria del tutto inattesa nella padrona della casa da tè. Il suo primo colloquio con Ch'ung-hsin a proposito dello Stagno del Drago (Lung-t'an) disgregò completamente la dura crosta della mentalità di Shan, liberando le forze profondamente nascoste nella sua coscienza. Quando il maestro spese improvvisamente la candela, tutto ciò che prima di quell'evento era stato negato si riaffermò incondizionatamente. Si compì un cataclisma mentale completo. Ciò che era stato considerato preziosissimo, ora non valeva neppure un filo di paglia.

In seguito, quando anche Shan divenne un maestro, usava dire a chi lo interrogava: « Se tu dici "sì", avrai trenta colpi; se tu dici "no", avrai egualmente trenta colpi ». Un monaco gli chiese: « Chi è il Budda? ». « È un vecchio monaco del paese occidentale ». « Che cos'è l'illuminazione? ». Shan diede un colpo a colui che l'interrogava, dicendo: « Vattene di qui: non spargere sudiciume attorno a noi! ». Un altro monaco desiderava apprendere qualcosa sullo Zen, ma Shan ruggì; « Io non ho nulla da dare, vattene! ».

Quale contrasto tra tutto ciò e quello che si agitava nella mente di Shan prima del suo arrivo a Lung-t'an! Non è necessaria una grande immaginazione per comprendere quale rivoluzione mentale ebbe luogo nella mente di Shan dopo il suo incontro con la padrona della casa da tè, e specialmente mentre sedeva accanto al suo maestro, esteriormente tranquillo e impassibile ma interiormente così attivo da non rendersi conto neppure che stava scendendo l'oscurità.

4. Lin-chi (morto nell'866) fu un discepolo di Huang-Po, e fondò la scuola che porta il suo nome (in giapponese, Rinzai). La sua esperienza Zen presenta alcune caratteristiche interessanti che possono essere considerate, in un certo senso, tipicamente ortodosse per quei tempi, in cui il sistema koan dello Zen non era ancora in uso. Lin-chi aveva studiato lo Zen per diversi anni sotto la guida di Huang-Po, quando il superiore dei monaci gli chiese: « Da quanto tempo sei qui? ». « Da tre anni, signore ».

« Hai mai veduto il maestro? ». « No, signore ». « E perché? ». « Perché non so quale domanda rivolgergli ». Allora il superiore dei monaci disse a Lin-chi: « Va' dal maestro e chiedigli: " Qual è il principio del Buddismo? " ».

Lin-chi andò dal maestro, come gli era stato ordinato, e chiese: « Qual è il principio del Buddismo? ». Prima ancora che potesse finire la domanda, Huang-po, lo colpì parecchie volte. Quando il superiore dei monaci lo vide tornare indietro, lo interrogò circa il risultato del colloquio. Lin-chi disse, malinconicamente: « Gliel'ho chiesto, e mi ha percosso più volte ». Il monaco gli disse di non scoraggiarsi, e di ritornare dal maestro. Lin-chi si recò per tre volte da Huang-po, ma ogni volta ricevette lo stesso trattamento, senza riuscire ad apprendere nulla.

Finalmente Chi pensò che fosse più opportuno recarsi da un altro maestro, e il superiore dei monaci approvò questa decisione. Il maestro gli consigliò di recarsi da Tai-yü. Quando Lin-chi si presentò a Tai-yü, questi domandò: « Da dove vieni? ».

« Da Huang-po ».

« Quale istruzione ti ha dato? ».

« Gli ho domandato per tre volte quale fosse il principio supremo del Buddismo, e ogni volta mi ha percosso, senza impartirmi alcuna istruzione. Vorrei che tu mi dicessi quale colpa ho commesso ».

Tai-yü disse: « Non vi è nessuno d'animo più gentile di quel maestro, eccessivamente buono, eppure tu vuoi sapere in che cosa hai errato ».

Nell'udire questo rimprovero, l'occhio di Lin-chi si aprì, e comprese il significato del trattamento apparentemente brutale di Huang-po. Egli esclamò: « In fondo, non c'è molto nel Buddismo di Huang-po! ».

Tai-yü afferrò Lin-chi per il colletto e disse: « Poco fa hai detto che non riuscivi a comprendere, e adesso dichiari che non c'è molto nel Buddismo di Huang-po. Cosa intendi dire con questo? ».

Senza dire una parola, Lin-chi premette per tre volte le costole di Tai-yü con il pugno. Tai-yü lo lasciò andare e osservò: « Il tuo maestro è Huang-po: questa faccenda non mi riguarda affatto ».

Lin-chi ritornò da Huang-po, che gli chiese: « Come mai sei ritornato tanto presto? ».

« Perché la tua bontà è eccessiva ».

Huang-po: « Quando vedrò quel Tai-yü, gli darò venti colpi ».

« Non è necessario che tu aspetti di vederlo », disse Lin-chi. « Ecco fatto! ». E così dicendo diede una sberla al vecchio maestro.

Il vecchio maestro rise cordialmente.

Ciò che attira la nostra attenzione in questo caso è il silenzio che Lin-chi osservò per tre anni, poiché non sapeva che cosa chiedere al maestro. Questo mi sembra carico di significato. Non era venuto forse da Huang-po per studiare il Buddismo Zen? E allora, che cosa aveva fatto prima che il superiore dei monaci gli consigliasse di recarsi dal maestro? E perché prima non sapeva che cosa chiedergli? E, infine, che cosa lo trasformò così radicalmente, dopo il suo incontro con Tai-yü? Secondo me, i tre anni trascorsi da Lin-chi presso Huang-po furono spesi in un vano tentativo di afferrare la verità finale e definitiva dello Zen per mezzo del pensiero. Lin-chi sapeva benissimo che lo Zen non poteva essere compreso per mezzo delle parole o dell'analisi intellettuale; e tuttavia, pensando, si sforzava di giungere alla realizzazione di sé. Non sapeva che cosa stava veramente cercando, né in quale direzione dovevano essere rivolti i suoi sforzi mentali. In effetti, se lo avesse saputo, egli sarebbe già stato in possesso di qualcosa di definito, e chi è in possesso di qualcosa di definito non è lontano dalla vera comprensione dello Zen.

Fu mentre Lin-chi, nel suo turbamento mentale, stava vagabondando in quel suo pellegrinaggio spirituale, che il superiore dei monaci, grazie alla propria esperienza, comprese che era venuto il momento di dare qualche consiglio a quell'esauito ricercatore della verità. Diede a Lin-chi un'indicazione per mezzo della quale avrebbe potuto raggiungere la mèta. Quando Lin-chi venne malmenato da Huang-po, non fu né sorpreso né adirato: semplicemente non riuscì a capire cosa significavano quelle percosse, e ne fu rattristato. Mentre si recava da Tai-yü, dovette ponderare la questione con tutte le sue energie mentali. Prima che gli venisse consigliato di interrogare il maestro circa la ve-

rità suprema del Buddismo, la sua mente turbata cercava qualcosa cui aggrapparsi; era come se le sue braccia si tendessero in ogni direzione per afferrare qualcosa nelle tenebre. Mentre si trovava in questa situazione disperata, gli venne offerta un'indicazione sotto forma dei « trenta colpi », e l'osservazione di Tai-yü a proposito del « maestro eccessivamente buono », lo portò finalmente ad afferrare l'oggetto verso il quale tendevano tutte le indicazioni. Se non avesse vissuto quei tre anni d'intensa applicazione mentale e di turbamento spirituale e di vana ricerca della verità, non sarebbe mai giunto a questa crisi. Tutte quelle idee contrastanti, pervase da diverse sfumature di sentimento, erano state mescolate e confuse tra loro, ma all'improvviso il groviglio si era sciolto, disponendosi in un ordine nuovo e armonioso.

5. I fattori che determinano l'esperienza Zen

Dagli esempi esposti più sopra, e scelti piuttosto a caso nella storia del primo periodo dell'affermazione dello Zen in Cina, vorrei trarre i seguenti fatti principali relativi all'esperienza Zen: 1. Vi è una dotazione intellettuale preliminare per la maturazione d'una coscienza Zen; 2. Vi è un forte desiderio di trascendere se stesso, il che significa che il vero studioso dello Zen deve aspirare ad andare oltre tutte le limitazioni che gli sono imposte in quanto essere individuale; 3. In generale si trova la mano di un maestro che apre la strada all'anima travagliata; 4. Da una regione sconosciuta ha luogo uno sconvolgimento finale e decisivo, conosciuto sotto il nome di satori.

1. È facile riconoscere che il contenuto dell'esperienza Zen è largamente intellettuale, e che dimostra una netta tendenza non teistica o panteistica, se pure questi termini teologici possono venire applicati in questo caso, anche con la massima riserva. La richiesta di Bodhidharma: « Porta qui la tua anima ed io la pacificherò »; quella di Hui-nêng: « Non pensare al bene, non pensare al male, e quali sono i tuoi connotati originali? »; quella di Nan-yüeh: « Quando si dice che è qualcosa, si sbaglia completamente »; quella di Ma-tsu: « Ti dirò che cos'è quando

berrai in una sola sorsata tutta l'acqua del Lago Occidentale»: tutte queste frasi sono caratteristicamente non-sentimentali, « non-religiose », anzi, sono sommamente enigmatiche, ed in una certa misura intellettuali, benché non lo siano, ovviamente, in senso tecnico. Se la si confronta con certe espressioni Cristiane come « la gloria di Dio », « l'amore di Dio », « la Sposa Divina », ecc., l'esperienza Zen deve essere giudicata singolarmente priva di emozioni umane. Al contrario, vi è in essa qualcosa che può venir definita fredda evidenza scientifica o prosaicità. Perciò, potremmo quasi affermare che nella coscienza Zen ciò che corrisponde all'ardore Cristiano per un Dio personale è assente.

I seguaci dello Zen non mostrano di preoccuparsi di « peccato », « pentimento », « perdono », ecc... La loro mentalità è più spiccatamente metafisica, ma la loro metafisica non consiste di astrazioni, di acutezza logica e di analisi sottilissima, ma di saggezza pratica e di fatti concreti e sensati. È in questo che lo Zen cinese si differenzia specificamente dal Dhyāna Mahāyāna indiano. Come ho detto più sopra, Hui-nēng è generalmente considerato un uomo non particolarmente colto, tuttavia doveva possedere una mente abbastanza metafisica per avere afferrato la portata del *Vajracchedikā*, che trabocca di altisonanti affermazioni metafisiche. Quando egli comprese il *Prajñāpāramitā Sūtra*, la verità altamente filosofica in essa contenuta fu trasformata in questa domanda pratica: « i tuoi connotati originali, quelli che avevi ancora prima di incominciare ad esistere »; e poi nell'espressione di Ma-tsu: « bere l'intero fiume in una sola sorsata » eccetera.

È molto indicativo il fatto che i maestri Zen fossero invariabilmente studiosi di filosofia, nel senso più vasto della parola, Buddista o non Buddista, prima di orientarsi verso lo Zen. Ho parlato di « filosofia Buddista », ma non si tratta di filosofia nel senso più rigoroso del termine, poiché non è il risultato del ragionamento: in particolare, una dottrina come quella del Vuoto non è affatto il prodotto della riflessione intellettuale, ma è semplicemente la formulazione della percezione diretta in cui la mente afferra la vera natura dell'esistenza senza la mediazione della logica. In questo modo si giunge a proclamare: « *sarva-dharmānāṃ śūnyatā* ».

Coloro che studiano il Buddismo esclusivamente dal suo lato

« metafisico », dimenticano che non è altro che una visione profonda; che è fondato sull'esperienza, e non è il prodotto d'una analisi astratta. Perciò, quando un autentico ricercatore della verità studia sūtra come il *Laṅkāvatāra* o il *Vajracchedikā*, non può sorvolare con leggerezza sulle affermazioni che vi sono espresse audacemente e incondizionatamente; anzi, ne rimane abbagliato e sconvolto, o addirittura spaventato. Tuttavia, vi è in esse una potenza che lo attrae, anche contro la sua stessa volontà. Egli incomincia a pensarci, desidera entrare in contatto con la verità stessa, per avere la certezza di avere veduto la realtà con i propri occhi. I comuni libri di filosofia non conducono a questa intuizione, poiché non contengono altro che filosofia: qualunque verità insegni la filosofia si esaurisce in se stessa, e non può aprire allo studioso una nuova prospettiva. Ma nello studio dei sūtra Buddisti, che contengono le affermazioni delle menti religiose più profonde, ci si sente intimamente attratti nei recessi più profondi della coscienza; ed alla fine ci si convince che quelle affermazioni toccano veramente il fondamento della Realtà.

Quando uno pensa o legge, pensa o legge sempre « a qualcosa » o « a proposito di qualcosa »: non ottiene la cosa in sé. Non è il parlare dell'acqua, né il vedere semplicemente una fonte che dà completa soddisfazione all'assetato, ma il bere una abbondante sorsata di quell'acqua. Tuttavia, una prima conoscenza dei sūtra è necessaria per scorgere la via indicata e per sapere dove si deve cercare ciò che vogliamo. Senza questa indicazione, non possiamo sapere come e dove dobbiamo concentrare i nostri sforzi. Perciò i sūtra dicono: « Io sono insieme la guida e la verità stessa ».

In questo modo possiamo comprendere come l'antecedente che conduce all'esperienza Zen non è l'adorazione, l'obbedienza, la paura, l'amore, la fede, la penitenza, o qualunque altra cosa che caratterizza l'anima di un buon Cristiano: ma è la ricerca di qualcosa che apporterà la pace e l'armonia mentale, superando le contraddizioni e saldando i fili aggrovigliati in una linea continua. Ogni aspirante Zen avverte questa ricerca costante e intensa della pace e della compiutezza mentale. Di solito, riesce ad avere una certa comprensione intellettuale di se stesso e del mondo, ma questa non lo soddisfa mai completamente: egli pro-

va l'impulso di addentrarsi piú profondamente, fino a raggiungere il solido terreno della Realtà.

Tê-shan, ad esempio, quando studiava il *Prajñāpāramitā* si accontentava di afferrare concettualmente la dottrina del Vuoto: ma quando venne a sapere dell'insegnamento meridionale, la sua pace fu turbata. In apparenza, il motivo che lo spingeva a recarsi nel Sud era l'intenzione di annientare lo Zen eretico; tuttavia, egli doveva provare continuamente un senso segreto di inquietudine nella sua coscienza piú profonda, benché fosse deciso a sopprimere quella sensazione per mezzo del ragionamento. Non vi riuscì, poiché la cosa che egli desiderava sopprimere si scatenò, forse causandogli un grande imbarazzo, quando la padrona della casa da tè lo sfidò ponendogli il suo quesito. Finalmente, a Lung-t'an, lo spegnersi d'una candela lo pose là dove avrebbe dovuto essere fin dall'inizio. Consapevolmente, non aveva mai avuto la minima idea di questo risultato conclusivo, perché in questa esperienza Zen nulla poteva venire pianificato. Poi, cioè dopo il conseguimento dell'intuizione Zen, egli ritenne che fare oscillare un bastone fosse il solo metodo necessario per dirigere i suoi seguaci verso l'esperienza dello Zen.

Egli non pregava mai, non chiedeva mai perdono per i suoi peccati; non praticò mai quelli che vengono popolarmente definiti atti religiosi (1); perché inchinarsi al Buddha (2), offrire l'incenso, leggere i sūtra, e dire il Nembutsu (3), tutto questo veniva praticato da lui solo perché era stato praticato da tutti i Budda, e non per altre ragioni. Questo atteggiamento del maestro Zen è evidenziato dalle osservazioni di Huang-po (4), quando gli fu chiesto di spiegare le ragioni di questi atti di pietà.

(1) Quando venne chiesto a Chao-chou quali fossero le azioni che un monaco doveva compiere, egli rispose: « Essere distaccato dalle azioni ».

(2) Un monaco si presentò a Chao-chou e disse: « Intendo recarmi in pellegrinaggio nel Sud: quale consiglio hai la bontà di darmi? ». Il maestro disse: « Se vai a Sud allontanati in fretta da dove è il Buddha, e non restare dove non vi è nessun Buddha ».

(3) Un monaco chiese a Ta-kuan di Chin-shan: « Hai mai praticato il *Nembutsu* ("recitare il nome del Buddha")? ». Il maestro rispose: « No, non lo faccio mai ». « Perché? ». « Perché ho paura di sporcarmi la bocca ».

(4) Vedere altrove l'osservazione di Yao-shan.

2. Questa intensa ricerca (5) è la forza motrice della coscienza Zen. « Chiedete e vi sarà dato; cercate e troverete: bussate e vi sarà aperto ». Questa è anche una direttiva pratica che conduce all'esperienza Zen. Ma poiché questo chiedere e questo cercare è completamente soggettivo, e le cronache biografiche dello Zen non forniscono molte informazioni in proposito, specialmente nei primi periodi della storia dello Zen, la sua importanza deve essere dedotta dalle diverse circostanze collegate all'esperienza. La presenza e l'intensità di questo spirito di ricerca o di indagine erano ben visibili in Hui-k'ê, il quale, a quanto si dice, rimase a lungo sulla neve, tanto era grande il suo desiderio di apprendere la verità dello Zen. I biografi di Hui-nêng sottolineano la sua scarsa cultura, danno molta importanza alla sua poesia sul « Vuoto » e trascurano di rappresentare la sua vita interiore durante i mesi che egli trascorse pulendo il riso. Il suo viaggio, lungo e pieno di pericoli, dal Sud fino al monastero in cui risiedeva Hung-jên dovette essere un'impresa veramente notevole per quei tempi, soprattutto perché sappiamo che egli era soltanto un povero contadino. Leggere il *Vajracchedikâ* (o ascoltarlo, come è affermato nella sua biografia), dovette suscitare in lui un desiderio davvero fortissimo di conoscere veramente ciò che tutto questo significava. Altrimenti, non avrebbe mai osato avventurarsi in un viaggio tanto rischioso; e allo stesso modo, mentre lavorava nel granaio, la sua mente dovette trovarsi in uno stato di grande eccitazione spirituale, intensamente impegnata nella ricerca della verità.

Per quanto riguarda Lin-chi, egli non sapeva neppure che cosa chiedere al maestro. Se lo avesse saputo, probabilmente tutto gli sarebbe stato più facile. Sapeva che c'era in lui qualcosa che non andava, poiché era insoddisfatto di se stesso; stava cercando una realtà ignota, ma non sapeva quale. Se fosse stato capace di definirla, questo avrebbe significato che era già pervenuto alla soluzione. La sua mente era semplicemente un grande punto interrogativo senza un oggetto particolare; e, quale era la sua mente, così era l'universo: soltanto quel punto interrogativo, e nulla cui legarlo, poiché non vi era ancora nulla di definito in alcun luogo.

(5) Questo « cercare » o « ricercare » è conosciuto tecnicamente come *kufu* in giapponese e *kung-fu* in cinese.

Questo brancolare nelle tenebre dovette durare piuttosto a lungo, e nella massima disperazione. Era in realtà questo stato di mente che gli faceva ignorare quale domanda specifica avrebbe potuto porre al suo maestro. Sotto questo aspetto era molto diverso da Hui-nêng, che aveva già una proposizione definita da risolvere prima ancora di presentarsi a Hung-jên: perché il suo problema era la comprensione del *Vajracchedikâ*. La mente di Hui-nêng era probabilmente più semplice e più vasta, mentre Lin-chi, come Hui-k'ê, era già troppo « contaminato » intellettualmente; e tutto ciò che entrambi provavano era una generica inquietudine mentale, come se non sapessero recidere tutti i vincoli aggrovigliati, aggravati dalla loro stessa erudizione. Quando il superiore dei monaci disse a Lin-chi di interrogare il maestro circa « il principio fondamentale del Buddhismo », in effetti gli diede un grande aiuto, poiché in questo modo Lin-chi ebbe qualcosa di definito cui afferrarsi. La sua generica inquietudine mentale venne portata al punto più acuto, specialmente quando egli venne respinto con « trenta colpi ». Il frutto della sua ricerca mentale stava maturando ed era già pronto a cadere al suolo.

Lo scossone finale (molto rude, bisogna ammetterlo) fu dato da Huang-po. Tra questo scossone e la caduta definitiva del frutto di fronte a Tai-yü, il punto interrogativo di Lin-chi indicò l'unico fatto concreto su cui erano intensamente concentrati gli sforzi accumulati in quei tre anni. Senza questa concentrazione, non avrebbe potuto esclamare: « In fondo, non c'è molto nel Buddhismo di Huang-po! ».

Forse non è inopportuno aggiungere qualche parola a proposito dell'autosuggestione, con la quale viene spesso confusa l'esperienza Zen. Nell'autosuggestione non c'è alcun antecedente intellettuale, non vi è alcuna intensa ricerca di qualcosa, accompagnata da un acuto sentimento d'inquietudine. Nell'autosuggestione, al soggetto viene data una proposizione definita, che egli accetta integralmente e senza porsi domande. Egli ha come scopo un certo risultato pratico, e desidera produrlo in se stesso accettando quella proposizione. In questo caso, tutto è determinato, prescritto e suggerito fin dall'inizio.

Nello Zen vi è una ricerca intellettuale della verità suprema, che l'intelletto non riesce a soddisfare; il soggetto è esor-

tato a calarsi più profondamente, al di sotto delle onde della coscienza empirica. Questa immersione è irta di difficoltà, perché il soggetto non sa come e dove deve tuffarsi. Non sa assolutamente come fare, fino a che, all'improvviso, giunge ad un punto che gli schiude una visuale completamente nuova. Questo *impasse* mentale, accompagnato da un « bussare » costante, instancabile e convinto, è uno stadio necessario che conduce all'esperienza Zen. È possibile che qui operi qualche aspetto della psicologia dell'autosuggestione, per quanto riguarda il suo processo meccanico: ma l'intera forma in cui questa psicologia è inquadrata per operare differisce *toto caelo* da ciò che si intende comunemente con questo termine.

La ricerca metafisica che è stata designata come un antecedente intellettuale della coscienza Zen schiude un nuovo corso nella vita d'uno studente dello Zen. La ricerca è accompagnata da un intenso sentimento di inquietudine; oppure si può dire che questo sentimento è interpretato intellettualmente come una ricerca. Tanto se la ricerca è emotivamente il senso d'inquietudine quanto se l'inquietudine è intellettualmente una ricerca di qualcosa di definito, in ogni caso l'intero essere dell'individuo è incurvato per trovare qualcosa al quale appoggiarsi per riposare in pace. La mente che ricerca è tormentata all'estremo, mentre i suoi sforzi vani continuano, ma quando è portata all'apice s'infrange od esplode, e l'intera struttura della coscienza assume un aspetto completamente diverso. Questa è l'esperienza Zen. La ricerca, la maturazione e l'esplosione: è così che procede l'esperienza.

Questa ricerca è compiuta generalmente in forma di meditazione che è non tanto intellettuale (*vipasyanā*) quanto concentrativa (*dhyāna*). Il ricercatore siede a gambe incrociate alla maniera indiana, così come è insegnato nel trattato *Tso-ch'an I*, « Come sedere e meditare ».

In questa posizione, che generalmente è considerata dagli indiani e dai buddisti come la migliore posizione assumibile dagli Yogi, il ricercatore concentra tutta la sua energia mentale nello sforzo di uscire dall'*impasse* mentale nel quale è stato condotto. Poiché l'intelletto s'è rivelato incapace di conseguire questo fine, il ricercatore deve rivolgersi ad un altro potere, se rie-

sce a trovarlo. L'intelletto sa come condurlo in questo vicolo cieco, ma è completamente incapace di farlo uscire.

Dapprima il ricercatore non vede alcuna via d'uscita; ma deve uscire in un modo o nell'altro, con qualche mezzo, sia esso buono o cattivo. È giunto al termine della galleria, e davanti a lui si spalanca un abisso tenebroso. Non ci sono luci che gli mostrino una possibile via per valicarlo, e non esiste la possibilità di ritornare indietro. Perciò, è costretto a proseguire. La sola cosa che può fare, in questa situazione critica, è lanciarsi, nella vita o nella morte. Forse lanciarsi significa la morte certa, ma egli sente che non è più possibile vivere. È disperato, eppure c'è ancora qualcosa che lo trattiene: non riesce ad abbandonarsi all'ignoto.

Quando raggiunge questo stadio di Dhyāna, ogni ragionamento astratto cessa; perché pensatore e pensiero non sono più in contrasto. Tutto il suo essere, se possiamo dire così, è esso stesso pensiero. O forse è meglio dire che tutto il suo essere è « non-pensiero » (*acitta*). Non possiamo più descrivere questo stato di coscienza in termini di logica o di psicologia. Qui incomincia un mondo nuovo di esperienze personali, che possiamo indicare come « balzare » o « gettarsi nel precipizio ». Il periodo d'incubazione è giunto alla fine.

È opportuno comprendere chiaramente che questo periodo d'incubazione, che si colloca tra la ricerca metafisica e l'esperienza Zen vera e propria, non è un periodo di quiescenza passiva ma di intensi sforzi, nel quale l'intera coscienza è concentrata in un solo punto. Fino a quando l'intera coscienza non giunge a questo punto, continua una lotta strenua contro tutte le idee estranee. È possibile che questa lotta non sia consapevole; ma una ricerca intensa, o una ferma contemplazione delle tenebre abissali non sono altro, appunto, che una lotta. La concentrazione su di un solo punto (*ekāgra*) si realizza quando il meccanismo interiore è maturo per la catastrofe finale. Questa, ad una osservazione superficiale, avviene per caso, cioè, quando si ode un colpo nei timpani, o quando vengono pronunciate alcune parole, o quando accade un avvenimento inatteso, vale a dire quando ha luogo una percezione.

Possiamo dire che qui una percezione ha luogo nella sua forma più pura e più semplice, che non è affatto contaminata

dall'analisi intellettuale o dalla riflessione concettuale. Ma una interpretazione epistemologica dell'esperienza Zen non interessa lo Yogi Zen, perché egli è sempre intento a comprendere veramente il significato degli insegnamenti Buddisti, quali la dottrina del Vuoto o la purezza originaria del Dharmakāyā, e in questo modo acquisisce la pace della mente.

3. Quando procede l'intensificazione della coscienza Zen, la mano del maestro è pronta ad aiutare, per determinare l'esplosione finale. Come Lin-chi, che non sapeva neppure quale domanda rivolgere a Huang-po, spesso uno studente dello Zen non sa che fare. Se lo si lascia continuare così, la tensione mentale può giungere ad una conclusione disastrosa. Oppure, la sua esperienza può fallire il conseguimento del suo scopo finale, poiché rischia di interrompersi prima d'aver raggiunto lo stadio della completa maturazione. Come accade spesso, lo Yogi si accontenta di uno stadio intermedio, che nella sua ignoranza ritiene finale e definitivo. Il maestro è indispensabile non soltanto per incoraggiare lo studente a continuare la sua ascesa, ma anche per indicargli dove si trova la sua mèta.

Questa indicazione non è affatto un'indicazione, se se ne considera l'intelligibilità. Huang-po diede a Lin-chi « trenta colpi », Lung-t'an spense la candela, e Hui-nêng chiese a Ming quale fosse la sua forma originale prima della nascita. Da un punto di vista logico, queste indicazioni non hanno senso: sono al di là di ogni trattazione razionale. Possiamo dire che queste indicazioni non hanno alcuna utilità terrena, poiché non possono darci alcun indizio dal quale possiamo iniziare una deduzione. Ma poiché lo Zen non ha nulla a che fare con il raziocinio, non è necessario che l'indicazione sia tale nel suo senso comune. Uno schiaffo, uno scrollone, od una frase compiranno certamente la funzione indicativa, quando la coscienza Zen ha raggiunto un certo stadio di maturità.

Perciò la maturazione da una parte, e l'indicazione dall'altra debbono essere sincronizzate; se il discepolo non è completamente maturo, o se il maestro non dà l'indicazione, il fine desiderato non potrà venire sperimentato. Quando il pulcino è pronto per uscire dall'uovo, la chioccia lo sa, becca il guscio ed ecco uscire l'esponente della seconda generazione.

A questo proposito possiamo probabilmente affermare che l'indicazione o la guida, insieme alla dotazione preliminare, più o meno filosofica, dello Yogi Zen, determina il contenuto della sua coscienza Zen, e che quando essa è portata ad uno stato di piena maturità esplode inevitabilmente come esperienza Zen. In questo caso l'esperienza stessa, se possiamo averla nella sua forma più pura e originale, può essere definita come qualcosa completamente priva di colorazioni di sorta, Buddiste o Cristiane, Taoiste e Vedantiste. L'esperienza può essere così trattata interamente come un evento psicologico che non ha nulla a che fare con la filosofia, la teologia, o con qualunque insegnamento religioso particolare. Ma ciò che conta è questo: se non vi fossero antecedenti filosofici, o aspirazioni religiose, o inquietudini spirituali, l'esperienza potrebbe avere luogo semplicemente come un fatto di coscienza?

Quindi la psicologia non può venire trattata indipendentemente dalla filosofia o da una serie ben definita d'insegnamenti religiosi. Il fatto che l'esperienza Zen abbia luogo in quanto tale e sia infine formulata come un sistema di intuizioni Zen, è dovuto principalmente alla guida del maestro, per quanto essa possa apparire enigmatica: perché senza tale guida l'esperienza stessa è impossibile.

Questo spiega perché sia necessaria la conferma del maestro circa l'ortodossia dell'esperienza Zen, e spiega anche perché la storia dello Zen metta in risalto la sua trasmissione ortodossa. Perciò leggiamo nel *Sūtra della Piattaforma* di Hui-nêng:

«Hsüan-chiao (morto nel 713) (6) era particolarmente versato nella conoscenza dell'insegnamento della scuola di T'ien tai sulla tranquillizzazione (*samatha*) e la contemplazione (*vipasyanā*). Mentre stava leggendo il *Vimalakīrti*, conseguì una visuale nel campo della coscienza. Hsüan-t'sê, un discepolo del patriarca, venne a fargli visita. Discussero del Buddhismo, e Hsüan-t'sê scoprì che le osservazioni di Hsüan-chiao erano in perfetto accordo con quelle dei padri dello Zen, benché Chiao non se ne rendesse conto. T'sê chiese: "Chi è il tuo insegnante nel Dharma?". Chiao rispose: "Per quanto riguarda la mia comprensione dei sūtra della classe Vaipulya, ho avuto per ciascuno di essi

(6) Vedere il Volume Primo, pag. 209.

un insegnante regolarmente autorizzato. Più tardi, mentre studiavo il *Vimalakīrti*, ho raggiunto da solo una visuale nell'insegnamento della mente-Budda, ma non ho ancora nessuno che confermi questa mia visione". T'sê disse: "Non è necessaria alcuna conferma, prima di Bhīṣmasvara-rāja (7), ma dopo di lui coloro che hanno un satori da soli, senza alcun maestro, appartengono alla scuola naturalistica dell'eterodossia". Chiao disse: "Ti prego di attestarlo tu". Tuttavia, T'sê disse: "Le mie parole non hanno molto peso. Ora il Sesto Patriarca risiede a T'sao-ch'i, e la gente accorre a lui da ogni parte per ricevere l'istruzione nel Dharma. Andiamo da lui... » (8).

4. Se la coscienza Zen intensificata non esplode nello stato di satori, possiamo affermare allora che l'intensificazione non ha ancora raggiunto il suo punto più elevato; perché quando lo raggiunge non vi è altra soluzione se non quella finale nota come satori. Questo fatto, come abbiamo già visto, è stato particolarmente osservato da Tai-hui come elemento caratterizzante dell'esperienza Zen. Infatti, secondo lui, non vi è Zen dove non vi è satori. Il fatto che il satori venne riconosciuto come l'esperienza Zen per eccellenza al tempo di Tai-hui o addirittura anche prima, e che Tai-hui e la sua scuola abbiano dovuto sostenerlo così energicamente contro alcune tendenze che si diffondevano tra i seguaci dello Zen e minacciavano di minare alla base la vita stessa dello Zen, dimostra che l'evoluzione dell'esercizio koan era una cosa inevitabile nella storia della coscienza Zen: così inevitabile, anzi, che se non si fosse evoluto, lo stesso Zen avrebbe cessato di esistere.

6. *L'antecedente psicologico e il contenuto dell'esperienza Zen*

Fin dagli albori dello Zen, la sua pratica è stata erroneamente considerata come la pratica d'un mero quietismo o come una

(7) *Wei-yin-wang*. Può essere inteso « prima degli albori della coscienza » oppure « prima che incominciasse un insegnamento sistematico della religione ».

(8) L'intero brano non ricorre nel manoscritto Tun-huang. È probabile che sia stato aggiunto in data molto più tarda. Ma questo fatto non inficia la forza dell'argomento di Hsüan-t'sê.

specie di tecnica di acquietamento mentale. Ecco quindi il motivo della contestazione di Hui-nêng e dell'ammonimento di Nan-yüeh a Ma-tsu (1). Starsene seduti a gambe incrociate è la forma esteriore dello Zen; ma intanto, interiormente, la coscienza Zen deve venir portata alla maturità. Quando è completamente maturata, essa esplode sicuramente come satori, che è una visione-intuizione dell'Inconscio. Vi è qualcosa di noetico nell'esperienza Zen, ed è questo che determina l'intero corso della disciplina Zen. Tai-hui era pienamente conscio di questo fatto e non si stancava mai di sostenerlo in contrasto con le altre scuole.

Il fatto che il satori, o esperienza Zen, non sia il prodotto dello starsene seduti in silenzio o della pura e semplice passività, con cui lo Zen è stato spesso confuso persino dai suoi stessi seguaci, può essere dedotto dalle frasi o dai gesti che seguono l'evento finale. Come interpreteremo la frase di Lin-chi: «Non c'è molto nel Buddhismo di Huang-po»? E ancora, come spiegheremo il fatto che abbia battuto il pugno sulle costole di Tai-yü? Questo dimostra evidentemente che nella sua esperienza c'era qualcosa di attivo e di noetico. In realtà aveva affermato qualcosa che incontrava la sua approvazione.

Non vi è alcun dubbio che egli abbia trovato ciò che aveva sempre cercato, benché nel momento in cui aveva incominciato la sua ricerca non avesse idea di ciò che significasse: come avrebbe potuto averla? Se fosse rimasto completamente passivo, non avrebbe mai potuto fare un'asserzione così positiva. In quanto al suo gesto, quanto fu sicuro, poiché derivava dalla sua convinzione assoluta! In esso non vi è assolutamente nulla di passivo (2).

(1) Volume Primo, pag. 222.

(2) Un giorno san Francesco, mentre si trovava insieme ai suoi compagni, incominciò a lamentarsi, dicendo: «Non vi è nessun monaco sulla terra, che obbedisca perfettamente al suo superiore». I suoi compagni, stupitissimi, dissero: «Spiegaci tu, Padre, qual è la perfetta e suprema obbedienza». Allora, paragonando colui che obbedisce ad un cadavere, egli disse: «Prendete un morto, e mettetelo dove vorrete: non opporrà resistenza; quando è in un luogo, non mormora; quando lo togliete da quel luogo, non protesta; mettetelo su di un pulpito, non guarderà in alto, ma in basso; rivestitelo di porpora, e apparirà ancora più pallido». (Dalla *Vita di S. Francesco* di Paul Sabatier, pagg. 260-1). Benché sia difficile spie-

La situazione è descritta perfettamente da Dai-o Kokushi quando afferma: « Per una "speciale trasmissione all'esterno dell'insegnamento dei sūtra" si intende comprendere in modo penetrante una sola frase, spezzando tanto lo specchio quanto l'immagine, trascendendo tutte le forme di ideazione, non facendo alcuna distinzione tra confusione e illuminazione, non badando alla presenza o all'assenza di un pensiero, non legandosi e non distaccandosi dal dualismo bene-male. La sola frase che il seguace dello Zen è tenuto a ponderare (*kung-fu*) ed alla quale deve trovare la soluzione finale è: "I tuoi connotati originali, ancora prima che tu venissi generato dai tuoi genitori" ».

« Per rispondere, uno non dovrebbe cogitare sul significato della frase, e neppure tentare di allontanarsene; non deve ragionarci sopra, e non deve abbandonare completamente il ragionamento; rispondi a ciò che ti viene chiesto e senza deliberazione, così come una campana suona quando viene colpita, così come un uomo risponde quando viene chiamato per nome. Se non vi fosse ricerca, né ponderazione, né sforzo di giungere al significato della frase, qualunque possa essere, non vi sarebbe risposta... e quindi non vi sarebbe risveglio ».

Benché sia difficile determinare il contenuto dell'esperienza Zen semplicemente attraverso le frasi ed i gesti che seguono involontariamente l'esperienza stessa (che in realtà è di per sé uno studio) riporto, nell'appendice, alcuni di essi, attinti indiscriminatamente dalla storia dello Zen (3). A giudicare da queste frasi, possiamo comprendere che tutti questi autori hanno avuto una percezione interiore, la quale ha posto fine ai dubbi ed alle ansie di cui essi soffrivano; e, inoltre, che la natura di questa

gare quale fosse il vero significato di queste frasi, può sembrare che san Francesco desiderasse che i suoi monaci fossero letteralmente come cadaveri: ma vi è una sfumatura di umorismo nelle sue affermazioni, quando dice: « mettetelo su di un pulpito... ». Il Buddista Zen l'interpreterebbe così: tenere la propria mente in un perfetto stato di perspicuità che percepisce un fiore come rosso e un salice come verde, senza aggiungergli nulla dalla propria soggettività confusa. Uno stato di passività, in effetti: eppure è uno stato nel quale vi è anche pienezza di attività. Possiamo chiamarla una forma di attività passiva.

(3) Alcuni sono già apparsi nei miei *Saggi sul Buddismo Zen*, Volume Primo, pag. 233 e segg., dove ho raccolto altre affermazioni così come appaiono nell'originale.

percezione interiore non ammetteva di essere trattata sillogisticamente, poiché non aveva alcuna connessione logica con ciò che l'aveva preceduta.

Il satori, di regola, si esprime in parole che non sono intelligibili per la mente comune: talvolta l'espressione si limita a descrivere la sensazione dell'esperienza, il che, ovviamente, non significa nulla per coloro che quella sensazione non hanno mai provato. Per quanto riguarda l'intelletto, vi è una lacuna incolmabile tra il problema antecedente e la sua soluzione conseguente: i due termini rimangono non connessi logicamente. Quando Lin-chi chiese quale fosse il principio supremo del Buddismo al suo maestro Huang-po, questi gli diede « trenta colpi ». Quando ebbe raggiunto il satori ed ebbe compreso il significato della sua esperienza, si limitò a dire: « Non c'è molto nel Buddismo di Huang-po ». Noi non possiamo sapere che cosa sia in realtà quel « non molto ». E quando Tai-yü chiese che cosa fosse, Lin-chi si limitò a premargli i pugni sulle costole.

Questi gesti e queste frasi non offrono ad un estraneo il minimo indizio circa il contenuto dell'esperienza stessa: si direbbe che ci si trovi alla presenza di un linguaggio di segni. Questa discontinuità logica, o discrezione, è caratteristica di tutto l'insegnamento Zen. Quando fu chiesto a Ch'ing-ping (4) che cosa fosse il Mahāyāna, egli rispose: « La corda del secchio ». Quando gli fu chiesto che cosa fosse l'Hīnayāna, rispose: « La funicella per infilarvi il denaro »; le impurità morali (*āsrava*): « Il canestro di bambú »; le purità morali (*anāsrava*): « Il mestolo di legno ». Queste risposte, in apparenza, sono prive di senso, ma da un punto di vista Zen sono facilmente assimilabili, perché in questo modo viene superata la discontinuità logica. È evidente che l'esperienza Zen spalanca una porta chiusa e rivela tutti i tesori che stanno oltre quella porta: balza sulla riva opposta della logica ed avvia una dialettica propria.

Psicologicamente, questo si compie quando avviene ciò che è noto come « abbandono » o come « lanciarsi nel precipizio ». Questo « abbandono » significa il coraggio morale di affrontare il rischio: significa precipitarsi nell'ignoto che sta al di là della to-

(4) *Ch'ing-ping ling-tsun*, 845-919. Per quanto riguarda il suo incontro con T'sui-wei, vedere altrove.

pografia della conoscenza relativa. Questo regno ignoto della discontinuità logica deve essere esplorato personalmente; ed è qui che la logica si trasforma in psicologia, è qui che il concettualismo deve cedere il passo all'esperienza di vita.

Tuttavia, noi non possiamo « abbandonare » noi stessi semplicemente perché desideriamo farlo. Può sembrare una cosa facile, ma in realtà è proprio l'ultima cosa che un essere può fare, perché viene fatta soltanto quando siamo assolutamente convinti che non vi è nessun altro modo di affrontare la situazione. Siamo sempre consapevoli di un legame, per tenue che possa essere, e che tuttavia si rivela fortissimo quando tentiamo di reciderlo. Questo legame ci trattiene sempre quando desideriamo gettarci ai piedi del Misericordioso, o quando siamo spinti a identificarci con una causa nobile o con qualunque cosa che sia al di sopra del puro e semplice egoismo. Prima di giungere a questo, deve esserci « ricerca » o « sforzo » o « ponderazione » (5). Solamente quando questo processo è portato alla maturazione può aver luogo questo « abbandono ». Possiamo affermare che questo « sforzo » è una forma di purificazione.

Quando tutte le tracce di egotismo sono state purgate, quando la volontà di vivere è effettivamente deposta, quando l'intelletto allenta la presa sulla discriminazione tra soggetto ed oggetto, allora tutti gli sforzi cessano, la purificazione si è compiuta, e può aver luogo « l'abbandono » (6).

Perciò tutti i maestri Zen insistono sulla necessità di completare l'intero processo di « sforzo e ricerca ». Perché un abbandono sia totale, è necessario che sia totale anche il processo preliminare. Tutti i maestri insegnano la necessità di continuare nella « ricerca » con lo stesso spirito con cui si combat-

(5) I Cristiani direbbero « cercare, chiedere e bussare ».

(6) Nel suo *Varieties of Religious Experience* (pag. 321 e segg.), James narra la storia di Antoinette Bourignon la quale, scoprendo che il suo ostacolo spirituale consisteva nel fatto che possedeva un soldo, lo buttò via e incominciò quindi il suo lungo viaggio spirituale assolutamente libera dalle preoccupazioni terrene. « Un soldo » è l'ultimo filo dell'egotismo che ci lega con tanta tenacia a un mondo di relatività. Per quanto il filo sia sottile, è abbastanza forte per noi tutti. Per reciderlo, viene dato allo studente di Zen uno strumento, sotto forma di un koan, come si vedrà più avanti.

terebbe contro un mortale nemico, o come « se una freccia avvelenata trapassasse una parte vitale del corpo, o come se uno fosse circondato da ogni parte da fiamme furiose, o come se avesse perduto entrambi i genitori, o fosse disonorato per non aver potuto pagare un debito di mille pezzi d'oro ».

Shoichi Kokushi, il fondatore del monastero di Tofukuji, consiglia: « Pensa di essere sul fondo di un vecchio pozzo profondissimo: allora il tuo unico pensiero sarà quello di uscirne, e ti impegnerai disperatamente nella ricerca d'una via di scampo; dal mattino alla sera questo pensiero occuperà interamente la tua coscienza ». Quando la mente è impegnata così pienamente in un solo pensiero, stranamente o miracolosamente ha luogo un risveglio improvviso dentro noi stessi. Ogni « ricerca » ed ogni « sforzo » cessano, e si ha la sensazione che ciò che si voleva è qui, che tutto è bene nel mondo e in noi stessi, e che il problema, ormai, è risolto per la prima volta, pienamente e in modo soddisfacente. I cinesi usano dire: « Quando ti trovi in un vicolo cieco, c'è un'apertura ». I Cristiani insegnano: « La situazione disperata di un uomo è un'occasione per Dio ».

La cosa importante che un uomo deve fare quando si trova in queste condizioni di estrema disperazione mentale è dare fondo a tutte le sue possibilità « di ricerca e di sforzo », il che significa che deve concentrare tutte le sue energie su di un unico punto e vedere fin dove può giungere per mezzo di questo attacco frontale. Sia che egli stia ponderando un complesso problema filosofico o matematico, o che stia cercando il modo di sottrarsi ad una condizione opprimente, o che cerchi un varco per liberarsi da una situazione in apparenza disperata, la sua mente empirica, psicologicamente parlando, è sollecitata e torchiata fino al limite dell'energia; ma quando questo limite viene trasceso, si schiude una nuova sorgente d'energia, in una forma o nell'altra.

Fisicamente, si dispiega una quantità straordinaria di forza o di sopportazione, che sorprende lo stesso individuo interessato; moralmente, spesso sul campo di battaglia un soldato manifesta un grande coraggio, compiendo imprese audacissime; intellettualmente, un filosofo, se è veramente grande, apre un nuovo modo di guardare alla Realtà; religiosamente, abbiamo fenome-

ni spirituali come la conversione, la conformazione, la riforma, la salvezza, per i Cristiani, e il satori, l'illuminazione, l'intuizione del *parāvṛitti* ecc. per i Buddisti.

Tutti questi vari ordini di fenomeni sono spiegabili, per quanto riguarda la psicologia, secondo la stessa legge: accumulazione, saturazione ed esplosione. Ma ciò che è particolare dell'esperienza religiosa è il fatto che essa riguarda l'intero essere dell'individuo, e colpisce le fondamenta stesse del suo carattere. Inoltre, il contenuto di questa esperienza può essere descritto tanto nella terminologia della fede Cristiana quanto in quella della filosofia Buddista, secondo la natura dei suoi antecedenti, o secondo l'ambiente e l'educazione dell'individuo interessato. Egli interpreta cioè l'esperienza in conformità con le sue risorse intellettuali, e per lui quell'interpretazione è la migliore e l'unica plausibile che si possa dare dei fatti in questione.

Egli non può accettarli sotto nessun'altra luce, perché il farlo equivarrebbe a rifiutarli come illusori e privi di significato. Poiché il Buddismo non ha dogmi come quelli accettati dai Cristiani, i quali sono Cristiani perché si conformano intellettualmente alla teologia e alla tradizione dei loro antenati, i Buddisti danno alla loro esperienza religiosa una colorazione completamente diversa. In particolare, per i seguaci dello Zen, termini come grazia divina, rivelazione, unione mistica sono assolutamente estranei. Per quanto una esperienza possa essere strettamente avvicinata all'altra, da un punto di vista psicologico, l'esperienza Buddista e quella Cristiana incominciano a differire profondamente non appena vengano collocate nelle categorie dell'ideologia Cristiana o Buddista.

Come ho affermato in precedenza, gli antecedenti dell'esperienza sono designati dai maestri Zen in modo completamente diverso da quello dei mistici Cristiani. Le stigmate, la strada della croce, l'angoscia dell'amore, ecc., tutti questi termini non hanno alcun significato nell'esperienza Zen. In quest'ultima, gli antecedenti richiesti sono la concentrazione, l'accumulazione, l'oblio di sé, il lanciarsi nel precipizio, il passare all'altra sponda dalla nascita-e-morte, il balzare, l'abbandono, l'isolarsi da ciò che precede e da ciò che segue, ecc... In tutto ciò non vi è assolutamente nulla che possa essere definito religioso da coloro che hanno familiarità soltanto con l'altra categoria fraseologica.

Per chiarire meglio questo processo psicologico di « oblio di sé » e di « isolamento dal passato e dal futuro », mi sia consentito citare alcuni esempi classici.

Il monaco Ting si presentò a Lin-chi e chiese: « Che cos'è l'essenza del Buddhismo? ». Chi scese dalla sua sedia impagliata, afferrò il monaco, gli diede uno schiaffo e lo lasciò. Ting restò immobile. Un altro monaco, che si trovava lì vicino, disse: « O Ting, perché non fai un inchino? ». Ting stava per inchinarsi quando giunse a una realizzazione (7).

Questa è la breve esposizione, nel linguaggio di Lin-chi, dell'evento che capitò a Ting. Per quanto sia breve, possiamo desumerne tutto ciò che è essenziale, tutto ciò che dobbiamo conoscere circa l'esperienza Zen di Ting. In primo luogo, egli non si presentò a Lin-chi per caso. Non v'è dubbio che la sua domanda era il risultato d'una lunga ponderazione e di un'ansiosa ricerca della verità. Prima che entrasse in uso il sistema koan, i seguaci dello Zen non sapevano esattamente come formulare una domanda, così come abbiamo visto nel caso di Lin-chi.

Gli enigmi intellettuali sono dovunque, ma il difficile è formulare una domanda che sia di importanza vitale e dalla quale dipenda il destino dell'interrogante. Quando tale domanda viene portata alla luce, già lo stesso formularla contiene metà della risposta. Un lieve movimento da parte del maestro può bastare a schiudere nell'interrogante una nuova vita. La risposta non sta nel gesto o nel discorso del maestro: sta nella stessa mente dell'interrogante, che ormai si è destata. Quando Ting interrogò il maestro circa l'essenza del Buddhismo, la sua non era una domanda oziosa: usciva dal più profondo del suo essere, ed egli non si sarebbe mai aspettato di ricevere una risposta intellettuale.

Quando egli fu afferrato e schiaffeggiato dal maestro, probabilmente non se ne stupì affatto, intendendo « stupirsi » nel senso di essere colto di sorpresa e di non sapere che cosa fare; si stupì nel senso che si trovò portato completamente al di fuori del sentiero battuto della logica sul quale, probabilmente, indugiava tuttora, benché non se ne rendesse conto. Fu strap-

(7) *Lin-chi-lu*.

pato via dalla terra sulla quale era abituato a trovarsi ed alla quale gli pareva di essere inevitabilmente legato; fu trascinato via, dove non lo sapeva, ma sapeva soltanto che ora era perduto per il mondo e per se stesso. Questo è il significato del fatto che egli rimase immobile. Tutti i suoi sforzi precedenti per trovare una risposta alla sua domanda erano annullati: era sul ciglio del precipizio al quale si aggrappava con tutta la forza che gli restava: ma il maestro lo spinse giù, implacabilmente. Persino quando udì la voce dell'altro monaco che gli parlava, non si ridestò completamente dal suo stato di stupefazione. Soltanto quando fu sul punto di compiere gli abituali inchini riacquistò la lucidità: la lucidità in cui la discontinuità logica era superata e in cui la risposta alla sua domanda diventava un'esperienza dentro di lui, la lucidità in cui egli lesse il significato supremo di tutta l'esistenza, ed oltre al quale non aveva più nulla da cercare.

Questa soluzione, tuttavia, non sarebbe stata raggiunta se non fosse stata preceduta dal processo regolare di concentrazione, di accumulazione e di abbandono. Se la domanda di Ting fosse stata una domanda astratta e concettuale che non aveva radici nel suo stesso essere, non vi sarebbe stata né verità né assolutezza nella comprensione della risposta.

Ecco un altro esempio illuminante, se lo si considera in rapporto all'esperienza di Ting: Yün-mên (morto nel 949) (8) fu il fondatore della scuola che porta il suo nome. Il suo primo maestro fu Mu-chou, colui che aveva esortato Lin-chi a interrogare Huang-po sull'essenza del Buddismo. Mên non era soddisfatto della conoscenza del Buddismo che aveva ricavato dai libri, e si recò da Mu-chou perché lo aiutasse a equilibrare definitivamente il suo bilancio intellettuale. Quando vide Mên che si avvicinava al portone, Mu-chou glielo chiuse in faccia. Mên non riuscì a capire il significato di quel gesto, ma bussò: dall'interno venne una voce:

« Chi sei? ».

« Mi chiamo Yün-mên. Vengo da Chih-hsing ».

« Che cosa vuoi? ».

« Sono incapace di vedere nelle fondamenta del mio essere e desidero ardentemente essere illuminato ».

(8) *Yün-mên lu.*

Mu-chou aprì il portone, guardò Mên, e tornò a chiuderlo. Non sapendo che fare, Mên si allontanò. Questo era veramente un grande enigma. Qualche tempo dopo, ritornò da Mu-chou: ma fu trattato nello stesso modo in cui era stato trattato la volta precedente. Quando Yün-mên si ripresentò per la terza volta alla porta di Mu-chou, era fermamente deciso ad avere un colloquio con il maestro, a qualunque costo. Questa volta, non appena il portone si schiuse, si insinuò nel varco. Immediatamente il maestro afferrò l'intruso per il petto e gli ordinò: « Parla! Parla! ». Mên rimase sbalordito, ed esitò. Chou, tuttavia, non perse tempo: lo spinse di nuovo fuori dalla porta, dicendogli: « Buono a nulla! ». Mentre il pesante portone si richiudeva, una delle gambe di Mên rimase stretta tra il battente e lo stipite, e Mên gridò: « Oh! Oh! ». Ma questo gli aprì gli occhi sul significato dell'intero procedimento.

È facile dedurre da questa cronaca che l'esperienza Zen di Yün-mên aveva avuto un corso preliminare lungo ed arduo, benché la cronaca non contenga alcuna allusione al suo atteggiamento psicologico nei confronti dell'intera situazione. Naturalmente la sua ricerca e il suo sforzo non erano incominciati con questa esperienza; anzi, giunsero alla fine quando si recò a visitare Mu-chou. Egli non conosceva alcun modo per uscire dal dilemma in cui si trovava: la sua sola speranza era incentrata su Mu-chou. Ma che risposta ottenne dal maestro? Venne squadrato e chiuso fuori... quale relazione poteva avere tutto ciò con il suo ansioso interrogarsi a proposito del suo io interiore?

Mentre ritornava a casa, egli dovette ponderare la nuova situazione fino al limite estremo della sua capacità mentale. Questo ponderare, questo ricercare dovettero essere intensificati dalla sua seconda visita al maestro, ed alla terza visita ormai stavano rapidamente avvicinandosi al culmine: è naturale che la conclusione fosse drammatica. Quando Mu-chou gli intimò di parlare, se aveva qualcosa da dire, di proferire una parola se c'era qualcosa che doveva essere espressa, la sua coscienza Zen maturò completamente, e a questo punto era necessario soltanto un tocco per trasformarla in un risveglio. Il tocco necessario venne sotto forma di un intenso dolore fisico. Il suo grido, « Oh! Oh! » fu nello stesso tempo il grido del satori, una percezione

interiore del suo stesso essere, la cui profondità aveva ora sondato personalmente per la prima volta, così che poteva veramente affermare: « Io so, perché io lo sono! ».

(Questo processo psicologico è stato qui tratteggiato in maniera piuttosto congetturale, ma diverrà più convincente in seguito, quando la psicologia dell'esercizio koan verrà descritta sulla base dei vari documenti lasciati dai maestri, e delle istruzioni da essi impartite ai loro devoti seguaci).

7. *Tecnica della disciplina Zen agli albori della sua storia*

Come si può desumere prontamente dalla psicologia del satori così come è stata tratteggiata più sopra, non è in realtà un compito facile sviluppare la coscienza Zen fino a portarla a questa fase culminante. Agli albori del Buddismo Zen in Cina, v'erano molte menti che cercavano un'esperienza diretta, e che non si rifiutavano alla pericolosa avventura di addentrarsi nella *terra incognita* del misticismo Zen.

I maestri di quell'epoca non avevano alcun sistema speciale che li conducesse all'esperienza finale: potevano rivolgere loro alcune indicazioni per mezzo di gesti o di parole che, essendo completamente inabbordabili, anziché attirare i cercatori della verità finivano per respingerli. Il sentiero era cosparso di spine e di rovi invece che di fiori, e quanti vi si avventuravano dovevano rischiare moltissimo. Perciò, fu naturale che solo pochissimi, tra i numerosi discepoli che si raccoglievano attorno ad un maestro, raggiungessero il satori. Dei cinquecento o mille allievi che, a quanto si dice, si recarono in un monastero di montagna presieduto da un maestro Zen pienamente qualificato, furono meno di dieci coloro i cui occhi si aprirono per contemplare i valori misteriosi dello Zen. Lo Zen era una forma aristocratica di Buddismo. Il suo ideale era avere una sola grande mente che si elevasse molto al di sopra della normalità, piuttosto che avere molte menti mediocri.

In questo modo, i maestri resero il sentiero dello Zen così ripido e così tempestoso che soltanto i più forti e decisi potevano giungere fino alla vetta. Naturalmente, questo comportamento non era intenzionale, da parte dei maestri: essi non provavano

il desiderio maligno od egoistico di serbare il tesoro tutto per sé; essi desideravano naturalmente di vedere il loro insegnamento diffuso il più possibile tra gli altri esseri umani; non si stancavano mai di propagarlo, ma poiché volevano essere fedeli alla loro concezione non erano capaci di piegarsi a concessioni nei confronti dei gusti popolari: vale a dire, non se la sentivano di rinunciare alla loro vocazione per ottenere in cambio una vasta reputazione od una popolarità meschina. Ching-t'sên di Chang-sha usava dire: « Se dovessi dimostrare la verità dello Zen nel suo aspetto assoluto, il cortile del mio monastero vedrebbe crescere a dismisura le erbacce ».

D'altra parte, il mondo brulica di imitatori, falsificatori, rivenditori di articoli di seconda mano, non soltanto nel campo del commercio ma anche in quello della religione. Forse questo avviene anche più spesso in quest'ultimo campo, poiché qui è meno facile distinguere ciò che è autentico da ciò che è spurio. Se si tiene poi conto di altre circostanze pratiche che aggravano le difficoltà inerenti allo Zen, la sua esclusione, la sua solitudine, il suo graduale distacco dal mondo, possiamo comprendere facilmente quanto debbano essersi sentiti mortificati quei maestri, nella situazione in cui molto spesso venivano a trovarsi. Non potevano restarsene chiusi tranquillamente nei loro eremi montani ad assistere al declino dello spirito Zen. C'erano già anche troppi imitatori che si limitavano ad assorbire la letteratura e trascuravano lo spirito.

Inoltre, dopo Hui-nêng, il sesto patriarca, v'era stato un costante accrescimento del patrimonio della letteratura Zen, e il modo in cui lo Zen si esprimeva diventò più delicato, più sottile e più variato. Gradualmente, la scuola di Huin-nêng si divise in parecchie branche, tanto che all'inizio del periodo Sung, vale a dire nel secolo undecimo, ve ne erano ben cinque in piena fioritura. Si stava rapidamente avvicinando il momento in cui i maestri dello Zen non si sarebbero più accontentati di aspettare che la coscienza Zen si sviluppasse per iniziativa propria. Essi riconobbero che era necessario qualche sistema per accelerare lo sviluppo, per compierne la salutare diffusione e per assicurargli una continua prosperità. Essi ritennero che fosse loro dovere fare sì che la loro esperienza Zen venisse trasmessa senza interruzione da maestro a discepolo. Ma prima di parlare dell'evol-

zione di questo sistema, dobbiamo vedere in che modo veniva insegnato lo Zen agli albori della sua storia.

Come già abbiamo appreso attraverso gli esempi di Lin-chi, di Yün-mên, del monaco Ting e di Tê-shan, il maestro non aveva alcun artificio o metodo speciale per mezzo del quale la mente del discepolo potesse venire maturata per l'esperienza. Senza dubbio, tutti tenevano, di tanto in tanto, sermoni e discorsi sullo Zen nelle rispettive Sale del Dharma: e lo dimostravano nel modo piú pratico a beneficio dei discepoli. Per loro, lo Zen non era un giocattolo concettuale, ma una realtà vitale che riguardava direttamente la vita stessa, persino nell'alzare un dito, nel sorseggiare una tazza di tè, nello scambiarsi un saluto, e così via. E, per destare la coscienza dei loro discepoli alla verità dello Zen, era naturale che i maestri approfittassero di tutte le occasioni offerte dall'esistenza quotidiana. I seguenti colloqui degli antichi maestri (1) illustreranno pienamente ciò che intendo dire.

Quando Hui-nêng vide avvicinarsi Nan-yüeh, gli chiese:

« Da dove vieni? ».

« Vengo da Tung-shan ».

« E che cos'è che viene così? ».

A Nan-yüeh occorsero sei anni per risolvere questo problema, e per arrivare a dire: « Anche quando si è detto che è qualcosa, si è già fallito il bersaglio! ».

Un monaco si presentò a Ch'ian di Yen-kuan e chiese: « Chi è Vairocana Budda? ».

Il maestro disse: « Per favore, passami quella brocca ».

Il monaco portò la brocca al maestro, che lo pregò di rimetterla nel posto da dove l'aveva presa. Il monaco obbedì, poi interrogò di nuovo il maestro a proposito del Budda.

Il maestro rispose: « Se ne è andato da molto tempo! ».

Wu-yeh di Fêng-chou era un monaco robusto e atletico. Quando si presentò a Ma-tsu, questi osservò:

« Che magnifica struttura priva di Budda! ».

Wu-yeh fece un inchino e disse: « Per quanto riguarda la letteratura del Triplice Veicolo, ne ho una conoscenza generale,

(1) Dal *Chuan-têng-lu*.

ma non sono ancora riuscito a comprendere l'insegnamento Zen secondo il quale la mente è il Budda ».

Il maestro rispose: « La mente che non comprende è il Budda: non vi è altro ».

Yeh chiese ancora: « Si dice che il Primo Patriarca abbia portato dall'India un messaggio segreto. Qual era? ».

Ma-tsu disse: « Monaco, ora ho molto da fare, puoi ritornare qualche altra volta ».

Yeh stava per uscire dalla stanza quando il maestro lo chiamò: « Monaco! ».

Yeh si voltò.

« Che cos'è? » disse il maestro.

Questo destò la mente di Wu-yeh alla piena comprensione dello Zen; ed egli si inchinò.

« Che sciocco! A che serve che tu ti inchini? » furono le ultime parole del maestro.

Têng Yin-fêng (2) stava accanto a Shih-t'ou, il quale stava tagliando l'erba. Quando Shih-t'ou depose un fascio d'erba davanti a Fêng, questi disse:

« Tu sai soltanto come tagliare questa, ma non come tagliare l'altra ».

Shih-t'ou alzò la falce.

Fêng gliela strappò dalle mani, ed assunse la posa di un falciatore.

(2) Quando Fêng stava per morire, nella Grotta Vajra di Wu-tai Shan, disse: « Ho visto con i miei occhi, i maestri morire sdraiati o seduti, ma non mai in piedi. Sapete di qualche maestro che sia morto in piedi? ». I monaci risposero: « Sì, vi è memoria di casi del genere ». « Allora, sapete di qualcuno che sia morto standosene ritto sulla testa? ». « No, finora non è mai accaduto nulla di simile », fu la risposta. Allora Fêng si mise ritto sulla testa e morì. La veste rimase aderente al suo corpo. Quando portarono via il suo cadavere per cremarlo, conservò immutata la sua straordinaria posizione; e questo fu oggetto di grande meraviglia ed ammirazione. Il maestro aveva una sorella monaca, che per caso si trovava fra la folla. Ella si accostò al cadavere del fratello e lo rimproverò con queste prole: « O fratello! Quando eri vivo non hai osservato le leggi, e anche dopo la morte cerchi di impressionare la gente con questi trucchi ». Poi sospinse con la mano il fratello, e il cadavere si rovesciò al suolo con un tonfo.

T'ou osservò: « Tu tagli l'altra, ma non sai come tagliare questa ».

Fêng non rispose.

Mentre Wei-shan stava assistendo, un giorno, il suo maestro Pai-chang, questi gli chiese:

« Chi sei? ».

« Ling-yu, signore ».

« Fruga tra le ceneri e guarda se c'è rimasto un po' di fuoco nel camino ».

Shan frugò nel camino, e rispose: « Non c'è fuoco, signore ».

Pai-chang si alzò, frugò più profondamente tra le ceneri, trovò un pezzetto di brace ardente, lo sollevò e, mostrandolo a Shan, disse:

« Questo non è vivo? ».

Ciò aprì l'occhio di Shan.

Tai-an studiava i testi Vinaya a Huang-po Shan; ma questo, tuttavia, non lo soddisfaceva, perché non era ancora riuscito ad accostarsi al significato supremo della verità buddista. Partì per il suo pellegrinaggio disciplinare e giunse da Pai-chang. Tai-an osservò: « Ho cercato il Budda, ma non so ancora come proseguire la mia ricerca ».

Il maestro disse: « Questo assomiglia molto al cercare un bue proprio quando lo si cavalca ».

« Che cosa deve fare un uomo, dopo averlo conosciuto? ».

« È come andare a casa a dorso di bue ».

« Posso essere illuminato ulteriormente circa l'attenzione che dovrò dedicare a questo proposito? ».

Pai-chang disse: « È come un mandriano che guarda la sua mandria, e che, usando il bastone, impedisce alle sue bestie di entrare nel pascolo di un altro ».

Quando Kao era ancora un novizio e non aveva ricevuto tutti gli ordini, si presentò a Yao-shan.

Yao-shan chiese: « Da dove vieni? ».

« Da Nan-yüeh, signore ».

« E dove vai? ».

« A Chiang-ling, per l'ordinazione ».

« Che cosa intendi per essere ordinato? ».

« Desidero essere liberato dalla nascita-e-morte ».

« Sai », disse il maestro, « che vi è uno il quale, anche senza essere ordinato, è libero dalla nascita-e-morte? ».

Shan-tao stava passeggiando un giorno tra le montagne in compagnia del suo maestro. Il maestro, Shih-t'ou, vide i rami di un albero che ostruivano il sentiero, e chiese a Shan-tao di toglierli di mezzo.

Shih-t'ou prese il proprio coltello e lo tese al discepolo, presentandogli la lama nuda.

Shan-tao disse: « Ti prego, dammelo dall'altra estremità ».

« E che vuoi fartene dell'altra estremità? » chiese il maestro.

Questo destò Shan-tao alla verità dello Zen.

Da questi esempi, tratti a caso da *La trasmissione della Lampada*, che è la prima storia dello Zen, possiamo vedere che il metodo dei maestri di Zen era assolutamente pratico, ma non seguiva alcun piano prestabilito. Se l'allievo non aveva domande da rivolgere, il maestro cercava di indurlo a farne, non astrattamente, ma proprio sulla base della vita stessa, che viveva. Tra i seguaci dello Zen circolavano già alcune domande tipiche, che essi rivolgevano al maestro, e vi erano anche alcune domande predilette che venivano formulate dai maestri. Ma non vi era nulla di sistematico, né da parte del maestro né da parte dell'allievo, nel perseguimento dello studio dello Zen.

Una delle domande formulate più frequentemente dai novizi riguardava le ragioni della visita compiuta da Bodhidharma in Cina. Era del tutto naturale, poiché lo Zen aveva avuto origine in Cina appunto con la sua venuta dall'India, e coloro che desideravano seguire le sue orme non potevano non provare il desiderio di conoscere il grande messaggio di Bodhidharma. D'altra parte, la domanda rivolta più frequentemente dai maestri ai nuovi arrivati al monastero era: « Da dove vieni e dove vai? ». « Da dove vieni? » non era una domanda dettata dalla semplice curiosità: perché, infatti, se sapessimo da dove veniamo e dove andiamo saremmo già tutti maestri di Zen.

Oltre a questi seguaci dello Zen v'erano molti filosofi Buddisti, specialmente nei primi tempi dello Zen, all'epoca della dinastia T'ang, che, provando una spiccata parzialità per le

proprie filosofie, erano spesso in controversia con i maestri Zen. Questi colloqui ci offrono uno spettacolo interessante, che si conclude regolarmente con la sconfitta dei filosofi.

Un monaco si presentò a Hui chung e si sentì chiedere: « Che cosa fai? ».

« Tengo sermoni sul *Vajracchedikā Sūtra* ».

« Dimmi, quali sono i primi due caratteri di quel sūtra? ».

« *Ju shih* » (così, *evam*) (3).

Il maestro domandò: « Che cosa significa? ».

Non ci fu risposta.

Un filosofo Buddista fece visita a Ma-tsu e disse: « Posso chiedere qual è l'insegnamento impartito da un maestro Zen? ».

Ma-tsu, invece di rispondere, fece a sua volta una domanda: « Tu quale insegnamento impartisci? ».

« Ho l'onore di tenere sermoni su piú di venti sūtra e śāstra ».

« Sei veramente un leone, non è vero? ».

« Mi sento lusingato, signore ».

Ma-tsu emise un lungo respiro sommesso. Il filosofo subito osservò: « È veramente così ».

« Che cosa significa? ».

« Questo è il modo in cui il leone esce dalla sua tana ».

Il maestro rimase in silenzio.

« Anche questo è veramente così », osservò il filosofo.

« Che cosa significa? ».

« Questo è il modo in cui il leone giace nella sua tana ».

« E quando non esce e non entra, che cosa succede? ».

Il filosofo non rispose. Piú tardi, quando lasciò il maestro e si accinse a varcare il portone, il maestro lo chiamò: « Filosofo! ». Quello si voltò. Il maestro disse: « Che c'è? ». Non vi fu alcuna risposta, e Ma-tsu osservò: « Oh, che stupido insegnante dei sūtra! ».

Un insegnante dell'*Avatamsaka*, venne a visitare Hui-hai e

(3) *Ju shih* è la parola iniziale di tutti i sūtra.

gli chiese: « Maestro, tu credi che gli esseri non senzienti siano Budda? ».

« No », disse il maestro, « non lo credo. Se gli esseri non senzienti sono Budda, gli esseri viventi sono peggio che morti; gli asini morti, i cani morti sarebbero molto meglio degli uomini vivi. Noi leggiamo nel sūtra che il corpo-Budda non è altro che il corpo-Dharma che è nato dalla moralità (*śīla*), dalla meditazione (*dhyaṇa*), e dalla conoscenza (*prajñā*), nato dalle tre scienze (*vidyā*) e dai sei poteri sovranaturali (*abhijñā*), nato da tutte le azioni meritevoli. Se gli esseri non senzienti sono Budda, tu, Reverendo Signore, faresti bene a morire in questo momento ed a raggiungere lo stato di Budda ».

Un altro insegnante dell'*Avatamsaka*, chiamato Chih, si presentò a Hui-hai e gli chiese: « Perché non ammetti che i bambú sempreverdi sono tutto il Dharmakāya e che non vi sono fiori gialli che non siano Prajñā? ».

Il maestro disse: « Il Dharmakāya [in se stesso] non ha forma; ma per mezzo dei bambú verdi assume una forma; la Prajñā [in se stessa] è priva della capacità di sentire, ma funziona nei confronti dei fiori gialli. Che vi siano Prajñā e Dharmakāya non è dovuto ai bambú verdi e ai fiori gialli. Perciò, è affermato nel sūtra che il vero Dharmakāya del Budda è come il vuoto dello spazio, e che come la luna riflessa sull'acqua sono le forme in rapporto agli oggetti individuali. Se il fiore giallo è Prajñā, la Prajñā è non senziente: se il bambú verde è il Dharmakāya, il bambú può sapere come funzionare nei vari rapporti. Comprendi, o Insegnante? ».

« No, Maestro. Non riesco a seguirvi ».

« Se un uomo ha una visione della natura del suo stesso essere », disse il maestro, « comprenderà la verità in qualunque modo gli si presenti, affermativamente o negativamente. Egli sa come non vincolarsi a nessuna delle due parti, poiché ha affermato il principio delle cose così come esse procedono. Ma un uomo privo di questa visione spirituale è vincolato al bambú verde o al fiore giallo, quando si fa riferimento all'uno o all'altro. Egli si balocca con il Dharmakāya quando ne discorre, egli non sa che cos'è la Prajñā, anche quando ne parla. Per questo vi sono un dissidio ed una incomprensione costanti tra voi insegnanti ».

Questo era il modo in cui veniva praticato l'insegnamento Zen fin verso la metà del decimo secolo. Per facilitare la comprensione della situazione che si era protratta durante quegli anni, mi sia consentito citare il testo noto come « Le diciotto specie di domande », compilato da Shan-chao di Fên-yang (4). Egli visse verso la fine del decimo secolo e fu un discepolo di Shêng-nien di Shou-shan (5). La classificazione non è scientifica, ma le « Domande » sono illuminanti sotto molti punti di vista, poiché mostrano come veniva studiato lo Zen a quei tempi.

1. La domanda per richiedere l'istruzione. È quella che viene generalmente rivolta da un novizio al maestro, quando desidera essere illuminato su argomenti quali Budda, il significato della visita di Bodhidharma in Cina, l'essenza dell'insegnamento Buddista, il Dharmakāya, eccetera.

2. La domanda con la quale l'interrogante chiede il giudizio del maestro descrivendo la propria condizione mentale. Quando un monaco disse a Chao-chou: « Che cosa dici ad uno che non ha nulla da trasportare? », in realtà stava analizzando il proprio stato di mente. E Chao-chou rispose: « Continua a trasportarlo ».

3. La domanda per mezzo della quale l'interrogante tenta di capire quale è la posizione del maestro. Un monaco si presentò a Tung-fêng, che viveva in una capanna sulla montagna e gli chiese: « Se qui apparisse improvvisamente una tigre, che cosa faresti? ». L'abitatore della capanna ruggì come una tigre, il monaco si comportò come se fosse atterrito: e l'abitatore della capanna rise di cuore.

4. La domanda con la quale l'interrogante dimostra di avere ancora un dubbio circa il risultato ottenuto, ed esprime il desiderio di una conferma. Un monaco chiese a Tao-wu di T'ien huang: « Cosa devo fare quando c'è ancora un'ombra di dubbio? ». Wu rispose: « Anche l'unicità, quando vi si afferra, è lontana dal bersaglio ».

5. La domanda con la quale l'interrogante cerca di scoprire l'atteggiamento dal maestro. Un monaco chiese a Chao-chou: « Tutte le cose sono riducibili all'Uno: ma dov'è l'Uno riducibile? ».

(4) *Jen t'ien yen mu*, « Gli occhi degli uomini e degli dèi », Fasc. II.

(5) 926-993 d.C.

Chou disse: « Quando vivevo nella provincia di Ch'ing avevo un abito che pesava sette *chin* ».

6. La domanda formulata da chi non sa come continuare lo studio dello Zen. Un monaco chiese a Hsing-hua: « Non sono capace di distinguere il nero dal bianco. Ti prego di illuminarmi ». Aveva a malapena finito di pronunciare la domanda che il maestro gli impartì un'energica battitura.

7. La domanda formulata con l'intenzione di sondare i risultati conseguiti dal maestro. Questo tipo di domanda doveva essere in voga quando i monasteri Zen sorgevano ormai un po' dovunque, e i monaci andavano da un maestro all'altro. Un monaco chiese a Fêng-hsüeh: « Come mai uno che non comprende non ha mai un dubbio? ». Il maestro rispose: « Quando una tartaruga cammina per terra, non può evitare di lasciare tracce nel fango ».

8. La domanda dell'ignoranza. Non appare molto diversa dalla sesta. Un monaco chiese a Hsüan-sha: « Sono appena arrivato al monastero: ti prego, dimmi come devo continuare con il mio studio ». « Senti il ruscello che mormora? ». « Sì, maestro ». « Se è così, qui è l'entrata ».

9. La domanda formulata da uno che ha una visione propria dello Zen e desidera vedere come la prende il maestro. « Io non ho nulla a che fare con la conoscenza mondana e con l'acutezza logica: ti prego, fammi avere un tema Zen ». Quando questa domanda veniva formulata da un monaco, il maestro lo picchiava energicamente.

10. La domanda nella quale si fa riferimento a un detto di un antico maestro. Un monaco chiese a Yün-mên: « Cosa deve fare uno quando non si scorgono confini, per quanto si spalanchino gli occhi? ». Mên disse: « Guardare! ».

11. La domanda contenente parole tratte dai sūtra. « Secondo il sūtra, tutti gli esseri sono dotati della natura di Buddha: come mai, allora, non lo sanno? ». « Lo sanno », rispose Shou-shan.

12. La domanda contenente riferimenti a un fatto noto. « Si dice che l'oceano contenga la gemma preziosa: come può un uomo impadronirsene? ». Fêng-hsüeh rispose: « Quando viene Wang-hsiang, il suo splendore è abbagliante; quando Li-lou va, le onde salgono fino al cielo. Più uno cerca di afferrarla, e

più quella si allontana; più uno tenta di vederla, più diventa oscura ».

13. La domanda che parte da una osservazione immediata. « Vedo che tu appartieni alla Fratellanza, che cos'è il Budda? Che cos'è il Dharma? » San-shêng rispose: « Questo è il Budda, questo è il Dharma, lo sai? ».

14. La domanda che contiene un caso ipotetico. « Questo Budda siede nel Tempio: che cos'è l'altro Budda? ». La risposta di Ching-shan fu: « Questo Budda siede nel Tempio ».

15. La domanda che espone un dubbio reale. « Tutte le cose sono come sono fin dal principio: che cos'è che è al di là dell'esistenza? ». « La tua esposizione è molto chiara: a che serve chiedermelo? » era una tipica risposta del maestro.

16. La domanda con un intento aggressivo. « Il Patriarca venne dall'India, e che cosa intese fare qui? ». Mu-chou rispose: « Dillo tu: che cosa intese fare? ». Il monaco non rispose, e Mu-chou lo picchiò.

17. La domanda formulata semplicemente e direttamente. Un filosofo non Buddista chiese al Budda: « Non chiedo né parole, né non-parole ». Il Budda rimase in silenzio. Il filosofo disse: « Il Benedetto è veramente pieno di misericordia e di compassione. Egli ha disperso per me le nuvole della confusione, e mi ha mostrato come avviarmi per il sentiero ».

18. La domanda non espressa in parole. Un filosofo non Buddista si presentò al Budda, e rimase ritto davanti a lui senza proferire parola. Allora il Budda disse: « Davvero abbondantemente, o filosofo! ». Il filosofo lo lodò, dicendo: « È grazie alla misericordia del Benedetto che ora mi avvio per il sentiero ».

Grazie a questa classificazione piuttosto confusa, possiamo renderci conto di quanto fossero diverse e variate le domande e le risposte in uso tra i seguaci del Buddismo Zen durante i primi cinquecento anni della sua costante evoluzione, successiva alla venuta di Bodhidharma. E questo vale soprattutto per i trecento anni successivi a Hui-nêng, che oggi è riconosciuto generalmente come il sesto patriarca.

8. *Lo sviluppo del sistema koan e suo significato*

Senza alcun dubbio, durante quei lunghi anni della storia dello Zen si verificò un'autentica evoluzione della coscienza Zen tra i seguaci di questo movimento: tuttavia, nello stesso tempo, come avviene del resto in tutte le cose, si instaurò una tendenza che spinse l'esperienza Zen ad evaporare nel concettualismo. Se la tendenza verso quella direzione fosse continuata ancora per molto tempo, probabilmente l'esperienza autentica avrebbe finito per estinguersi, e tutta la letteratura che consiste soprattutto dei detti dei maestri Zen sarebbe divenuta o del tutto inintelligibile, od un soggetto adatto alla discussione filosofica.

Questa degenerazione, questo distaccarsi dalla vita e dall'esperienza, è un fenomeno che si può osservare dovunque, nella storia delle religioni. Vi è sempre, all'inizio, un genio creativo, dalle cui esperienze nasce un sistema. Attorno a lui si raccolgono persone dotate di qualità inferiori; egli si sforza di far loro vivere le sue stesse esperienze; in alcuni casi vi riesce, ma abitualmente gli insuccessi sono più numerosi dei successi. Poiché tutti noi, nella maggioranza dei casi, non siamo dotati di sufficienti qualità di originalità e di creatività, ci accontentiamo di seguire le orme di una guida che ci appare tanto grande, tanto al di sopra di noi. In questo modo, il sistema gradualmente si calcifica e, se non segue un periodo di rinascita, le esperienze originali finiscono per estinguersi rapidamente. Nella storia cinese dello Zen, questo periodo di declino, possiamo dire, si ebbe con l'invenzione dell'esercizio koan, benché sia verissimo che questa invenzione fosse inevitabile nella storia della coscienza Zen.

Ciò che il koan si propone di compiere è sviluppare artificialmente o sistematicamente, nella coscienza dei seguaci dello Zen, ciò che gli antichi maestri producevano spontaneamente in se stessi. Inoltre, aspira a sviluppare questa esperienza Zen in un numero di menti assai più vasto di quello che il maestro potrebbe sperare di toccare in altro modo. Perciò, il koan tendeva a divulgare lo Zen, a renderlo popolare, e nello stesso tempo diventava il mezzo per conservare l'esperienza Zen nella sua genuinità. L'aristocratico Zen veniva ormai trasformato in uno Zen

democratico, sistematizzato e, in una certa misura, meccanizzato. Senza dubbio, in questo senso, rappresentava un deterioramento; ma forse, senza questa innovazione, lo Zen avrebbe potuto morire già molto tempo addietro. Secondo la mia opinione, fu appunto la tecnica dell'esercizio koan che salvò lo Zen quale eredità eccezionale ed unica della cultura dell'Estremo Oriente.

Per comprendere un po' meglio le circostanze che resero necessario l'avvento e l'affermazione del koan, mi sia consentito citare uno o due dei maestri che vissero nel secolo undicesimo. Grazie a loro, possiamo apprendere che vi erano all'opera almeno due tendenze capaci di minare lo Zen alla base. La prima era la dottrina e la pratica della quiescenza assoluta, e la seconda era l'abitudine all'intellettualità, che veniva dovunque impressa allo Zen dall'esterno. Il quietismo assoluto, che i maestri non si stancavano mai di combattere, era considerato all'inizio della storia dello Zen come l'essenza stessa dell'insegnamento Zen: ma questa tendenza, che era l'accompagnamento inevitabile della pratica Zen, finiva per riaffermarsi spesso e volentieri.

Per quanto riguarda la comprensione intellettuale dello Zen, tanto i profani quanto alcuni sostenitori dello Zen la praticano continuamente, e la praticano contro la stessa esperienza dello Zen. Non vi è dubbio alcuno: è appunto qui che sta in agguato il nemico più mortale dello Zen. Non vi è dubbio alcuno che se queste tendenze non vengono efficacemente sradicate, rialzano il capo continuamente, soprattutto quando lo Zen mostra qualche sintomo di declino. Chên-ching K'ê-wên (1) afferma in uno dei suoi sermoni: « Nello Zen, l'esperienza è assolutamente tutto. Tutto ciò che non è fondato sull'esperienza è estraneo allo Zen. Perciò lo studio dello Zen deve svilupparsi dalla vita stessa: e il satori deve essere completamente penetrante. Se rimane ancora qualcosa di inesausto, ebbene, quella è un'apertura verso il mondo dei diavoli.

« Non ha detto forse un antico maestro che innumerevoli cadaveri giacciono sul terreno pianeggiante, e che sono veramente i cadaveri di coloro che sono passati tra i cespugli di rovi e di spini? Ai giorni nostri molti sono indotti a immaginare che lo Zen raggiunga il suo fine supremo quando tutte le funzio-

(1) 1024-1102.

ni del corpo e della mente sono sospese, e la concentrazione avviene in un solo momento del presente in cui prevale uno stato di eternità in un istante... uno stato di assoluta cessazione, uno stato simile ad un turibolo d'incenso in un vecchio santuario sul ciglio della strada, uno stato di freddo distacco.

« È una grande sfortuna che essi non siano in grado di rendersi conto che questo stato di concentrazione, per quanto possa essere desiderabile, diviene, quando uno vi si aggrappa, un ostacolo al conseguimento d'una vera percezione interiore, e d'una manifestazione della luce al di là dei sensi ».

Tai-hui afferma in una lettera diretta a Chên-ju Tao-jên, che fu un monaco suo discepolo: « Vi sono due forme d'errore che oggi prevalgono tra i seguaci dello Zen, tanto tra i laici quanto tra i monaci. L'una consiste nel ritenere che vi siano cose meravigliose nascoste nelle parole e nelle frasi, e coloro che abbracciano questa forma d'errore cercano d'imparare molte parole e molte frasi. L'altra procede verso l'estremismo opposto, dimenticando che le parole sono come un dito puntato, che mostra ad uno dove può vedere la luna. Seguendo ciecamente le istruzioni impartite dai sūtra, in cui si afferma che le parole intralciano la retta comprensione della verità dello Zen e del Buddismo, essi respingono tutti gli insegnamenti verbali e se ne stanno semplicemente seduti, ad occhi chiusi, tenendo abbassate le palpebre come se fossero morti. Essi chiamano tutto ciò starsene seduti in uno stato di quiete, contemplazione interiore, e riflessione silenziosa. E, non contenti di queste pratiche solitarie, essi cercano di indurre altri ad adottare ed a praticare questa visione errata dello Zen. Essi usano dire, a questi seguaci ignoranti e dall'animo semplice: " Un giorno trascorso standosene seduti in silenzio vale di più d'un giorno trascorso in uno sforzo per progredire ".

« Che pena! Essi non si rendono minimamente conto del fatto di pianificare una vita da fantasmi. Soltanto quando queste due visioni errate sono state abbandonate, esiste la possibilità di progredire veramente nello studio dello Zen. Perché, infatti, noi leggiamo nei sūtra che, sebbene non ci si debba aggrappare alle artificiosità e alle irrealtà che vengono espresse da tutti gli esseri per mezzo delle loro parole e del loro linguaggio, non si deve neppure adottare la concezione opposta, che respinge indi-

scriminatamente ogni parola dimenticando che le parole sono veicolo della verità, quando vengono rettamente comprese, e inoltre che le parole ed i loro significati non sono né differenti né non-differenti, ma sono reciprocamente collegati, così che le une senza gli altri sono inintelligibili... ».

Vi sono molti altri passi che esprimono punti di vista molto simili, nei detti e nei discorsi dei maestri Zen dell'epoca di Tai-hui, oltre a quelli dovuti a lui stesso, e da questi noi possiamo dedurre che se lo Zen fosse stato abbandonato al suo corso, sarebbe certamente degenerato o in una pratica di quietismo e di contemplazione silenziosa, oppure nel puro e semplice apprendimento a memoria dei molti detti e dialoghi Zen. Per salvare la situazione e per predisporre un'evoluzione ulteriore e più sana dello Zen, i maestri Zen non potevano fare nulla di meglio che introdurre l'innovazione degli esercizi koan.

Che cos'è un koan?

Un koan, secondo una autorità, significa « un documento pubblico che stabilisce un precedente di giudizio », per mezzo del quale la comprensione dello Zen di un individuo viene messa alla prova per accertarne la correttezza. Un koan è, generalmente, qualche affermazione formulata da un vecchio maestro Zen, o qualche sua risposta data ad un interrogante. Quelli che seguono figurano tra i koan rivolti comunemente ai non iniziati.

1. Un monaco chiese a Tung-shan: « Chi è il Budda? ». « Tre *chin* di lino ».

2. Una volta venne chiesto a Yün-mên: « Quando nella mente di uno non si agita alcun pensiero, vi è qualche errore? ». « Quanto il monte Sumeru ».

3. Chao-chou rispose « Wu! » (*mu* in giapponese) alla domanda di un monaco: « In un cane vi è natura di Budda? ». *Wu* significa, letteralmente, « no » o « per nulla », ma quando viene data ordinariamente come koan, non ha alcun riferimento al suo significato letterale: è « Wu », puramente e semplicemente.

4. Quando il monaco Ming raggiunse il fuggitivo Hui-nêng, pretese che Hui-nêng gli rivelasse il segreto dello Zen. Hui-nêng rispose: « Quali erano i tuoi connotati originali, prima ancora della tua nascita? ».

5. Un monaco chiese a Chao-chou: « Qual è il significato della visita che il Primo Patriarca fece in Cina? ». « Il cipresso nel cortile ».

6. Quando Chao-chou si recò a studiare lo Zen sotto la guida di Nan-ch'üan, chiese: « Che cosa è il Tao (o la Via)? ». Nan-ch'üan rispose: « La tua mente quotidiana, quella è il Tao ».

7. Un monaco chiese: « Si dice che tutte le cose siano riducibili all'Uno, ma dov'è l'Uno? ». Chao-chou rispose: « Quando ero nel distretto di Ch'ing avevo una veste che pesava sette *chin* ».

8. Quando P'ang, il vecchio adepto Zen, si presentò per la prima volta a Ma-tsu per apprendere lo Zen, chiese: « Chi è colui che non ha compagno tra le diecimila cose del mondo? ». Ma-tsu rispose: « Quando tu inghiottirai in una sola sorsata tutta l'acqua del Hsi Ch'iang, io te lo dirò ».

Quando questi problemi vengono proposti ai non iniziati perché trovino una soluzione, qual è lo scopo del maestro? L'intenzione è di dispiegare la psicologia Zen nella mente del non iniziato, e di riprodurre lo stato di coscienza del quale tutte quelle affermazioni sono l'espressione. Vale a dire: quando i koan vengono compresi, viene compreso lo stato di mente del maestro, che è *satori*, e senza il quale lo Zen è come un libro sigillato.

All'inizio della storia dello Zen, l'allievo sottoponeva una domanda all'attenzione del maestro, il quale valutava lo stato della mente dell'interrogante e sapeva qual era l'aiuto necessario che doveva dargli. L'aiuto dato in questo modo era talvolta sufficiente a destarlo alla realizzazione, ma accadeva molto più spesso che lo facesse cadere in uno stato di perplessità indescrivibile; il risultato era una tensione mentale sempre crescente di « ricerca e sforzo » da parte dell'allievo: di questo abbiamo già parlato nelle pagine precedenti. In pratica, comunque, il maestro avrebbe dovuto aspettare parecchio la prima domanda dell'allievo, dato e non concesso che questa prima domanda arrivasse. Formulare la prima domanda significa avere già percorso più di metà strada verso la soluzione, perché essa è il risultato di un intensissimo sforzo mentale, mediante il quale l'interrogante porta la propria mente ad una crisi. La domanda

indica che la crisi è giunta, e che la mente è pronta a superarla. Un maestro esperto sa spesso come condurre un allievo alla crisi, e fare in modo che egli la superi con successo. Così avveniva prima che entrasse in voga l'esercizio koan, come è già stato illustrato attraverso gli esempi di Lin-chi, Nan-yüeh ed altri.

Con il passare del tempo crebbe il numero delle « domande e risposte » (*mondo* in giapponese) che venivano scambiate tra maestri ed allievi. E con l'accrescersi della letteratura Zen diventava ormai perfettamente naturale che i seguaci dello Zen tentassero di trovarne una soluzione o interpretazione intellettuale. Le « domande e risposte » smisero di essere esperienze e intuizioni della coscienza Zen, e divennero oggetto di indagini logiche. E questo fu disastroso, eppure inevitabile. Perciò il maestro Zen, il quale desiderava una evoluzione normale della coscienza Zen e una diffusione vigorosa della tradizione Zen, non poteva non riconoscere la situazione per quella che era, e non escogitare quel metodo per raggiungere finalmente il conseguimento della verità Zen.

Il metodo che in quelle circostanze si proponeva da solo consisteva nel selezionare alcune delle affermazioni pronunciate dai vecchi maestri ed usarle come indicatori. Quindi, un indicatore avrebbe funzionato in due direzioni: 1. Per controllare il funzionamento dell'intelletto, o meglio per far sì che l'intelletto vedesse da solo fin dove poteva spingersi, e si accorgesse che vi è un regno nel quale non può mai penetrare in quanto tale; 2. Per portare a maturità la coscienza Zen, la quale alla fine esplode in uno stato di satori.

Quando il koan funziona nella prima di queste due direzioni, allora avviene ciò che è stato definito « ricerca e sforzo ». Invece dell'intelletto, che preso in sé è soltanto una parte del nostro essere, è l'intera personalità, mente e corpo, che si impegna nella soluzione del koan. Quando questo stato straordinario di tensione spirituale, guidato da un maestro esperto, viene portato a maturazione, il koan si risolve in ciò che è stato designato come esperienza Zen. Viene raggiunta un'intuizione della verità dello Zen, perché il muro contro il quale lo Yogi ha battuto inutilmente fino a quel momento crolla, e davanti a lui si apre una visuale completamente nuova. Senza il koan, la

coscienza Zen perde il suo indicatore, e non vi sarà mai uno stato di satori. Un *impasse* psicologico è l'antecedente necessario del satori. In precedenza, vale a dire prima dell'avvento dell'esercizio koan, l'indicatore antecedente veniva creato nella coscienza dello Yogi dalla sua stessa intensa spiritualità. Ma quando lo Zen divenne sistematizzato a causa dell'accumularsi di letteratura Zen sotto forma di « domande e risposte », il koan venne universalmente riconosciuto dai maestri come indispensabile.

Il nemico peggiore dell'esperienza Zen, almeno all'inizio, è l'intelletto, che consiste ed insiste nel discriminare il soggetto dall'oggetto. L'intelletto discriminante, perciò, deve essere escluso, se si vuole che la coscienza Zen si dispieghi: e il koan è costruito eminentemente per questo fine.

Quando lo esaminiamo, ci accorgiamo fin dal primo momento che nel koan non vi è spazio in cui inserire una interpretazione intellettuale. Il coltello non è abbastanza affilato per aprire il koan e per vedere qual è il suo contenuto: infatti, il koan non è una proposizione logica, ma l'espressione di un certo stato mentale risultante dalla disciplina Zen. Per esempio, quale connessione logica può mai esistere tra il Budda e « tre *chin* di lino »? O tra la natura di Budda e « *Wu* »? O tra il messaggio segreto di Bodhidharma e « un cipresso »? In un famoso testo Zen, noto come *Hekiganshu* (in cinese, *Pi-yen-chi*) (2) Yüan-wu scrive le seguenti osservazioni, a proposito di « tre *chin* di lino », per dimostrare che in quel modo il koan veniva interpretato dagli pseudo-seguaci dello Zen che non riuscivano ad afferrare lo Zen:

« Vi sono certe persone, in questi tempi, che non comprendono veramente questo koan: e ciò avviene perché in esso non vi è alcuna fenditura in cui possano piantare i loro denti intellettuali. Intendo dire che è troppo semplice e insapore. Varie sono le risposte date da differenti maestri alla domanda "Che cos'è il Budda?". Uno disse: "Egli siede nel Tempio del Budda". Un altro disse: "È l'unico dotato dei trentadue segni del-

(2) Uno dei testi preferiti dei Buddisti Zen. Vedere ulteriori notizie più avanti.

l'eccellenza". E un terzo: "È una sferza di radice di bambú". Nessuna di queste risposte, tuttavia, può superare "tre *chin* di lino", la risposta di T'ung-shan, in quanto ad irrazionalità, che esclude ogni possibilità di speculazione. Alcuni commentano che T'ung-shan stava pesando lino, in quel momento, e che questo spiega la risposta. Altri dicono che si trattò d'una risposta equivoca da parte di T'ung-shan; e altri ancora ritengono che, poiché l'interrogante non era conscio del fatto di essere egli stesso il Buddha, T'ung-shan gli rispose in questo modo indiretto.

«Questi commentatori sono tutti simili a cadaveri, poiché sono completamente incapaci di comprendere la verità viva. Ve ne sono altri, tuttavia, che prendono i "tre *chin* di lino" per il Buddha [dando in questo modo un'interpretazione panteistica]. Quanto sono assurde e fantastiche queste osservazioni! Finché si lasceranno ossessionare dalle parole, costoro non potranno mai sperare di penetrare nel cuore di T'ung-shan, anche se vivessero fino alla venuta di Maitreya Buddha. Perché? Perché le parole sono semplicemente un veicolo, sul quale viene portata la verità. Non comprendendo ciò che intendeva dire il vecchio maestro, essi si sforzano di trovare il significato soltanto nelle sue parole, ma non vi troveranno mai qualcosa cui afferrarsi. La verità in se stessa è al di là di ogni descrizione, come è affermato da un antico saggio: tuttavia è per mezzo delle parole che la verità si manifesta.

«Perciò, dimentichiamo le parole quando conquistiamo la verità stessa. E questo avviene soltanto quando, attraverso l'esperienza, possiamo vedere dentro ciò che viene indicato dalle parole. "Tre *chin* di lino" è come la grande strada reale che porta alla capitale; quando la percorri, ogni passo che compi è nella direzione giusta. Quando una volta venne chiesto a Yün-mên quale fosse l'insegnamento che andava al di là dei Buddha e dei Patriarchi, egli rispose: "Budino". Yün-mên e T'ung-shan percorrono la stessa strada tenendosi per mano. Quando sei completamente purificato da tutte le impurità della discriminazione, comprenderai la verità senza bisogno di fare altro. In seguito, il monaco che voleva sapere che cos'era il Buddha, si presentò a Chih-mên e gli chiese cosa avesse inteso dire T'ung-shan quando aveva risposto "tre *chin* di lino". Chih-mên disse: "Una massa di fiori, una massa di broccato". E aggiunse: "Compren-

di? ". Il monaco rispose: "No ". "Bambú nel Sud, alberi nel Nord ", fu la conclusione di Mên ».

Tecnicamente parlando, il koan assegnato al non iniziato ha la funzione di « distruggere la radice della vita », « far morire la mente calcolatrice », « sradicare l'intera mente che è al lavoro dall'inizio dell'eternità », ecc... Può sembrare crudele e distruttivo, ma l'intento supremo è andare al di là dei limiti dell'intelletto, e questi limiti possono essere varcati solamente esaurendosi una volta per tutte, usando tutti i poteri psichici di cui si dispone. Allora la logica si trasforma in psicologia, l'intelligenza in sforzo e intuizione. Ciò che non poteva venire risolto sul piano della coscienza empirica è adesso trasferito nei recessi più profondi della mente. Dice infatti un maestro Zen: « Se il sudore non è scorso almeno una volta alla tua schiena, tu non potrai vedere l'imbarcazione sospinta dal vento ». « Se non ti sei mai ritrovato madido di sudore, tu non puoi pretendere di vedere la rivelazione di un palazzo di perle su di un filo d'erba ».

Il koan resiste ad ogni tentativo di soluzione compiuto in condizioni facili. Ma, una volta risolto, il koan viene paragonato ad un pezzo di mattone usato per bussare ad una porta: quando la porta si apre, il mattone viene gettato via. Il koan è utile finché la porta della mente è chiusa, ma quando questa si apre può venire dimenticato. Ciò che uno vede quando la porta si apre è qualcosa di inaspettato, qualcosa che, in precedenza, non gli ha mai sfiorato l'immaginazione. Ma quando il koan viene riesaminato da questo nuovo punto di vista, come appare meravigliosamente indicativo, ed adeguatamente costruito, benché qui non vi sia nulla di artificiale!

9. *Istruzioni pratiche riguardo l'esercizio koan*

Quelli che seguono sono alcuni dei suggerimenti pratici, dati da maestri Zen di epoche diverse, riguardo l'esercizio koan; e da essi noi possiamo dedurre quale deve essere la funzione del koan in vista dell'evoluzione della coscienza Zen, e inoltre quale tendenza dell'esercizio koan deve manifestarsi via via che il tempo passa. Come vedremo più avanti, lo sviluppo dell'eser-

cizio koan indusse un nuovo movimento tra i maestri Zen della dinastia Ming a collegarlo con il Nembutsu (1), vale a dire con la recitazione del nome di Budda. Ciò fu dovuto alla presenza di un denominatore comune tra il meccanismo psicologico dell'esercizio koan e la recitazione del nome di Budda. (Questo argomento verrà trattato estesamente più avanti).

Un maestro Zen di Huang-po Shan, vissuto probabilmente all'inizio dell'epoca Sung, impartisce, per lo studio dello Zen, le seguenti istruzioni:

«O confratelli monaci! Voi potete parlare in modo sciocco o anche in modo intelligente dello Zen, del Tao, e farvi beffe del Buddismo e dei Patriarchi; ma quando verrà il giorno in cui dovrete fare i vostri conti, il vostro Zen superficiale non vi sarà di alcun aiuto. Fino a quel momento avrete afflitto gli altri, ma in quel momento vi accorgerete di avere afflitto voi stessi. O confratelli monaci! Finché siete ancora fisicamente sani e forti, cercate di comprendere veramente cos'è lo Zen. In fondo, non è poi così difficile scoprire la serratura; ma poiché non siete veramente decisi a morire nell'ultima trincea, se non trovate la strada verso la realizzazione, voi dite: "È troppo difficile; è al di là della portata delle mie forze". È assurdo! Se voi siete veramente uomini dotati di volontà, scoprirete che cosa significa il vostro koan. Un monaco domandò una volta a Chao-chou: "Un cane ha la natura di Budda?" ed il maestro rispose: "Wu!". Ora applicatevi a questo koan e cercate di scoprirne il significato. Applicatevi ad esso giorno e notte, quando siete seduti e quando siete sdraiati, quando state fermi e quando camminate; applicatevi alla sua soluzione durante l'intero corso dei dodici periodi. Anche quando vi vestite o prendete i pasti, o vi dedicate alle vostre necessità naturali, tenete ogni vostro pensiero fisso sul koan. Sforzatevi con ogni decisione di tenerlo sempre davanti alla vostra mente. I giorni passeranno, e trascorreranno gli anni, ma quando il tempo sarà maturo, la vostra mente sarà così intonata e raccolta che vi sarà un risveglio improvviso dentro di voi, un risveglio nella mentalità dei Budda e dei Patriarchi. E allora per la prima vol-

(1) *Nien-fo*.

ta, e poi per sempre, dovunque possiate andare, non sarete piú afflitti da un maestro Zen » (2).

I-an Chên del monastero di Fo-chi dà questo consiglio:

« Il vecchio detto afferma: "Quando vi è sufficiente fede, vi è anche sufficiente dubbio, che è un grande spirito di indagine, e quando vi è un grande spirito di indagine vi è un'illuminazione". Riversate fuori dunque con ogni cura tutto ciò che si è accumulato nella vostra mente: ciò che avete imparato, ciò che avete udito, la falsa comprensione, i detti ingegnosi o acuti, la cosiddetta verità dello Zen, gli insegnamenti del Budda, la presunzione, la superbia, ecc... Concentratevi sul koan, del quale ancora non avete una comprensione penetrante. Ciò incrociate con fermezza le gambe, tenete eretta la colonna vertebrale, e non prestate attenzione ai periodi del giorno, mantenete la vostra concentrazione fino a quando non vi accorgete piú di ciò che vi circonda, ad est, ad ovest, a sud, a nord, come se foste cadaveri viventi.

« La mente si muove reagendo al mondo esterno, e quando è toccata lo sa. Verrà il tempo in cui ogni pensiero smetterà di agitarsi, e la coscienza non sarà piú all'opera. Ed è allora che, all'improvviso, voi frantumate il vostro cervello e vi rendete conto per la prima volta che la verità è in vostro possesso fin dal principio. Non sarà forse questa una grande soddisfazione, per voi, nella vostra vita quotidiana? ».

Nel secolo dodicesimo, Tai-hui fu un grande sostenitore del koan. Uno dei suoi koan preferiti era il « Wu » di Chao-chou, ma ne aveva anche uno proprio. Egli usava portare con sé un corto bastone di bambù, che mostrava ad una assemblea di monaci, dicendo: « Se dite che questo è un bastone, voi affermate; se dite che non è un bastone, voi negate. Al di là dell'affermazione e della negazione, voi come lo chiamereste? ». Nel seguente estratto dai suoi sermoni, intitolato *Tai-hui Pu-shuo*, e compilato da T'su-ching, nel 1190, egli assegna un altro koan al suo monaco-giardiniere, Ching-kuang.

« La verità (*dharma*) non può essere acquisita semplicemente attraverso la vista, l'udito e il pensiero. Se fosse così, vor-

(2) Dallo *Zenkwan Sakushin* (« Fare irruzione attraverso la porta della frontiera dello Zen »).

rebbe dire che è nulla di più della vista, dell'udito e del pensiero; non sarebbe affatto necessario cercare la verità stessa. Perché la verità non è ciò che ascolti dagli altri o che impari attraverso la comprensione. Quindi tieniti lontano da ciò che hai veduto, udito e pensato, e guarda ciò che hai dentro te stesso. Solo il vuoto, il nulla, che elude la sua stretta, e sul quale non puoi fissare il tuo pensiero. Perché? Perché quella è la dimora dove i sensi non potranno mai penetrare. Se questa dimora fosse alla portata dei tuoi sensi, sarebbe qualcosa cui tu potresti pensare, qualcosa che tu potresti scorgere; perciò sarebbe qualcosa di soggetto alla legge della nascita e della morte.

« La cosa più importante è escludere tutti i tuoi organi dei sensi, e rendere la tua coscienza simile ad un pezzo di legno. Quando questo pezzo di legno, all'improvviso si leva ed emette un suono, allora quello è il momento in cui ti senti come un leone che vaga liberamente, senza che nessuno lo disturbi, o come un elefante che attraversa un fiume senza far caso alla sua rapida corrente. In quel momento non c'è agitazione, non c'è azione: solo questo e null'altro. Dice P'ing-t'ien il Vecchio:

Il fulgore celestiale che non si affievolisce,
la norma che dura per sempre;
per colui che varca questa soglia,
non vi è ragionamento né apprendimento.

« Allora tu saprai che è per mezzo della tua vista, dell'udito e del pensiero (3) che ti avvii sul sentiero, e che è egualmente a causa della tua vista, dell'udito e del pensiero che ti è impedito di avviarti. Perché? Armati della spada a doppio taglio che distrugge e risuscita la vita dove tu hai la vista, l'udito e il pensiero, e potrai fare buon uso della vista, dell'udito e del pensiero. Ma se la spada a doppio taglio, che distrugge così come risuscita, ti manca, la tua vista, l'udito e il pensiero saranno per te una grossa pietra sulla quale incespicherai, e che ti farà cadere sempre prostrato al suolo. Il tuo occhio della verità sarà completamente accecato; tu procederai nell'oscurità to-

(3) *Dṛiṣṭa śrūta mata yñāta*: abbreviato per «ciò che è visto, udito, pensato e conosciuto».

tale, senza sapere come renderti libero e indipendente. Se, tuttavia, tu vuoi essere il libero padrone di te stesso rinunciando alla tua vista, all'udito e al pensiero, ferma la tua mente che brama ciecamente, come una scimmia, e impediscile di far danno; tienila silenziosamente sotto controllo; tieni raccolta con fermezza la tua mente, indipendentemente da quello che stai facendo, sia che tu stia seduto o sdraiato, sia che tu stia fermo o cammini, sia che tu taccia o parli; fa' sí che la tua mente sia come una corda tesa; non lasciare che ti sfugga dalla mano. Non appena ti sfuggirà dalla mano, tu la troverai subito al servizio della vista, dell'udito e del pensiero. E in questo caso, vi è rimedio? Quale rimedio si può applicare?

« Un monaco chiese a Yün-mên: "Chi è il Budda? ". "Lo strofinaccio asciutto! ". Ecco il rimedio: sia che tu cammini, o sia seduto o sdraiato, fa' sí che la tua mente sia perpetuamente fissa su questo "strofinaccio". Verrà il tempo in cui la tua mente si fermerà all'improvviso, come un vecchio ratto che si trovi in un vicolo cieco. E allora vi sarà un tuffo nell'ignoto, al grido: "Ah, questo! ". Quando avrai lanciato questo grido, avrai scoperto te stesso. E nello stesso istante scoprirai che tutti gli insegnamenti dei saggi antichi, esposti nel Tripitaka Buddista, nelle Scritture Taoiste e nei Classici Confuciani, non sono nient'altro che commenti al tuo grido improvviso: "Ah, questo! " ».

Tai-hui non si stancava mai di rammentare ai suoi discepoli l'importanza di avere un satori, che va al di là del linguaggio e del ragionamento, e che esplode nella coscienza individuale al superamento dei limiti della coscienza stessa. Le sue lettere ed i suoi sermoni sono ricchissimi di consigli e di istruzioni tesi verso questo fine. Ne citerò uno o due. Il fatto che egli sentisse la necessità di insistere tanto su questo punto dimostra che ai suoi tempi lo Zen stava degenerando in una forma di puro e semplice quietismo, da una parte, e dall'altra nell'analisi intellettuale dei 'koan che erano stati lasciati dagli antichi maestri.

« Lo studio dello Zen deve sfociare nel satori (4). È come una gara di canottaggio, in un giorno di festa, che di solito si svolge in qualche angolo tranquillo, ma che viene compiuta con lo scopo di vincere una regata. È stato appunto questo il caso

(4) *Wu-ju*.

di tutti gli antichi maestri Zen, poiché sappiamo che lo Zen è veramente conquistato soltanto quando abbiamo il satori. Dovete avere il satori, in un modo o nell'altro: ma non riuscirete mai ad ottenere ciò che volete tentando di stare in pace con voi stessi, standovene seduti come se foste morti. Perché? Uno dei patriarchi non dice forse che quanto tentate di conquistare la quiete sopprimendo l'attività, la vostra quiete sarà tanto più suscettibile di venire turbata? Per quanto vi sforziate con ogni zelo di acquietare la vostra mente confusa, il risultato sarà esattamente l'opposto di ciò che vi proponete di raggiungere, fino a quando continuerà la vostra abitudine al ragionamento.

« Abbandonate, perciò, quest'abitudine al ragionamento; fate sí che i due caratteri "nascita" e "morte" siano incollati sulla vostra fronte, e fissate la vostra attenzione esclusivamente sul koan seguente, come se foste oppressi dal pensiero di dover pagare un debito molto pesante. Pensate al koan qualunque cosa stiate facendo, indipendentemente dall'ora, sia di giorno che di notte. Un monaco chiese a Chao-chou: "Un cane ha la natura del Budda o no?". Chou disse: "Wu!". Raccogliete, tutti i vostri pensieri su questo "Wu!" e guardate che cosa contiene. Via via che la vostra concentrazione continuerà, troverete il koan completamente privo di sapore; cioè, completamente privo di ogni appiglio intellettuale che permetta di sviscerarne il contenuto. Eppure, intanto, può darsi che proviate un senso di gioia che si insinua furtivamente nel vostro cuore; tuttavia, questo sentimento è ben presto seguito da un altro: questa volta, è un senso d'inquietudine. Non badate a questo intrecciarsi di emozioni, sforzatevi di continuare con il koan, fino a quando vi accorgerete di esservi cacciati in un vicolo cieco, come il vecchio ratto. Allora sarà necessario tornare indietro: ma questo non può mai venire compiuto da coloro che possiedono una mente debole, e che sono sempre incerti ed esitanti ».

Altrove, Tai-hui dice: « Continuate fermamente con il vostro koan in ogni istante della vostra vita. Se si leva un pensiero, non tentate di sopprimerlo con uno sforzo cosciente; rinnovate soltanto il tentativo di tenere il koan davanti alla mente. Sia che sediate o camminate, tenete ininterrottamente la vostra attenzione fissa su di esso. Quando incomincerete a trovarlo completamente privo di sapore, allora si starà avvicinando il

momento finale e decisivo; non lasciate che sfugga alla vostra stretta. Quando all'improvviso qualcosa esce fiammeggiando dalla vostra mente, la sua luce illuminerà l'intero universo, e voi vedrete la terra spirituale degli Illuminati, rivelata sulla punta di un singolo capello, e la grande ruota del Dharma roteante in un singolo granello di polvere » (5).

K'ung-ku Ching-hung (6) ha un consiglio molto simile da dare ai monaci. Egli dice:

« Il "Wu!" di Chao-chou, prima che voi ne abbiate penetrato il significato, è come una montagna d'argento o come un muro di ferro [contro il quale lotterete invano]. Ma mentre continuerete con "Wu!" un giorno dopo l'altro, cercando di giungere al suo contenuto, e non vi concederete neppure un istante di requie, il momento supremo verrà inevitabilmente a voi, così come un corso d'acqua si scava il proprio letto; e allora voi vedrete che il muro di ferro e la montagna d'argento non erano, in fondo, tanto formidabili. La cosa più importante non sta nell'affidarsi a ciò che si è appreso, ma nel far cessare completamente ogni desiderio, e nello sforzarsi al massimo per risolvere il grande problema della nascita e della morte. Non sprecate il vostro tempo limitandovi a pensare a "Wu!" come se non foste altro che sempliciotti, non tentate di dargli una falsa soluzione per mezzo della speculazione e dell'immaginazione. Impegnatevi risolutamente, cuore ed anima, a sciogliere il problema di "Wu!". Ed ecco che all'improvviso, mentre voi lasciate la presa, avviene un grandioso sconvolgimento nell'intero sistema della coscienza, e per la prima volta realizzate completamente, nel modo più luminoso, a che cosa conduce finalmente tutto questo ».

L'autore de *Lo specchio per gli studenti Zen* (7) conferma tutto ciò che ho già citato, e descrive compiutamente la psicologia dell'esercizio koan.

« Ciò che viene richiesto ai seguaci dello Zen è vedere nella

(5) I brani di Tai-hui sono tratti da una raccolta dei suoi sermoni, lettere, discorsi e detti, conosciuti come i suoi *Pu-shao*, *Yü-lu* e *Shu*. Egli conosceva molto bene l'*Avatamsaka* (o *Gaṇḍavyūha*); ad esso allude spesso nei suoi insegnamenti, come possiamo osservare in questa sua ultima frase.

(6) Ancora vivente nel 1466.

(7) Compilato da T'ui-yin, un maestro Zen coreano dell'epoca Ming (1368-1650 d.C.). Il libro apparve nel 1579.

frase (8) che vive e non in quella che è morta. Sforzatevi di cercare il senso del koan che vi è stato assegnato, impegnando tutta la vostra forza mentale in quel compito, come la chioccia che cova le sue uova, come un gatto che cerca di acchiappare un sorcio, come un affamato che cerca dovunque, ansiosamente, il cibo, come un assetato che cerca l'acqua, come un bambino che pensa a sua madre. Se vi sforzate altrettanto seriamente e disperatamente, verrà senza dubbio alcuno il momento in cui il senso del koan vi apparirà chiaro.

« Vi sono tre fattori che portano al successo nello studio dello Zen: 1. grande fede; 2. grande decisione; 3. grande spirito d'indagine. Quando uno qualsiasi di questi tre fattori manca, allora è come un tripode con una gamba rotta: zoppica. In ogni momento della vostra vita, indipendentemente da quello che state facendo, sforzatevi di vedere nel significato del "Wu!" di Chao-chou. Tenete il koan sempre davanti alla vostra mente e non attenuate mai lo spirito d'indagine. Via via che l'indagine procede costantemente e ininterrottamente, giungerete a capire che nel koan non vi è alcun appiglio intellettuale, che esso è completamente privo di significato, nel senso in cui voi intendete comunemente questa parola; che è interamente piatto, privo di sapore, che non ha nulla di appetitoso in sé, e che voi incominciate ad avvertire un certo senso di disagio e di impazienza. Quando sarete giunti in questo stato, allora sarà venuto per voi il momento di gettare da parte la sciabola, di lanciarsi nell'abisso, e così facendo, di gettare le fondamenta per la condizione di Budda.

« Non pensate che il significato del koan stia nel momento in cui ne cercate la soluzione: non ragionate né esercitate la vostra immaginazione su di esso; non attendete che il satori venga a voi liberando la vostra mente dalle sue idee confuse; limitatevi invece a raccogliervi sull'inintelligibilità del koan, sulla

(8) Cioè *chü*. Generalmente i maestri Zen distinguono due specie di *chü*: il vivo e il morto. Per « *chü* vivi » s'intendono quelle enunciazioni che non offrono il minimo appiglio ad una interpretazione razionale, e pongono fine al funzionamento della coscienza empirica; mentre i « *chü* morti » sono quelli che si prestano ad una trattazione logica o filosofica e che perciò possono essere appresi dagli altri e imparati a memoria. La spiegazione è di T'ui-yin.

quale la mente non ha alcun controllo (9). Alla fine, si sembrerà di essere un vecchio sorcio che va a cacciarsi nell'angolo estremo del granaio, dove scopre all'improvviso la via di salvezza, girando su se stesso. Misurare il koan secondo un criterio intellettuale, come fate comunemente con le altre cose, vivere la vostra vita su e giù nel flusso della vita e della morte, essere sempre assaliti da sensazioni di paura, di preoccupazione e d'incertezza, tutto questo è dovuto alla vostra immaginazione ed alla vostra mente calcolatrice. Voi dovreste sapere in qual modo sollevarvi al di sopra delle banalità della vita, nelle quali moltissimi scoprono di annegare. Non sprecate il tempo chiedendo come farlo: ma impegnate tutta la vostra anima nel farlo. È come una zanzara che punge un toro di ferro; nello stesso momento in cui il ferro respinge la vostra fragile proboscide, voi una volta tanto dimenticate voi stessi, penetrate, e il lavoro è compiuto ».

(9) Nelle Appendici I ho riferito altri consigli circa l'atteggiamento dello Yogi Zen nei confronti del koan, che costituiscono un materiale interessante ed illuminante per quanto riguarda la coscienza psicologica dello studente dello Zen. T'ui-yin impartisce ai suoi studenti del koan questi dieci ammonimenti: 1) Non calcolate secondo la vostra immaginazione; 2) Non lasciate che la vostra attenzione venga attratta là dove il maestro alza le sopracciglia o fa scintillare gli occhi; 3) Non tentate di estrarre un significato dal modo in cui è formulato il koan; 4) Non tentate dimostrazioni sulla base delle parole; 5) Non pensate che il senso del koan sia da afferrare mentre è proposto come oggetto di pensiero; 6) Non scambiate lo Zen per uno stato di pura e semplice passività; 7) Non giudicate il koan secondo il criterio dualistico di *yu* (asti) e *wu* (nasti); 8) Non pensate che il koan punti verso il vuoto assoluto; 9) Non raziocinate sul koan; 10) Non state ad aspettare che il satori arrivi da solo. L'esercizio koan è confuso spesso con la cosiddetta meditazione: ma da tutti questi avvertimenti impartiti da un antico maestro appare evidente che lo Zen non è un esercizio di meditazione o di passività. Se gli studenti, orientali ed occidentali, vogliono comprendere esattamente lo Zen, devono comprendere pienamente questo suo aspetto caratteristico. Lo Zen ha uno scopo ben definito, che è « aprire le nostre menti al satori », come abbiamo detto; e per indurre questo stato di coscienza viene posto un koan davanti all'occhio mentale, non per meditare su di esso, né per tenere la mente in uno stato di ricettività, ma per usare il koan come una specie di asta, per mezzo della quale si spicca un balzo, si scavalca il fiume della relatività e si giunge all'altra sponda, la sponda dell'Assoluto. La caratteristica unica del Buddhismo Zen sta nel fatto che questo viene compiuto senza fare ricorso a concezioni religiose come peccato, fede, Dio, grazia, salvezza, una vita futura, eccetera.

Ormai ho citato un numero di autorità sufficienti per dimostrare in che consiste la funzione del koan per produrre ciò che è conosciuto come satori, e per mostrare ciò che aveva in mente il maestro Zen quando incominciò a fare esercitare le menti dei suoi discepoli verso la maturazione della loro coscienza Zen. Per riassumere, concludo questa parte del capitolo con un passo tratto dagli scritti di Hakuin, che è il padre della moderna scuola giapponese Rinzai dello Zen. Vedremo, in questo passo, come la psicologia dello Zen sia continuata senza molti cambiamenti per più di mille anni, dai tempi di Hui-nêng e dei suoi seguaci cinesi.

« Se volete giungere alla verità non adulterata dall'assenza dell'egoismo, dovete abbandonare la presa una volta per tutte e cadere nel precipizio, e allora vi risolleverete, ridestati, e in pieno possesso delle quattro virtù di eternità, beatitudine, libertà e purezza, che appartengono al vero ego. Che cosa significa abbandonare la presa e lasciarsi cadere nel precipizio? Immaginate un uomo che abbia vagato tra montagne remote, dove nessun altro si è mai avventurato. Egli giunge sul ciglio d'un precipizio insondabilmente profondo; la rocca accidentata è coperta di musco estremamente scivoloso, e non gli offre alcun appiglio sicuro; egli non può né avanzare né indietreggiare, e la morte lo guarda in faccia. La sua unica speranza consiste nel tenersi aggrappato alla liana che le sue mani hanno afferrato: la sua stessa vita dipende dalla saldezza di quella presa. Se lasciasse la presa, il suo corpo precipiterebbe nell'abisso e si schianterebbe, ossa e carne.

« Lo stesso si può dire dello studente dello Zen. Quando si aggrappa con una sola mano a un koan, arriva a capire di avere raggiunto il limite della sua tensione mentale, e si immobilizza. Come l'uomo che penzola sul precipizio, non sa assolutamente che fare. A parte qualche occasionale sensazione di inquietudine e di disperazione, la sua condizione è simile alla morte. All'improvviso, si accorge che la sua mente e il suo corpo vengono spazzati via dall'esistenza, insieme al koan. Ciò è quanto si intende quando si parla di "lasciare la presa". Quando vi ridestate dallo stordimento e ritrovate il respiro, è come bere acqua e sapere da voi stessi che è fresca. Sarà una gioia inesprimibile ».

10. *Alcune considerazioni generali sull'esercizio koan*

Per ricapitolare: l'innovazione dell'esercizio koan era inevitabile, a causa delle circostanze seguenti:

1. Se lo studio dello Zen avesse continuato il suo corso naturale, sarebbe giunto ben presto all'estinzione, a causa della natura aristocratica della sua disciplina e della sua esperienza.

2. Mentre lo Zen esauriva gradualmente la sua originalità creativa, nei due o trecento anni di evoluzione dopo l'epoca di Hui-nêng, il sesto patriarca, scoprì che doveva destare in se stesso una nuova vita, se voleva sopravvivere, usando qualche metodo radicale che avrebbe riscosso la coscienza Zen.

3. Con il passare dell'epoca dell'attività creativa si ebbe un accumularsi di materiali conosciuti come « storie » (*hua-t'ou*) o « condizioni » (*chi-yüan*) o « domande e risposte » (*mên-ta*), che costituirono il nucleo centrale della storia dello Zen; e questo tendeva a sollecitare l'interpretazione intellettuale, disastrosa per la maturazione dell'esperienza Zen.

4. Il dilagare del quietismo Zen, fin dall'inizio della storia dello Zen minacciava pericolosamente l'esperienza viva dello Zen stesso. Le due tendenze, il quietismo o scuola della « illuminazione silenziosa », e l'intuizionalismo o scuola dell'esperienza noetica, erano fin dall'inizio in guerra tra di loro, anche se non apertamente.

A causa di queste condizioni, l'esercizio koan adottato dai maestri Zen del decimo e dell'undicesimo secolo fu creato per svolgere le seguenti funzioni:

1. Divulgare e popolarizzare lo Zen, per contrastare l'innata tendenza aristocratica che lo stava portando all'estinzione;

2. Dare un nuovo stimolo all'evoluzione della coscienza Zen, accelerando in questo modo la maturazione dell'esperienza Zen;

3. Frenare la crescita dell'intellettualismo nello Zen;

4. Impedire che lo Zen venisse sepolto vivo nelle tenebre del quietismo.

Dalle varie citazioni riportate più sopra circa l'esercizio koan, si possono dedurre i seguenti fatti psichici:

1. Il koan viene assegnato allo studente in primo luogo per determinare uno stato di coscienza altamente travagliato.

2. La facoltà del ragionamento è accantonata; cioè l'attività più superficiale della mente viene messa a riposo, perché le sue parti più centrali e profonde, che generalmente sono sepolte, possano essere portate alla superficie ed esercitate a compiere le loro funzioni innate.

3. I centri effettivi e volitivi che costituiscono realmente il fondamento del carattere personale di un individuo vengono sovraccaricati al massimo nella soluzione del koan. Questo è ciò che intende il maestro Zen quando parla di una « grande fede » e di un « grande spirito d'indagine », come delle due forze più essenziali necessarie per qualificare un buon seguace dello Zen. Il fatto che tutti i grandi maestri siano stati disposti a darsi completamente, anima e corpo, allo studio dello Zen, dimostra la grandezza della loro fede nella realtà suprema, e la forza del loro spirito d'indagine, conosciuto anche come « ricerca e sforzo », che non interrompe mai la propria attività fino a quando non raggiunge il suo fine: vale a dire, fino a quando non giunge alla presenza dello stesso Buddhata.

4. Quando l'integrazione mentale raggiunge così la sua vetta più alta, vi consegue uno stato neutro di coscienza erroneamente designato come « estasi » dallo psicologo che studia la coscienza religiosa. Questo stato Zen di coscienza differisce dall'estasi in questo: l'estasi è la sospensione dei poteri mentali, mentre la mente è impegnata passivamente nella contemplazione; lo stato Zen di coscienza, invece, è stato determinato dall'esercizio più intensamente attivo di tutte le facoltà fondamentali che costituiscono la personalità di un individuo. Tali facoltà sono concentrate positivamente su di un singolo oggetto di pensiero, che è chiamato stato di unità (*ekāgra*). Esso è noto anche come uno stato di *daigi* o « fissazione » (1).

Questo è il punto in cui la coscienza empirica, con tutti i suoi contenuti, sia consci che inconsci, sta per traboccare oltre i suoi confini, e per collegarsi noeticamente all'Ignoto al Di Là, all'Inconscio. Nell'estasi, questo traboccare, questa transizione, non esiste, poiché è una finalità statica che non permette ulteriori dispiegamenti. Nell'estasi non vi è nulla che corrisponda a « lanciarsi nel precipizio » o a « lasciare la presa ».

(1) *T'ai-i in cinese*: Volume Primo, pag. 239.

5. Infine, quella che dapprima appare come una sospensione temporanea di tutte le facoltà psichiche, si carica improvvisamente di nuove energie, che fino a quel momento erano impensabili e inimmaginabili. Questa brusca trasformazione è avvenuta frequentemente per mezzo dell'intrusione di un suono, o di una visione, o di una forma di attività motoria. Nelle profondità della coscienza nasce una visione-intuizione penetrante, quando è stata raggiunta la sorgente di una nuova vita, e a questo punto il koan rivela i suoi segreti.

Una spiegazione filosofica di questi fatti psichici è offerta dai Buddisti Zen nel modo seguente. È superfluo dire che lo Zen non è né psicologia né filosofia, ma è un'esperienza carica di profondo significato e ricca di contenuti vivi ed esaltanti. L'esperienza è finale e definitiva, ed è l'autorità di se stessa. È la verità suprema, non nata dalla conoscenza relativa, che esaudisce pienamente tutte le necessità umane. Deve essere realizzata direttamente dentro se stessi; non vi sono autorità esterne su cui contare. Persino gli insegnamenti del Buddha e i sermoni del maestro, per quanto siano veri e profondi, non appartengono a un individuo fino a quando non sono stati assimilati nel suo essere, il che significa che debbono essere fatti crescere direttamente dalle proprie esperienze vive. Questa realizzazione è chiamata satori. Tutti i koan sono espressioni di satori senza mediazioni intellettuali; perciò sono grossolani e incomprensibili.

Il maestro Zen non segue un piano prestabilito quando rende grossolane o logicamente indigeribili le sue espressioni del satori; tali espressioni escono dal suo essere interiore, così come i fiori spuntano in primavera, o come il sole spande i suoi raggi. Perciò, per comprenderle, noi dobbiamo essere come i fiori o come il sole: dobbiamo entrare nel loro essere interiore. Quando riproduciamo le stesse condizioni psichiche dalle quali i maestri Zen hanno espresso questi koan, noi li comprendiamo. Perciò i maestri evitano ogni spiegazione verbale, che serve soltanto a creare nelle menti dei discepoli la curiosità intellettuale di sondare il mistero. Poiché l'intelletto costituisce un ostacolo molto ingombrante, o piuttosto un nemico mortale, almeno all'inizio dello studio dello Zen deve essere bandito dalla mente per qualche tempo. Il koan, in effetti, serve a scoraggiare il ragiona-

to. Per questa ragione, lo Zen tende sempre a dare maggior valore ai fatti psichici che al concettualismo. Poiché i fatti vengono sperimentati direttamente e si dimostrano molto soddisfacenti, attraggono irresistibilmente la mente del seguace dello Zen che « ricerca e si sforza ».

Appunto perché i fatti dell'esperienza personale sono considerati preziosi nello Zen, abbiamo koan come « lo strofinaccio asciutto » di Yün-mên, o « il cipresso » di Chao-chou, i « tre chin di lino » di T'ung-shan, ecc., che sono tutti episodi familiari nella vita di ognuno. Come appaiono casalinghe ed umili le espressioni cinesi, in confronto alle espressioni indiane come « Tutto è vuoto, non-nato, e al di là della causazione », oppure « L'intero universo è contenuto in una particella di polvere »!

Per questo fatto, lo Zen è più adatto ad escludere l'intelletto ed a guidare la nostra coscienza empirica alle sue fonti più profonde. Se si deve conseguire un'esperienza noetica di un ordine completamente diverso, che ponga definitivamente tregua a tutti i nostri sforzi e alle nostre ricerche, è necessario dividere qualcosa che non appartenga affatto alle categorie intellettuali. Per essere più esatti, è necessario dividere qualcosa di illogico, qualcosa d'irrazionale, qualcosa che non si presti ad un trattamento intellettuale: questa deve essere la caratteristica speciale dello Zen. Perciò l'esercizio koan fu l'evoluzione naturale della coscienza Zen nella storia degli sforzi umani per giungere all'assoluto. Per mezzo del koan, l'intero sistema del nostro apparato psichico è portato a compiere la maturazione dello stato satori della coscienza.

11. Documentazioni personali dell'esperienza Zen

Alcune documentazioni personali della funzione che viene compiuta dall'esercizio koan nella maturazione della coscienza Zen vengono riportate qui di seguito. Tre di esse sono già state riportate nel Volume Primo dei miei *Saggi sul Buddismo Zen* (pagg. 236-242). Sono studi psicologici già in se stesse; ma il mio scopo, qui, è quello di dimostrare il ruolo dell'esercizio koan nella pratica dello Zen e la saggezza del sistema così come fu innovato dai maestri dell'epoca Sung.

Tê-i di Mêng-shan (1), che fu l'ottavo discendente di Fa-yen di Wu-tsu Shan (morto nel 1104), ci narra questa storia delle sue esperienze nello Zen:

A vent'anni cominciai a familiarizzarmi con lo Zen, e a trentadue anni avevo già visitato diciassette o diciotto maestri Zen, interrogandoli sul loro metodo di disciplina; ma nessuno di loro era stato in grado di illuminarmi circa il punto più importante. Quando, più tardi, mi rivolsi al maestro Huan-shan, egli mi disse di vedere nel significato di « *Wu* » (*mu*), e aggiunse: « Vigila sul tuo " *Wu* " durante tutte le ore del giorno, costantemente, come un gatto che cerca di acchiappare un topo, o come una chioccia che cova le uova. Finché non raggiungerai l'intuizione, sii come un ratto che rode il legno d'una bara, e non vacillare mai nel tuo sforzo. Se procederai in questo modo nel tuo compito, verrà senza dubbio alcuno il momento in cui la tua mente sarà illuminata » .

Seguendo queste istruzioni, mi applicai fermamente a quel compito, giorno e notte. Trascorsero così diciotto giorni. All'improvviso, mentre stavo prendendo il tè, mi trovai di fronte al significato del sorriso di Kāśyapa, che sbocciò quando il Buddha mostrò un fiore ai suoi discepoli radunati. Ero sopraffatto dalla gioia; desideravo scoprire se avevo compreso esattamente, e feci visita ad alcuni maestri Zen. Essi, tuttavia, non mi diedero risposte definitive; alcuni mi dissero di marciare l'intero universo con il marchio del Sāgaramudrā-samādhi, e di non badare a nient'altro. Trascorsi due anni credendo in questo. Nel sesto mese del quinto anno di Ching-ting (1265), mi trovavo a Chung-ch'ing, Szu-ch'uan: ero in condizioni molto gravi, poiché soffrivo di dissenteria. Ero completamente privo di energie, e in quell'ora il Sāgaramudrā non mi era di alcun aiuto. La comprensione che possedevo dello Zen non bastava a sostenermi. La mia lingua rifiutava di parlare, il corpo di muoversi: non mi rimaneva che accogliere la morte. Il passato si srotolò davanti a me... le cose che avevo fatto, le situazioni nelle quali mi ero trovato;

(1) Tutti i brani citati qui sono tratti dallo *Zenkwan Sakushin* (« Fare irruzione oltre la porta della frontiera dello Zen »). Per le note biografiche relative a questi maestri, vedasi una storia dello Zen nota come *Hui-yüan hsü-liao*.

ero in uno stato di scoraggiamento terribile, e non sapevo assolutamente che fare per sottrarmi a quella tortura.

Alla fine, deciso ad essere padrone di me stesso, riuscii a fare ciò che volevo. Mi alzai lentamente, accesi un po' d'incenso, sistemai i cuscini del mio giaciglio d'invalido; rivolsi inchini al Triplice Tesoro ed anche agli dèi Nāga, e davanti a loro confessai silenziosamente i miei peccati. Pregai che, se dovevo morire, mi fosse concesso di rinascere, grazie al potere della Prajñā, in una buona famiglia, e di diventare monaco nella prima giovinezza. Ma, se fossi guarito da quella malattia, volevo diventare subito monaco e dedicare il resto della mia vita interamente allo studio dello Zen. Se avessi conseguito l'illuminazione, avrei aiutato anche gli altri a conseguirla.

Dopo aver concluso questa preghiera, posi « Wu » davanti alla mia mente e accesi la lampada dentro me stesso. Poco dopo sentii le mie viscere contorcersi diverse volte, ma non vi feci caso: qualche tempo dopo, le mie palpebre si irrigidirono e rifiutarono di muoversi, e più tardi perdetti la coscienza del mio corpo; soltanto il « Wu » occupava la mia coscienza. La sera mi alzai e mi accorsi che ero già semiguarito dalla mia malattia; tornai a sedermi fino alle ore piccole del mattino, quando il malessere fisico scomparve completamente. Ero di nuovo me stesso, sano e in buone condizioni di spirito.

Nell'ottavo mese dello stesso anno andai a Chiang-ling e mi feci radere il capo [cioè, diventò monaco]. Prima della fine dell'anno, partii per un pellegrinaggio, e mentre cuocevo il riso mi accorsi che l'esercizio koan doveva essere proseguito ininterrottamente e con sforzi continui. Poi mi stabilii a Huang-lung.

Quando mi sentii assonnato per la prima volta, esercitai la mia forza di volontà per resistere, e rimasi seduto: la sonnolenza fu vinta facilmente. Quando mi sentii insonnolito per la seconda volta, scacciai la sonnolenza in modo eguale. Il terzo attacco fu troppo forte: lasciai il mio sedile e mi inchinai al Buddha; questo mi rianimò. Tornai a sedere e poco dopo dovetti ripetere il procedimento. Ma quando, alla fine, fui costretto a dormire, presi un cuscino e dormii un poco; più tardi sostituii il mio gomito al cuscino, e alla fine evitai addirittura di sdraiarmi. In questo modo trascorsero due notti; la terza notte ero così sfinito da avere l'impressione che i miei piedi non toccassero il pa-

vimento. All'improvviso, una nube nera che sembrava ostruire la mia vista scomparve, ed io mi sentii come se fossi appena uscito da un bagno e fossi completamente ringiovanito.

Per quanto riguardava il koan, continuava a prevalere uno stato di fissazione mentale, e il koan occupava il centro della mia attenzione senza alcuno sforzo conscio da parte mia. Tutte le sensazioni esteriori, le cinque passioni e gli otti turbamenti, non mi infastidivano più: io ero puro e trasparente come una ciotola piena di neve o come il cielo d'autunno liberato da tutte le nuvole che lo oscurano. Così l'esercizio continuò con successo, ma senza giungere ancora al punto decisivo.

In seguito lasciai quel monastero e mi recai a Chê. Lungo la via dovetti affrontare molti disagi, e il mio esercizio Zen ne risentì. Giunsi al monastero di Ch'êng-t'ien, che era presieduto dal maestro Ku-ch'an, e vi stabilii la mia residenza temporanea. Feci voto a me stesso che non avrei lasciato quel luogo fino a quando non avessi realizzato la verità dello Zen. In poco più di un mese recuperai il terreno perduto. Fu allora che tutto il mio corpo si coprì di bolle; ma io ero deciso a continuare la disciplina anche a costo della vita.

Questo contribuì grandemente a rafforzare le mie energie spirituali, e imparai a continuare la mia ricerca ed il mio sforzo (*kung-fu*) anche nella malattia. Quando una volta fui invitato a cena, percorsi in compagnia del mio koan tutta la strada fino alla casa senza neppure capire dove mi trovavo. Questo mi fece comprendere cosa si intendeva quando si parlava di continuare l'esercizio anche mentre si è impegnati in un lavoro attivo. La mia condizione mentale, allora, era simile al riflesso della luna che penetra nelle profondità di un ruscello, la cui superficie è in rapido movimento, mentre la luna stessa conserva la sua forma perfetta e la sua serenità nonostante il moto dell'acqua.

Il sesto giorno del terzo mese tenevo come al solito il « Wu » davanti alla mia mente, standomene seduto sul cuscino, quando il superiore dei monaci entrò nella sala di meditazione. Casualmente, lasciò cadere sul pavimento la cassetta dell'incenso, provocando un rumore. Questo aprì immediatamente la mia mente ad una nuova vista spirituale, e con un grido conseguì una visione del mio essere interiore, catturando il vecchio Chao-chou

[l'autore del « Wu »]. Allora pronunciavi questa stanza estemporanea:

Inaspettatamente il sentiero giunge alla fine;
quando sono attraversate, le onde sono l'acqua stessa.
Dicono che il vecchio Chao-chou stia supremo su tutto il
resto,
ma nei suoi lineamenti non trovo nulla di straordinario.

Durante l'autunno ebbi colloqui con maestri di grande reputazione, come Hsüeh-yen, T'ui-kêng, Shih-fan e Hsü-chou. Quest'ultimo mi consigliò di recarmi da Huan-shan. Quando mi presentai a Shan, egli chiese: « La luce, serenamente illuminante, riempie l'universo fino al suo limite estremo... non sono queste le parole del letterato Chang-cho? ». Stavo per aprire la bocca quando Shan esclamò « Ho! » (« Kwatz! »), e mi congedò senza cerimonie. Questo mi sconvolse, e da quel momento i miei pensieri furono tutti concentrati sull'atteggiamento del maestro. Sia che camminassi o stessi seduto, sia che mangiassi o bevessi, la mia mente era occupata da quel pensiero.

Passarono sei mesi; poi, durante un giorno della primavera dell'anno successivo, stavo ritornando da un viaggio fuori città e stavo per salire una scala di pietra, quando il ghiaccio compatto che aveva imprigionato per tanto tempo il mio cervello si sciolse inaspettatamente, e io dimenticai che stavo camminando per la strada. Mi recai immediatamente dal maestro, e quando egli ripeté la stessa domanda, io rovesciai il suo sedile. Ora avevo compreso completamente il koan, i cui nodi erano stati per me tanto duri da sciogliere.

O Fratelli! Siate risolti nel vostro esercizio Zen. Se non mi fossi ammalato quand'ero a Chung-ch'ing, la mia vita, forse, sarebbe stata quasi sprecata. La cosa più importante è essere presentati a un maestro dotato d'intuito e di visione veramente spirituale. Pensate con quanto slancio e quanta fermezza gli antichi maestri si dedicavano giorno e notte allo studio dello Zen per afferrare la sua verità assoluta.

Yüan-chon Hsüeh-Yen Tsu-ch'in (morto nel 1287), che fu

discepolo di Wu-chou Shih-fan (morto nel 1249), ha questo da dirci, a proposito della sua esperienza:

Lasciai la mia casa all'età di cinque anni, e mentre ero affidato alla guida del mio maestro, ascoltando le sue conversazioni con i visitatori, venni a sapere che esisteva qualcosa chiamato Zen, e poco per volta giunsi a credere in esso, finché decisi di studiarlo. A sedici anni venni ordinato monaco regolare, e a diciotto partii per un pellegrinaggio Zen. Mentre mi trovavo sotto la guida di Yüan di Shuang-shan, ero occupato da mattina a sera nel disbrigo delle faccende del monastero, e non uscivo mai dalla sua cinta. Anche quando ero nel dormitorio comune, o impegnato in faccende personali, tenevo le mani ripiegate sul petto e gli occhi fissi al suolo, senza guardare mai più in là di tre piedi.

Il mio primo koan fu « *Wu* ». Ogni volta che un pensiero si agitava nella mia mente, mi affrettavo a reprimerlo, e la mia coscienza era come una forma di ghiaccio compatto, pura e liscia, serena e imperturbata. Ogni giornata passava rapidamente come uno schioccar di dita. Il suono della campana e del tamburo non mi raggiungevano neppure.

A diciannove anni, mi trovavo nel monastero di Ling-yin quando feci conoscenza con l'annalista Lai di Ch'u-chou. Egli mi diede questo consiglio: « Il tuo metodo è privo di vita e non approderà a nulla. Vi è un dualismo, in esso: tu tratti movimento e quiescenza come due poli separati di pensiero. Per esercitarti adeguatamente nello Zen tu dovresti nutrire uno spirito d'indagine (*i-ch'ing*); perché tanto più forte sarà il tuo spirito d'indagine, tanto più profonda sarà la tua illuminazione ». Dopo aver ricevuto questo consiglio, ottenni che il mio koan fosse cambiato con quello dello « strofinaccio asciutto ». Cominciai a indagare (*i*) nel suo significato in ogni modo possibile e da ogni possibile punto di vista. Ma poiché mi sentivo turbato a volte dalla noia e a volte dall'inquietudine, non riuscivo a trovare neppure un attimo di contemplazione serena. Mi trasferii nel monastero di Ching-tzu, dove mi trovai in compagnia di sette zelanti studenti dello Zen. Sigillammo i nostri giacigli, decisi a non sdraiarcisi più sul pavimento. C'era un monaco, chiamato Hsiu, che non si unì a noi, ma continuò a starsene seduto sul suo cuscino

rigido come una sbarra di ferro; io avrei voluto parlargli, ma egli era molto scostante.

Mentre la pratica di non sdraiarsi continuava (e continuò per due anni), io cominciai a sentirmi completamente sfinito nel corpo e nella mente. Finalmente mi arresi al sistema di riposo abituale. In due mesi la mia salute si ristabilì, e il mio spirito venne rinvigorito da questa resa alla natura. Infatti, non è necessario che lo studio dello Zen venga compiuto praticando semplicemente l'insonnia. È molto meglio concedersi alcune brevi ore di buon sonno nel cuore della notte, in modo che la mente raccolga energie fresche.

Un giorno mi accadde di incontrare Hsiu nel corridoio, e per la prima volta potei parlare con lui. Gli chiesi: « Per quale ragione mi hai evitato l'anno scorso, quando io desideravo parlare con te? ». Egli mi rispose: « Uno zelante studente dello Zen si dispiace persino del tempo che perde nel tagliarsi le unghie: tanto di più si dispiace del tempo sprecato nel conversare con altri! ». Io dissi: « Due sono le cose che mi turbano, la noia e l'inquietudine: come posso liberarmene? ». Egli rispose: « Questo avviene perché tu non sei completamente risoluto nel tuo esercizio. Sistema il cuscino sotto di te abbastanza alto e, tenendo eretta la spina dorsale, getta nel koan tutta l'energia spirituale che possiedi. A che serve parlare della noia e dell'inquietudine? ».

Questo consiglio impresso una svolta al mio esercizio, perché in tre giorni e tre notti riuscii a realizzare uno stato nel quale il dualismo tra corpo e mente cessava di esistere. Mi sentivo così trasparente e così vivo che le mie palpebre restavano sempre aperte. Il terzo giorno stavo camminando nei pressi del portone, e avevo ancora la stessa sensazione che provavo quando sedevo a gambe incrociate sui cuscini. Mi imbattei in Hsiu, il quale mi chiese: « Che cosa fai qui? ». Io risposi: « Sto cercando di realizzare la verità (*tao*) ». « Che cosa intendi per verità? » egli chiese. Non riuscii a dargli una risposta, e questo accrebbe ancora di più il mio turbamento mentale.

Poiché desideravo ritornare nella sala di meditazione, mi avviai in quella direzione, quando incontrai il superiore dei monaci. Egli mi disse: « Tieni gli occhi spalancati e vedrai ciò che tutto significa ». Questo mi incoraggiò. Ritornai nella sala e sta-

vo per andarmi a sedere quando l'intera visuale cambiò. Mi si aprì una vasta distesa, e il suolo mi apparve come se fosse incavato. Fu un'esperienza indescrivibile e del tutto incomunicabile, poiché non vi era nulla al mondo cui potessi paragonarla. Lasciai il mio sedile e cercai Hsiu. Egli si mostrò molto compiaciuto, e continuò a ripetere: « Quanto sono lieto! Quanto sono lieto! ». Ci prendemmo per mano e passeggiammo lungo l'argine coperto di salici, all'esterno del monastero. Mentre mi guardavo intorno, l'intero universo, con i suoi innumerevoli oggetti sensoriali, mi appariva completamente diverso: ciò che prima sembrava detestabile, insieme all'ignoranza e alle passioni, adesso appariva essere null'altro che il traboccare della mia natura più interiore, che rimaneva fulgida, vera e trasparente. Questo stato di coscienza durò per oltre mezzo mese.

Purtroppo, poiché non mi era accaduto di avere, a quel tempo, un colloquio con un grande maestro dotato d'una visione spirituale più profonda, rimasi fermo per qualche tempo in questo stato di illuminazione. Era pur sempre uno stadio imperfetto che, accettato come finale e decisivo, avrebbe impedito lo sviluppo d'una visione veramente penetrante; le ore del sonno e della veglia non si uniscono a formare un'unità. I koan che ammettevano una certa misura di ragionamento erano abbastanza intelligibili, ma quelli che sfidavano completamente il ragionamento, come se fossero mura di blocchi di ferro, erano ancora al di fuori della mia portata. Passai molti anni sotto la guida del maestro Wu-chun, ascoltando i suoi sermoni e chiedendo i suoi consigli, ma non trovavo una parola che desse una soluzione finale alla mia inquietudine interiore, non trovavo, nei sūtra o nei detti dei maestri, per quanto continuassi a leggere, nulla che mi guarisse di quella sofferenza.

Trascorsero così dieci anni, senza che riuscissi a rimuovere quel duro ostacolo interiore. Un giorno, stavo camminando nel Tempio del Buddha a T'ien-mu quando il mio sguardo si posò per caso su di un vecchio cipresso che sorgeva davanti al tempio. Il vedere quel vecchio albero mi aprì una nuova vista spirituale, e l'ostacolo compatto si dissolse all'improvviso. Era come se io fossi uscito nella luce splendente del sole dopo essere stato rinchiuso nell'oscurità. Dopo questa esperienza, io non ebbi più dubbi circa la vita, la morte, il Buddha o i Patriarchi.

Comprendevo per la prima volta ciò che costituiva la vita interiore del mio maestro Wu-chun, che in verità meritava trenta colpi.

T'ien-shan Ch'iuung, che fu discepolo di Tê-i di Mêng-shan, racconta ciò che segue:

A tredici anni incominciai a conoscere qualcosa del Buddismo; a diciotto lasciai la mia casa e a ventidue fui ordinato monaco. Mi recai dapprima a Shih-chuang, dove appresi che il monaco Hsiang aveva l'abitudine di guardarsi costantemente la punta del naso e che questo manteneva limpida la sua mente. Più tardi, un monaco che era stato da Hsüeh-yen portò il suo « Consiglio sulla Pratica di Meditazione (*za-zen*) ». Grazie a quest'opera, scoprii che la mia pratica seguiva una strada sbagliata. Perciò andai da Hsüeh-yen, e seguendo le sue istruzioni mi esercitai esclusivamente sul « Wu ». La quarta notte mi ritrovai coperto di sudore, ma la mia mente era limpida e lucida. Quand'ero nella Sala non conversavo mai con gli altri, e mi dedicavo esclusivamente allo *zazen*.

In seguito, mi recai dal maestro Miao di Kao-fêng, che mi disse queste parole: « Non deve esservi alcuna paura nel tuo esercizio, durante i dodici periodi del giorno. Alzati alle ore piccole del mattino e incomincia subito a indagare nel tuo koan, in modo che sia sempre davanti a te. Quando si fa questo giorno e notte, prevale uno stato di unità; e più tardi la tua mente si aprirà senza alcun dubbio all'illuminazione ». Continuai allora il mio esercizio seguendo questo consiglio, e finalmente conseguii uno stato di unità. Il venti di marzo, Yen tenne questo sermone:

« Fratelli, quando vi sentite troppo insonnoliti, dopo essere rimasti a lungo seduti sui cuscini, alzatevi, fate una corsa attorno alla sala, sciacquatevi la bocca e bagnatevi il viso e gli occhi con acqua fredda; poi ritornate a sedervi sui cuscini. Tenendo la colonna vertebrale diritta come la parete di un precipizio, gettate sul koan tutta la vostra energia mentale. Se continuerete così per sette giorni, posso assicurarvi che giungerete all'illuminazione, perché questo accadde anche a me quarant'anni or sono ».

Seguii questo consiglio, e mi accorsi che il mio esercizio ac-

quistava piú luce e piú forza del solito. Il secondo giorno, non riuscivo a chiudere le palpebre neppure se lo volevo; il terzo giorno mi sembrò di camminare nell'aria; e il quarto giorno, tutte le cose terrene smisero di turbarmi. Quella notte andai ad appoggiarmi per qualche tempo alla balaustrata, e quando esaminai me stesso mi accorsi che il campo della mia coscienza sembrava completamente vuoto, eccettuata la presenza del koan. Tornai indietro e andai di nuovo a sedermi sui cuscini, quando all'improvviso ebbi la sensazione che tutto il mio corpo, da capo a piedi, si spaccasse come un cranio: ebbi l'impressione di essere tolto da un abisso profondissimo e scagliato in aria. La mia gioia non ebbe limiti!

Riferii a Yen la mia esperienza, che tuttavia non ottenne la sua totale approvazione. Egli mi consigliò di continuare il mio esercizio, come prima. Quando gli chiesi ulteriori istruzioni, tra le altre cose egli mi disse questo: « Se desideri veramente raggiungere la verità piú alta del Buddismo, c'è ancora qualcosa che manca alla tua comprensione, e dovrebbe esserci un tocco veramente finale. Di' a te stesso: " In che cosa mi manca questa finalit ? " ». Io non riuscivo a credere alle sue parole, e tuttavia nella mia mente c'era un'ombra di dubbio. Perci  continuai ostinatamente con il mio zazen, quotidianamente come prima, per altri sei mesi circa.

Un giorno avevo il mal di testa e mi stavo preparando una medicina, quando un monaco che veniva chiamato Chiao dal Nasso Rosso mi chiese come intendevo la storia del principe Nata (2).

Quando mi sentii chiedere questo, mi ricordai che una volta il monaco anziano Wu mi aveva fatto la stessa domanda, ma io non ero riuscito a rispondergli. Questo ricordo mi condusse immediatamente alla soluzione.

In seguito, dopo la morte di Yen, mi recai da M ng-shan,

(2) « Il principe Nata, facendosi a pezzi, rende la propria carne a sua madre e le proprie ossa a suo padre, e poi, manifestando il proprio corpo originale e con i suoi poteri miracolosi, predica il Dharma ai suoi genitori ». E un koan notissimo. Il suo scopo   far s  che lo studente si incontri con questo « corpo originale », spoglio di tutte le sue sovrastrutture fisiche, mentali e spirituali.

e Shan mi chiese: « Dove ritieni di aver raggiunto la consumazione nello studio dello Zen? ». Io non seppi che dire. Shan, allora, mi consigliò di esercitarmi nella tranquillizzazione, perché tutta la polvere della mondanità potesse venire spazzata via. Ma ogni volta che entravo nella sua stanza e cercavo di dire una parola, egli osservava immediatamente: « Manca qualcosa ». Un giorno incominciai il mio zazen alle quattro del pomeriggio e continuai fino alle quattro del mattino, e con la sola forza di concentrazione raggiunsi uno squisito stato di estasi. Quando ne uscii, andai a vedere il maestro e gliene parlai. Allora egli mi chiese: « Qual è il tuo io originale? ». Stavo per parlare quando egli mi chiuse la porta in faccia.

Dopo questo episodio mi impegnai sempre di più nello zazen e riuscii a sperimentare molti squisiti stati di mente. Benché avessi visto morire il mio ex-maestro prima di riuscire a penetrare nei particolari dello Zen, fortunatamente sotto la guida del nuovo maestro ero stato condotto a realizzazioni più profonde. In verità, quando si è abbastanza zelanti e risoluti, le realizzazioni giungono frequentemente, e ad ogni passo in avanti ci si libera di qualcosa.

Un giorno, mentre stavo guardando le « Iscrizioni » (3) del terzo patriarca, nelle quali lessi: « Quando uno ritorna alla radice, realizza il significato, ma quando uno segue soltanto le apparenze, la sostanza è perduta », mi sentii liberato ancora di qualcosa. Il maestro Shan disse: « Lo studio dello Zen è come la lucidatura di una gemma: più la gemma è lucidata e più splende, e quando diventa più splendente, bisogna continuare a lucidarla. Quanto più tu la spogli dei suoi rivestimenti esteriori, tanto più la tua vita diventa più preziosa di una gemma ».

Ma ogni volta che io tentavo di dire una parola, il maestro dichiarava immediatamente: « Manca qualcosa ». Un giorno, mentre ero assorto profondamente nella meditazione, mi imbattei in ciò che mancava. Tutte le catene che fino a quel momento avevano trattenuto la mia mente e il mio corpo si dissolsero all'improvviso, insieme a tutte le mie ossa ed al loro midollo. Era come vedere il sole prorompere all'improvviso tra le nuvole cariche di neve e risplendere fulgido. Non riuscendo a frenarmi,

lasciai subito il sedile, corsi dal maestro, lo afferrai, esclamando: « E adesso, che cosa mi manca? ». Egli mi diede tre schiaffi e io mi inchinai profondamente. Il maestro disse: « O T'ien-shan, per molti anni tu ti sei sforzato per raggiungere questo. Oggi, finalmente, l'hai raggiunto ».

Wu-wên T'sung di Hsiang-shan succedette a Ch'ing come maestro Zen, e questa è la sua esperienza:

Tu-wêng fu il primo maestro dal quale mi recai per studiare lo Zen; egli mi fece indagare nel significato di « Né mente, né Budda, nulla, questo ». Più tardi formammo un gruppo di sei studenti, tra i quali erano anche Yün-fêng e Yüeh-shan, per stimolarci reciprocamente nell'esercizio Zen. Poi mi recai dal maestro Chiao Wu-nêng, che mi assegnò « Wu! ». In seguito andai a Chang-lu, dove raccolsi di nuovo un gruppo di amici, per incoraggiarci a vicenda. Mi accadde d'incontrare il confratello Ching di Huai-shan, che mi chiese: « Quale è la tua comprensione dello Zen, dopo tanti anni di studio? ». Io risposi: « Non un solo pensiero si agita in tutta la giornata ». Ching chiese ancora: « Da dove ha origine questa tua nozione? ». Avevo la sensazione di saperlo, ma non sapevo come rispondergli esattamente. Vedendo che non avevo la minima visione del nucleo del problema, Ching mi disse che andavo molto bene per quanto riguardava la tranquillizzazione, ma non riuscivo ad afferrare la cosa nella sua attività. Questo mi sorprese, e l'implorai di consigliarmi sul modo in cui dovevo proseguire il mio esercizio per avere un'intuizione al riguardo. Ching mi disse: « Non sai ciò che dice Ch'uan-lao? » Se uno desidera avere la comprensione in questo campo, guardi la Stella del Nord volgendosi verso il Sud », e, senza aggiungere altre parole, si allontanò.

Quando venivo interrogato in questo modo, non sapevo che dire. Sia che camminassi o me ne stessi seduto, la mia mente rifiutava di indugiare su qualcosa d'altro, e, per molti giorni successivi, accantonai « Wu » e tutta la mia attenzione venne rivolta esclusivamente a quella « Stella del Nord vista nel Sud ». Un giorno mi trovavo nella stanza della rasatura; ero seduto insieme ad altri su di un grosso ceppo di legno; il « dubbio » (*i*) si impadronì saldamente di me e il tempo passò senza che me ne accorgessi; era quasi l'ora del pasto quando, senza la minima

premonizione, sentii la mia mente allargarsi, divenire limpida, leggera e serena. Mi parve che tutto il mio sistema mentale si fosse infranto, e che i suoi rivestimenti fossero stati strappati; il mondo intero, con tutti i suoi oggetti, senzienti e non senzienti, svanì davanti a me, e vi fu un vuoto immenso.

Dopo un po' mi ridestai, sentendomi madido di sudore, e compresi che cosa si intendeva per « vedere la Stella del Nord a Sud ». Incontrai Ching, che mi chiese: « Chi è che viene da questa parte? ». Io risposi: « Né il sé né l'altro ». Egli chiese ancora: « Se non è né il sé né l'altro, allora che cos'è? ». « Uno che mangia quando ha fame e dorme quando è stanco », risposi io. Allora Ching mi chiese di esprimere in versi la mia esperienza, ed io lo feci, e tutto procedette senza intralci. Ma c'era ancora qualcosa di finale, di definitivo, ed io mi rendevo conto di non averlo ancora afferrato.

In seguito, mi recai tra le montagne di Hsiang-yen, dove trascorsi l'estate. Le zanzare erano insopportabili, e io non riuscivo a tenere le mani in posizione. Poi pensai agli antichi maestri che avevano sacrificato addirittura la vita per amore del Dharma... perché io dovevo preoccuparmi per le zanzare? Decisi di non lasciarmi più turbare da loro. Serrai risolutamente i denti, stringendo i pugni, tenni davanti a me il « Wu » e lottai disperatamente contro gli insetti. Mentre mi sottoponevo a questa prova di sopportazione, accadde che il mio corpo e la mia mente raggiunsero finalmente uno stato di quiescenza. Mi parve che l'intero edificio, con tutte le sue pareti, fosse crollato, lasciandomi in un vuoto immenso: un'esperienza che nulla, sulla terra, potrebbe descrivere. Rimasi seduto in quella posizione dalle sette del mattino alle due del pomeriggio. Poi realizzai che il Buddismo contiene tutta la verità e che si deve al fatto che noi non siamo abbastanza decisi nel tentativo di afferrarla se qualche volta immaginiamo che il Buddismo ci conduca su di una strada errata.

Benché la mia comprensione dello Zen fosse chiara e completa, c'era ancora qualcosa di non totalmente esausto nei recessi nascosti e quasi irraggiungibili della mia coscienza; perciò mi ritirai ancora tra le montagne, per sei anni a Kwang-chou, per altri sei anni a Li-an, e infine ancora per tre anni a Kwang-chou, dove fui liberato nel senso più pieno del termine.

12. *Importanza e funzione dello spirito d'indagine*

Come è già stato precisato, l'equipaggiamento preparatorio del seguace dello Zen, prima di affrontare l'esercizio koan è:

1. Destare un desiderio assolutamente sincero di essere liberato dai legami del karma, dal dolore della nascita e della morte;

2. Riconoscere che lo scopo della vita Buddista consiste nel conseguire l'illuminazione, nel maturare uno stato di coscienza conosciuto come satori;

3. Rendersi conto della futilità di tutti i tentativi intellettuali di raggiungere questo scopo, cioè risolvere in una maniera viva il problema supremo dell'esistenza;

4. Credere che la realizzazione del satori significhi il risveglio del Buddhātā che giace sepolto profondamente in tutte le menti;

5. Possedere un forte spirito di indagine che spingerà sempre un uomo a sperimentare in se stesso la presenza del Buddhātā.

Senza questi cinque strumenti, il seguace dello Zen non può sperare di condurre con successo l'esercizio koan alla sua conclusione.

Anche quando è qualificato mentalmente in questo modo, può darsi che egli non creda che il koan sia il mezzo più efficace per raggiungere la sua mèta. Può darsi che egli sia più attratto dal metodo di disciplina Shingon o T'ien-tai, o dalla recitazione del nome di Budda come nelle sette della Terra Pura, o dalla ripetizione del Daimoku come nella setta Nichiren. Questo avviene quando predominano quelle che possiamo definire le sue idiosincrasie religiose, dovute al suo karma precedente. In questo caso, egli non può essere un buon seguace dello Zen, e la sua emancipazione dovrà venire conseguita in qualche altro modo.

Anche tra i seguaci dello Zen ve ne sono alcuni che non credono nel koan, e lo considerano una struttura artificiale; anzi, essi si spingono più oltre e dichiarano che lo stesso satori è una specie di escrescenza che non appartiene propriamente al sistema originale dello Zen. Molti aderenti giapponesi della scuola Soto dello Zen appartengono a questa categoria di critici del koan. Questa divergenza di vedute circa l'efficacia dell'esercizio

koan e l'esperienza del satori deriva in gran parte dalla diversa interpretazione filosofica data allo Zen dai seguaci del Soto e del Rinzai. Per quanto riguarda la pratica dello Zen, tanto la scuola Soto quanto quella Rinzai discendono da Bodhidharma e Hui-nêng.

In ogni caso, bisogna credere nel koan, se se ne segue la disciplina e se si vuole essere svegliati al satori per suo mezzo. Ora il problema è questo: in qual modo un koan (almeno il primo koan) deve essere portato nel campo della coscienza per occuparne il centro, quando uno si impegna a risolverne il significato? È evidente che il koan non ha connotati logici, perché il suo scopo dichiarato è quello di impedire ogni accesso alla speculazione e all'immaginazione. Per esempio, quando « Wu » o « Mu » viene assegnato ad uno Yogi Zen, in che modo egli deve trattarlo? Non c'è dubbio che non deve pensare, poiché non è possibile alcun pensiero logico. « Wu » non ha alcun significato, in quanto non deve essere considerato in rapporto con il cane, e neppure, in quanto a questo, con la natura di Buddha: è « Wu » puro e semplice. Il koan non nega e non afferma la presenza della natura di Buddha nel cane, benché Chao-chou avesse risposto « Wu » quando venne interrogato circa la natura di Buddha. Quando il « Wu » viene assegnato come koan al non iniziato, sta isolato e irrelato; ed è esattamente questo che sostengono fin dall'inizio i maestri Zen, i quali lo hanno usato come mezzo per aprire l'occhio.

Lo stesso vale per « il cipresso ». È soltanto « il cipresso », e non ha alcuna connessione logica con la domanda: « Perché il Primo Patriarca venne in Cina? ». Allo stesso modo, non si riferisce affatto alla visione panteistica dell'esistenza, che talvolta è ritenuta la concezione del mondo da parte dei Buddisti. Poiché le cose stanno così, quale atteggiamento mentale dobbiamo assumere nei confronti del koan, quando ci viene assegnato come la chiave che schiude i segreti dello Zen?

Generalmente, i caratteri cinesi usati per descrivere l'atteggiamento mentale nei confronti di un koan sono: *t'i-ch'i*, *t'i-szu*, *t'i-to*, *chu*, che significano « sollevare », « tenere alto », « innalzare »; *k'an*, « vedere », « guardare », « tenere davanti agli occhi »; *san*, « interessarsi a », « essere in », « consultare », « riferirsi a »; *san-chiu* o *t'i-chiu*, « indagare », « investigare »; *kung-fu*, « cer-

care un indizio », « cercare una soluzione », « esercitare la propria mente su di un soggetto »; *yai*, « esaminare ». Tutti questi termini intendono significare « tenere continuamente un koan davanti al proprio occhio mentale per sforzarsi di trovare una pista che conduca ai suoi segreti ».

Questi due processi, il tenere presente e lo sforzarsi, possono essere considerati come un processo unico: perché l'unico scopo del tenere un koan davanti alla mente è quello di vedere nel suo significato. Via via che questo continua, il significato ricercato obiettivamente in « *Wu* » o nel « cipresso » o in « tre *chin* di lino », si sfoglia, non ad opera del koan, ma nell'interno della mente dello stesso Yogi. Questo è il momento in cui il koan si identifica perfettamente con la mente che ricerca e si sforza, ed attraverso questa identificazione rivela il suo significato.

Può essere inesatto dire che in questo modo il koan è compreso, perché al momento della comprensione il koan non è più separato dalla mente. Non è neppure esatto affermare che è la mente che comprende se stessa, perché la comprensione è soltanto un riflesso, una conseguenza; una mente è la ricostruzione della comprensione. Non vi è ancora un giudizio, un soggetto, un predicato: vi è semplicemente l'esclamazione « Ah! ». I termini cinesi usati a questo proposito sono del tutto grafici: *hé ti i hsia* o *p'en ti i fa*, che significa « un grido prorompente ». Il momento è così descritto: « lo scoppiare del sacco », « lo sfasciarsi della cassa del catrame », « uno spezzarsi improvviso », « un'esplosione improvvisa », « lo scoppio fragoroso del bambú », « lo spezzarsi del vuoto », eccetera.

La parola « concentrazione » è usata molto spesso nell'esercizio koan; ma, in effetti, la concentrazione non è il fattore principale, benché sia una conseguenza inevitabile. Il fattore più essenziale nell'esercizio è la volontà di penetrare nel significato (sul momento non troviamo una espressione adatta) del koan. Quando la volontà; o spirito d'indagine, è forte e costantemente all'opera, il koan è necessariamente tenuto senza interruzione davanti agli occhi, e tutti gli altri pensieri non incalzanti vengono spazzati via naturalmente dal campo della coscienza. Questa esclusione, questo allontanamento è un sottoprodotto; è più o meno accidentale. È in questo che l'esercizio koan si distingue dalla

pura e semplice concentrazione e dalla forma indiana di Dhyāna, cioè meditazione, astrazione e cessazione del pensiero.

Ora si possono distinguere due forme di concentrazione: l'una portata avanti quasi meccanicamente, e l'altra che risulta inevitabilmente, ma in essenza accidentalmente, dall'intensificazione dello spirito d'indagine. Una volta che in un modo o nell'altro si sia raggiunta la concentrazione seguita dall'identificazione, essa termina necessariamente nell'esplosione finale e definitiva del satori. Ma lo Zen autentico richiede sempre la presenza di uno spirito d'indagine, come dimostrano le citazioni seguenti:

Tai-hui, che fu uno dei primi sostenitori del koan, insisteva sempre su questo punto: vi troviamo riferimenti un po' dovunque, nei suoi discorsi noti come *I sermoni di Tai-hui* (1). Consideriamo affermazioni come le seguenti: « Isola il punto sul quale tu sei stato in dubbio per tutta la tua vita, e ponilo sulla tua fronte ». « È santo, od è comune e banale? È un'entità, oppure una non-entità? Porta la tua domanda fino alle sue estreme conseguenze. Non temere di precipitare in un vuoto; scopri che cos'è che alimenta quel senso di paura. È un vuoto, o non lo è? ».

Tai-hui non ci consiglia mai di tenere un koan davanti alla mente: al contrario, ci dice di fare in modo che esso occupi il centro dell'attenzione grazie alla forza di uno spirito d'indagine. Quando un koan è sostenuto da tale spirito, esso è, ci dice Tai-hui, « come un grande fuoco distruttore, il quale brucia tutti gli insetti della speculazione oziosa che gli si avvicinano ». Senza questo stimolante spirito d'indagine, dalle colorazioni filosofiche, nessun koan può essere tenuto in posizione davanti alla coscienza. Perciò, per i maestri Zen è quasi un luogo comune dichiarare che « nello studio dello Zen la cosa più importante è tenere vivo uno spirito d'indagine; tanto più forte sarà questo spirito, tanto più grande sarà il satori che seguirà; anzi, non vi è satori quando non vi è spirito d'indagine; perciò incomincia indagando nel significato di un koan ».

Secondo Kao-fêng Yüan-miao (2), ecco cosa avviene:

« Il koan che io assegno ordinariamente ai miei allievi è: "Tutte le cose ritornano all'Uno; dove ritorna l'Uno?". Li in-

(1) *Tai-hui p'u-shao*.

(2) 1238-1295.

duco a cercare questo. Cercare questo significa destare un grande spirito d'indagine teso verso il significato ultimo, supremo del koan. La moltitudine delle cose è riducibile all'Uno: ma dove ritorna, alla fine, quell'Uno? Io dico loro: Compilate questa indagine con tutta la forza della vostra personalità, senza concedervi alcuna tregua in questo sforzo. In qualunque posizione fisica vi troviate, in qualunque attività siate impegnati, non trascorrete mai oziosamente il vostro tempo. Dove ritorna, alla fine, l'Uno? Cercate di raggiungere una risposta definita a questa domanda. Non abbandonatevi ad uno stato di inattività; non esercitate la vostra immaginazione fantastica, ma cercate di determinare uno stato d'identificazione perfetta spronando il vostro spirito d'indagine, risolutamente e ininterrottamente. Allora, voi sarete come una persona gravemente malata, che non prova appetito per ciò che mangia o che beve. E ancora, sarete come un idiota, che non ha conoscenza di nulla. Quando il vostro spirito d'indagine giunge a questo stadio, è venuto il momento in cui il vostro fiore mentale sta per schiudersi ».

Ku-yin Ching-ch'in, che visse nella seconda metà del secolo decimoquinto, ci dice questo, a proposito dell'esercizio koan:

« "Ricerare e sforzarsi" (*kung-fu*) può venir praticato meglio là dove non giungono il rumore e la confusione; isolatevi da tutte le condizioni che vi disturbano; arrestate la speculazione e l'immaginazione; e applicatevi con tutto il vostro cuore al compito di concentrarvi sul vostro koan, senza permettere che lasci mai il centro della coscienza, sia che siate seduti o sdraiati, sia che siate fermi o camminate. Non pensate alla condizione in cui vi trovate, sia essa piacevole o spiacevole, ma cercate di tenere sempre nella mente questo koan, e riflettete, dentro voi stessi, chiedendovi chi è che persegue il koan così instancabilmente; e non cessate mai di rivolgervi questa domanda.

« Mentre procedete in questo modo, intensamente impegnati, indagando sullo stesso indagatore, verrà senza alcun dubbio il momento in cui vi sarà assolutamente impossibile continuare la vostra indagine, come se foste giunti alla sorgente del fiume e foste bloccati da ogni lato dalle montagne. Questo è il momento in cui l'albero e la wistaria che lo avvolge si spezzano insieme; cioè, il momento in cui la distinzione tra soggetto e oggetto è completamente cancellata, e l'indagatore e l'indagato si fon-

dono in una perfetta identità. Al risveglio da questa identificazione avviene un grande satori che porta la pace a tutte le vostre indagini e a tutte le vostre ricerche ».

Questo è il consiglio di T'ien-ch'i Shui (3) agli studenti dello Zen:

« Mondate accuratamente le vostre menti da ogni astuzia e da ogni astuzia e da ogni malizia, distaccatevi dall'avidità e dalla collera che nascono dall'egotismo, e non lasciate che alcun pensiero dualistico vi turbi più, in modo che la vostra coscienza sia perfettamente pulita. Quando questa purificazione è stata compiuta, tenete davanti alla mente il vostro koan: "Tutte le cose si risolvono nell'Uno, e dove si risolve quell'Uno? Dove si risolve realmente, assolutamente?" ».

« Indagate in questo problema dall'inizio alla fine, molteplici come se fossero numerose ricerche, o unitariamente come se fosse un unico pensiero, o indagate semplicemente su dove si trova l'Uno. In ogni caso, fate sì che l'intera catena di domande sia impressa nitidamente nella vostra coscienza, così da formare l'oggetto esclusivo dell'attenzione. Se permettete che un pensiero ozioso si insinui in questa catena compatta e ininterrotta di indagini, il risultato rovinerà l'intero esercizio.

« Quando non avete un koan da tenere davanti alle vostre menti, non avete neppure un'occasione per realizzare uno stato di satori. Cercare il satori senza un koan è come bollire la sabbia, che non vi darà mai il riso nutriente.

« La prima cosa essenziale è destare un grande spirito d'indagine e sforzarsi di vedere dove l'Uno finalmente si risolve. Quando tale spirito è tenuto costantemente vivo, così che il languore o la pesantezza o l'oziosità non abbiano alcuna possibilità di imporsi, verrà a voi il momento, senza che voi dobbiate cercarlo particolarmente, in cui la mente raggiunge uno stato di concentrazione perfetta. Cioè, quando siete seduti, non siete consci di esserlo; e lo stesso avviene quando camminate, o state sdraiati o in piedi: voi non siete affatto consci di ciò che state facendo; non sapete dove vi trovate, non sapete se siete ad est o ad ovest, a sud o a nord; dimenticate di possedere i sei sensi; il giorno è come la notte, e viceversa. Tutta-

(3) Da *Biografie dei famosi maestri Zen dell'epoca Ming*, di Chu-hung.

via, allora siete ancora a metà strada verso il satori, e questo non è indubbiamente il satori stesso. Dovrete ancora compiere uno sforzo risoluto e finale per superare anche questo, uno stato di estasi, quando il vuoto dello spazio andrà in pezzi e tutte le cose saranno ridotte ad una perfetta eguaglianza. Ancora, sarà come se il sole si rivelasse dietro le nuvole, quando le cose mondane e supramondane si presentano in perfetta oggettività ».

Secondo Ch'u-shan Shao-ch'i (4):

« È necessario che il non iniziato abbia uno strumento con il quale affrontare lo Zen; ed è per questa ragione che gli viene detto di praticare il Nembutsu, cioè il pensare al Buddha. Il Buddha non è altro che la Mente, o piuttosto ciò che desidera vedere questa Mente. Da dove ha origine questo desiderio, questo pensiero? Dalla Mente, diciamo tutti. E questa Mente non è né una mente, né un Buddha, né una qualsiasi cosa. E allora, che cos'è?

« Per scoprirlo, bisogna abbandonare tutto ciò che si è accumulato sotto forma di erudizione, di intelletto e di conoscenza; e ci si deve dedicare esclusivamente a quest'unica domanda: " Chi è che pratica il Nembutsu (*namu-amida-butsu*)? ". Questo spirito d'indagine deve affermarsi al massimo grado. Non tentate di risolvere il problema con il ragionamento; non assumete uno stato di pura e semplice passività, aspettando che il satori venga da sé; non permettetevi di nutrire falsi pensieri o false immagini; non lasciate che si affermino le idee della discriminazione. Se la vostra ricerca e il vostro sforzo sono costanti, senza intrusioni né interruzioni, il vostro Dhyāna maturerà naturalmente, e il vostro spirito d'indagine (*i-i'uan*) verrà portato alla crisi inevitabile. Allora vedrete che il Nirvāṇa e il Samsāra, la terra della purezza e la terra della contaminazione, sono soltanto parole oziose, e che fin dal principio non vi è nulla che richieda spiegazione o commenti; vedrete inoltre che la Mente non è qualcosa che appartiene al regno della coscienza empirica, e perciò non è oggetto di comprensione mentale » (5).

(4) Dalle *Biografie* di Chu-hung.

(5) *Pu-k'ê-tê, anupalabdha* in sanscrito.

Tu-fêng Chi-shan (6), che fiorì nella seconda metà del secolo decimoquinto, era un deciso sostenitore del risveglio di uno spirito d'indagine, come si vede dal seguente brano (7):

« Se siete decisi a sottrarvi alla nascita e alla morte, in primo luogo è necessario che destiate un grande cuore credente, e che stabiliate grandi voti. Sia questa la vostra preghiera: Fino a quando il koan che mi impegna in questo momento non sarà rivolto, finché non avrò veduto la mia faccia, quale avevo ancora prima della nascita, fino a quando l'influsso sottile della trasmigrazione non sarà stato distrutto, e io mi dedicherò risolutamente a non abbandonare il koan che mi è stato assegnato da risolvere, non mi terrò lontano dagli insegnanti veramente saggi, e non diventerò un avido cacciatore di fama e di ricchezza; e se violerò deliberatamente questi impegni, possa io avviarmi sulle strade del male. Stabilite saldamente in voi stessi questo voto: vegliate costantemente sul vostro cuore, per essere un degno ricevente d'un koan.

« Quando vi viene detto di vedere nel significato di " Wu ", la cosa essenziale da fare è mettere a fuoco il vostro pensiero sul " perché " la natura di Budda è assente nel cane. Quando il koan riguarda l'unità di tutte le cose, fissate il vostro pensiero sul " dove " è questa unità. Quando vi vien detto di indagare nel senso del Nembutsu, concentrate la vostra attenzione principalmente sul " chi " del Nembutsu. Così, accendendo dentro di voi la luce della riflessione, sforzatevi di entrare profondamente in uno spirito d'indagine. Se vi accorgete che non acquistate forza in questo esercizio, ripetete l'intero koan come una affermazione integrale dal principio alla fine. Questo ordinato perseguimento del koan vi aiuterà a suscitare il vostro spirito d'indagine circa il suo risultato. Quando questo spirito è tenuto vivo ininterrottamente e sinceramente, verrà il momento in cui, senza nep-

(6) La sua stanza sull'esperienza Zen è riportata in *Biografie dei famosi maestri Zen dell'epoca Ming* di Chu-hung:

« Qui regna una quiete assoluta, tutte le attività cessano;

Un tocco soltanto ed ecco! un tuono scrosciante!

Un rumore che scuote la terra, ed ogni silenzio;

Il cranio va in pezzi, ed io mi sveglio dal sogno! ».

(7) Dal *Ch'an-kuan ts'ê-chin* (« Fare irruzione oltre la porta della frontiera dello Zen »).

pure rendervene conto, spiccherete un balzo nell'aria. Dopo avere sperimentato questo, potrete ritornare da me e vedere come sono distribuiti i miei colpi ».

K'ung-ku Lung (8) sembra essere sostenitore tanto del Nembutsu come del koan, ma quando consiglia ai suoi allievi di esercitarsi in un koan, afferma che in questo esercizio la forza sostenitrice è lo spirito d'indagine. Perché egli dice che bisogna « indagare silenziosamente » nel koan (*mo-mo t'san chiu*), che bisogna « rendere lucido » (*ming*) il « *Wu* » applicandovisi « furiosamente » (*fên-fên-jan*); che gli studenti dello Zen dovrebbero applicarsi a questo pensiero: « Questa mente continua a funzionare mentre il corpo continua la sua esistenza simile alla Maya, ma dove dovrà riposare, quando il corpo morto verrà cremato? ». Per scoprire dove sta finalmente l'unità delle cose, lo studente deve riflettere dentro se stesso e indagare nel problema per localizzarne definitivamente la collocazione (9).

Tutti questi maestri, appartenenti alla tarda epoca Yüan e all'inizio dell'epoca Ming, al periodo in cui il koan divenne un metodo definitivamente affermato nello studio dello Zen, sono concordi nel sostenere la necessità di un forte spirito d'indagine nei confronti del significato del koan o dello stesso spirito che indaga. Il koan non deve essere tenuto semplicemente davanti alla mente come un qualcosa che raccoglie come una calamita tutte le energie mentali dell'individuo: l'atto del tenerlo davanti alla mente deve essere sostenuto e nutrito dalla forte corrente di energia spirituale, senza il cui appoggio l'attività diventa meccanica e lo Zen perde la sua vitalità creativa.

Possiamo chiedere: Perché il metodo meccanico non è in pieno accordo con lo spirito dello Zen? Perché deve essere preferito il metodo dell'indagine? Perché è necessario tener vivo lo spirito d'indagine durante l'intero esercizio koan? Ha qualcosa a

(8) Dalle *Biografie* di Chu-hung.

(9) Chu-hung fa questo commento sul giudizio di Lung circa il Nembutsu: Per quanto riguarda il Nembutsu, Lung non appare incline a nutrire uno spirito d'indagine come avveniva generalmente ai suoi tempi. Egli afferma infatti in una delle sue lettere che sebbene, secondo il maestro Yu-t'an, lo studente venga esortato a indagare sul « chi » del Nembutsu, questa forma indagatrice del Nembutsu non è assolutamente necessaria, poiché è sufficiente praticarlo in normali condizioni di mente.

che fare con la natura dello stesso satori che deriva dall'esercizio? La ragione per la quale tutti i maestri hanno insistito sull'importanza dello spirito d'indagine, secondo me, è questa: l'esercizio koan incominciò dapprima per riprodurre la coscienza Zen, che si era sviluppata naturalmente nelle menti dei primi seguaci dello Zen. Prima che questi intraprendessero lo studio dello Zen, erano invariabilmente buoni studenti della filosofia Buddista; anzi, la conoscevano così bene che alla fine se ne sentirono insoddisfatti; perché arrivarono a comprendere che nei suoi insegnamenti c'era qualcosa di più profondo dell'analisi e della comprensione intellettuali pure e semplici. Il loro desiderio di penetrare oltre quello schermo era fortissimo.

Che cos'è la Mente, o il Buddhata, o l'Inconscio che sta sempre dietro la molteplicità delle cose, e che sentiamo in noi stessi? Essi desideravano afferrarlo direttamente, intuitivamente, come avevano fatto tutti i Budda del passato. Spinti da questo desiderio di sapere, che è lo spirito d'indagine, rifletterono dentro se stessi così intensamente, così costantemente, che alla fine la porta si schiuse davanti a loro, ed essi compresero. Questo buscare costantemente alla porta era la condizione antecedente, che sembra essere sempre stata presente, e che produceva come risultato la maturazione della loro coscienza Zen.

L'oggetto dell'esercizio Zen consiste nel determinare questo intenso stato di coscienza, in un certo senso artificialmente, poiché i maestri non potevano aspettare che un genio Zen sorgesse spontaneamente (10) e quindi sporadicamente, tra i loro fratelli meno dotati spiritualmente. Se la natura aristocratica dello Zen non fosse stata moderata in qualche modo, così che anche uomini di capacità ordinarie potessero vivere la vita d'un maestro Zen, lo Zen stesso avrebbe potuto scomparire rapidamente dalla terra in cui Bodhidharma ed i suoi seguaci avevano operato così attivamente per radicarlo in profondità. Lo Zen doveva essere democratizzato, cioè sistematizzato.

Pao-nêng Jên-yang (11) dice in uno dei suoi sermoni: « Reg-

(10) Secondo Kung-ku Lung: « Anticamente, vi furono probabilmente alcuni che ebbero il satori senza ricorrere all'esercizio koan; ma al giorno d'oggi non c'è nessuno che possa raggiungere il satori senza applicarsi strenuamente nell'esercizio koan ».

(11) Pao-nêng Jên-yang fu discepolo di Yang-ch'i Fang-hui (morto nel

gendo un sacco sulle spalle e tenendo in mano una ciotola, ho pellegrinato per piú di vent'anni in tutto il paese, e ho visitato piú d'una dozzina di maestri Zen. Ma oggi non ho alcuna conquista particolare che io possa vantare come mia. Se ce l'ho, posso dirvelo, non sono molto meglio di un sasso privo d'intelligenza. E neppure i reverendi maestri Zen che ho visitato avevano conseguito qualche particolare conquista di cui potessero fare beneficiare altri. Io sono rimasto un perfetto ignorante, non ho conoscenza di nulla, non ho l'intelligenza per comprendere una qualunque cosa. Tuttavia, sono soddisfatto di me stesso. Tra-scinato dal vento del karma senza che io me ne renda conto, ora mi trovo nel paese di Chiang-nêng, e sono stato scelto per presiedere quest'umile monastero e per guidare altri, mescolandomi alla gente del mondo. Perciò qui, come ospite, servo tutti i pellegrini che vengono dalle varie parti del paese. C'è abbastanza sale, salsa, orzo e riso per nutrirli tutti in modo sufficiente. In questo modo il mio tempo passa tranquillamente: ma per quanto riguarda la verità del Buddhismo, non ve n'è neppure l'ombra ».

Se tutti i maestri Zen si fossero attenuti a questa visione così esaltata del Buddhismo Zen, chi avrebbe potuto succedere a loro e trasmettere ininterrottamente alla posterità la loro esperienza e il loro insegnamento?

Shih-t'ien Fa-hsün (1170-1244) dice (12):

1046). Prima di dedicarsi allo Zen fu un grande studioso della filosofia di T'ien-tai. Quando si presentò a Hsüeh-tou, che fu una delle piú grandi figure della scuola Yün-mên dello Zen, questi riconobbe immediatamente in lui un futuro maestro Zen. Per stimolarlo, Hsüeh-tou lo apostrofò sarcasticamente: « O grande professore! ». Questa frase punse sul vivo Jên-yang, che decise di superare nello Zen persino quel grande maestro. Quando finalmente divenne egli stesso un maestro, come Hsüeh-tou aveva previsto, una volta si presentò sul pulpito e disse: « Guardate, ora sono nell'inferno, dove strappano la lingua! ». Così dicendo, fece l'atto di strapparsi la lingua con la propria mano, ed esclamò: « Oh! Oh! Questo è l'inferno dei bugiardi! ». Un'altra volta, vedendo il suo monaco assistente offrire incenso al Buddha, in preparazione del sermone che doveva essere tenuto dal maestro, disse: « Monaci, il sermone ve lo ha già tenuto il mio assistente », e scese dal pulpito senza aggiungere una sola parola.

(12) Dai suoi *Detti*, Vol. II.

Pochissimi in verità sono coloro che possono camminare sul sentiero dei nostri Padri!

Per profondità e ripidità supera qualunque precipizio abissale;

Inutilmente io tendo la mano per aiutare i viandanti;

Allora, il musco del mio cortile cresca verde come vuole.

Naturalmente, questa visione dello Zen è quella che possiamo aspettarci da un vero maestro Zen: ma se il musco del cortile dello Zen non viene mai calpestato dai passi degli esseri umani, che ne sarà dello Zen? È necessario rendere praticabile il sentiero, almeno in una certa misura: è necessario escogitare un mezzo artificiale per attrarre alcune menti che, un giorno, potranno trasmettere lo Zen (13).

L'avvento dell'esercizio koan fu uno sviluppo completamente naturale nella storia dello Zen. Perciò, la funzione di un primo koan deve essere quella di riprodurre, sia pure artificialmente, lo stesso stato di coscienza che fu sperimentato dai primi maestri in modo spontaneo. Questo significa portare lo spirito d'indagine ad un punto di concentrazione o di « fissazione ». Il koan non offre alcun appiglio logico cui aggrapparsi intellettualmente o discorsivamente, e perciò uno Yogi non iniziato deve abbandonare la logica per la psicologia, l'ideazione per l'esperienza personale, ciò che è suo soltanto superficialmente per la sua essenza più interiore.

Il koan, in effetti, non crea la luce con il ragionamento, cioè non cerca di controllarla per forza; ma quando lo Yogi si trova davanti al koan che appare come « un muro di ferro e una montagna d'argento », opponendosi ad ogni avanzata della speculazione o dell'immaginazione, egli non ha altra scelta se non abbandonare il ragionamento. Deve trovare un altro mezzo di avvicinamento. Non può rinunciare al suo spirito d'indagine, perché è appunto quello che lo rende più forte, più risoluto che mai ad attraversare quel muro di ferro. Quando il koan è presentato

(13) Il fatto che lo Zen fosse qualcosa di inabborabile fin dalla sua prima apparizione in Cina si deduce dalla leggenda secondo la quale Bodhidharma rimase per nove anni immerso nella sua meditazione silenziosa.

adeguatamente, non sopprime mai questo spirito, anzi lo stimola maggiormente.

Fu proprio a causa di questo spirito d'indagine che i primi seguaci dello Zen si sentivano insoddisfatti di tutte le spiegazioni intellettuali delle cose, e perciò si recavano finalmente da un maestro, e sapevano ciò che volevano da lui. Senza questo perpetuo impulso interiore, si sarebbero accontentati degli insegnamenti filosofici impartiti loro nei sūtra e nei śāstra. Questo impulso interiore non poté mai essere ignorato, anche quando l'esercizio koan venne a sostituire il sorgere più spontaneo della coscienza. Il *san-ch'ing* o *i-ch'ing*, che non è altro che questo impulso o questo spirito di indagine, è perciò tenuto sempre in primº piano nello studio dello Zen. Ecco il consiglio del maestro: « Vedete dove andrete a riposare dopo la morte, dopo la cremazione! ». Oppure: « Mettendo all'opera tutte le vostre energie mentali, indagate sulla dimora finale alla quale ritorna l'unità delle cose »; oppure: « Destate un grande spirito d'indagine e vedete dove ritorna l'Uno: non permettete che questo spirito vacilli o esiti »; oppure: « Vedete quale genere d'atteggiamento mentale è, vedete quale significato vi è contenuto, siate risoluti a cercare tutto ciò che vi è contenuto »; o ancora: « Chiedete al vostro io, indagate nel vostro io, perseguite il vostro io, investigate dentro il vostro io, e non lasciate mai che siano gli altri a dirvi che cos'è, e non permettete che sia spiegato per mezzo delle parole ».

Quando uno Yogi lotta in questo modo con il koan, è sempre vivo nello spirito dello Zen, e lo stesso vale per il koan. Poiché si tratta di un problema vivo e non di un problema morto, il satori che ne consegue deve essere a sua volta un'esperienza veramente viva.

Metafisicamente parlando, possiamo dire che l'appello perseverante allo spirito d'indagine è fondato su di una ferma fede nell'opera del Buddhata in ogni essere individuale. È infatti questo stesso Buddhata che ci conduce a indagare nella dimora dell'Uno. Il mantenimento di uno spirito d'indagine nei seguaci dello Zen non significa nulla di meno che l'autoaffermazione del Buddhata. Ne consegue la dichiarazione che « più grande è la fede, più forte è lo spirito d'indagine, e più forte è lo spiri-

to d'indagine, piú profondo è il conseguimento del satori » (14).

Fede e spirito d'indagine non sono termini in contraddizione, ma sono complementari e si condizionano reciprocamente. Ora diventa intelligibile la ragione per cui gli antichi maestri insistevano tanto nel tener vivo un grande spirito d'indagine nell'esercizio koan. Probabilmente, non si rendevano conto della logica che era viva dietro la loro direttiva. La presenza del Buddhata poteva essere riconosciuta solo bussando perpetuamente ad una porta, e questo bussare non è forse un indagare? Il carattere cinese che io ho reso come « spirito d'indagine » significa letteralmente « dubitare » o « sospettare », ma nel caso attuale sarà piú appropriato « indagare ». Così, *tai-i* significherà: « grande fissazione mentale risultante dalla massima intensificazione di uno spirito d'indagine ».

Hakuin scrive in una delle sue lettere, nella quale discute i meriti relativi del Nembutsu (15) e del koan: « Nello studio [dello Zen] la cosa piú importante è la massima intensificazione di uno spirito d'indagine. Perciò è detto che quanto piú è forte lo spirito d'indagine, tanto piú grande sarà il satori risultante, e che uno spirito d'indagine sufficientemente forte avrà come risultato un forte satori. Inoltre, secondo Fu-kuo, il difetto piú grande [dei seguaci dello Zen] consiste nella mancanza d'uno spirito d'indagine nei confronti del koan. Quando il loro spirito d'indagine raggiunge il suo punto piú alto di fissazione, vi è un attimo di esplosione. Se i seguaci di questo genere fossero cento, anzi mille, ti assicuro che ciascuno di loro raggiungerebbe lo stadio finale. Quando si presenta il momento della massima fissazione, essi hanno l'impressione di essere seduti in uno spazio vuoto, aperto da tutte le parti, che si estende sconfinato; essi non sanno se sono vivi o morti; si sentono straordinariamente trasparenti e liberi da ogni impurità, come se fossero in un grande bacino di cristallo, o racchiusi in una massa immensa di ghiaccio compatto; sono come privi di ogni senso; se sono seduti, dimenticano di alzarsi; se sono in piedi, dimenticano di sedersi.

« Non un pensiero, non un'emozione si agita nella mente, che

(14) Citazione tratta da Fo-chi I-an Chên, in una storia dello Zen intitolata *Hui-yüan hsü-liao*.

(15) Letteralmente « pensare al Buddha ».

ora è occupata interamente ed esclusivamente dal koan. In questo momento, sono consigliati di non nutrire alcun sentimento di paura, di non conservare alcuna idea di discriminazione, ma di continuare risolutamente con il loro koan, fino a quando all'improvviso sperimentano qualcosa di simile ad un'esplosione, come se un bacile di ghiaccio andasse in pezzi, o come se una torre di giada crollasse, e questo evento è accompagnato da una sensazione di gioia immensa, come non hanno mai sperimentato in tutta la loro vita... Perciò, ti assegno il compito di indagare nel koan di "Mu" (*wu*) e di vedere quale senso ha. Se il tuo spirito d'indagine non si concede tregua, se è sempre intento su "Mu" (*wu*) e libero da tutte le idee ed emozioni ed immaginazioni, raggiungerai senza dubbio alcuno lo stadio della grande fissazione... Tutto ciò è dovuto alla presenza, in te, d'uno spirito d'indagine; perché senza di esso la crisi non verrà mai raggiunta e, ti assicuro, uno spirito d'indagine rappresenta le ali che ti porteranno alla mèta » (16).

Una delle ragioni pratiche che induce i maestri a rinnegare il metodo meccanico di affrontare un koan, non accompagnato da uno spirito d'indagine, è questa: la mente del devoto si concentra su semplici parole o su semplici suoni. Questo, tuttavia, può non essere del tutto negativo, come vedremo più avanti: ma non possiamo essere sicuri di raggiungere, come affermano Hakuin ed altri, lo stadio della massima fissazione che precede l'esplosione del satori.

La presenza d'uno spirito d'indagine apre molto più prontamente e più sicuramente la strada che porta al satori, perché è il satori che dà soddisfazione allo spirito d'indagine, ma soprattutto perché lo spirito d'indagine desta la fede che sta alla base del nostro essere. I maestri Zen dicono: « Dove c'è fede (*hsin*) c'è dubbio (*i*) »: vale a dire, dove c'è fede c'è uno spirito d'indagine, poiché dubitare è credere. Mi sia consentito ricordare che nello Zen dubitare o indagare non significa negare o essere scettici; significa desiderare di vedere, giungere in contatto diretto con l'oggetto stesso, accantonare tutto ciò che sta tra colui che vede e l'oggetto. Il devoto non ha ancora la minima idea del-

(16) Dall'opera di Hakuin conosciuta come *Orate-gama*, alla quale si fa spesso riferimento in questo libro.

l'oggetto che desidera vedere, ma crede che tale oggetto esista o è presente in lui stesso. Una pura e semplice descrizione o una spiegazione intellettuale non lo soddisfa, e perciò la sua fede non è confermata. Il desiderio di raggiungere questa conferma, di vedere la propria fede stabilita solidamente o assolutamente, come è nel caso della percezione sensoriale, significa il destarsi di uno spirito d'indagine, e l'importanza di tutto questo è risolutamente sostenuta dai maestri Zen. Perciò, la ripetizione meccanica del koan deve essere riconosciuta non consona allo spirito dello Zen.

In un libro intitolato *Ammonizioni di Po-shan riguardo allo studio dello Zen* (*Po-shan san-ch'an ching-yü*) (17) che risale alla tarda epoca Ming, è discusso particolareggiatamente il problema di uno spirito d'indagine (*i-ch'ing*). Quello che segue è un estratto.

Quando ci si sforza (*kung-fu*) di imparare lo Zen, la cosa necessaria è nutrire un forte desiderio di distruggere una mente soggetta alla nascita e alla morte. Quando questo desiderio si è destato, lo Yogi si sente come se fosse avvolto da fiamme ardenti. Desidera sfuggirle. Non può aggirarsi qua e là, non può rimanervi tranquillamente in mezzo, non può ospitare pensieri oziosi, non può aspettarsi che gli altri lo aiutino ad uscirne. Poiché non c'è un momento da perdere, tutto ciò che deve fare è precipitarsi fuori con tutta la rapidità che le sue forze gli consentono, e senza lasciarsi turbare dal pensiero delle conseguenze.

Quando tale desiderio si è destato, il passo successivo è più tecnico, in quanto è necessario svegliare e tener vivo uno spirito d'indagine, fino a quando arriva il momento finale della soluzione. L'indagine riguarda la nascita e la morte, il « dove » che precede la nascita e che segue la morte, e deve essere alimentata dal desiderio di sollevarsi al di sopra dell'una e dell'altra. Questo è impossibile, fino a quando lo spirito d'indagine non è maturato e non esplode in uno stato di satori.

Il metodo di maturazione consiste soprattutto in:

1. Non curarsi delle cose del mondo.
2. Non aggrapparsi ad uno stato di quiescenza.
3. Non lasciarsi turbare dalla pluralità degli oggetti.

(17) L'autore è Wu-i Yüan-lai (1575-1630).

4. Sorvegliare costantemente se stessi, comportandosi come un gatto che insegue un topo.
5. Concentrare la propria energia spirituale sul koan.
6. Non tentare di risolverlo intellettualmente, poiché non offre alcun appiglio di questo genere.
7. Non tentare di risolverlo per mezzo dell'ingegnosità.
8. Non scambiare per uno stato di inattività e di inerzia.
9. Non scambiare uno stato temporaneo di trasparenza per finalità.
10. Non recitare il koan come se fosse la pratica Nembutsu o una forma di Dhāraṇī.

Se segue in modo appropriato questi avvertimenti, lo Yogi porterà sicuramente lo spirito d'indagine ad uno stato di maturità. Altrimenti, non soltanto lo spirito d'indagine rifiuta di destarsi, ma lo Yogi rischia di avviarsi lungo strade sbagliate e di non riuscire mai a sollevarsi al di sopra della schiavitù della nascita e della morte, cioè non riuscirà mai a realizzare la verità dello Zen.

Le strade sbagliate lungo le quali può avviarsi lo Yogi sono le seguenti:

1. L'intellettualismo, per mezzo del quale il koan viene forzato a rivelare il suo contenuto logico.
2. Un atteggiamento mentale pessimistico, a causa del quale lo Yogi sfugge quegli ambienti che sono sfavorevoli alla tranquilla contemplazione.
3. Il quietismo, per mezzo del quale egli tenta di sopprimere idee e sentimenti per realizzare uno stato di quiescenza o di assoluta vacuità.
4. Il tentativo di classificare o di criticare secondo la propria interpretazione intellettualistica tutti i koan lasciati dagli antichi maestri.
5. La convinzione che vi sia qualcosa, dentro questa massa di varie combinazioni, qualcosa la cui intelligenza traspare e risplende attraverso i diversi organi dei sensi;
6. e che essa, per mezzo del corpo, agisca per compiere azioni buone o malvagie.

7. L'ascetismo, nel quale il corpo è inutilmente assoggettato ad ogni forma di mortificazione.

8. L'idea del merito, accumulando il quale lo Yogi desidera raggiungere la condizione di Budda, o liberazione finale e suprema.

9. Il libertinismo, nel quale non vi è alcuna regola di condotta, morale o no.

10. La grandiosità e la presunzione.

Queste, in breve, sono le strade di coloro il cui spirito d'indagine non è sincero, e quindi non consono allo spirito dell'esercizio koan.

È per mezzo di questo *i-ch'ing*, « spirito d'indagine », che noi raggiungiamo finalmente il *daigi* (*tai-i*) di Hakuin, la « grande fissazione » o « uno stato di unità », in cui una montagna non è vista come tale, o uno specchio d'acqua come tale, per la ragione che le pluralità perdono il loro significato ed appaiono allo Yogi nel loro aspetto d'identità. Ma anche questa è soltanto una tappa nella sua progressione verso la realizzazione finale, in cui una montagna è una montagna ed uno specchio d'acqua uno specchio d'acqua. Quando questo stato di grande fissazione è considerato come finale, non vi sarà alcuno sconvolgimento, non vi sarà l'esplosione del satori, né penetrazione, né visione della Realtà: i legami della nascita e della morte non verranno recisi.

PARTE II

1. *L'esercizio koan e il Nembutsu*

Siamo ora in grado di capire in quali rapporti stia l'esercizio koan nei confronti alla pratica del Nembutsu. Il Buddismo cinese si è sviluppato lungo le due direttrici dello Zen e del Nembutsu, e trattare i loro rapporti significa acquisire conoscenza circa alcune delle fondamentali realtà psicologiche della vita Buddista e inoltre, come io amo sostenere, di tutta la vita religiosa.

Tra le circostanze che condussero al trattamento meccanico del koan, possiamo ricordare il predominio del Nembutsu durante le epoche Yüan e Ming. Il Nembutsu significa letteralmente « pensare al Buddha », e consiste particolarmente nella recitazione del nome di Amitābha Buddha (*o-mi-to-fo*) in cinese.

Storicamente, possiamo far risalire le origini dell'insegnamento Nembutsu ai primi tempi del Buddismo in India. In Cina, il primo gruppo di devoti del Nembutsu di cui si abbia notizia fu la Società del Loto Bianco, guidata da Hui-yüan (morto nel 416). La graduale democratizzazione della fede Buddista durante le dinastie successive favorì la diffusione del Nembutsu in tutta la Cina, a fianco del più aristocratico Zen. Ad una osservazione superficiale, il Nembutsu appare opposto allo Zen perché, mentre il seguace dello Zen non può contare su nessuno all'infuori di se stesso, il Nembutsu ripone la sua fiducia esclusivamente nel Buddha. Ma quando si analizza la psicologia del Nembutsu, ci si avvede che nella recitazione del nome di Buddha, come viene praticata dai seguaci della Terra Pura, vi è qualcosa che corri-

sponde al tenere davanti alla mente un koan. Fu a causa di questa base psicologica comune che divenne possibile il loro reciproco avvicinamento: lo Zen al Nembutsu e il Nembutsu allo Zen.

Il Nembutsu, all'inizio, non era affatto meccanico. Per prima cosa veniva il pensare al Buddha, e poi veniva l'invocazione del nome. Ma, come in ogni altra cosa, il contenuto che all'origine determinava la forma venne in seguito determinato dalla forma stessa: in questo modo, l'ordine si inverte. Il nome di Buddha può essere invocato da un devoto senza che questi pensi necessariamente al Buddha, alle sue virtù eccellenti, ai suoi voti salvatori; ma, mentre ripete il nome, il devoto evoca in sé tutti i ricordi e le immagini relativi al Buddha, e senza rendersene conto, si lascia assorbire sempre di più nella contemplazione dell'Adorato. L'invocazione, che era incominciata meccanicamente, viene ad assumere una direzione imprevista.

La nuova psicologia così introdotta incominciò ad influenzare i sostenitori del koan nella tarda epoca Yüan, e vi furono alcuni maestri Zen che assunsero una posizione nettamente contraria. Essi si rendevano conto del pericolo che il koan potesse trasformarsi in una recitazione del tipo Nembutsu: in questo caso, tanto lo spirito dello Zen quanto la ragione dell'esistenza dell'esercizio koan sarebbero andati distrutti.

Anche quando la pratica del Nembutsu divenne pressoché universale nel secolo decimoquinto, e invase addirittura i monasteri Zen, i maestri si opposero ad essa, consigliando ai loro allievi di vedere *chi* è che invoca il Buddha o recita il suo nome. Per esempio, Tu-fêng Chi-shan (1), che morì probabilmente verso la fine del secolo decimoquinto, disse: « La cosa più importante è comprendere il significato supremo della vita: perciò, sforzatevi e non risparmiate alcuno sforzo, per vedere *chi* è che invoca il nome. La parola *chi* è estremamente importante: concentratevi su questa parola ».

Ch'u-shan Shao-ch'i (1404-1473) scrive ad uno dei suoi discepoli: « Lo scopo dell'invocazione è conoscere che il Buddha non è altro che la tua mente; ma che cos'è questa mente? Guarda da dove viene il pensiero che ti fa pronunciare il nome del Bud-

(1) In *I famosi maestri Zen dell'epoca Ming*, compilato da Chu-hung.

da; dove ha origine? Ma tu devi andare ancora piú oltre, e indagare *chi* è questa persona che vuole vedere nell'origine di un pensiero. È la mente, o Budda, o la materia? No, non è uno di questi, dicono i maestri. Allora, che cos'è? ».

Questo è il modo in cui i maestri trattavano il Nembutsu in rapporto all'esercizio koan, se qualcuno voleva studiare lo Zen. Non si perdeva affatto di vista, in questo modo, lo spirito d'indagine. Le seguenti citazioni di insegnanti Zen dei periodi Yüan e Ming mostrano in che direzione soffiava il vento nel mondo del pensiero, durante il quattordicesimo e il quindicesimo secolo. T'ien-ju Wei-tsê, che fiorì agli inizi del secolo decimoquarto, fu una figura famosa ai tempi della dinastia Yüan, e non vi è dubbio che in quel periodo il movimento Nembutsu progredisce rapidamente e si invadesse anche il regno dello Zen. Wei-tsê non poteva ignorarlo; e desiderava definire chiaramente in che cosa lo Zen differiva dal Nembutsu e fino a che punto l'uno concordava con l'altro. Nel secondo volume dei suoi *Detti* (*yü-lu*) è scritto:

« Vi sono alcuni, in questi tempi, tra i laici come tra i Fratelli che desiderano, per mezzo del Nembutsu, nascere nella Terra della Purezza, e si chiedono se il Nembutsu non debba venir distinto dallo Zen. Secondo la mia opinione, essi non riescono a riconoscere che Zen e Nembutsu non sono la stessa cosa eppure sono la stessa cosa; perché l'oggetto dello Zen è comprendere ciò che significa la vita, e l'oggetto del Nembutsu è identico. Lo Zen indica direttamente la mente che è in ciascuno di noi, affermando che vedere nella natura di ogni essere significa raggiungere la condizione di Budda; mentre il Nembutsu mira a raggiungere la Terra della Purezza, la quale non è altro che la mente di ciascuno di noi, e di vedere nella natura originale di ogni essere, che è lo stesso Amitabha.

« Se questo è vero, in che modo si può distinguere il Nembutsu dallo Zen? Noi leggiamo in un sūtra che è come entrare in una grande città, dotata di porte che si aprono sui quattro lati; coloro che vengono dalle diverse parti del paese troveranno la propria via d'accesso, poiché vi è piú di una porta. Ma, quando sono entrati, si trovano nella stessa città. Tanto lo Zen quanto il Nembutsu attirano tipi di caratteri particolari: questo è tutto.

« Nel Nembutsu si può distinguere tra ciò che è efficace e

ciò che non lo è. Perché? Se l'invocazione del devoto non va oltre le sue labbra, mentre la sua mente non pensa affatto al Buddha, questo genere d'invocazione non è efficace. Se, d'altra parte, le sue labbra e la sua mente lavorano all'unisono verso il Buddha mentre viene recitato il nome, in modo che la mente operi sempre in unione con il Buddha, senza dubbio alcuno il suo Nembutsu raggiungerà il risultato voluto. Immaginiamo un uomo che abbia in mano un rosario e che reciti con le labbra il nome di Buddha: se nel frattempo i suoi pensieri sono confusi e corrono pazzamente in ogni direzione, quell'uomo è uno di coloro che hanno l'invocazione soltanto sulle labbra e non nella mente. Egli si sta affaticando inutilmente, e la sua fatica non approda a nulla. È molto meglio pensare con la mente al Buddha anche senza muovere le labbra, poiché è così che fa il vero seguace del Nembutsu.

« Non leggiamo forse in un sūtra che tutti i Tathāgata nelle dieci parti dell'universo pensano amorevolmente a tutti gli esseri, così come una madre pensa ai suoi figli? Perché gli esseri che stanno annegando nell'oceano della nascita e della morte sono come bambini che vagano in terre straniere e sconosciute. Il Buddha, come una madre sollecita e affettuosa, pensa a loro, ed anche se non parla del proprio sentimento di compassione, il suo cuore non smette mai di pensare ai suoi figli perduti. Se i figli pensassero nello stesso modo alla loro madre, non si ritroverebbero forse un giorno, madre e figli, faccia a faccia?

« Perciò, il sūtra dice che se i cuori di tutti gli esseri desiderano il Buddha e pensano a lui, senza dubbio alcuno lo vedranno, o nel presente o nel futuro. Il presente significa questa vita, il futuro significa la vita a venire. Se questo è vero, colui che desidera intensamente il Buddha e pensa a lui, giungerà sicuramente alla sua presenza. Qual è allora la differenza tra il giungere alla presenza del Buddha e il conseguire il satori attraverso lo studio dello Zen?

« Dice il maestro Huan-chu: Lo studio dello Zen mira a delucidare il significato della nascita e della morte, mentre il Nembutsu si propone di risolvere il problema della nascita e della morte: scegliete dunque uno dei due sentieri, perché non vi è alcuna contraddizione tra loro. È vero, non vi è alcuna contraddizione tra loro, ma non dovete seguirli entrambi. Il devoto Zen si

attenga esclusivamente allo Zen e colui che recita il Nembutsu si attenga esclusivamente al Nembutsu. Se la mente è divisa tra i due sentieri, nessuno dei due potrà essere percorso. Vi è un paragone, tracciato da un antico maestro, tra una mente così divisa ed un uomo che cerca di stare contemporaneamente in due barche, e non è né nell'una né nell'altra. Non gli è ancora capitato nulla di male, ma può accadergli il peggio da un momento all'altro, perché, se non sta in guardia, può cadere in mezzo alle due barche.

« In quanto a me, non so molto, ma posso dire questo: nel Nembutsu vengono tenute in somma considerazione queste quattro sole sillabe *O-mi-to-fo* (*a-mi-da-butsu* in giapponese) che non danno alcuna indicazione, almeno ai principianti dello Zen, circa il modo di procedere. Essi, naturalmente, non sanno che fare, e non riescono a capire come devono affrontare il soggetto. Ma, nello studio del koan, vi viene detto che ciascuno di voi possiede la sua « faccia originale », che è la stessa di tutti i Budda, ma che in noi non è riconosciuta. Cercate di vedere in essa, da soli, senza far conto su nessun altro. In questo, si può dire, voi avete una specie di indizio che vi serve a procedere nello studio dello Zen ».

Uno dei primi maestri Zen che introdussero nello Zen l'idea del Nembutsu fu Yang-ming Yen-shou (2). Egli teneva in grande considerazione gli Yogi Zen che si dedicavano alla pratica del Nembutsu, tanto da dichiarare che quanti seguono lo Zen senza il Nembutsu in nove casi su dieci possono fallire il conseguimento della loro mèta finale, mentre coloro che praticano il Nembutsu giungeranno tutti, senza eccezione, alla realizzazione; ma i migliori sono coloro che praticano lo Zen e il Nembutsu, perché saranno come tigri fornite di corna. Ciò che Yang-ming intende dire esattamente con questa affermazione non è facile da comprendere, perché egli non ce ne spiega il lato pratico: cioè, non ci spiega come praticare contemporaneamente lo Zen e il Nembutsu. Intendeva dire che bisogna praticare il Nembutsu dopo il conseguimento dello Zen, o viceversa? Fino a quando questo problema pratico non sarà definitivamente risolto, non possiamo azzardarci né a confutare né a difendere Yang-ming.

(2) Morto nel 975.

Possiamo dire questo: il Nembutsu aveva fatto costanti progressi anche tra i seguaci dello Zen fin dal decimo secolo; e Yang-ming, uno dei più grandi sincretisti che abbia mai avuto la Cina, tentò di includere nel suo sistema di filosofia Zen ogni scuola di Buddismo, e naturalmente vi fuse anche il Nembutsu. Vi era inoltre un'altra ragione molto forte che spingeva lo Zen ad ascoltare l'appello del Nembutsu, ed era questa: lo Zen, essendo troppo filosofico (benché non nel senso ordinario del termine), correva il rischio di trascurare completamente il lato emotivo della vita. Lo Zen indulge all'eccessivo satori, per così dire, e di conseguenza spesso asciuga le proprie lacrime, che dovrebbero essere sparse sull'ignoranza, sulle miserie della vita, sul mondo pieno di iniquità. Perciò lo Zen non offre alcuna speranza d'una terra di beatitudine e di purezza, che è invece così vivamente sentita dai seguaci del Nembutsu. È questo che intende dire Yang-ming quando afferma che lo Zen deve essere accompagnato dal Nembutsu? Le seguenti osservazioni, fatte da K'ung-ku Ching-lung, il quale fiorì all'inizio del secolo decimoquinto, sembrano puntare almeno in parte verso questa interpretazione. Egli dice:

«Coloro che praticano lo Zen gli sono così esclusivamente devoti, e pensano che in questo modo si sforzano per conseguire la quiete e null'altro; non praticano affatto l'invocazione del nome del Budda per nascere nella Terra della Purezza, non lo venerano e non recitano i sūtra al mattino e alla sera. Questi devoti possono essere definiti come coloro che hanno lo Zen ma non hanno il Nembutsu. Eppure in verità questi seguaci dello Zen non sono nel giusto: sono soltanto sostenitori accaniti dell'esercizio koan, sono molto simili a un fuscello, o a una pietra o a un mattone. Quando vengono colpiti da questa forma di malattia mentale, non possono essere salvati, con l'eccezione, forse, di uno su dieci.

«Lo Zen è uno spirito vivo: è come una zucca che galleggia sull'acqua, e che, quando la tocchi, danza con grande vivacità. Perciò, è detto che si dovrebbe considerare lo spirito vivo dei maestri, e non le loro parole morte. Ma vi sono altri che, praticando lo Zen, non disprezzano l'insegnamento del Nembutsu e assistono regolarmente ai riti del mattino e della sera. In realtà, la verità dello Zen si incontra dovunque si vada, purché la si cerchi. Hsüah-fêng lavorò duramente come cuoco dovunque an-

dasse, e Yang-chi si diede da fare come sovrintendente del monastero; essi non trascurarono mai la loro vita quotidiana, mentre interiormente si dedicavano allo Zen. Yang-ming imparò bene lo Zen del suo insegnante, Tê-shao, eppure era ben lieto di diffondere la dottrina della scuola della Terra Pura. Non è forse uno che era interiormente rotondo ed esternamente quadrato? Interiormente, era tutto ciò che si può desiderare in un Bodhi-sattva, ed esteriormente si comportava come se appartenesse agli Śrāvaka. Egli è uno che ha tanto lo Zen quanto il Nembutsu » (3).

In questa interpretazione c'è qualcosa che zoppica, ma non si può negare il fatto che il Nembutsu stava rapidamente minando alla base, a quei tempi, le roccaforti dello Zen, e vedremo subito che nella psicologia del Nembutsu vi è un fattore che può facilmente allearsi con l'esercizio koan nella sua fase meccanica. Perché, sebbene K'ung-ku assuma nei confronti del Nembutsu un atteggiamento particolare, come se lo considerasse una specie di pratica Śrāvaka, poi sostiene che ha la stessa efficienza dell'esercizio koan nella realizzazione della vera vita Buddista.

Nella lettera di K'ung-ku ad un altro dei suoi discepoli, evidentemente scritta in risposta ad una domanda circa la pratica del Nembutsu, l'autore consiglia di dire il Nembutsu non necessariamente con un atteggiamento mentale filosofico, cioè senza uno spirito d'indagine. Il fattore principale, nel Nembutsu, consiste nell'avere un cuore credente e nel recitare quietamente, senza turbarsi per le cose del mondo. K'ung-ku dice:

« La dottrina nel Nembutsu è la strada più breve che porta alla realizzazione della vita Buddista. Convinciti dell'irrealtà di questa esistenza corporea, perché l'attaccarsi alle vanità di questa vita terrena è la causa della trasmigrazione. Ciò che è desiderabile al di sopra d'ogni altra cosa è la Terra della Purezza, e ciò su cui si può più contare è il Nembutsu. Non importa come stai pensando al Buddha, intensamente o tranquillamente, non importa come invochi il suo nome, a voce alta o sommessa: non lasciarti mai forzare da alcuna regola, ma serba la tua mente calma e serena, e in una silenziosa contemplazione. Quando la mente raggiunge uno stato di unità non turbato dall'ambiente, un

(3) Da una lettera ad uno dei suoi discepoli, citata nei *Maestri Ming* di Chu-hung.

giorno o l'altro un episodio causale causerà in te, inaspettatamente, una specie di rivoluzione mentale, e allora ti renderai conto che la Terra Pura della Luce Serena non è altro che questa stessa terra, e che Amitābha Buddha è la tua mente. Ma devi far sí che la tua mente non stia in attesa di questo evento decisivo, perché questo si rivela un ostacolo alla realizzazione stessa.

« La natura di Budda è generata spontaneamente, nel senso che non è un prodotto dell'intelletto, né dell'immaginazione. Tuttavia, quando dici questo, puoi scambiare per uno stato di incoscienza, e questo è un altro gravissimo errore da evitare. La sola cosa essenziale, a questo riguardo, è avere un cuore credente, e non lasciare che in esso si insinuino pensieri non necessari e inquietanti. Se prosegui così nella pratica del Nembutsu, forse non avrai possibilità alcuna di conseguire il satori in questa vita, ma dopo la morte rinascrai sicuramente nella Terra Pura, e là, salendo per varie fasi, giungerai finalmente alla posizione immutabile.

« Il maestro Yu-t'an fa dire questo alla gente: "Chi è che pratica il Nembutsu? Che cos'è la mia natura, chi è Amitābha?" Questo può essere definito un Nembutsu recitato in uno stato di tensione mentale, o un Nembutsu accompagnato da uno spirito d'indagine. Non è necessario che tu segua questo metodo; basta che tu dica il tuo Nembutsu in condizioni mentali del tutto ordinarie ».

Questa affermazione di K'ung-fu, secondo la quale non è necessario che il Nembutsu sia sorretto da una intensificazione dello spirito d'indagine, apre la porta al metodo meccanico d'invocazione. E fu questo che spinse Hakuin e la sua scuola a scagliarsi furiosamente contro alcuni maestri cinesi dello Zen del secolo decimoquarto e di epoche successive.

Chu-hung, autore de *I maestri Ming*, de *La porta della frontiera dello Zen* e di molte altre opere, che venne a sua volta attaccato duramente da Hakuin, fa questo commento, a proposito di K'ung-fu Ching-lung: « Molti maestri Zen dicono alla gente di vedere chi è che invoca il nome del Budda, ma Ching-lung afferma che questo non è assolutamente necessario. Come le medicine devono essere prescritte a seconda della malattia, così la verità deve essere insegnata a seconda delle capacità. Cia-

scuno di questi due metodi è giustificabile, e non è il caso di operare tra essi una scelta decisa » (4).

Questo metodo d'invocazione, sostenuto da maestri come Ching-lung e Chu-hung, è fondato su fatti psicologici; ora l'argomento può venire affrontato meglio dal punto di vista del Nembutsu e non da quello dello Zen. Vediamo quindi che cosa si intende veramente per Nembutsu.

2. Nembutsu (nien-fo) e Shomyo (ch'êng-ming)

Nembutsu o *buddhānusmṛiti* significa letteralmente « pensare al Budda » o « meditare sul Budda », ed è annoverato come uno dei sei soggetti di meditazione nel *Mahāvvyutpatti*. I sei soggetti sono questi: 1. *Buddhānusmṛiti*; 2. *Dharma*; 3. *Samgha* (Fratellanza); 4. *Śīla* (moralità); 5. *Tyāga* (rinuncia); 6. *Devatā* (dèi). È inoltre uno dei cinque soggetti della disciplina mentale conosciuta come *Wu t'ing hsin*: soggetti pensando ai quali la mente viene tenuta lontana da ogni pensiero erroneo. Questi cinque soggetti sono: 1. Impurità del corpo, il cui pensiero reagisce contro l'avidità e la concupiscenza; 2. Compassione, contro la collera; 3. Causazione, rapporto causa-effetto, contro l'infatuazione o la follia; 4. I sei elementi, contro la nozione di una sostanza dell'ego; 5. Esercizio di respirazione, contro i turbamenti mentali. Benché io non sia in grado di spiegare esattamente come questo avvenne, il quarto soggetto (cioè i sei elementi: terra, acqua, fuoco, aria, il vuoto e la coscienza) venne sostituito da « meditazione sul Budda » (*nembutsu*) nel commentario di Chih-chê al *Saddharmapundarika*. Secondo un'opera appartenente alla scuola T'ien-tai di Chih-chê, questa meditazione è ritenuta efficace per combattere la pesantezza mentale, i pensieri malvagi e le calamità fisiche.

È del tutto naturale che i Buddisti meditassero sul loro maestro, la cui grande personalità li colpiva, in un certo senso, ancora più del suo insegnamento. Quando, nella loro ricerca della verità, non si sentivano abbastanza energici, o quando le loro menti erano turbate da tentazioni mondane di ogni genere, la co-

(4) *Biografie dei famosi maestri Zen dell'epoca Ming.*

sa migliore per rafforzare il loro coraggio morale era, senza dubbio, pensare al loro maestro. All'inizio il Nembutsu fu una pratica esclusivamente morale, ma via via che la potenza misteriosa di un nome cominciò ad avere sull'immaginazione religiosa dei Buddisti indiani una presa più forte, il pensare al Buddha quale persona dotata di grandi virtù cessò, ed ebbe il sopravvento la recitazione del suo nome. Come dice un filosofo, *Nec nomen Deo quaeras; Deus nomen est*. Il nome equivale alla sostanza: in alcuni casi funziona molto più efficacemente di ciò che rappresenta, perché quando conosciamo il nome, noi possiamo mettere in azione un dio. È sempre stato così, in tutto il mondo, fin dagli albori della storia d'ogni religione. Quando Amitābha Buddha conseguì l'illuminazione, volle che il suo nome (*nāmadheya*) risuonasse in tutti i grandi chiliocosmi, per poter salvare ogni essere che udisse quel nome (1).

Ma il sūtra (2) non fa ancora riferimento alla sola ripetizione del nome. Le frasi usate sono: *daśabhiḥ cittotpādaparivartaiḥ* (3), che forma il diciannovesimo voto del testo sanscrito e significa: « Ripetere dieci volte il pensiero della Terra Pura »; *prasannacitta nām anusmareyuh* (4), che è il diciottesimo voto del testo sanscrito, e significa: « Ricordatemi con pensieri puri »; o *antaśa ekacittotpādam api adhyāśayena prasādasahagatena cittam utpādayanti* (5), « [Tutti gli esseri] innalzano il loro pensiero, anche se una volta soltanto, innalzano il loro pensiero, con devozione e serenità ». *Cittotpāda* o *anusmṛiti*, « pensare al Buddha » non è la stessa cosa che « proferire il nome ».

Il *Pratyutpanna-samādhi-Sūtra* (tradotto in cinese da Lokarak-

(1) Vedasi il *Sukhāvatīvyūha Sūtra*.

(2) È uno dei tre sūtra principali della scuola della Terra Pura. Essi sono: 1. *Sukhāvatīvyūha*, che tratta della Terra della Beatitudine abitata da Amitābha Buddha, e dei quarantotto (quarantatré nel testo sanscrito) voti dello stesso Amitābha; 2. *Sūtra delle meditazioni sul Buddha Amitāyus*, nel quale la regina Vaidehī è istruita da Śākyamuni a praticare sedici forme di meditazioni riguardanti la Terra della Beatitudine e il suo Signore; 3. Il *Sūtra di Amitābha*, noto generalmente come il *Piccolo Sukhāvatīvyūha*, poiché anch'esso descrive la Terra della Beatitudine. Amitāyus (Vita Eterna) e Amitābha (Luce Infinita) sono lo stesso Buddha.

(3) Max Muller, pag. 15, r. 4.

(4) *Id.*, pag. 14, r. 15.

(5) *Id.*, pag. 47, rr. 2, 3.

sha già nel secondo secolo), il quale parla anche di Amitābha Buddha nell'Occidente, e che è considerato di conseguenza come una delle fonti autorevoli della scuola della Terra Pura, si riferisce al nome del Buddha, dicendo: « Il Bodhisattva, che udendo il nome del Buddha Amitābha desidera vederlo, può vederlo pensando continuamente alla regione in cui egli è ». Il termine usato qui è « pensando » (*nien* in cinese) e non « pronunciando ». Quando il Buddha diviene oggetto di meditazione, a qualunque scuola appartenga il devoto, Hinayāna o Mahāyāna, Zen o Shin, egli viene pensato come una personalità che ispira non solo fisicamente ma anche spiritualmente.

Nel *Sūtra della Meditazione sul Buddha della Vita Eterna*, tuttavia, si insegna ai devoti a dire « Adorazione al Buddha Amitābha »; perché, quando essi pronunciano questo nome del Buddha, essi vengono liberati dai peccati commessi nelle loro vite per cinquanta miliardi di kalpa. E inoltre, se un morente non riesce a pensare al Buddha a causa dei dolori intensi, egli può limitarsi a pronunciare il nome del Buddha della Vita Eterna (*Amitāyus*). Nel *Piccolo Sukhāvativyūha*, o *Sūtra di Amitāyus*, l'autore consiglia di tenere in mente (*manasikara*) il nome del benedetto Amitāyus il Tathāgata; questo, quando verrà il momento, permetterà loro di lasciare questa vita con mente serena.

In concordanza con queste istruzioni dei sūtra, Nāgārjuna scrive nel suo *Commento al Daśabhūmika* (Capitolo V, « Della facile pratica ») che se uno desidera raggiungere rapidamente lo stadio del non-ritorno, deve tenere il nome del Buddha nella mente piena di pensieri reverenti. C'è una certa differenza, a parole, tra « tenere in mente » e « proferire » o « invocare »; ma in pratica, tenere in mente il nome del Buddha significa proferirlo con le labbra, silenziosamente o no. Lo spostamento del centro dell'attenzione devozionale, dal pensare al proferire, dal ricordare all'invocare, è un processo naturale.

Tao-ch'ò (6) cita un sūtra nel suo *Libro della pace e della felicità* (7), che è una delle fonti principali della dottrina della Terra Pura. Tutti i Buddha salvano gli esseri in quattro modi: 1. Per

(6) 562-645: uno dei più importanti devoti dell'insegnamento della Terra Pura.

(7) *An-lê-chi*.

mezzo degli insegnamenti orali, così come sono trascritti nelle dodici divisioni della letteratura Buddista; 2. Per mezzo del loro aspetto fisico di bellezza sovrannaturale; 3. Per mezzo dei loro meravigliosi poteri, virtù e trasformazioni; 4. Per mezzo dei loro nomi che, quando vengono proferiti dagli esseri, rimuovono ogni ostacolo ed assicurano loro la rinascita alla presenza del Buddha.

Tao-ch'o aggiunge: « Secondo la mia opinione, l'età presente appartiene al quarto mezzomillennio dopo il Buddha, e ciò che dobbiamo fare ora è pentirci dei nostri peccati, coltivare le virtù, e proferire il nome del Buddha. Non è detto forse che pensare anche una sola volta ad Amitābha Buddha e proferire il suo nome ci purifica da tutti i peccati che abbiamo commessi trasmigrando per ottanta miliardi di kalpa? Se basta un solo pensiero per ottenere questo, quanto più si otterrà se si pensa costantemente al Buddha e se ci si pente [dei propri peccati]! ». Tutti i seguaci del Nembutsu che vennero dopo di lui hanno sempre accettato con zelo il suo insegnamento, e *nembutsu* (*nien-fo*), « pensare al Buddha », ha finito per identificarsi con *shomyo* (*ch'êng-ming*), « proferire il nome ».

Anzi, il proferire il nome ha un contenuto più ampio e funziona più efficacemente che il pensare alle varie eccellenti virtù spirituali e alle qualità fisiche di cui è dotato il Buddha. Il nome rappresenta tutto ciò che può essere predicato riguardo al Buddha. Pensare a lui significa tenere la sua immagine nella mente, e davanti agli occhi possono apparire allucinazioni d'ogni genere. Pronunciando il nome, le operazioni mentali tendono più verso l'intelletto, e ne consegue una psicologia diversa.

Possiamo distinguere qui due modi in cui il nome del Buddha può essere invocato: cioè, quando il nome è enunciato, da parte del devoto vi sono due atteggiamenti nei confronti dell'oggetto della sua adorazione. In un caso, l'invocazione avviene sulla base dell'idea che *nomen est numen*, o come una specie di formula magica. Il nome in sé è considerato dotato del misterioso potere d'operare prodigi. Per esempio, leggiamo nel *Saddharma-pundarika*, Capitolo XXIV, dove si raccomanda il culto di Avalokiteśvara:

« [Genietti maligni e giganti] per la virtù del nome del

Bodhisattva-Mahāsattva Avalokiteśvara che viene pronunciato, perdono la facoltà della vista nei loro disegni ». E ancora: « Non temete, invocate tutti ad una voce il Bodhisattva-Mahāsattva Avalokiteśvara, il datore di salvezza, e sarete liberati dal pericolo che vi minaccia ad opera dei predoni e dei nemici ».

In questi casi, il nome di Avalokiteśvara ha indubbiamente un potere magico non soltanto sui nemici di un individuo, ma anche sulle passioni impure, sull'odio, sull'infatuazione, ecc... Inoltre, permette al devoto di conseguire la felicità che desidera. I gatha di questo capitolo descrivono tutte le virtù che promanano da lui, e ciò che deve fare il devoto è semplicemente pensare a lui: cioè, proferire il suo nome. Fu del tutto naturale, nella luce irradiata dal nome di Avalokiteśvara, che gli studiosi del Buddismo Shin avessero subito un'accesa discussione sul meraviglioso potere salvatore di Amitābha, chiedendosi se tale potere derivava dal suo nome o dai suoi voti.

L'altro atteggiamento che il devoto può assumere nei confronti dell'invocazione, o Nembutsu, è rappresentato soprattutto da T'ien-ju Wei-tsé, un maestro Zen della dinastia Yüan, vissuto nel secolo decimoquarto. Nella sua opera *Risposta ad alcune domande sulla Terra Pura*, egli dichiara:

« Il Nembutsu consiste nel pensare intensamente ai trentadue segni di eccellenza posseduti dal Buddha, nel tenerli in mente in uno stato di concentrazione: allora uno potrà vedere sempre il Buddha, sia che abbia gli occhi chiusi o aperti. La visione del Buddha conseguita ancora in questa vita può aver luogo anche quando il Buddha viene invocato per mezzo del suo nome, che è tenuto ben saldo nella mente. Questo modo di giungere alla presenza del Buddha invocandolo per nome è meglio del Nembutsu. Quando praticate questa invocazione, la mente deve essere tenuta sotto controllo perché non divaghi: fate che il vostro pensiero si concentri senza interruzione sul nome del Buddha, ripetete in modo udibile *O-mi-to-fo* (8) (o *nembutsu*). Ogni suono deve essere presentato distintamente alla mente. Non contate quante volte ripetete il nome, perché la cosa importante è avere pensiero, volontà, mente e labbra in perfetta unione ».

(8) *A-mi-da-butsu*.

Nel primo caso, il nome è considerato come se possedesse di per sé un potere prodigioso, specialmente sulle vicende umane; è una formula magica. Quando Amitābha volle che il suo nome risuonasse in tutto l'universo, intese che divenisse una specie di talismano, o che divenisse invece una forza morale, cioè, intese che diventasse il simbolo di qualcosa di desiderabile nell'esistenza umana, così che, ogni volta che il suo nome fosse udito, venissero ricordate le sue virtù ed i suoi meriti, e servisse ad incitare quanti lo udivano a seguire il suo esempio? Molto probabilmente l'interpretazione esatta è appunto la seconda. Quando il nome viene pronunciato, nella mente di chi lo pronuncia si rivede tutto ciò che quel nome rappresenta; non solo, ma finalmente la sua mente schiuderà le sue risorse più profonde e rivelerà la sua verità interiore, che altro non è se non la realtà del nome: cioè lo stesso Amitābha.

Nel secondo caso, il nome viene pronunciato non necessariamente per indicare ciò che da esso vengono suggerite, ma per sviluppare un certo processo psicologico che si è avviato in questo modo. Il nome del Buddha può ora essere ripetuto anche meccanicamente, senza riferimento al portatore del nome stesso quale realtà oggettiva. È appunto questo che è avvenuto in seguito nella storia dell'esercizio koan. L'episodio seguente, che mostra quanto avvenne nella mente di un vecchio avaro sotto la guida di Hakuin, fondatore della moderna scuola giapponese Rinzaï del Buddismo Zen, vi offre un buon esempio di ciò che intendo quando parlo del processo psicologico indotto dalla recitazione del nome del Buddha.

Uno dei numerosi discepoli laici di Hakuin era molto preoccupato per il suo vecchio padre, avarissimo, la cui mente era così assorbita nel pensiero di far denaro da non essere affatto portata verso il Buddismo. Il discepolo voleva che Hakuin gli suggerisse un metodo per distogliere dall'avarizia i pensieri di suo padre. Hakuin gli diede questo suggerimento: doveva convincere il vecchio a dire il Nembutsu ogni volta che gli veniva in mente, e Hakuin gli avrebbe pagato un soldo per ogni volta che lo diceva: se avesse detto il Nembutsu cento volte al giorno, avrebbe così avuto cento soldi.

Il vecchio pensò che quello era il sistema più facile del mondo per guadagnare un po' di denaro. Ogni giorno si presentò

ad Hakuin, per farsi pagare per il suo Nembutsu, perché teneva i conti perfettamente in regola: tante monete per tante ripetizioni. Era estasiato dei suoi guadagni. Ma dopo un po' smise di presentarsi ad Hakuin per il pagamento giornaliero. Hakuin mandò a chiamare il figlio del vecchio avaro, per sapere come stavano le cose. E venne così a sapere che il vecchio era ormai tanto assorbito nella ripetizione del Nembutsu che dimenticava di tenere il conto. Era appunto ciò che Hakuin si era aspettato. Disse al figlio devoto di lasciare in pace il padre per qualche tempo, e di stare a vedere che cosa succedeva. Il figlio seguì quel suggerimento, e dopo una settimana fu il padre stesso che si presentò ad Hakuin con gli occhi raggianti: bastò quel suo sguardo a far capire quale preziosa esperienza spirituale aveva provata. Senza dubbio alcuno, aveva avuto una specie di satori.

La ripetizione meccanica del Nembutsu, cioè il proferimento ritmico benché monotono del nome del Buddha, « na-mu-a-mi-da-bu », « na-mu-a-mi-da-bu », che si protrae continuamente, per decine di migliaia di volte, crea uno stato di coscienza che tende a sotto-mettere tutte le funzioni ordinarie della mente. Questo stato è probabilmente molto affine ad una trance ipnotica, ma ne differisce fondamentalmente in quanto ciò che deriva dalla coscienza Nembutsu è una visione estremamente significativa della natura della Realtà, ed ha un effetto duraturo e benefico sulla vita spirituale del devoto. In una trance ipnotica non vi è nulla del genere, poiché si tratta d'uno stato malsano della mente, che non dà frutti di valore permanente.

In quanto alla differenza tra l'esercizio koan e il Nembutsu, come ho già fatto osservare ripetutamente, consiste nell'assenza dell'elemento intellettuale e nella presenza di uno spirito d'indagine.

3. Il valore di Shomyo (« pronunciare il nome ») nella scuola Jodo

Dopo la morte del Buddha, il desiderio più ardente dei suoi discepoli e seguaci fu quello di rivederlo. Essi non riuscivano a convincersi che una personalità grande come il Buddha si fosse allontanata completamente da loro. L'impressione che egli aveva

lasciato nelle loro menti era troppo profonda per venire spazzata via tanto presto e tanto facilmente. Questo avviene, in generale, per ogni grande anima. Non sopportiamo l'idea che la sua morte fisica significhi la fine di tutto ciò che lo costituiva, di tutto ciò che gli apparteneva; vogliamo credere che egli è ancora vivo tra noi, non nella sua forma corporea ma in qualche altro modo, magari nel modo che noi amiamo definire spirituale. Se pensiamo cosí, siamo certi che prima o poi potremo vederlo, in qualche luogo.

Questo vale per il Cristo come per il Buddha. Ma il Buddha aveva vissuto in mezzo ad un popolo che era esperto in tutte le forme di concentrazione chiamata Samādhi, e che era egualmente espertissimo in materia di psicologia pratica. Il risultato fu la produzione di sūtra come il *Sūtra della Meditazione (Kwangyo)* o il *Pratyutpannasamādhi Sūtra (Hanjusammāi)*, che contengono direttive particolareggiate per ottenere un incontro personale con il Buddha o con i Buddha. In primo luogo, è necessario pensare intensamente al maestro, desiderare ardentemente di rivederlo ancora; poi viene l'esercizio spirituale nel quale deve essere visualizzato ciò che si pensa e ciò che si desidera... questo è l'ordine naturale delle cose.

Questa visualizzazione sembra avere preso due strade, con il passare del tempo: una era nominalistica (1) e l'altra idealistica. È significativo che entrambe queste tendenze risalgano ad un unico sūtra, intitolato *Sapta-satikā-prajñā-pāramitā Sūtra* (2), che fu tradotto in cinese da Man-t'o-lo-hsein di Fu-nan-kuo nel 503 d.C.,

(1) Non è del tutto esatto usare a questo proposito un termine scolastico: ma intendo qui distinguere l'aspetto dell'esercizio Nembutsu in cui il significato del nome è sostenuto al di sopra di ogni altra considerazione. Perciò per « nominalismo » io intendo indicare approssimativamente il principio che spinge a sostenere insistentemente l'efficacia del nome per la maturazione del Samādhi dell'Unità, o per la rinascita nella Terra Pura di Amitābha. « Idealismo » o « concettualismo » indica invece l'atteggiamento dei filosofi della Prajñāpāramitā che si sforzano di descrivere la natura ultima e suprema della Realtà per mezzo di termini altamente astratti, concettualistici, che sono generalmente negativistici.

(2) Esistono tre traduzioni cinesi di questo sūtra, la prima delle quali apparve nel 503 d.C. e l'ultima nel 693 d.C. È conosciuto generalmente come un sūtra sulla Prajñāpāramitā, esposta da Mañjuśrī. Il Tripitaka Buddhist, Edizione Taisho, N. 232, 233 e 220 (7).

all'epoca della dinastia Liang. Il sūtra appartiene alla classe Prajñāpāramitā della letteratura Mahāyāna. Contiene l'essenza della filosofia della Prajñāpāramitā; ma ciò che colpisce per la sua stranezza è il fatto che le due tendenze di pensiero, quella nominalistica e quella idealistica, in apparenza contraddittorie, vengono qui presentate fianco a fianco. Personalmente, sospetto che si sia avuta una più tarda interpolazione dei passi che si riferiscono alla corrente di pensiero nominalistico e che sono tenuti in così grande considerazione dai sostenitori dell'insegnamento della Terra Pura. In ogni caso, in questo sūtra il processo di meditazione visualizzante è generalmente soverchiato dall'idealizzazione della condizione di Budda, che è tipica di tutti i testi Prajñā.

Nel passo iniziale di questo sūtra, Mañjuśrī esprime così il suo desiderio di incontrarsi con il Budda nel suo vero aspetto:

« Io desidero vedere il Budda come egli è per beneficiare tutti gli esseri. Io vedo il Budda nell'aspetto di essenza (*tathatā*), di non-alterità, di immobilità, di inattività; io vedo il Budda libero dalla nascita e dalla morte, dalla forma e dalla non-forma, dalle relazioni spaziali e temporali, dalla dualità e dalla non-dualità, dalla contaminazione e dalla purezza. Questo egli è nel suo vero aspetto, e tutti gli esseri ne sono beneficiati.

« Vedendo il Budda in questa maniera [il Bodhisattva] è liberato tanto dall'attaccamento quanto dal non-attaccamento, tanto dall'accumulazione quanto dalla dissipazione...

« Mentre vede così il Budda per il bene di tutti gli esseri, la sua mente [del Bodhisattva] non è legata alla forma di tutti gli esseri. Mentre insegna a tutti gli esseri per indurli a volgersi verso il Nirvāṇa, egli non è legato alla forma del Nirvāṇa. Mentre riordina innumerevoli cose per amore di tutti gli esseri, la mente non le riconosce [come aventi realtà individuali] ».

In un'altra traduzione, ad opera di Samghapāla, apparsa qualche anno dopo la versione di Man-t'o-lo, abbiamo:

« Budda chiese: Vuoi tu veramente vedere il Budda?

« Mañjuśrī disse: Il Dharmakāya del Budda in verità non può essere veduto. Io sono venuto a vedere il Budda qui per amore di tutti gli esseri. Ma il Dharmakāya del Budda è oltre

alla pensabilità, non ha forma né sagoma, non viene e non va, non è esistente né inesistente, né visibile né invisibile, è quale è, è il limite della realtà. Questa luce [che emana dal Budda conferendo un potere sovranaturale a coloro che possono percepirla] è la *Prajñāpārāmītā*, e la *Prajñāpārāmītā* è il *Tathāgata*, e il *Tathāgata* è tutti gli esseri; ed è in questo modo che io pratico la *Prajñāpārāmītā* ».

Nella traduzione di Man-t'o-lo, questa *Prajñāpārāmītā* è definita così: « senza limiti, senza confini, senza nome, senza forma, al di là della speculazione, non dipende da nulla, non è fissata a nulla, non è né offensiva né benedetta, né oscurante né illuminante, né divisibile né contabile... E quando la si sperimenta, si consegue l'illuminazione ».

Il pensiero espresso qui è in perfetto accordo con ciò che, in generale, caratterizza la filosofia dei *Prajñāpārāmītā Sūtra*. Qui il Budda è descritto in termini sommamente astratti per mezzo d'una serie di negazioni. Benché l'idea-Budda non sembri così andare al di là del verbalismo (*adhivacana*), egli è, in fin dei conti, più di un nome puro e semplice (*nāmadheya*). Per quanto le negazioni siano numerose, è vero, non riescono a rendere l'essenza della condizione di Budda, ma questo naturalmente non significa che il Budda, o ciò che è la stessa cosa, *Prajñāpārāmītā* o suprema illuminazione, possa essere realizzato semplicemente ripetendo il suo nome. Se questo è possibile, il proferimento del nome del Budda deve essere considerato sotto un'altra luce: cioè, non nel senso di negazione astratta, ma nel processo psicologico avviato dalla stessa ripetizione. È interessante osservare questa deviazione del pensiero dal concettualismo al realismo psicologico. Vediamo ciò che ha da dire ancora Mañjuśrī a proposito dell'illuminazione suprema, che deve essere raggiunta per mezzo del nome del Budda (*nāmadheya*).

Nella seconda parte del *Saptaśatikā-Prajñāpārāmītā* (versione di Man-t'o-lo), si parla d'un *Samādhi* noto come *i-hsing* (3), per

(3) « *Samādhi* di Una Sola Azione (?) », nella versione di Man-t'o-lo, è il « *Samādhi* della Disposizione di Una Sola Forma » (*ekaṇamitta* (?) *vyūhasamādhi*) nella traduzione di Hsüang-tsang. Nel testo sanscrito esistente tuttora questo *Samādhi* è chiamato *ekavyūhasamādhi*. *Vyūha* viene reso abitualmente in cinese con *chuang-yen*, che significa « abbellimento »,

mezzo del quale lo Yogi realizza la suprema illuminazione e giunge inoltre alla presenza dei Buddha del passato, del presente e del futuro. Il passo, nella versione di Man-t'o-lo, dice:

« Inoltre, vi è il Samādhi *i-hsing*: quando questo Samādhi è praticato dai figli e dalle figlie di buona famiglia, essi realizzeranno rapidamente la suprema illuminazione.

Mañjuśrī chiese: « O Beato, che cos'è questo Samādhi *i-hsing*? ».

Il Beato disse: « Il Dharmadhātu è caratterizzato dall'unità, e come il Samādhi è condizionato da [questa unità del] Dharmadhātu, è chiamato il Samādhi dell'Unità (*i-hsing*). Se i figli e le figlie di buona famiglia desiderano entrare in questo Samādhi dell'Unità, essi devono ascoltare il discorso sulla Prajñāpāramitā e metterlo in pratica in armonia con esso; perché allora essi potranno entrare nel Samādhi dell'Unità, per mezzo del quale realizzeranno il Dharmadhātu nel suo aspetto di non-ritornare-indietro, di non-essere-distrutti, di impensabilità, di non-ostruzione e di non-forma.

« Se i figli e le figlie di buona famiglia desiderano entrare nel Samādhi dell'Unità, si siedano in un luogo solitario, abbandonino tutti i pensieri inquietanti, non si leghino alle forme e alle caratteristiche, tengano la mente fissa su di un Buddha, e si dedichino esclusivamente a recitare (*ch'êng*) il suo nome (*ming* o *nāmadheya*), sedendo nella posizione adatta, nella direzione in cui è il Buddha e fissandolo frontalmente. Quando i loro pensieri saranno continuamente fissati su di un Buddha, essi saranno in grado di vedere in quei pensieri tutti i Buddha del passato, del presente e del futuro... » (4).

« disposizione » o « disposizione in ordine ». Tuttavia, non significa disporre in ordine le cose semplicemente per decorazione; significa riempire la nudità astratta della Realtà con molteplicità, e può essere considerato talvolta sinonimo di « individualizzazione » o di « oggetti particolari ». *Ekavyūha*, perciò, può significare « un oggetto particolare », ed *ekavyūha-samādhi* « un samādhi con un oggetto ». È difficile accettare *hsing* come equivalente di *vyūha*, poiché di solito *hsing* è *caryā*.

Il brano che parla del Samādhi *i-hsing* manca nella traduzione di Samghapāla, il che fa pensare si tratti di un'aggiunta più tarda. Probabilmente il testo più antico del *Saptaśatikā-Prajñāpāramitā Sūtra* conservava inalterate le caratteristiche della filosofia della Prajñāpāramitā, senza mescolarvi la meditazione visualizzante né la tendenza nominalistica.

(4) Nella versione di Hsüan-tsang non si fa riferimento alla recitazio-

Nel testo di Man-t'o-lo vi è una strana mescolanza tra la filosofia Prajñāpāramitā vera e propria e la visualizzazione del Buddha per mezzo del suo nome, recitato con unità di pensiero. Il testo di Hsüan-tsang parla di riflettere sulla personalità dei connotati personali del Buddha mentre si ripete il suo nome; il che, in una certa misura, contraddice l'idea esposta nel primo testo. Infatti, il primo insiste sulla ripetizione del nome senza fare la minima allusione alla visualizzazione dei segni caratteristici della condizione di Buddha, eppure promette agli Yogi che essi vedranno non soltanto quel Buddha del quale recitano il nome, ma tutti i Buddha del passato, del presente e del futuro. Ed è proprio su questo punto che i seguaci della Terra Pura insistono particolarmente nel loro insegnamento: cioè, sulla preferenza data al sūtra alla recitazione verbale o nominalistica nei confronti della riflessione e della visualizzazione.

Anche nel *Pratyutpanna-samādhi-Sūtra* (5) la meditazione visualizzante si mescola singolarmente con una tendenza nominalistica del pensiero. Qui il soggetto del sermone attribuito al Bodhisattva Bhadrāpāla è come realizzare un Samādhi noto come Pratyutpanna, nel quale tutti i Buddha delle dieci parti si presentano davanti allo Yogi, pronti a rispondere a tutte le sue domande. I requisiti dello Yogi sono:

1. Egli deve avere grande fede nel Buddha; 2. Deve sforzarsi al massimo delle sue energie spirituali; 3. Deve possedere una completa comprensione del Dharma; 4. Deve sempre frequentare

ne (*ch'êng*): «Se i figli e le figlie di buona famiglia desiderano entrare in questo Samādhi, si ritirino in un luogo solitario, lontano dalla confusione, e siedano a gambe incrociate senza pensare a forme di alcun genere; e per beneficiare tutti gli esseri senzienti, singolarmente e collettivamente si afferrino al nome del Buddha; e riflettano bene sulla sua personalità, volgendosi nella direzione in cui si trova il Buddha e assumendo l'atteggiamento conveniente. Tenendo i loro pensieri continuamente fissati su questo Buddha, vedranno tutti i Buddha del passato, del presente e del futuro.

Nel sanscrito *Saptaśatikā* troviamo semplicemente « *tasya nāmadheyam grahitavyam* ».

(5) Noto anche come *Bhadrāpāla Bodhisattva Sūtra*, poiché questo è il nome dell'interlocutore del sūtra. Ne esistono quattro traduzioni in cinese. La prima venne fatta da Lou-chia-ch'ien già nel 179 d.C. È una delle fonti più autorevoli dell'insegnamento della Terra Pura. Vedere anche alla pag. 167 e segg.

buoni amici e buoni insegnanti. Quando queste condizioni vengono osservate, il Samādhi matura e allora: in primo luogo grazie alla potenza soccorritrice del Buddha, che sostiene lo Yogi; in secondo luogo grazie alla virtù dello stesso Samādhi; e in terzo luogo grazie alla virtù inerente nei meriti accumulati, tutti i Buddha appaiono davanti allo Yogi come immagini riflesse in uno specchio.

In principio, lo Yogi sente parlare del nome del Buddha Amitābha e della sua Terra della Purezza. Grazie a questo nome, egli visualizza tutte le caratteristiche eccellenti e straordinarie del Buddha, come i suoi trentadue segni maggiori di umanità e gli ottanta minori. Lo Yogi, inoltre, visualizzerà tutte le glorie risplendenti del Buddha mentre riflette (*nien*) sul suo nome in unità di pensiero.

Quando questo esercizio raggiunge il culmine, la mente dello Yogi viene purificata da tutte le sue impurità. E, quando è diventata pura, il Buddha vi si riflette, e la mente e il Buddha sono finalmente identificati, come se la mente guardasse se stessa o il Buddha se stesso; eppure lo Yogi non è conscio di questa realtà di autoidentificazione. Questo esserne inconscio è il Nirvāṇa. Quando vi è un sia pur lieve agitarsi di un pensiero, l'equilibrio dell'identificazione si spezza, e incomincia un mondo di infatuazioni.

Rigorosamente parlando, è piuttosto dubbio che il sūtra attribuisca tanta importanza al nome e alla sua recitazione, come sostengono invece i seguaci della Terra Pura. A quanto ci è dato vedere, la visualizzazione ha la stessa importanza che ha il pensare al nome. È vero che, senza un nome, le nostre menti sono incapaci di afferrarsi a qualcosa; anche quando vi è qualcosa che esiste realmente, finché non ha un nome, per noi non ha realtà. Quando una cosa viene ad avere un nome, si definiscono le sue relazioni con le altre cose, e il suo valore viene apprezzato pienamente. Amitābha è inesistente finché noi non possiamo invocarlo con un nome: dare un nome è creare, per così dire. Ma, d'altra parte, il semplice atto del dare un nome non si rivela tanto efficace e non produce tanti effetti come avviene invece quando dietro a quel nome c'è una corrispondente realtà. Non è semplicemente pronunciando il nome « acqua » che si placa la sete; quando invece è visualizzata e si ha una imma-

gine mentale di una fonte, questa produce un effetto fisiologicamente piú realistico; ma solo quando abbiamo davanti a noi la vera acqua fresca, e possiamo berla in abbondanza, la sete si placa veramente.

Grazie alla volontà e all'immaginazione, l'immagine mentale può raggiungere il grado piú alto d'intensificazione, ma esiste naturalmente un limite ai poteri umani. Quando si raggiunge questo limite, il balzo nell'abisso è reso possibile soltanto dalla forza sostenitrice che è data allo Yogi dai Buddha delle dieci parti. Quindi il nome, la riflessione o la visualizzazione e l'attualizzazione sono l'ordine naturale delle cose che hanno il ruolo principale nel sistema dell'insegnamento della Terra Pura.

Si deve alla sintesi pietistica di Shan-tao (6) se la meditazione visualizzante, l'atteggiamento nominalistico e la rinascita nella Terra Pura giunsero a formare un sistema, poi tradotto in pratica attraverso il Nembutsu; cioè attraverso la ripetizione costante e concentrata del nome di Amitābha Buddha. Dopo Shan-tao, la visualizzazione smise gradualmente di essere sostenuta come fattore importante, e il nominalismo finì per regnare su tutta la scuola della Terra Pura, Probabilmente a quel tempo, in Cina, l'esercizio koan aveva acquisito influenza contemporaneamente alla prevalenza del nominalismo, ma in Giappone l'istituzione della scuola della Terra Pura come setta indipendente contribuì alla diffusione del Nembutsu: cioè del Nembutsu vocale.

La transizione dell'interesse dall'idealismo al nominalismo, dal pensiero concentrato e unito alla recitazione vocale può essere riscontrata nel seguente passo dell'*An-lê-chi* di Tao-ch'ò, il quale spiega come deve essere praticato il Nembutsu:

« È come quando un uomo viaggia attraverso località deserte e viene aggredito da un brigante. Questi minaccia ferocemente il viandante con la punta della spada; se i suoi ordini non verranno obbediti, è pronto ad ucciderlo. Il viandante fugge, per sottrarsi a quel pericolo, e si trova davanti un fiume. Prima di raggiungerlo, riflette: " Quando arriverò al fiume, dovrò attraversarlo tenendo o no indosso il vestito? Può darsi che io non abbia il tempo di spogliarmi. Ma anche se mi getto in acqua con tutte le mie cose, la mia testa ed il mio collo non saranno al

sicuro dall'attacco del brigante". In questo momento critico, l'uomo non ha altro pensiero se non trovare il modo per giungere dall'altra parte del fiume. La sua mente si dedica esclusivamente a quel pensiero. Lo stesso si può dire del devoto del Nembutsu. Quando egli pensa al Buddha Amitābha, la sua mente deve essere occupata esclusivamente da quel pensiero, e non vi è posto per null'altro.

« Sia che egli pensi (*nien*) al Dharmakāya del Buddha, o ai suoi poteri sovranaturali, o alla sua Prajñā, o alla luce che si irradia dal suo ciuffo di capelli, o ai suoi connotati fisici, o al suo Voto Originale, il devoto continui a pronunciare (*ch'êng*) ininterrottamente il nome di Buddha con unità e concentrazione di pensiero, così che nella sua mente non vi sia spazio per null'altro ed egli sarà sicuro di rinascere nella presenza del Buddha ».

In un momento critico come quello descritto qui, è molto dubbio che nella mente del devoto vi sia abbastanza spazio libero per una riflessione di qualunque genere. Tutto ciò che può fare è pronunciare il nome del Buddha, perché non può avere tempo, psicologicamente parlando, da dedicare al pensiero delle virtù o dei poteri o dei connotati del Buddha. In questo caso il Nembutsu (*nien-fo*, letteralmente « pensare al Buddha ») non può essere nulla di più di un *shomyo* (*ch'êng-ming*, letteralmente « pronunciare o proferire il nome »). Perché tutto l'essere è assorto nel pronunciare il nome del Buddha, cioè nel recitare il Nembutsu; questo è tutto ciò che può fare consciamente, e nel suo campo della coscienza non possono esserci altri pensieri.

Shan-tao distingue, nel suo commentario sul *Sūtra delle Meditazioni*, due diverse pratiche devozionali per il seguace del Nembutsu: quella « pura » e quella « mista ». La « pratica pura » consiste nel pensare (*nien*) al nome del Buddha Amitābha con unità e concentrazione di pensiero. Ma anche in questo caso « pensare al nome » non ha significato se non quando il nome stesso viene pronunciato deliberatamente. Questa specie di pensiero è efficace soltanto quando i muscoli e i nervi vocali sono messi in moto, accompagnando la rappresentazione mentale. Anzi, è dubbio se un qualsiasi pensiero, elevato o no, possa essere compiuto senza un accompagnamento da parte dei muscoli, per quanto lieve e impercettibile.

Oltre a questo fatto psicologico, i filosofi della Terra Pura propugnano la teoria che il nome (*nāmadheya*) sia il contenente

di tutte le virtù del Buddha, cioè di tutte le conquiste interiori e di tutte le virtù interiori che appartengono all'Amitābha Buddha, come la quadruplica conoscenza, il triplice corpo, il decuplice potere, il quadruplico coraggio, ecc... Insieme a tutte le sue funzioni e virtù esterne, compresi i suoi connotati eccellenti, i suoi raggi di luce illuminante, i suoi sermoni sul Dharma, le sue opere di salvezza, ecc., queste virtù interiori sono racchiuse nel nome del Buddha Amitābha (7). Così, come vedremo tra poco, filosofia e psicologia si sono alleate per attribuire la massima importanza, nell'insegnamento Nembutsu, al proferimento del nome.

Nel *Wujo-yoshu* (Fasc. II, Parte I), compilato da Genshin (924-1017), che fu uno dei precursori della scuola buddista Jodo (Terra Pura) in Giappone, l'autore solleva questo problema: « Si deve raggiungere il Nembutsu-samādhi mediante la meditazione pura e semplice o mediante la recitazione vocale? ». La risposta è data da una citazione dal *Maka-shikwan* (Fasc. II, Parte I) di Chisha-daishi (il *Mo-hē-chih-kuan* di Chih-chē Tai-shih) (8): « Talvolta la recitazione e la meditazione procedono tenendosi per mano, talvolta la meditazione precede e la recitazione la segue, talvolta viene prima la recitazione e poi la meditazione. Quando recitazione e meditazione continuano così, in successione costante e senza interruzione, ogni pensiero ed ogni suono sono fissati su Amitābha » (9). In questo passo, il Nembutsu vocale non ha ancor raggiunto una posizione di preminenza.

(7) *Da Brani relativi al Nembutsu e ai voti originali* (*Senjaku nembutsu-hong-wanshu*) di Honen, Fasc. I. Qui Honen tenta di spiegare la propria posizione di fondatore della scuola Nembutsu in Giappone.

(8) Il Tripitaka Taisho, N. 1911.

(9) Poco più avanti, Genshin cita un'altra autorità dell'insegnamento Jodo, Huai-kan: « Secondo il *Sūtra delle Meditazioni*, colui che è tormentato all'estremo non ha tempo di pensare al Buddha; ma, su consiglio di buoni amici, egli recita il nome del Buddha Amitābha, e può così continuare la recitazione ininterrottamente e con sincerità di cuore... Allo stesso modo, coloro che desiderano conseguire un Samādhi nel Nembutsu procedano senza fermarsi nella recitazione, a voce udibile, e senza dubbio alcuno realizzeranno il Samādhi e vedranno la santa congregazione dei Buddha davanti a loro, come nella piena luce del giorno... Più forte recitate il nome del Buddha e più facilmente conseguirete il Samādhi del Nembutsu. Se la vostra recitazione avviene a voce non abbastanza alta, la mente è soggetta a distrazioni. Questo lo Yogi lo scoprirà senza bisogno che glielo dicano gli altri »

Fu Honen (1133-1212) che, seguendo l'insegnamento di Shantao, pose in primo piano il Nembutsu, cioè la recitazione del nome di Budda. Essa veniva considerata come la pratica più importante nella scuola della Terra Pura, quando i devoti desideravano rinascere nella Terra di Amida. Lodare le sue virtù, fare offerte, inchinarsi davanti a lui, leggere i sūtra e meditare su di lui erano pratiche tutt'altro che trascurabili, ma l'atto principale di pietà consisteva nella recitazione (*ch'êng-ming*). Pronunciando costantemente il suo nome con devozione, in qualunque posizione si trovi, ritto o seduto, disteso o camminando, il devoto, dopo qualche tempo, verrà senza alcun dubbio portato da Amida nella sua dimora di felicità. Perché questo, secondo i maestri della scuola Jodo, è in perfetta armonia con gli insegnamenti dei sūtra: vale a dire con i voti originali del Budda.

Per confermare questo punto di vista, Honen cita ancora Shantao, secondo il quale il Nembutsu è più facile da praticare di qualunque altro atto di devozione. La domanda relativa al perché la meditazione venga accantonata a tutto vantaggio della recitazione trova questa risposta: « È perché tutti gli esseri senzienti sono intralciati da pesanti ostacoli, e il mondo in cui vivono è pieno di sottili tentazioni; è perché la loro mente è troppo sconcertata, e la loro intelligenza troppo goffa, e il loro spirito divaga troppo. Perciò la meditazione non è cosa per loro. Impietosito, il Budda li consiglia di concentrarsi nella recitazione del suo nome, perché quando questa pratica viene compiuta senza interruzione, il devoto è sicuro di rinascere nella Terra di Amida ».

Poi Honen passa ad affermare che pensare o meditare è recitare: le due cose sono una solo; che pensare ad Amida è recitare il suo nome e viceversa. *Nembutsu*, « pensare al Budda », è diventato così completamente identico a *Shomyo* « recitare o pronunciare il nome »: la meditazione si è trasformata in recitazione. Quella che può essere definita la filosofia Buddista nel nominalismo è venuta ad occupare le menti dei devoti della Terra Pura, perché essi ora realizzano nel nome la presenza di qualcosa che va completamente al di là della concezione. Il mio scopo è ora quello di studiare il significato psicologico di questo Nembutsu vocale e di vedere in quali rapporti stia nei confronti dell'esercizio koan praticato dai seguaci dello Zen.

4. La psicologia dell'esercizio Shomyo e sue affinità con l'esercizio koan

Con la vocalizzazione del Nembutsu, Honen e i suoi predecessori non hanno d'altra parte dimenticato di sottolineare l'importanza e la necessità di un cuore credente. Meditare sul Buddha in quanto è l'essere che possiede tutte le qualità virtuose e i trentadue segni della grandezza, richiede senza dubbio una grande concentrazione, e può andare al di là della portata dei poteri psichici di un uomo normale. In confronto a questo, la recitazione del nome è veramente assai più facile.

Un nome è simile ad un simbolo algebrico: come *a* o *b* o *c* possono rappresentare qualsiasi numero, si può ritenere che il nome Amida rappresenti tutto ciò che è contenuto nella concezione del Buddha, non del solo Amida ma di tutti i Buddha, il cui numero è incalcolabile. Quando un uomo pronuncia questo nome, egli scava profondamente nel contenuto della sua coscienza religiosa. Tuttavia, il semplice proferimento del nome non avrà alcuna conseguenza, poiché è privo di senso; il proferimento deve essere il risultato di un pensiero profondo, di una ricerca ansiosa e di una grande fede; se non è il risultato di questi sforzi intensi, deve almeno essere da essi continuamente rafforzato. Labbra e cuore devono essere in piena armonia, in questa pratica.

In questa specie di Nembutsu, la mente si mette a fuoco sul nome e non sulla forma esteriore del Buddha. I suoi trentadue segni fisici di grandezza non vengono immaginati dalla mente del devoto. Il nome occupa tutto il campo della coscienza. Leggiamo nel *Piccolo Sukhāvatīvyūha* (1): *amitāyusas tathāgatasya nāmad-beyan śroṣyati śrutva ca manasikarīṣyati...* (Egli oda il nome del Tathāgata Amitāyus e, dopo averlo udito, lo tenga in mente...).

Il traduttore cinese ha *chih-ch'ih* per *manasikṛi*, che significa « tenere fissamente in mente un oggetto di pensiero ». Il nome stesso è tenuto al centro dell'attenzione: non è una semplice ripetizione compiuta dalle labbra, è un proferimento che viene dal cuore. Non c'è dubbio: questa specie di Nembutsu è un grande

(1) *Anecdota Oxoniensia*, Aryan series, Vol. I, Part. II, pag. 96.

aiuto per la concentrazione. L'evocazione della forma del Buddha è carica di molti pericoli o mali psicologici, e il devoto può diventare una vittima incurabile delle allucinazioni. La vocalizzazione è un grande passo avanti verso il conseguimento di un vero Samādhi religioso.

L'oggetto del Nembutsu, come possiamo vedere chiaramente, ha subito modificazioni. In principio era ricordare il Buddha, desiderare di rivederlo ancora, come si vivesse tra i suoi seguaci: un desiderio del tutto umano e naturale. Più tardi, venne a significare il giungere alla presenza di un Buddha idealizzato, che vive eternamente nella Terra della Purezza e della Felicità. E infine, attraverso la pratica di tenere fermamente nella mente il nome, l'oggetto esplicito diventò un desiderio di attirare la benevola attenzione del Buddha verso il suo devoto, che è anche un peccatore. Questa modificazione è giudicata dai maestri della scuola della Terra Pura in pieno accordo con l'insegnamento del Buddha, così come viene esposto nei vari sūtra che appartengono a tale scuola.

Ma a questo punto sorge il problema: Non vi è un sottofondo psicologico che determina questa graduale modificazione? Il Nembutsu vocale non ha uno scopo implicito? Non ha altro scopo che quello di dirigere il devoto verso la Terra Pura di Amida? Forse i maestri non se ne rendevano conto; ma non fu forse un'esperienza psicologica, da parte loro, che li spinse a insegnare il semplice Nembutsu vocale anziché altri atti religiosi, come la lettura dei sūtra, la meditazione sul Buddha, l'inchinarsi a lui o cantare inni di lode?

Se deve essere conseguita un'elevazione morale o spirituale, la semplice ripetizione del nome, anche se si tratta del nome del Santissimo, non sembra possa elevare la mente quanto la eleva meditare su di lui o leggere i suoi sermoni. I maestri della Terra Pura credevano sinceramente nei sūtra, quando raccomandavano il Nembutsu. Ma i sūtra insegnano molte altre cose e, se i maestri lo avessero desiderato, avrebbero potuto sviluppare un altro insegnamento, diverso dal Nembutsu. Perché infatti ogni sūtra, e in generale ogni letteratura religiosa, si presta a varie interpretazioni, a seconda dell'esperienza personale del lettore.

L'evoluzione del Nembutsu vocale, perciò, dovette avere una base psicologica, non soltanto religiosa e filosofica. Naturalmente,

era l'aspetto filosofico che dominava principalmente e quindi consciamente la coscienza religiosa dei maestri.

Sarebbe irragionevole affermare che la psicologia del Nembutsu vocale è il solo elemento costitutivo dell'insegnamento della Terra Pura. Anche altre concezioni come il peccato, la realtà della sofferenza, e l'amore di Amida che abbraccia tutte le cose sono fattori essenziali: ma nel presente studio io intendo analizzare soltanto il suo aspetto psicologico.

Dare un nome è discriminare: discriminare è riconoscere la realtà di un oggetto individuale, e renderlo accessibile alla comprensione umana ed al cuore umano. Perciò, quando pronunciamo il nome, sentiamo che l'oggetto stesso è con noi; e fu per un processo evolutivo del tutto naturale che « pensare al Buddha » finì per trasformarsi nella recitazione del suo nome. Ma ciò che ora ci interessa è esaminare come mai il nome del Buddha continuò a mantenere la sua forma sanscrita, o meglio la sua traslitterazione, nel corso della lunga storia del Buddhismo in Cina e in Giappone.

Perché il Buddha non venne invocato con l'equivalente cinese o giapponese del suo nome, e venne invece invocato con la forma sanscrita, originale o modificata? *Namu amida butsu* e *Nan wu o mi to fo* sono i modi giapponese e cinese di leggere *namo 'mitābhāya buddhāya*. *Namo* o *namas* significa « adorazione » o « saluto » e *amitābhāya buddhāya* significa « al Buddha della Luce Infinita », che in cinese sarebbe *kuei i wu liang kuang fo*. Perché non si disse « Adorazione al Buddha della Luce Infinita » anziché « *Namu Amida Butsu* » o « *Nan-wu O-mi-to Fo?* ».

Queste traslitterazioni non hanno alcun senso per la mente giapponese e cinese, poiché sono soltanto suoni sanscriti modificati e non hanno alcun significato apparente. Per cinesi e giapponesi è una specie di Dhāraṇī o di Mantram, che deve essere pronunciato così com'è, senza venir tradotto; perché, quando viene tradotto, un Dhāraṇī non comunica alcun pensiero intelligente: non è altro che una formula di gergo. Qual era la ragione di tutto questo: l'intelligenza che lascia il posto alla non-intelligenza, il senso al non-senso, la chiarezza all'oscurità, la discriminazione alla non-discriminazione? Perché *Namu Amida Butsu*, *Namu Amida Butsu*?

Secondo la mia opinione, la ragione va ricercata non già nel-

l'effetto magico del nome in sé, ma nell'effetto psicologico della sua ripetizione. Dovunque vi sia un significato intelligente, esso suggerisce la presenza d'una successione interminabile di idee e di sentimenti collegati; e allora la mente, o si impegna nell'elaborare una struttura logica, o si lascia avvolgere inestricabilmente nelle reti dell'immaginazione e dell'associazione di idee. Quando vengono ripetuti invece suoni privi di significato, la mente si ferma, poiché non ha occasioni per divagare. È meno facile che venga invasa da immagini e da allucinazioni. Per usare la terminologia Buddista, la polvere esterna della discriminazione copre la fulgida superficie originale dello specchio interiore dell'illuminazione.

Per evitare questa tragedia, è necessario che i suoni destinati al Nembutsu vocale siano privi di significato intelligibile. Quando il Nembutsu della riflessione e della meditazione si trasformò nel Nembutsu vocale, dovette esservi un'analogia esperienza psicologica da parte dei maestri che volevano concentrare le loro menti sulla condizione stessa di Budda e non sulla personalità del Budda. Il pensiero della personalità del Budda, secondo loro, richiede un processo superiore di intelligenza, e tuttavia non sempre consegue risultati genuini.

I maestri Jodo insistono sempre molto sul triplice atteggiamento mentale che dovrebbe accompagnare il Nembutsu vocale: 1. Sincerità di cuore; 2. Interiorità della fede; 3. Desiderio per la Terra di Amida. Senza questi fattori soggettivi, in effetti, il Nembutsu sarebbe inutile al devoto che vuole conquistare l'oggetto del suo desiderio. Ma i maestri, nel loro desiderio, apparentemente troppo zelante, di propagare il cosiddetto metodo facile di salvezza, e di mettere nel massimo risalto la necessità del Nembutsu vocale, sembrano talvolta trascurare l'importanza di queste condizioni soggettive. Di conseguenza, spesso gli studenti della scuola della Terra Pura sono irresistibilmente attratti verso il Nembutsu vocale, a tutto svantaggio delle giuste condizioni soggettive.

Questo non è giusto, ma ci si può chiedere se non vi sia qualcosa, nell'atteggiamento dei maestri, che giustifichi questo assunto erroneo. Non insistono forse sull'importanza dei fattori soggettivi, perché il Nembutsu vocale sia efficace in tutta la sua portata? Se un uomo possedesse tutti quei requisiti interiori, se-

condo la logica comune non sembrerebbe avere molta importanza il fatto che egli si dedichi o meno alla lettura dei sūtra, agli inchini o al Nembutsu vocale. Ma i maestri, specialmente quelli appartenenti alla scuola Jodo di Genku e di Honen, insistono inequivocabilmente sulla ripetizione del nome del Buddha nella forma di « Namu Amida Butsu » sostenendo che è la pratica più essenziale, e relegano in second'ordine tutti gli altri esercizi devozionali. Secondo loro, perciò, è il « Namu Amida Butsu » che assicura la rinascita nella Terra della Beatitudine.

E com'è possibile che questo avvenga, a meno che il Nembutsu vocale agisca, in qualche maniera misteriosa, nella coscienza del devoto? Quando viene indotto un certo stato di coscienza attraverso la ripetizione del nome di Buddha, è probabile che lo stesso Buddha venga a prendere possesso della mente del devoto, il che determina il suo futuro destino. Era a questa psicologia che miravano Shan-tao, Honen ed altri maestri della scuola Jodo?

Quando grandi maestri Jodo come Shan-tao, Tao-ch'o e Huai-kan indicano due strade per rinascere nella Terra pura (1. dire il Nembutsu; 2. praticare altri atti meritori) e preferiscono la prima alla seconda, ritenendola meglio consona agli insegnamenti dei sūtra, e quando identificano « pensare al » o « meditare sul » (*nien* in cinese, *anusmṛiti* in sanscrito) con « proferire » o « pronunciare » (*shēng*), affermando che pensare al Buddha significa proferire il suo nome, essi trovano nella logica o nella psicologia la ragione di questa identificazione? Logicamente, pensare con intensità ad un oggetto non significa necessariamente pronunciare il nome; il pensare è indipendente dal pronunciare il nome della cosa pensata; il pensare è indipendente dal pronunciare, specialmente quando la mente si concentra in meditazione su di un oggetto di devozione e di reverenza. Ma, sul piano della realtà psicologica, il pensare ad idee astratte è molto aiutato dal guardare rappresentazioni grafiche, lettere o diagrammi, ed anche dal pronunciare nomi, mentalmente o percettibilmente. Basandosi su questa realtà psicologica, quei maestri dovettero giungere alla conclusione che pensare al Buddha è proferire il suo nome, e che il pensare e il proferire sono identici.

Inoltre, secondo il commentario di Huai-kan (2) sul noto pas-

(2) Citato da Honen nel suo *Senjaku-shu*, Fasc. I.

saggio del *Tai-chi yüeh-tsang Chin* (3): « Con un grande pensiero (*nien*) uno vede un grande Buddha, e con un piccolo pensiero, un piccolo Buddha. Un grande pensiero significa chiamare il nome del Buddha ad alta voce; un piccolo pensiero, significa chiamarlo a voce bassa ». Anche se non comprendo esattamente che cosa intenda dire « vedere un grande Buddha e un piccolo Buddha », è facile capire che i maestri attribuiscono grande importanza al fatto che si reciti il Nembutsu ad alta voce. Maggiore è lo sforzo muscolare che compiamo nel proferire il nome del Buddha, e più alto è il grado di concentrazione che conseguiamo: in questo modo, terremo in mente in maniera più efficace « Namu Amida Butsu ».

Qualunque sia l'interpretazione dottrinale data al fatto, i maestri dovettero avere indubbiamente qualche esperienza psicologica prima di confermare l'identificazione tra « pensare » (*nien*) e « proferire » (*shêng*). Non possiamo forse vedere qui un parallelo con la psicologia Zen, che ispira la pratica di concentrarsi su « Wu »: « Wu » oggi, per tutto il giorno, e « Wu », « Wu » domani per tutto il giorno? (4). Ne consegue l'esortazione a dire il Nembutsu per tutto il giorno, od ogni giorno regolarmente, o tante volte al giorno: diecimila volte, cinquantamila volte, addirittura centomila volte al giorno. A Kyoto vi è un tempio Jodo, il cui nome è « Un Milione di Volte », e allude al numero di volte che dovrebbe essere ripetuto il Nembutsu vocale. Il fatto che la vocalizzazione aiuta la concentrazione costituisce la base della dottrina del Nembutsu vocale (*shomyo* o *shêng-ming*).

Quando il nome del Buddha viene ripetuto dieci o ventimila volte di fila, la pratica prosegue meccanicamente, senza alcuno sforzo conscio, e quindi senza alcuna realizzazione conscia dei tre fattori della devozione. Questa meccanizzazione deve essere considerata il mezzo efficace di rinascita? Non è necessario che il devoto compia uno sforzo conscio per confermarsi nella fede e nella devozione? Questo continuo mormorare o pronunciare suoni senza significato produce nella coscienza del devoto un senso definito di certezza, grazie al quale egli non ha più dubbio alcuno circa la

(3) *Candra-garbha*, tradotto in cinese da Narendrayāśas, 550-577 d.C.

(4) Da una delle lettere di Kung-ku Lung.

sua rinascita nella Terra Pura, circa la sua salvezza attraverso la grazia di Amida?

Quando il Nembutsu si trasforma nella recitazione di un Dhāraṇī senza alcun riferimento conscio al suo significato, letterario e devozionale, il suo effetto psicologico sarà quello di creare uno stato di incoscienza, in cui le idee e i sentimenti che galleggiano alla superficie vengono spazzati via. Parlando da un punto di vista morale, questa è una condizione di innocenza in cui non esiste discriminazione tra bene e male, e i maestri Jodo affermano che in questo modo il Nembutsu spazza via tutti i peccati accumulati durante le innumerevoli vite antecedenti.

La reiterazione perpetua di « Namu Amida Butsu » (5) ha un parallelo nel Sufismo, i cui seguaci ripetono il nome « Allah », come ha osservato R.A. Nicholson nei suoi *Studies in Islam Mysticism*, « quale metodo praticato dai mistici Musulmani per determinare il *fana*, vale a dire l'allontanamento dall'io, o, secondo la frase di Pascal, " *oublie du monde et de tout hormis Dieu* " » (6).

Non possiamo credere che la pura e semplice ripetizione di « Namu Amida Butsu » assicuri al devoto la rinascita nella Terra Pura, nonostante le assicurazioni date dai sūtra e dai maestri di quella scuola, a meno che quella reiterazione non produca un certo effetto mentale, grazie al quale il devoto raggiunge da solo la realizzazione. E non è appunto questa realizzazione che è conosciuta come Samādhi del Nembutsu o Samādhi dell'Unità (*ekavyūha*)?

Nell'*Anrakushu* (*An-lê-chi*, Parte II) di Tao-ch'ò, i passi che si riferiscono a questo Samādhi sono attinti da vari sūtra. L'intenzione dell'autore è provare che il Samādhi è un mezzo efficace che porta il devoto alla presenza di tutti i Buddha del passato, del presente e del futuro. Ma, dal punto di vista della salvezza (o dell'illuminazione), a che serve vedere i Buddha, a meno che la loro assicurazione di salvezza evochi il senso della sua verità nella coscienza del devoto? La visione del Buddha deve essere oggettivamente in corrispondenza con la realizzazione interiore e, per quanto riguarda la psicologia, la realizzazione interiore è l'elemento più importante.

(5) Nella recitazione pratica è pronunciato all'incirca *nam man da bu, nam man da bu...*

(6) Pagg. 7-9.

Vi è un sūtra intitolato *Bosatsu Nembutsu Sammai (samādhi)* Kyo, tradotto per la prima volta da Dharmagupta di Sui, in cui vengono date particolareggiatamente tutte le istruzioni necessarie per la pratica del Samādhi del Nembutsu. Secondo quest'opera, il merito principale del Samādhi sembra consistere nella realizzazione dell'illuminazione suprema. Evidentemente, giungere alla presenza di tutti i Buddha non significa vederli tutti insieme come esseri spiritualmente illuminati, essere in comunione con loro in un mondo che trascende ogni forma corporea. Il devoto viene indotto a praticare il Nembutsu per vedere i Buddha, ma quando entra veramente in un Samādhi, egli li vede in un modo molto diverso da quello che poteva aspettarsi all'inizio (7).

Honen cita nel suo *Senjakushu*, Parte II, un passo tratto dalle *Vite dei pii seguaci della scuola della Terra Pura*, in cui si fa riferimento al conseguimento del Samadhi da parte di Shan-tao. Secondo questo passo, il Samādhi sembra conferire, tra l'altro, anche una vista profetica delle condizioni spirituali degli altri; infatti, il brano rivela che Shan-tao poteva parlare delle vite passate del suo maestro, Tao-ch'ò, e della rinascita di questi nella Terra di Amida.

Se il Samādhi non può andare al di là del conseguimento di questi poteri miracolosi, possiamo affermare che non ha molto a che vedere con l'elevazione spirituale e con la certezza dell'emancipazione. Deve esservi perciò qualcosa di più del Samādhi raggiunto per mezzo del Nembutsu. I maestri della scuola della Terra Pura sono troppo ansiosi di mettere in risalto le loro convinzioni religiose relative alla rinascita dopo la morte, ignorando l'effetto psicologico che segue inevitabilmente la reiterazione costante di « Namu Amida Butsu ». Essi sono troppo impegnati a ricordarci quest'epoca degenerata in cui la forma pura del Buddismo riesce difficilmente a conservarsi, e affermano perciò che il proferire il nome del Buddha è il sistema migliore, più facile e più sicuro, che consente agli esseri di quest'età degenerata di giungere alla presenza dei Buddha e di essere accolti nelle braccia del loro amore infinito.

(7) Vedasi la storia dei due devoti Jodo, di Hakuin, narrata più avanti, a pag. 179.

A questo riguardo, Shinran spinse questa concezione fino alla sua estrema conseguenza logica: infatti, a proposito della rinascita nella Terra Pura che può essere conseguita pronunciando il nome di Buddha solo dieci volte, egli afferma che « questo non significa meditare specificamente e silenziosamente sul Buddha, o pensare intensamente a lui, ma semplicemente pronunciare il suo nome ». Con tutti questi postulati sul Nembutsu, sul dirlo una volta o dieci volte, perché in ogni caso verrà udito dal Buddha, io non riesco a immaginare che i maestri fossero completamente inconsapevoli della psicologia del Nembutsu, della quale ho già parlato.

5. *Qual è l'oggetto dell'esercizio Nembutsu?*

A questo proposito ci si può chiedere: Qual è il contenuto del Samādhi, che è il vero fine del Nembutsu: la rinascita nella Terra Pura o il Samādhi in se stesso? Oppure il Samādhi è una specie di anticipazione della rinascita? Nessun maestro Jodo, a quanto ho potuto apprendere, chiarisce completamente questo punto. Ma ne possiamo considerare l'argomento in questo modo, il Samādhi può essere considerato come l'aspetto soggettivo e psicologico dell'esercizio Nembutsu, e la rinascita come il suo aspetto oggettivo ed ontologico.

In questo caso, il Samādhi e la rinascita sono una cosa sola descritta in due modi diversi; ma poiché il Samādhi può essere conseguito in questa vita mentre la rinascita ha luogo dopo la morte, si deve dire che il Samādhi è identico alla rinascita in un senso molto specifico; cioè, la rinascita non deve essere giudicata come un evento oggettivo e temporale, ma come una forma di garanzia soggettiva di qualcosa che avverrà sicuramente. In questo caso, la rinascita significa una rigenerazione spirituale, e in quanto tale può essere considerata identica al Samādhi.

Questa visione del Samādhi è sostenuta nell'*Anjin Ketsujoshō*, di autore ignoto, che è tuttavia uno dei libri più significativi dell'insegnamento della scuola Jodo. In esso l'autore afferma che si deve stabilire fermamente la fede per mezzo della realizzazione del Samādhi, la fede nel voto originale di Amida, per mezzo del quale viene assicurato al devoto il suo destino futuro. Infatti il

Samādhi si consegue quando la mente del devoto è identificata così perfettamente con la mente di Amida che la coscienza del dualismo viene cancellata completamente. Questa conclusione è inevitabile, non solo dal punto di vista logico ma anche da quello pratico, dato che l'intera struttura della filosofia Buddista è fondata su di un monismo idealistico, e il realistico Jodo non può fare eccezione. Leggiamo nel *Sūtra della Meditazione*:

« Il Buddha disse ad Ananda e Vaidehī: Dopo aver visto questo, voi dovrete pensare al Buddha. Potete chiedere: Come? Ogni Buddha-Tathāgata ha il suo corpo nel mondo spirituale (*dharmadhātu*) ed entra nella mente di ogni essere senziente. Perciò, quando pensate al Buddha, la vostra stessa mente diviene dotata dei trentadue segni della grandezza, e degli ottanta segni secondari di eccellenza. Questa mente è trasformata nella condizione di Buddha, questa mente non è altro che il Buddha stesso. L'oceano della vera onniscienza posseduta dal Buddha nasce dalla vostra mente e dal vostro pensiero. Per questa ragione, dovrete applicarvi con unità e concentrazione di pensiero alla meditazione sul Buddha-Tathāgata, che è un Arhat e un Perfetto Illuminato ».

Nel *Pratyutpanna-samādhi Sūtra* (1), che è considerato dai maestri Jodo come una delle fonti del loro insegnamento, leggiamo:

« E inoltre, Bhadrāpāla, quando un giovane uomo di ottimo aspetto desidera vedere le proprie fattezze, belle o brutte, prende un recipiente pieno d'olio raffinato o d'acqua pura, oppure un cristallo od uno specchio. Quando uno di questi quattro oggetti riflettono la sua immagine, egli sa con certezza qual è il suo aspetto, bello o brutto. Bhadrāpāla, tu pensi che ciò che il giovane vede in quei quattro oggetti vi esistesse già prima?

« Bhadrāpāla rispose: Oh, no, Beato.

« Deve essere considerato come una non-entità?

« Oh, no, Beato.

(1) Tradotto in cinese per la prima volta da Chih Lou-chia-ch'ien, che venne in Cina nella seconda metà del secondo secolo, verso la fine della dinastia Han. La traduzione inglese è tratta dalla traduzione cinese di Jñānagupta (586 d.C.) anziché da quella di Chih Lou-chia-ch'ien (179 d.C.), perché quella di Jñānagupta è più intelligibile, benché quella di Chih Lou-chia-ch'ien sia più nota agli studenti della scuola della Terra Pura. Il Tripitaka Taisho, N. 416-419.

« Deve essere considerato come qualcosa che è dentro di essi?

« Oh, no, Beato.

« Deve essere considerato allora come qualcosa al di fuori di essi?

« Oh, no, Beato. Se l'olio e il cristallo e l'acqua e lo specchio sono limpidi, trasparenti e liberi da fangosità e dalla polvere, l'immagine si riflette in essi, quando una persona vi si pone davanti. L'immagine non esce dall'oggetto, e neppure vi entra dall'esterno, e neppure vi è in se stessa, e neppure è costruita artificialmente. L'immagine non viene da nessun luogo, e torna a svanire in nessun luogo: non è assoggettata alla nascita e alla morte; non ha una dimora fissa.

« Quando Bhadrapāla ebbe finito di rispondere in questo modo, il Budda disse:

« Bhadrapāla, è veramente così come tu hai detto. Quando gli oggetti sono puri e puliti, l'immagine si riflette in essi senza alcuna alterazione. Lo stesso si può dire del Bodhisattva. Quando egli medita sui Budda in unità e concentrazione di pensiero, egli li vede; e dopo essergli apparsi resteranno con lui; restando con lui, gli spiegano le cose che egli desidera comprendere. Essendo così illuminato da loro, egli è felice; e riflette: Da dove vengono questi Budda? E dove svanisce questo mio corpo? Quando egli riflette così, vede che tutti i Tathāgata non vengono da nessun luogo e non vanno in nessun luogo. Lo stesso è per il mio corpo: non è venuto per un sentiero definito, e come può esservi perciò il ritorno a qualche luogo?

« E riflette ancora: Questo triplice mondo esiste soltanto a causa della mente. Secondo il proprio pensiero, uno vede se stesso nella propria mente. Il mio vedere il Budda segue la mia mente: la mia mente diviene il Budda: la mia mente stessa è il Budda; la mia mente stessa è il Tathāgata. La mia mente è il mio corpo, la mia mente vede il Budda; la mente non conosce se stessa; la mente non vede se stessa. Quando i pensieri si agitano, vi è il Nirvāṇa. Tutte le cose non hanno realtà in se stesse, esse sorgono dal pensiero e dalle leggi dell'originazione. Quando ciò che si è pensato svanisce, svanisce anche colui che lo ha pensato. Bhadrapāla, tu dovresti sapere che per mezzo di

questo Samādhi tutti i Bodhisattva hanno raggiunto la grande illuminazione ».

Considerando il Samādhi del Nembutsu da questo punto di vista idealistico assoluto (il Samādhi realizzato attraverso la reiterazione costante di « Namu Amida Butsu ») possiamo affermare che il Samādhi è il determinarsi della fede nel Buddha, e la garanzia della rinascita nella sua Terra della Purezza descrivono un solo fatto psicologico, che costituisce il fondamento della dottrina Jodo (Terra Pura).

Nel suo commentario al *Sūtra della Meditazione*, Honen afferma che il devoto dovrebbe essere come un uomo che ha perduto i sensi, o come un sordomuto, o come un idota, quando si dedica esclusivamente alla pratica del Nembutsu, pronunciando il nome di Buddha giorno e notte, sia che stia seduto o in piedi, sia che stia sdraiato o cammini, e per qualunque intervallo di tempo, un giorno, due giorni, una settimana, un mese, un anno, o anche due o tre anni. Se tale pratica viene continuata in questo modo, il devoto un giorno conseguirà sicuramente il Samādhi, e il suo occhio del Dharma si aprirà, egli vedrà un mondo che è completamente al di là del pensiero e dell'immaginazione. Questo mondo è « un regno misterioso in cui cessano tutti i pensieri e tutte le immaginazioni vengono spazzate via, poiché questo regno è in perfetta corrispondenza con uno stato di Samādhi ».

In questo Samādhi, in cui il devoto è pienamente confermato nella sua fede, secondo l'autore dell'*Anjin Ketsujoshō*, « Il corpo diviene "Namu Amida Butsu", e la mente diviene "Namu Amida Butsu" ». Se è così, non si tratta forse d'uno stato di coscienza mistico corrispondente a quello che si realizza per mezzo dell'esercizio koan?

L'esplicita affermazione dei maestri Jodo, secondo la quale la ripetizione del Nembutsu è il metodo più facile di salvezza per tutti gli esseri, è naturalmente basata sul voto originale di Amida, nel quale il Buddha assicura ai suoi seguaci la rinascita nella Terra della Beatitudine, se essi pronunceranno il suo nome per dimostrare la loro fede e la loro volontà di essere salvati.

Per rafforzare il loro insegnamento, i maestri Jodo da una parte descrivono in termini rifulgenti le bellezze della Terra Pura e dall'altra non si stancano mai di ricordare le miserie e gli

orrori di questo mondo, e la peccaminosità e l'ignoranza irrimediabile degli esseri che lo abitano. Perciò coloro che desiderano essere aiutati da questa dottrina dovranno essere ardenti devoti di « *Namu Amida Butsu* », e dovranno pronunciare e recitare sempre questa frase. Ma, quando fanno ciò, il loro scopo supremo di diventare membri della comunità della Terra Pura può cedere gradualmente il posto all'immediata pratica quotidiana del *Nembutsu*. E quando la loro attenzione deliberata è fissata su di esso, la psicologia dell'inconscio può incominciare a funzionare da sé, indipendentemente dallo scopo supremo, che dovrebbe realizzarsi al termine di questa vita; perché gli eventi più vicini reclamano la concentrazione mentale più intima e più intensa.

Portiamo al suo grado più elevato questa concentrazione, e allora avremo l'intuizione di verità mistiche come queste: Rinascita è non-nascita; pensare al Buddha è non avere alcun pensiero; ogni istante è l'ultimo istante; questa mente non è altro che lo stesso *Tathāgata*; mentre il corpo appartiene a questo mondo, la mente si rallegra nella Terra Pura; questo corpo, così com'è, appartiene allo stesso ordine di *Maitreya Bodhisattva*, ecc... Queste affermazioni non appaiono tipicamente *Jodo*, anzi, contrastano notevolmente la sua tendenza generalmente realistica; ma non possiamo ignorare completamente il misticismo che entra nelle fondamenta strutturali del *Jodo* pratico, e non vi è alcun dubbio che questo derivi dalla psicologia del *Nembutsu*.

Il ramo *Shin* della setta della Terra Pura esalta la fede come unica condizione di rinascita nella Terra di Amida. Si ripone assoluta fiducia nella saggezza del Buddha, che è completamente al di là della concezione umana. Perciò, riponete la vostra fede nella saggezza miracolosa di Amida e verrete accolti direttamente da lui; non bisogna attendere l'ultimo momento, in cui scenderà dall'alto una schiera di Buddha per darvi il benvenuto; non dovete nutrire ansie e paure per il vostro destino dopo la morte, e chiedervi se siete destinati o no al *Naraka* (inferno). Tutto ciò che vi si chiede è abbandonare tutti i pensieri riguardanti voi stessi e riporre la vostra fiducia incondizionata nel Buddha, il quale sa benissimo come vegliare sul vostro bene (2). Non dovete preoccuparvi affatto dell'ultimo istante, quando do-

(2) *Shūji-sho*.

vrete dire addio a questa vita terrena. Se, durante la vostra vita, siete stati istruiti da un saggio consigliere e avete destinato in voi un pensiero di fiducia nel Buddha, quel momento del risveglio è stato per voi l'ultimo momento su questa terra. Quando, riponendo piena fiducia nel voto originale di Amida, pronunciate una volta « Namu Amida Butsu », vi assicurate la rinascita nella sua Terra: perché questo cuore credente è la rinascita (3).

Ma come può un individuo avere realmente questo cuore credente che innalza subito il suo possessore al livello dell'Illuminato, e lo conduce alla presenza di Maitreya? (4). Non basta ascoltare i maestri. Non basta neppure recitare il Nembutsu. In che modo uno giunge ad avere questa fede assoluta, la fede che evidentemente è identica, in sostanza, all'illuminazione? Come possiamo essere sicuri della nostra rinascita? Come arriviamo a non nutrire dubbi circa il nostro destino futuro?

È necessario destare in noi un certo stato di coscienza, per mezzo del quale possiamo essere confermati nella nostra fede. Questa coscienza non può essere indotta con il ragionamento, o con la lettura dei sūtra, o ascoltando i discorsi dei saggi e degli illuminati. Come ci insegna la storia delle religioni, deve esservi una visione intuitiva della verità, che è l'abbandono dell'io al voto originale di Amida. E non è forse questo il momento in cui « Namu Amida Butsu » sgorga dal più profondo del cuore (*adhyāśaya*)? Non è forse a questo che i maestri Shin tendono quando dicono: « Proferite una volta sola il Nome, e siete salvati? ».

6. *Misticismo del Nembutsu e il proferimento del nome*

Se interpretiamo in questo modo il Nembutsu, siamo in grado di comprendere il discorso di Ippen (1): « La rinascita significa il primo risveglio del pensiero, e questo presuppone un'esistenza, cioè, presuppone che vi sia qualcuno nel quale si sveglia

(3) Da *Yui-shin Sho Mon-i*.

(4) *Op. cit.*

(1) Il fondatore della setta Ji della scuola della Terra Pura, 1229-1289. I suoi *Detti* sono pieni di pensieri mistici.

un pensiero. Il « Namu Amida Butsu » stesso è la rinascita, e la rinascita è la non-nascita. Quando avviene questa realizzazione, io la definisco provvisoriamente come il primo destarsi del pensiero. Quando uno è assorbito nel nome di Budda che è al di sopra del tempo, vi è la rinascita che non conosce né principio né fine.

« Talvolta si fa una distinzione tra l'ultimo momento della vita e la vita quotidiana, ma questo insegnamento è fondato su di un pensiero confuso. Nel "Namu Amida Butsu" non vi è un ultimo momento, né una vita quotidiana; vi è una realtà che permane in tutte le epoche del tempo. Per quanto riguarda la vita umana, è una serie di momenti che durano soltanto tra una aspirazione ed una espirazione, e perciò il momento stesso del pensiero è l'ultimo momento della vita. Se è così, ogni momento di pensiero è l'ultimo momento, ed ogni momento è una rinascita ».

Il significato di questa affermazione mistica di Ippen diventerà più trasparente quando si saranno lette le seguenti citazioni. « La mente (o la coscienza) di uno si annulla completamente recitando "Namu Amida Butsu"; questo è il pensiero giusto per l'ultimo momento. Vi è soltanto il nome di Budda, e al di là di esso non vi è né colui che lo dice, né colui al quale è rivolto. Vi è soltanto il nome del Budda, e al di là di esso non vi è rinascita. Tutte le cose esistenti sono virtù incluse nel corpo dello stesso nome del Budda. Perciò, quando giungete a percepire tutte le cose come non-nate, là dove tutte le tracce d'una mente conscia svaniscono, dicendo "Namu Amida Butsu", allora il primo pensiero che si desta è detto il pensiero giusto dell'ultimo istante; perché non è altro che il pensiero dell'illuminazione, che è "Namu Amida Butsu" ».

« È più essere posseduti dal nome che possedere il nome. Tutte le cose hanno una sola mente, ma questa mente non è manifesta in se stessa. L'occhio non può vedere se stesso, il legno non può ardere se stesso, benché sia per sua natura combustibile. Ma reggete uno specchio davanti a voi, e l'occhio può vedersi: questa è la virtù dello specchio. E lo specchio è quello posseduto da ciascuno di noi, ed è noto come il Grande Specchio dell'Illuminazione; è il nome già realizzato da tutti i Budda. Perciò, vedete le vostre fattezze originali nello Spec-

chio dell'Illuminazione. Non leggiamo forse nel *Sūtra della Meditazione* che è come vedere il proprio volto in uno specchio?

« E ancora, il legno brucerà, quando sarà incendiato dal fuoco: il fuoco che arde è lo stesso fuoco che è latente nel legno. E così, attraverso la concordanza delle cause interiori ed esteriori che tutte le cose vengono portate all'esistenza attuale. Benché tutti siamo dotati della natura di Budda, questa da sola non brucia le passioni, se non è accesa dal fuoco della saggezza trascendentale che è il nome (*nāmedheya*). La scuola Jodo insegna che per impadronirsi di un oggetto uno deve allontanarsene. Tale ingiunzione deve essere richiamata alla mente a questo proposito ».

Letteralmente, « Namu Amida Butsu » non è il nome (*nāmadheya*) stesso; contiene qualcosa di più, poiché *namu* (*namas* in sanscrito) significa « adorazione » o « saluto »; ma generalmente l'intera frase « Namu Amida Butsu » è considerata come il nome, e viene esaltata la sua funzione misteriosa. I maestri della scuola della Terra Pura diedero fondo alla loro ingegnosità filosofica, su questo argomento; ma stranamente tacquero l'aspetto psicologico di questa esperienza. Forse questo silenzio deriva dalla loro concezione di Amida, che è fondamentalmente ontologica. Ma quando si asserisce che esiste soltanto il nome e che in esso svanisce il contrasto dualistico tra colui che lo ripete reiteratamente e colui al quale si rivolge, ebbene, questa è l'enunciazione di un'esperienza fisica, non di una riflessione metafisica. L'esperienza che deriva dall'esercizio koan. Quando l'aspetto oggettivo dell'esperienza è interpretato metafisicamente, il nome è oggettificato e Amida è assoluto « potere altro »; ma, d'altra parte, se il devoto è seguace dello Zen, la sua comprensione di questa esperienza sarà completamente idealistica.

Si può considerare l'autore dell'*Anjin Ketsujosho*, come Ippen, un accanito sostenitore del nome, perché dice: « Poiché non vi è separazione, neppure per un attimo, tra il devoto che dice "Namu" e lo stesso Amida-butsu, ogni pensiero da lui nutrito è "Namu Amida Butsu" ». Perciò, ciascuno dei suoi respiri non è separato neppure per un momento dalle virtù del Budda; il suo stesso essere, anzi, è la sostanza di "Namu Amida Butsu"... Quando vi è la comprensione del significato del Samādhi del Nembutsu,

tanto il suo corpo quanto la sua mente sono "Namu Amida Butsu".

« Per questa ragione, quando tutti gli esseri del passato, del presente e del futuro levano un pensiero di fede [nel voto originale di Amida], quello stesso pensiero ritorna all'unico pensiero dell'Illuminazione [che in origine si destò nel Buddha]; e le menti di tutti gli esseri senzienti nelle dieci parti, quando proferiscono il nome, ritornano anch'esse all'unico pensiero dell'Illuminazione. Nessun pensiero, nessuna parola che provengono dai devoti rimangono con loro [ritornano tutti alla fonte da cui viene l'Illuminazione]. Poiché il voto originale è un atto in cui sono sintetizzati il nome e l'essenza, il nome contiene in sé l'intera essenza dell'Illuminazione e, poiché è l'essenza dell'Illuminazione, è rinascita di tutti gli esseri delle dieci parti ».

Siano o no consci di questo fatto i maestri della scuola Jodo, incluso lo Shin, vi è qualcosa di chiaramente psicologico nelle loro conclusioni metafisiche o nella loro teologia, se fosse possibile usare questo termine a proposito del Buddismo. Non si può affermare che nella religione la psicologia sia tutto, benché ne costituisca le fondamenta. Perciò anche nello Shin, in cui la fede è il principio fondamentale dell'insegnamento, vi sono molte affermazioni di Shinran, il suo fondatore, che sono inintelligibili se non si prende in considerazione la sua esperienza mistica.

Per esempio, quando egli insegna l'identità tra il nome e il voto originale, che vanno entrambi al di là della comprensione umana, egli fonda tale identità sullo stesso insegnamento del Buddha. La spiegazione è abbastanza semplice: ma in che modo possiamo essere confermati nella nostra fede? Specialmente se ricordiamo che tutti i maestri dello Shin ci esortano ad abbandonare l'apprendimento ed il ragionamento, come possiamo accettare tutto ciò che viene versato piuttosto meccanicamente dentro le nostre teste? Sulla base di quale autorità? Deve realizzarsi uno stato psicologico, anche nelle menti più illogiche, che ci porti a dire « sí » a tutto ciò che siamo tenuti a credere. Perché è necessario pronunciare il nome, oltre che credere nel voto. È possibile che pronunciare sia credere e viceversa; ma anche questa identificazione deve derivare dall'esperienza e non da una illazione logica.

« Il voto e il nome non sono due cose separate, poiché non

vi è alcun nome distinto dal voto, e non vi è alcun voto distinto dal nome. Anche il fare questa affermazione coinvolge la comprensione umana. Quando, credendo nel voto come in qualche cosa che è al di là della comprensione e nel nome come in qualche cosa che è egualmente al di là della comprensione, voi pronunciate il nome in unità di pensiero, perché mai dovreste esercitare la vostra comprensione? » (2).

La sola fede sembra essere una garanzia sufficiente per assicurare ad un uomo la rinascita nella Terra Pura, o nell'Illuminazione, e perché anche il proferimento del nome deve essere considerato essenziale? Non vi è alcun proferimento del nome, si afferma, separato dalla fede, e così pure non vi è alcun pensiero di fede disgiunto dal nome: ma perché mai si attribuisce al nome un'importanza tanto grande? Perché « Namu Amida Butsu » è tanto essenziale per la confermazione della fede?

Il nome, il cui significato consiste nel non avere significato in quanto trascende la relatività della conoscenza umana, deve essere dimostrato nell'esperienza prima che uno si renda conto che ciò è vero. « Namu Amida Butsu », dal punto di vista Zen, è un koan assegnato ai seguaci della scuola della Terra Pura. Un giorno il mistero del nome viene realizzato mentre lo si pronuncia, ed in quel momento la chiave viene data nelle mani del devoto, al quale viene così sicuramente affidato tutto il tesoro della coscienza religiosa.

« Il voto originale di Amida è di accogliere nella sua Terra della Beatitudine chiunque proferisca il suo nome in assoluta fiducia; perciò, beati coloro che proferiscono il nome. Un uomo può avere la fede, ma se non proferisce il nome, la sua fede non gli servirà. Un altro può proferire il nome con unità e concentrazione di pensiero, ma se la sua fede non è abbastanza profonda, la sua rinascita non avverrà. Tuttavia, colui che crede fermamente nella rinascita quale risultato del Nembutsu e proferisce il nome, rinascerà senza dubbio alcuno nella Terra della Ricompensa » (3).

Si comprende subito che senza la fede la rinascita è impossi-

(2) *Mattosho*: è una raccolta delle lettere di Shinran, ventitré in tutto.

(3) *Mattosho*.

bile: ma perché è essenziale proferire il nome? Per comprendere questo mistero, che costituisce la saggezza trascendentale di tutti i Budda, è necessario penetrare nelle profondità del nostro essere, e secondo la scuola Jodo non vi è dubbio alcuno: chi son-da queste profondità è il « Namu Amida Butsu ».

7. *Esperienza e teorizzazione*

Tutte le religioni sono costruite sul fondamento dell'esperienza mistica, senza la quale tutte le sue sovrastrutture metafisiche e teologiche crollano. È in questo che la religione differisce dalla filosofia. Tutti i sistemi filosofici possono andare un giorno in rovina, ma la vita religiosa continuerà per sempre a sperimentare i suoi profondi misteri. Jodo e Zen non possono distaccarsi da questi misteri. La scuola Jodo fonda la sua teoria sul Nem-but-su, e la scuola Zen fonda la sua sull'esercizio koan. Per quanto riguarda le loro strutture teoretiche, esse sembrano molto diverse l'una dall'altra.

Il Jodo vuole vedere rinascere tutti i suoi seguaci nella Terra della Beatitudine, dove conseguiranno l'illuminazione. Perciò, ai devoti viene insegnato che essi hanno natura peccaminosa, sono intellettualmente incapaci di afferrare le verità superiori del Buddhismo, e sono troppo appesantiti dal loro karma passato per potersi liberare dai ceppi grazie ai loro sforzi limitati. Poi viene posto davanti a loro Amida, il cui voto originale è quello di dar loro una mano per attraversare il fiume della nascita e della morte. Ma questa mano non può venire protesa verso di loro, se essi non proferiscono il nome del loro salvatore con unità e concentrazione di pensiero (*ekacitta*).

Destare questo stato di unità e concentrazione mentale, cioè « un solo pensiero di fede », come è definito tecnicamente, è il grande problema dell'insegnamento Jodo. Il voto, il nome, « un solo pensiero di fede », il proferimento del nome, la rinascita... sono questi gli anelli che formano la catena della dottrina della Terra Pura. Quando si afferra saldamente uno di questi anelli, si avrà nelle mani tutta la catena, e i maestri del Jodo hanno collocato in posizione preminente il proferimento del nome. Sotto questo aspetto, l'esperienza Jodo è la controparte dell'esperienza

Zen. Il Nembutsu vocale e l'esercizio koan sorgono su di un terreno comune.

Considerato da un punto di vista psicologico, il fine del Nembutsu vocale è quello di togliere di mezzo il dualismo fondamentale che è una condizione della nostra coscienza empirica. Conseguendo questo risultato, il devoto supera le difficoltà teoretiche e le contraddizioni che in precedenza lo turbavano. Con tutta l'intensità del pensiero e della volontà (*adhyāsana*), egli si è gettato nelle profondità del proprio essere. Tuttavia, non è un vagabondo privo di guida, perché ha con sé il nome. Lo ha con sé mentre cammina, mentre scende nell'abisso; e, benché spesso si senta separato da quel nome, continua a ricordarlo e a tenerlo con sé.

Un giorno, senza sapere come, egli non è più se stesso, e non è con il nome. All'improvviso, anche questo scompare: ma non è uno stato di vuoto mentale o di incoscienza totale. Tutte queste descrizioni psicologiche non riescono a rendere lo stato di mente in cui egli si trova. Ma non vi rimane, perché si ride-sta da questo stato all'improvviso, come all'improvviso vi si è trovato. E, quando si sveglia, si sveglia con un pensiero, che è il nome e la fede nel voto originale di Amida e la rinascita. Questo emergere da uno stato di assoluta identità è contrassegnato dal proferimento di « Namu Amida Butsu », perché egli giunge al risveglio attraverso l'insegnamento della sua scuola.

La religione è fondamentalmente un'esperienza personale, ma l'intelletto penetra in ogni fibra della fede realizzata in tal modo. Perché, quando l'esperienza riceve il suo nome, cioè, quando giunge ad essere designata come fede, è già passata attraverso il battesimo dell'intelletto. Benché l'intelletto, in se stesso, sia impotente, acquista autorità non appena si unisce all'esperienza. Perciò noi vediamo che quasi tutte le controversie religiose sono imperniate sulla filosofia dell'esperienza; in altre parole, sono imperniate su sottigliezze teologiche e non sull'esperienza stessa. Il modo di interpretare l'esperienza diviene perciò spesso la causa di persecuzioni profondamente irreligiose e di guerre sanguinose.

Comunque sia, l'esperienza religiosa rimane sempre l'energia che sostiene e che muove il proprio sistema metafisico. Questo spiega la diversità delle interpretazioni intellettuali all'interno dell'unico corpo del Buddismo, lo Zen e lo Jodo, mentre la psicologia rimane fondamentalmente la stessa.

Questo spiega anche il rapporto storico che venne a determinarsi tra Zen e Jodo. Osserviamo superficialmente o intellettualmente, ad esempio, uno dei numerosi koan Zen e confrontiamolo con il « Namu Amida Butsu ». Come ci appaiono assolutamente diversi, non collegati tra loro! « Che cos'è che sta per sempre senza compagno? ». « Te lo dirò quando avrai bevuto in un solo sorso tutte le onde del Hsi! ». « Perché Bodhidharma è venuto dall'Occidente? ». « Le montagne orientali si muovono sulle onde ».

Tra questi koan e « Namu Amida Butsu » non esiste alcuna relazione possibile per quanto concerne il loro potere di attrazione sull'intelletto. « Namu Amida Butsu », nel suo significato letterale di « Adorazione del Buddha Amitābha » è abbastanza intelligibile; ma non vi è alcun significato intelligibile nelle montagne che si muovono sulle onde, o nell'inghiottire in un solo sorso un intero fiume: possiamo dire soltanto « non hanno senso! ». Come è possibile che queste affermazioni prive di senso abbiano un qualche legame con il Nembutsu?

Tuttavia, come è stato spiegato più sopra, il Nembutsu smise di significare « meditare sul Buddha » e finì per identificarsi con il nome (*ming-hao*) o meglio ancora con il « proferimento del nome » (*ch'êng-ming*). La meditazione, cioè il « giungere alla presenza del Buddha », cedette il passo alla reiterazione costante della frase, che non sempre e non necessariamente si riferisce a una realtà oggettiva definita, ma più spesso ad un nome al di là della comprensione, o meglio ad un simbolo che rappresenta qualcosa di indescrivibile, di imprevedibile, che trascende completamente l'intelletto e perciò suggerisce un significato al di là del significato.

Quando il Nembutsu giunge a questo, il nome si accosta al koan. Fino a questo punto il Nembutsu e l'esercizio koan hanno continuato a procedere per due diverse strade di evoluzione storica: ma ora si trovano vicini l'uno all'altro e, mentre si guardano, ciascuno inaspettatamente si riconosce nell'altro.

Lo Zen vuole sbarazzare la coscienza dell'individuo di tutti i sedimenti intellettuali, perché possa ricevere il primo risveglio del pensiero nella sua purezza, nella sua semplicità inadulterata; è per questo scopo che il koan, privo di senso nel significato corrente del termine, viene assegnato ai suoi seguaci. Lo scopo è

quello di risalire al vuoto originario, in cui non vi era ancora una coscienza funzionante. Questo è uno stato di non-nascita. È da qui che parte lo Zen, ed è da qui che parte anche il Jodo.

8. L'opinione di Hakuin sul koan e sul Nembutsu

A titolo di conclusione, mi sia consentito citare il seguente passo, tratto da una lettera (1) scritta da Hakuin ad uno dei nobili suoi seguaci, e nella quale egli discute i meriti relativi del Nembutsu e del koan quali strumenti per il conseguimento del satori. Hakuin non sottovaluta l'importanza del Nembutsu o Shomyo, che è praticamente la stessa cosa nelle menti dei seguaci della Terra Pura; ma egli ritiene che l'esercizio koan sia di gran lunga più efficace, in quanto risveglia intensamente lo spirito d'indagine nella mente dello Yogi Zen, ed è appunto questo spirito che alla fine si innalza all'esperienza Zen. Anche il Nembutsu può giungere a questo, ma solo accidentalmente e in qualche caso eccezionale: poiché non vi è nulla di inerente al Nembutsu che possa destare lo spirito d'indagine.

Hakuin cita inoltre alcuni esempi di devoti del Nembutsu che con questo mezzo conseguirono un satori. Incominciamo con questa citazione:

Durante il periodo Genroku (1688-1703) lo conseguirono due Buddisti, uno dei quali si chiamava Yenjo, e l'altro Yengu. Dopo la realizzazione, Yenjo si incontrò con Dokutan, il maestro Zen, il quale chiese: « Qual è la tua terra natale? ».

« Yamashiro », fu la risposta.

« Qual è la tua fede? ».

« La Terra Pura ».

« Che età ha Amida? ».

« La mia stessa età ».

« Qual è la tua età? ».

« La stessa di Amida ».

« Dov'è egli, ora? » domandò Dokutan.

(1) Da un libretto conosciuto come *Orategama*, che è una raccolta di alcune delle sue lettere. È un'opera molto letta dai suoi seguaci.

Yenjo chiuse leggermente la mano sinistra e l'alzò.

Dokutan rimase molto sorpreso nel vedere ciò e disse: « Tu sei un vero seguace del Nembutsu » (2).

Più tardi, anche Yengu conseguì la realizzazione.

All'incirca nello stesso periodo vi era un altro uomo, che si chiamava Sokuwo, e che era egualmente un devoto del Nembutsu. Anch'egli, in virtù della sua pratica coerente e concentrata, riuscì a realizzare la verità del Buddhismo. Hakuin scrive che egli stesso ha narrato questi fatti in altra sede.

Hakuin, possiamo rendercene conto, non era affatto un sostenitore esclusivo dell'esercizio koan, ma non amava vedere i suoi seguaci Zen distolti dalla loro regolare disciplina. La lettera continua:

« Quando io dico che il "Mu" (*wu*) e il Myogo (*nāmadheya*, o nome del Buddha, o Nembutsu) sono dello stesso ordine, non devo dimenticare di aggiungere che tra i due esiste qualche differenza per quanto riguarda il tempo dell'esperienza finale e la profondità dell'intuizione. Per gli studenti Zen dotati della più alta capacità, che desiderano fare cessare l'infiltrazione delle immaginazioni dualistiche e togliere di mezzo la catarratta dell'ignoranza, nulla può essere paragonato, in quanto ad efficacia, al "Mu". Così leggiamo nei versi di Fa-yen di Wu-tsu Shan:

« La spada di Chao-chou è uscita dal fodero,
 Fredda come il ghiaccio, sfolgorante come una fiamma!
 Se uno tenta di chiedere: Com'è possibile?
 Si stabilisce subito una divisione... questo e quello ».

« In questo momento supremo [dell'esperienza Zen], il Nirvāṇa e il Samsāra sono come un sogno di ieri, e l'oceano dei mondi nel grande chilocosmo appare come una bolla, e persino tutti i santi del passato, del presente e del futuro sono come i bagliori di un grande lampo. Questo è il grande momento del

(2) Un generale chiese a Shou-shan Shih-chieh: « Qual è l'età di Shou-shan? ». « La stessa della vacuità dello spazio ». « Qual è l'età dello spazio? ». « La stessa di Shou-shan ». *La trasmissione della lampada*, XI. (Qui Hakuin descrive lo stato psicologico dello Yogi Zen che pratica l'esercizio « Mu ». Già citato a pag. 127).

satori conosciuto come l'occasione di *ho ti i hsia* (esclamare "Oh! ") (3).

« Questa esperienza è al di là di ogni descrizione, e non può mai essere comunicata ad altri. Solo coloro che hanno bevuto veramente l'acqua sanno se è fredda o tiepida. Le dieci parti si fondono nel punto della vostra presenza; il passato, il presente e il futuro sono concentrati in questo momento della vostra coscienza. Neppure tra gli esseri celesti esiste una gioia paragonabile a questa, e tanto meno esiste tra l'umanità. Questo avanzamento nella vita spirituale può essere acquisito anche in pochi giorni, se gli Yogi si dedicano all'esercizio con sufficiente impegno.

« Come è possibile stimolare uno spirito d'indagine fino a fargli raggiungere uno stato di grande fissazione?

« Non è necessario evitare i momenti di attività, né cercare di proposito luoghi tranquilli e silenziosi: bisogna indagare nel significato del *Mu* dicendo a noi stessi: "Questo mio corpo è lo stesso *Mu*, e che cosa significa tutto questo?". Bisogna gettare via tutti i pensieri e tutte le immaginazioni, e applicarsi esclusivamente al "*Mu*"... Che cosa significa? Che senso ha? Quando si continua così, con unità e concentrazione d'intento, verrà senza dubbio alcuno il momento in cui prevarrà uno stato di grande fissazione.

« Quando sentite parlare di questo stato di assoluta unificazione, probabilmente proverete un sentimento d'inquietudine misto a paura, ma dovete ricordare che per mezzo di questo esercizio vi state avviando a sperimentare la realizzazione interiore conseguita da tutti i Budda, perché grazie a questa realizzazione si abbatte la frontiera della trasmigrazione eterna. È logico che questa conquista sia accompagnata da qualche difficoltà.

« Ora che ci penso, vi sono stati innumerevoli Yogi Zen che hanno sperimentato una grande gioia dopo avere attraversato lo stato di grande fissazione e di "grande morte"; ma ho saputo solo di pochissimi, tra i seguaci del Nembutsu che, per mezzo del Myogo (*nāmadheya*, cioè "Namu Amida Butsu"), sono giunti alme-

(3) Vedasi anche a pag. 115, dove sono citate espressioni simili. Tutte alludono alla subitanità dell'esperienza Zen, così com'è sostenuta da Hui-nêng e dai suoi seguaci.

no a una frazione della realizzazione. Sarebbe stato certamente possibile che il maestro di Yeshin In, con la sua virtù, con la sua forza spirituale e con la sua fede sincera, avesse acquisito una visione nella verità del Buddhismo in un mese o due o al massimo in un anno, ed avesse scoperto che egli stesso era un'incarnazione della Realtà, se avesse potuto applicarsi allo studio del "Mu" o di "tre chin di lino". È stato un vero peccato che egli si sia invece dedicato, con meravigliosa perseveranza, alla recitazione del "Namu Amida Butsu" per quaranta lunghi anni. Ciò è dovuto all'assenza di un grande spirito d'indagine anche nel più ardente seguace del Nembutsu. Questo spirito, infatti, è sicuramente la strada che conduce alla realizzazione finale.

« Un altro esempio si può osservare nella persona di Honen Shonin, le cui moralità, umanità, industriosità e virilità spirituali erano prodigiose, e che, si dice, fosse in grado di leggere i sūtra al buio, per mezzo della luce che usciva dai suoi stessi occhi. Un'anima dotata di qualità così elevate avrebbe potuto raggiungere facilmente l'illuminazione finale se avesse posseduto uno spirito d'indagine. In verità, non aveva ragione di lagnarsi se la corda era troppo corta per sondare la profondità della sorgente.

« D'altra parte, come mai maestri di grandissime qualità, come Yang-ch'i, Huang-lung, Chên-ching, Hsi-kêng, Fo-chien e Miao-hsi (Tai-hui), che pure dovevano conoscere centinaia di migliaia di nomi del Buddha, e centinaia di migliaia di Mantram e di Dhāraṇī da assegnare ai loro discepoli come oggetto di meditazione, preferirono invece il "Mu" quale mezzo per raggiungere la meta di un esercizio? Essi non lo avrebbero certamente fatto, se nel "Mu" non vi fosse stato qualcosa che lo rendeva particolarmente raccomandabile. E di che si tratta? Semplicemente di questo: il "Mu" è atto a suscitare uno spirito d'indagine nella mente d'uno Yogi Zen, mentre questo avviene difficilmente con la recitazione del Myogo... "Namu Amida Butsu".

« Tuttavia, la ragione per cui anche tra i seguaci dello Zen si pratica il Nembutsu o il Shomyo, e si desidera la rinascita nella Terra della Purezza è questa: in quel tempo [cioè nell'epoca Yüan e soprattutto nell'epoca Ming] lo spirito dello Zen si stava affievolendo, quando apparve la concezione Jodo. Quando lo Zen era ancora nella sua massima fioritura, non soltanto in Cina ma anche in India, i maestri erano molto rigorosi, e forte-

mente consci della missione dello Zen. Il loro unico timore era che, se si fosse permesso allo Zen di degenerare, ben presto il suo spirito sarebbe crollato; essi non si sognarono mai di fare riferimento al Nembutsu o alla rinascita. Ma purtroppo, con l'andar del tempo, verso la fine della dinastia Ming vi fu un maestro zoppo, Chu-hung di Yün-hsi: la sua preparazione nello Zen non era finale, la sua visione Zen non era abbastanza profonda; e perciò egli si trovò a vagare a mezza strada tra il Nirvāṇa e il Samsāra. E fu naturale che un'anima come questa abbandonasse il vero spirito della disciplina Zen e cercasse la salvezza negli echi della Società del Loto Bianco, anticamente guidata da Hui-yūan.

« Definendosi il maestro dello Stagno del Loto, egli scrisse commentari sui sūtra della scuola della Terra Pura per istruire i suoi discepoli. Yüan-hsien di Ku-shan, conosciuto come Yung-chiao l'Insegnante, collaborò con Chu-hung scrivendo un libro sulla dottrina della Terra Pura (*Ch'ing-t'zu yao-yu*). Da allora, la purezza dello spirito Zen si contaminò senza possibilità di rimedio, non soltanto nella stessa Cina ma anche in Giappone. Anche con l'aiuto di maestri come Lin-chi, Tê-shan, Fên-yang, T'zu-ming, Huang-lung, Chên-ching, Hsi-kêng, Miao-hsi ed altri, è difficile respingere questa marea tempestosa dal campo dello Zen vero e proprio.

« Quando affermo questo, può apparire che io sia ingiustamente duro nei confronti dell'insegnamento della scuola della Terra Pura, e che voglia denigrare la pratica del Nembutsu. Ma in realtà non è così. Ciò che io biasimo soprattutto è l'abitudine di quei seguaci dello Zen che, mentre sostengono di praticare lo Zen, sono pigri e deboli; e mentre trascurano la disciplina, invecchiando, cominciano a spaventarsi al pensiero della fine che si approssima, e incominciano la pratica del Nembutsu, dicendo a tutti che il Nembutsu è il metodo migliore di salvezza, e il più adatto per gli esseri di quest'epoca. Essi sembrano molto pii, ma in realtà denigrano lo Zen, pur pretendendo di esserne fedeli seguaci. Essi sono quegli insetti che, crescendo da un palo di legno, se ne nutrono e finiscono per farlo crollare. Perciò meritano di essere severamente criticati.

« Fin dall'epoca Ming questi seguaci del Nembutsu, camuffatisi da seguaci dello Zen, sono stati molto numerosi. Sono tutti

studenti indegni, dalle idee confuse. Ho udito, circa cinquant'anni fa, un maestro Zen lamentarsi per come andavano allora le cose nel mondo dello Zen: "Ahimè! Cosa succederà fra trecento anni? Tutto il mondo Zen potrebbe finire nel tempio dove si ode continuamente risuonare la campana che accompagna il Nembutsu". In realtà, secondo me, questo pessimismo non è infondato. Ecco l'ultima parola che un vecchio come me può offrire alla vostra attenzione: Non considerate questo come una semplice forma di "Kwatz!", e non scambiatelo per un Dhāraṇī, e meno ancora inghiottitelo come se fosse una pillola amara. Qual è la parola più gentile dello Zen? Un monaco chiese a Chao-chou: « Il cane possiede la natura di Budda? ». E Chou disse: "Mu!" (4).

(4) Mentre il presente libro era in corso di stampa, il signor Koson Goto del monastero Myoshinji, Kyoto, mi ha informato dell'esistenza di una lettera di Hakuin, tuttora inedita, in cui egli dice che « recentemente ha preso ad assegnare a suoi studenti il koan di "Una Mano", invece del "Mu", perché il koan "Una Mano" risveglia lo spirito d'indagine più rapidamente del "Mu" ». In seguito, il koan « Una Mano » è diventato uno dei preferiti dei successori di Hakuin, fino ai giorni nostri. Il koan è questo: « Udite il suono di una sola mano ». Quando vengono battute tutte e due le mani, si ode un suono, ma è impossibile produrlo con una mano sola. E Hakuin chiede ai suoi allievi di udirlo. Si può dire che questo koan sia più intellettuale del « Mu ». Il fatto che Hakuin, grande sostenitore dello spirito d'indagine contro il metodo meccanico dell'esercizio Nembutsu sia passato ad usare il koan « Una Mano » per aprire gli occhi dei discepoli per la prima volta, è molto significativo, nella storia della coscienza Zen. Quando scriverò la storia del Buddhismo Zen in Cina, tratterò l'argomento da un punto di vista leggermente diverso da quello in cui è stato presentato in questo Saggio.

APPENDICI (1)

1

« Oh, questo raro evento,
Per il quale sarei lieto di dare diecimila pezzi d'oro!
Un cappello è sulla mia testa, un fardello attorno ai miei
fianchi;
E sul mio bastone io porto la fresca brezza e la luna piena! ».

A quanto è scritto nella Seconda Parte della *Trasmissione della lampada* (2), questa poesia fu composta dal monaco Hui-yüan, che giunse alla realizzazione inesplicando accidentalmente mentre camminava in cortile. Tuttavia questa poesia viene riportata in un altro testo e attribuita a Chêng-wu di Hsiung-yung.

(1) Questa sezione contiene alcuni dei « Toki-no-ge » (vedasi Volume Primo di *Saggi sul Buddismo Zen*, pag. 233 e segg.) pronunciati dai maestri Zen, e le circostanze che li condussero ad uno stato di satori, nella speranza che aiutino gli studiosi della psicologia religiosa a farsi un'idea della mente dello Yogi Zen, che sta maturando per l'esperienza finale. Quando questi esempi verranno studiati in connessione con la tecnica dell'esercizio koan, getteranno luce sulla natura del Buddismo Zen.

(2) *Hsü chuan têng lu*, in seguito abbreviato in *Hsü-chuan*: consiste in trentasei volumi e contiene cronache dei maestri Zen vissuti tra la seconda parte del decimo secolo e il secolo decimoquarto. L'opera è la continuazione del *Chuan têng lu*. Di Hui-yüan si parla nel Vol. XX, e di Hsiung-yung nel Vol. XIV. Vol. = Fasc.

2

Hui-t'ang Tsu-hsin (3) (1025-1100) studiò lo Zen per parecchi anni sotto la guida di Hui-nan di Huang-po, ma senza successo. Un giorno, mentre stava leggendo la storia dello Zen, giunse a questo passo:

Un monaco si presentò a To fu e chiese: « Come sono i bambú di To-fu? ».

« Uno o due bambú sono inclinati ».

« Non capisco ».

« Tre o quattro sono storti ».

Questo « Mondo » aprì gli occhi di Tsu-hsin. Si presentò al maestro Hui-nan, e quando si accinse a fare gli inchini dopo aver disteso il suo *tso-chü*, il maestro sorrise e disse: « Ora sei entrato nella mia stanza ». Tsu-hsin si sentì molto compiaciuto e disse: « Se la verità dello Zen è quale la vedo ora, perché ci fate studiare le vecchie storie (4) e ci inducete a sforzarci di comprendere il loro significato? ». Il maestro disse: « Se non vi spingessimo a sforzarvi in ogni modo possibile per giungere al significato ed a farvi arrivare finalmente ad uno stato di non-sforzo in cui vedete con il vostro occhio e annuite, sono sicuro che perdereste l'occasione di scoprire voi stessi ».

3

Il mormorante ruscello di montagna è la vasta, lunga lingua
del Budda;

La montagna, nei suoi colori sempre cangianti... non è il suo
Corpo Puro?

Ottantaquattromila gatha sono stati recitati durante la notte,
Ma come potrò un giorno presentarli agli altri?

Questa poesia fu scritta da Su Tung-po, il poeta (5) che fu uno dei più fulgidi astri della letteratura nel mondo culturale del-

(3) *Hsü-chuan*, XV.

(4) Hua-t'ou è, in breve, una cronaca di un colloquio Zen dei maestri. Quando viene usata per la preparazione degli Yogi Zen, è un koan.

(5) *Hsü-chuan*, XX.

la dinastia Sung. Mentre si trovava a Ching-nan, sentí parlare d'un maestro Zen, di nome Hao, che risiedeva a Yü-ch'uan e che era famoso per le sue risposte taglienti. Anche Tung-pó era bravissimo, in questo. Poiché ci teneva a zittire il maestro Zen, un giorno il poeta gli fece visita, travestito. Il maestro chiese: « Come ti chiami? ». « Il mio nome è Ch'êng (bilancia). E pesa tutti i maestri del mondo ». Hao esclamò: « *Kwatz!* » poi chiese: « E la bilancia, quanto pesa? ». Il presuntuoso poeta non rispose; e dovette togliersi il cappello davanti ad un uomo che gli era superiore.

4

Quando I-hai (6) si presentò a Ch'i di Yün-chü, Ch'i gli chiese: « Che cos'è che viene a me? ». Questo aprì la mente di Hai ad uno stato di satori, e il risultato fu questa poesia:

« Che cosa? » viene da Yün chü;
A questa domanda, si resta stupefatti;
Anche quando annuisci dicendo « È così »,
Non puoi sottrarti all'essere sepolto vivo.

5

Per vent'anni ho pellegrinato
dall'oriente a occidente:
ed ora che mi trovo a Ch'i-hsien,
non ho più fatto un passo avanti.

Questa poesia è di Chih-jou (7), del monastero di Ch'i-hsien a Lu-shan, che ebbe un satori sotto la guida di Yüan-t'ung.

6

Quando Yang-shan stava studiando lo Zen sotto la guida di Pai-chang, aveva una parlantina così fluente che rispondeva con

(6) *Hsü-chuan*, XI.

(7) *Hsü-chuan*, XII.

dieci parole ad ogni parola di Pai-chang. Chang disse: «Dopo di me vi sarà qualcun altro che si prenderà cura di te». In seguito Yang andò da Wei-shan. Wei disse: «Mi hanno detto che quando eri sotto la guida di Pai-chang dicevi dieci parole per ognuna delle sue; è vero?». Yang disse: «Sì, è così che dicono». Wei chiese: «Che cosa hai da affermare a proposito della verità suprema del Buddismo?». Yang stava per aprire la bocca quando il maestro gridò «*Kwatz!*». La domanda venne ripetuta tre volte; per tre volte la bocca di Yang si aprì invano, e per tre volte fu bloccato da «*Kwatz!*». Finalmente Yang crollò; chinando il capo e con le lacrime agli occhi, disse: «Il mio defunto maestro aveva profetizzato che sarei andato meglio sotto la guida di qualcun altro, ed oggi l'ho trovato».

Deciso a sperimentare in se stesso la verità dello Zen, passò tre anni nella più intensa disciplina spirituale. Un giorno, Wei-shan lo vide seduto sotto un albero. Si avvicinò e gli toccò la schiena con il bastone. Yang-shan si girò di scatto, e Wei disse: «O Chi [che era il nome di Yang], puoi dire una parola, ora, o no?». Yang rispose: «No, non una parola, e non potrei prenderla neppure in prestito da altri». Wei disse: «O Chi, tu hai capito» (8).

7

Per comprendere la storia di Tao-yüan, che viene narrata più sotto, è necessario conoscere la storia di Pai-chang e della vecchia volpe. Eccola:

Ogni volta che Pai-chang teneva un sermone sullo Zen, tra il pubblico c'era un vecchio che lo ascoltava. Un giorno il vecchio non si allontanò insieme agli altri. Allora Pai-chang gli chiese chi era. Il vecchio rispose: «Al tempo del Buddha Kāśyapa io vivevo su questa montagna. Un giorno un monaco chiese se uno Yogi che era passato attraverso ad una grande preparazione spirituale doveva essere soggetto alla legge della causazione, e io gli dissi: "No, non vi è soggetto" (9). A causa di questa risposta,

(8) Citato da Shih-wu Ch'ing-hung (1272-1352) nei suoi *Detti*.

(9) *Pu lao yin kuo*, alla lettera: «non cadere in causa ed effetto».

sono caduto nel sentiero animale dell'esistenza e sono sempre stato una volpe, fin dai tempi del Buddha Kāśyapa. Ora desidero che tu abbia la bontà di dirmi qualcosa che mi salvi dalla trasmigrazione ».

Pai-chang disse: « Chiedi, allora ».

Il vecchio chiese: « Uno Yogi che è passato attraverso ad una grande preparazione spirituale, è soggetto alla legge della causazione o no? ».

Pai-chang rispose: « Egli non oscura la legge » (10).

Aveva appena finito di parlare, quando il vecchio comprese il funzionamento della legge di causazione. Nel lasciare Pai-chang, egli disse: « Ora sono liberato dal sentiero animale dell'esistenza. Io ho vissuto dietro questa montagna, e spero che tu avrai la bontà di cremare il mio corpo dopo il rito funebre accordato a un monaco ».

Pai-chang fece annunciare dal suo segretario che dopo il pasto di mezzogiorno avrebbe avuto luogo il rito funebre per un monaco morto, e che tutta la Confraternita era tenuta a presenziarvi. I monaci non sapevano che cosa significasse quell'annuncio, perché non risultava che nessuno di loro fosse morto. Pai-chang, tuttavia, alla testa dell'intera confraternita si recò sull'altro versante della montagna, e trasse da una grotta una volpe morta. I resti furono cremati e, come aveva richiesto lo strano vecchio, le ceneri furono sepolte secondo il rito cui aveva diritto un monaco.

Questo problema di *pu lao yin kuo* o *pu mei yin kuo* è molto importante non solo per i Buddisti di tutte le scuole, ma anche per i filosofi e per tutti coloro che possiedono una mentalità religiosa. In altre parole, è il problema del libero arbitrio, è il problema della grazia divina, è il problema della trascendenza del karma, è il problema della logica e dello spirito, della scienza e della religione, della natura e del sovrannaturale, della disciplina morale e della fede. In effetti, è il più fondamentale tra tutti i problemi religiosi. Se *pu lao yin kuo*, questo mette in pericolo l'intero piano dell'universo; perché è *yin-kuo*, la legge della causazione, che tiene insieme l'esistenza, e senza la realtà della responsabilità morale crolla la base stessa della società.

(10) *Pu mei yin kuo*, alla lettera: « non oscurare causa ed effetto ».

E allora, qual è la differenza tra *pu-lao* (non cadere) e *pu-mei* (non oscurare)? « Non cadere » è un atto morale, e « non oscurare » è un atteggiamento intellettuale. Il primo porta un individuo completamente al di fuori del regno della causazione, che è questo mondo di particolari, nel quale noi siamo. Questa è una contraddizione: esservi eppure esserne al di fuori. Nel caso di *pu-mei*, « non oscurare », ciò che avviene è lo spostamento del nostro atteggiamento mentale verso un mondo al di sopra della causa e dell'effetto. E, per questo spostamento, l'intera visione della vita assume un tono nuovo che può essere chiamato uno spirituale *pu lao yin kuo*.

Dopo questa spiegazione, il seguente episodio risulterà intelligibile.

Tao-yüan (11), che studiava lo Zen sotto la guida di Hui-nan (1002-1069), un giorno udì due monaci che stavano discutendo il koan di Pai-chang e della volpe. Uno disse: « Anche se dici *pu mei yin kuo*, questo non ti libererà dall'esistenza in forma di volpe ». L'altro immediatamente rispose: « Questo è *pu mei yin kuo*, e chi mai era caduto nell'esistenza in forma di volpe? ». Ascoltando questa discussione, lo spirito d'indagine di Tao-yüan venne attizzato in modo insolito; e, senza rendersi conto di come vi fosse giunto, egli si trovò a camminare su per la montagna; e quando stava per attraversare il ruscello, la sua mente si aprì improvvisamente alla verità contenuta nel koan. Mentre, più tardi, raccontava questo fatto a Hui-nan, le lacrime gli scorrevano sulle guance. Nan gli ordinò di riposarsi sulla sedia del suo assistente. Tao-yüan si ridestò all'improvviso da un sonno profondo e pronunciò questi versi:

Causa ed effetto... non cadere? non oscurare?

Sia un monaco o un laico, non vi è per lui nulla da sfuggire.

Ecco l'uomo il cui volere sovrano è senza pari;
nessun sacco può contenerlo, nessun involucri può nascondere;

tacendo ondeggiare il bastone a destra e a sinistra come vuole,
in una schiera di leoni dalla criniera dorata egli balza, il
maestro-volpe.

8

I-huai di T'ien-i (12) che fiorì nella seconda metà dell'undicesimo secolo, era figlio d'un pescatore. Entrò a far parte della Confraternita e si presentò a Ming-chiao per studiare meglio lo Zen.

Chiao gli chiese: « Come ti chiami? ».

« Il mio nome è I-huai ».

« Perché non lo hai cambiato in Huai-i? ».

« Così mi è stato dato a suo tempo ».

« Chi ti ha scelto questo nome? ».

« Sono passati già dieci anni da quando sono stato ordinato monaco ».

« Quante paia di sandali hai consumato nel tuo pellegrinaggio? ».

« O maestro, ti prego di non scherzare ».

Poi Chiao chiese: « Io ho commesso innumerevoli errori, e così pure tu. E che hai da dire a questo proposito? ».

Huai non rispose.

Allora Chiao gli diede uno schiaffo, dicendo: « O parlatore ozioso, vattene di qui! ».

Quando I-huai vide di nuovo il maestro, quest'ultimo disse: « L'affermazione non raggiunge lo scopo, e non lo raggiunge la negazione, e neppure l'affermazione-negazione: che hai da dire in proposito? ».

Huai esitò, e il maestro lo scacciò con una percossa. Questo si ripeté per quattro volte.

Huai venne incaricato di provvedere alla scorta d'acqua del monastero. Mentre stava portando l'acqua, la stanga si spezzò all'improvviso, e questo incidente gli permise di divenire conscio della verità che fino a quel momento gli era nascosta. La poesia che compose per esprimere il sentimento da lui provato allora dice:

Uno, due, tre, quattro, cinque, sei, sette...

Sì, la vetta della montagna è alta molte migliaia di piedi,
ed ecco, qualcuno vi sta su di una gamba sola;

Egli ha strappato la gemma dalle fauci del drago,
E in una sola parola tiene i segreti di Vimalakīrti (13).

Chiao, il maestro, confermò questo modo di vedere con un colpo sullo scrittoio.

9

Il monaco Ling-t'ao (14) era un discepolo di Lê-t'an Huai-têng.

Quando il maestro gli chiese quale fosse il significato del fatto che il Patriarca, venuto da Occidente, avrebbe trasmesso un sigillo mentale il quale, puntando direttamente alla natura umana, consente di raggiungere la condizione di Budda, Ling-t'ao confessò la propria ignoranza.

T'an disse: « Che cos'eri prima di diventare monaco? ».

« Facevo il bovaro ».

« E come curi il bestiame? ».

« Esco con le bestie la mattina presto e torno a casa quando si fa buio ».

« Splendida è la tua ignoranza », osservò il maestro.

Questa osservazione portò improvvisamente la mente di Ling-t'ao ad uno stato di satori che egli esprime così:

Ho gettato la cavezza ed ora sono un monaco senza casa,
La mia testa è rasa, e così la mia faccia, e il corpo è avvolto nel *chia-sha* (*kāśaya*):

Se qualcuno domanda: Perché il Patriarca è venuto dall'Occidente?

Portando di traverso il bastone io canto *La-li-la!*

10

Quando Yün-fêng Wên-yüeh (15) si recò presso T'ai-yü Shou-chih per studiare, sentì il maestro dire: « O monaci, voi siete radunati qui e ogni giorno consumate tanta verdura. Ma se voi

(13) *Hsü-chuan*, V.

(14) *Hsü-chuan*, V.

(15) *Hsü-chuan*, IX.



BODHIDHARMA E HUI-K'Ê
DI SESHU
(1420-1506)

Come è già stato osservato nel Volume Primo di *Saggi sul Buddismo Zen*, pagg. 167-8, alcuni storici dubitano della storicità di questo drammatico episodio, secondo il quale Hui-k'ê si sarebbe tagliato un braccio: infatti Tao-hsüan, che compilò nel 645 d.C. le *Biografie di Sacerdoti Eminenti*, ascrive la perdita del braccio all'aggressione da parte di un brigante. Tuttavia è evidente che questa leggenda doveva essere già diffusa nel settimo secolo, all'inizio dell'epoca T'ang (618-922), forse già nel periodo in cui Tao-hsüan era impegnato nella sua opera storica. Infatti Shên-hui (che morì nel 760), e Ching-chiao, autore di *Maestri e discepoli del Lanka*, che deve avere scritto durante l'epoca Kai-yüan (713-746), parlano di questo episodio come se fosse accaduto realmente.

ŚAKYA CHE ESCE DAL SUO RITIRO MONTANO

DI LIANG-KAI

(Prima metà del secolo XIII)

Questo è un soggetto molto ambizioso per un artista. Chiunque abbia osato affrontarlo per primo con il pennello doveva essere uno spirito ardito, ma sicuro della propria forza spirituale e della propria immaginazione artistica. Infatti, l'intero significato della vita Buddista deriva da questo episodio: Śākyamuni lascia il suo ritiro montano dopo l'Illuminazione. Il Buddismo incomincia con l'Illuminazione e finisce con l'Illuminazione: ma il cammino tra queste due fasi deve essere lastricato d'amore e di compassione. Quando l'occhio della Prajñā si apre per la prima volta, l'uomo prova un senso di solitudine assoluta, poiché è giunto dall'altra parte del Nirvāṇa: ma non ha il tempo di rimanere in quella solitudine. La solitudine della saggezza trascendentale svanisce, e si afferma un amore che abbraccia tutte le cose, nel quale l'universo intero si rivela in tutte le sue pluralità e complessità. Gli occhi dell'Illuminato spaziano verso la terra lontana della libertà perfetta, dove ignoranza e infelicità sono soggiogate completamente? O forse guardano verso l'interiorità, nel regno delle visioni trascendentali, che gli si rivela, spoglio da tutti gli inganni esteriori, cioè da tutte le rigide classificazioni concettuali? Il fatto che egli proceda solo, come il re delle belve, tra gli oggetti inanimati della natura, rocce, alberi e cespugli, è abbastanza significativo per dirigere l'attenzione del lettore verso gli ideali della vita Zen, piena di una particolare atmosfera intellettuale.



HUI-NÈNG ASCOLTA IL SŪTRA DEL DIAMANTE
DI SHUAI-WENG
(*Dinastia Yüan*)

L'iscrizione, opera di Yen-ch'i Kuang-wên (1189-1263), dice:

« Il fardello è sicuro sulle sue spalle,
Davanti a lui si stende la strada di casa, nulla lo ostacola;
"Desta la mente senza fissarla in alcun luogo": questo è
realizzato perfettamente;
Ed egli sa in casa di chi brucia la sua legna da ardere ».

Iscritto da *Kuang-wên, Fêng-ch'uan*.

« Destare la mente senza fissarla in alcun luogo » è la frase del *Sūtra del Diamante* (*Vajracchedikā*), ascoltando la quale Hui-nêng, si dice, avrebbe realizzato la verità dello Zen (1). Il fatto che Hui-nêng non appartenesse ad una famiglia aristocratica, e che la sua comprensione dello Zen riguardasse più l'aspetto Prajñā che l'aspetto Dhyāna, ha esercitato una grandissima influenza sull'evoluzione dello Zen in Cina. Infatti, fu dopo Hui-nêng che la Prajñā e la praticità giunsero a spiccare in posizione prominente nella storia dello Zen. Il nesso intimo che lo Zen venne ad assumere con le cose della vita quotidiana verrà illustrato nella vita di Hui-nêng.

(1) *Saggi sul Buddhismo Zen*, Volume Primo, pag. 193; *Chuan-têng L.*, V.

住於泉
知樂落主誰亦
心知應是可能
目箭歸路無差
握子金盾荷負



HUNG-JÊN CONGEDA HUI-NÊNG
DI MOTONOBO KANO
(1476-1559)

Benché storicamente dubbio, questo episodio figura nell'edizione corrente del *T'an-ching* (« Sūtra della Piattaforma ») di Hui-nêng, comunemente noto come il sesto patriarca del Buddismo Zen cinese. Secondo questo testo, quando Hung-jên, il quinto patriarca, ebbe confermato il risultato spirituale conseguito da Hui-nêng, volle che il suo discepolo preferito lasciasse in segreto il monastero, per motivi di sicurezza. Durante la notte, Hui-nêng fu condotto al fiume, e Hung-jên si mise personalmente ai remi per portarlo sull'altra sponda. Poiché Hui-nêng non era ancora un monaco regolarmente ordinato, qui appare vestito da laico. Il fardello che porta è probabilmente il *kashaya* consegnatogli dal maestro. Nella parte superiore del dipinto, che è divisa da quella inferiore per mezzo di nuvole (un artificio usato spesso dai pittori giapponesi) è raffigurata un'ala del monastero. Molto probabilmente, l'intero episodio è inventato. (Vedere il Volume Primo dei miei *Saggi sul Buddismo Zen*, pagg. 195-6). Possiamo dedurne comunque che esisteva una forte rivalità tra Hui-nêng e Shên-hsiu o, per essere più esatti, tra i discepoli dei due maestri.



BODHIDHARMA
DI JASOKU
(morto nel 1483)

È un trittico che mostra Bodhidharma tra Lin-chi e Tê-shan. Bodhidharma è sempre stato il soggetto preferito di dipinti e disegni per i maestri Zen di tutte le epoche, con o senza impulso artistico. Lo scopo che essi si propongono nel ritrarlo non è necessariamente di rappresentare artisticamente il personaggio storico, come si intende di solito; è invece quello di visualizzare una figura a colpi di pennello, il che esprime simbolicamente una intensa forza di volontà concentrata direttamente verso il conseguimento d'una certa condizione spirituale. Si può dire che un aspetto della vita Zen consista nel disciplinare al massimo grado la nostra forza di volontà. La volontà è l'essenza della personalità; essere una persona significa possedere libero arbitrio, libera volontà; il valore dell'individuo, se pure esiste, sta nei suoi sforzi. Quindi, poiché lo Zen è una religione della volontà, in un certo senso è naturale che sia pervenuto a rappresentare in questo modo il suo fondatore.

Tê-shan è celebre, come abbiamo già visto, per la sua abitudine di far oscillare un bastone (*pang*). Qui non l'ha ancora usato, ma si accinge a farlo da un momento all'altro. Il suo sguardo intensamente fisso, per così dire, nella vacuità dello spazio, e la convergenza delle linee energetiche sembrano annunciare ciò che sta per accadere.

Lin-chi ha già lanciato la sua esclamazione, «*Kwatz!*», che deve avere infranto tutti gli involucri esteriori entro i quali noi, comodamente raggomitolati e protetti, immaginiamo di vedere la Realtà finale. Da notare le linee forti, brevi, agitate della sua veste, che contrastano vivamente con quelle calme e fluenti della veste di Bodhidharma.

Jasoku, l'autore, a quanto si dice studiò lo Zen sotto la guida di Ikkyū, che fu un personaggio famoso nella storia dello Zen giapponese.



DUE PADRI ZEN IN MEDITAZIONE

DI SHIH-K'Ë

(X secolo)

Shih-k'ë è l'autore di queste due straordinarie immagini di due Padri Zen profondamente assorti in meditazione. L'opera, secondo l'iscrizione, fu realizzata nell'anno 963 d.C. Indipendentemente dal loro significato artistico, questi dipinti ci colpiscono per l'effetto, reso meravigliosamente con poche, rapide, fantastiche pennellate. Sembrano eseguiti in modo casuale, quasi distratto; ma la forza spirituale interiore che se ne irradia, tentando di offrire una visione della Realtà stessa, viene percepita attraverso il risultato di quelle pennellate. La stessa tigre avverte l'intensità del pensiero che possiede tutto l'essere del suo padrone.

Com vediamo nel « Śākya » di Jasoku, lo Zen è una visione interiore nell'abisso dell'essere. Lo Zen non guarda all'esterno, non cerca una cosiddetta realtà oggettiva, ma vuole raggiungere le fondamenta della Realtà, in cui ogni individuo ha la sua assoluta ragione di essere. Si comprenderà così che la meditazione Zen non è una « meditazione » ma un vedere intensamente nelle cose così come esse sono. Ciò è conosciuto, tra i moderni maestri Zen, come « spirito d'indagine ».

È interessante osservare che nei dipinti Buddisti prendono parte anche gli oggetti della natura, animati o inanimati. La tigre, in questo dipinto, non è più un feroce animale da preda, che normalmente viene temuto e sfuggito. La tigre appare spesso nella vita di un maestro Zen. Fêng-kan, la cui immagine è riprodotta altrove, secondo la tradizione girava sempre sul dorso di una tigre.



ŚĀKYA RAPPRESENTATO COME ASCETA
ATTRIBUITO A JASOKU SOGA

La poesia è di Ikkyū (1394-1481):

« Per sei anni ha lottato contro il freddo e la fame che sono
penetrati fin nel midollo delle sue ossa;
La mortificazione del sé è l'insegnamento più profondo dei Bud-
da e dei Patriarchi.

Credetemi, non esiste alcun Śākya creato dalla natura,
I maestri del mondo sono anch'essi sacchi di riso [quando ven-
gono lasciati a se stessi] ».

Ikkyū Sojun

*Un giorno di primo autunno, nel secondo
anno di Kosho (1456 d.C.)*

Per « mortificazione del sé », Ikkyū intende senza dubbio l'intensificazione dello « spirito d'indagine », poiché il puro e semplice ascetismo non servirebbe a nulla nello studio dello Zen. I « sacchi di riso », sebbene siano tali, si trasformano in Budda, quando lo spirito interiore si afferma nonostante tutti gli ostacoli e gli impedimenti che ci sono imposti sotto forma di mente e di materia.

康王或夢中見此
 則見今事也
 右題者乃此像元
 天下仙道餘弟子
 信道丁天所釋也
 昔行是佛祖玄旨
 六年創名傳青龍



SHIH-KUNG E SAN-PING

DI MOTONOBU KANO

Prima di venire ordinato monaco Zen sotto la guida di Ma-tsu, Shih-kung era un cacciatore, e detestava i monaci Buddisti che biasimavano la sua professione. Un giorno, mentre inseguiva un cervo, passò davanti alla casetta in cui abitava Ma-tsu. Ma-tsu uscì e lo salutò. Shih-kung il cacciatore gli chiese: « Hai visto un cervo passare davanti alla tua porta? ».

« Chi sei? » domandò il maestro.

« Un cacciatore ».

« Sai come si lancia una freccia? ».

« Sì ».

« Quanti capi sai abbattere con una freccia? ».

« Un capo, con una freccia ».

« Allora tu non sai tirare », dichiarò Ma-tsu.

« Tu sai tirare? » chiese il cacciatore.

« Sì, certamente ».

« Quanti capi sai abbattere con una freccia? ».

« Io posso abbattere l'intero branco, con una sola freccia ».

« Sono tutti esseri viventi: perché mai dovresti distruggere tutto il branco con un solo tiro? ».

« Se sai questo, perché non colpisci te stesso? ».

« In quanto a questo, non so come potrei riuscire a colpire me stesso ».

« Quest'individuo », esclamò all'improvviso Ma-tsu, « oggi ha posto fine a tutta la sua ignoranza ed alle sue passioni malvagie del passato! ».

Allora Shih-kung il cacciatore spezzò l'arco e le frecce e diventò allievo di Ma-tsu.

Quando egli stesso divenne un maestro Zen, usava minacciare con un arco ed una freccia pronti a colpire tutti i monaci che gli si avvicinavano per rivolgergli qualche domanda. Anche San-ping venne trattato in questo modo. Shih-kung esclamò: « Atten- to alla freccia! ». Ping si scoprì il petto e disse: « Questa è la freccia che uccide: dov'è quella che risuscita? ». Shih-kung colpì tre volte la corda dell'arco; Ping fece un inchino. Kung disse: « Negli ultimi trent'anni ho usato un arco e due frecce, ed oggi sono riuscito ad abbattere solo la metà di un uomo saggio ». Shih-kung spezzò di nuovo l'arco e le frecce, e non li usò mai più (1).

(1) *Chuan-têng Lu*, VI e XIV.



WEI-SHAN ROVESCIA LA BROCCA ATTRIBUITO A MOTONOBU KANO

Wei-shan Ling-yu (771-853 d.C.) fu discepolo di Pai-chang. Mentre studiava lo Zen sotto la guida del maestro, arrivò al monastero un visitatore che veniva da sud del Lago. Era conosciuto come Szu-ma l'asceta, e possedeva una singolare conoscenza di quella che in un certo senso potrebbe essere chiamata « geografia umana », e della frenologia nella sua applicazione più ampia. Szu-ma aveva scoperto nel Sud una montagna, Wei-shan, che secondo lui era una località molto adatta per un monastero in grado di alloggiare mille e cinquecento monaci. Egli chiese a Pai-chang se c'era qualcuno in grado di fondare a Wei-shan un'istituzione di quel genere.

Pai-chang propose se stesso, dicendo: « Pensi che io possa andar bene? ». Szu-ma disse: « No », e spiegò il perché: « Tu sei una persona "ossuta", mentre Wei-shan è una montagna "carnosa". Se fossi tu a dirigere quel monastero, attorno a te non si radunerebbero più di mille monaci ».

Allora Pai-chang propose un monaco che si chiamava Hua-lin, e che occupava il primo seggio nel suo monastero. Szu-ma chiese a Hua-lin di schiarirsi la gola e di compiere qualche passo. Questo strano esame dimostrò che neppure Hua-lin andava bene. Pai-chang chiamò allora Ling-yu, che era il monaco preposto alla cucina. Non appena egli entrò nella stanza, Szu-ma l'asceta annunciò che era la persona indicata per l'incarico, e Pai-chang si dichiarò d'accordo. Ling-yu venne quindi scelto per recarsi a Wei-shan.

Quando Hua-lin lo seppe, protestò: « Come posso io, capo dei monaci di tutto il monastero, cedere questo compito a mio fratello Yu? ». Allora Pai-chang escogitò questo stratagemma per risolvere il difficile problema: « Convocheremo tutti i monaci, e vedremo chi di voi darà la migliore risposta ad una mia domanda ». Quando tutti i monaci si furono radunati, il maestro mostrò loro una brocca e disse: « Non chiamatela brocca; come la chiamereste? ». Hua-lin disse: « Non puoi chiamarla un pezzo di legno ». Il maestro non approvò questa enunciazione, e fece segno a Ling-yu di esprimere la sua opinione. Ling-yu si fece avanti, rovesciò dolcemente la brocca e uscì dalla stanza. Pai-chang dichiarò sorridendo: « Il capo dei monaci ha perso la partita! ».

Possiamo aggiungere che in quell'epoca Wei-shan era ancora una montagna selvaggia, e dovettero passare parecchi anni prima che Ling-yu avesse qualche discepolo e un monastero. Nel frattempo, egli ebbe per amici i cervi e le scimmie, ed il suo vitto consistette soprattutto di noci (1).

(1) *Chuan-téng Lu*, IX.



MAÑJUŚRĪ INCARNATO
COME DIO DELLA LETTERATURA
DI MINCHO
(1352-1431)

L'idea che il Budda e il Bodhisattva si incarnino in ogni forma possibile di esistenza per salvare tutti gli esseri è caratteristica, come ben si sa, del Mahāyāna. Il personaggio qui rappresentato è il Bodhisattva Mañjuśrī in una delle sue incarnazioni, poiché si dice che egli sia apparso nella storia del Giappone come dio della letteratura. In Cina, Wu-tai Shan è considerato la dimora favorita di Mañjuśrī, mentre O-mi Shan ospita Samantabhadra. Nel Volume Terzo dei miei *Saggi sul Buddhismo Zen*, tanto Samantabhadra quanto Mañjuśrī verranno mostrati in altre incarnazioni.

Come viene osservato altrove, la vita Buddista è strettamente unita alla natura; non si interessa soltanto dell'umanità, ma di tutto l'universo; i fiori di susino, le liane pendenti e la belva feroce accucciata (che qui dovrebbe essere un leone), sono tutti destinati alla condizione di Budda, quando verranno abbracciati dalla Prajñā (saggezza) e dal Karuna (amore) del Bodhisattva. Mañjuśrī non è un essere distinto da tutti noi. Quando ci siamo destati alla sua Illuminazione, che è il nostro Bodhicitta, ci trasformiamo e partecipiamo della sua incarnazione, ciascuno a modo nostro. La ragione per cui in seguito i Bodhisattva vennero connessi più strettamente alla nostra vita terrena, non sempre come oggetti di culto, ma come partecipanti attivi a questa vita, verrà illustrata nei *Saggi successivi*.



HSIANG-YEN E I BAMBU DI MOTONOBU KANO

La storia è narrata nel Volume Primo di *Saggi sul Buddismo Zen*, pag. 212. Il seguente *mondo* potrà interessare il lettore che ha visto in qual modo Hsiang-yen pervenne alla sua realizzazione.

Yen chiese ad un monaco: « Da dove vieni? ».

« Vengo da Wei-shan ».

« Quali direttive impartisce il maestro in questi tempi? ».

« Quando un uomo gli si presenta », rispose il monaco, « e gli chiede il significato della venuta del Primo Patriarca dall'Occidente alza il suo *bossu* ».

Dopo avere ascoltato questo racconto Hsiang-yen chiese: « E i Fratelli come intendono il maestro? ».

« Sostengono che il maestro intende rivelare la Mente per mezzo della forma, rendere manifesta la Ragione per mezzo della materia ».

Hsiang-yen disse: « La vostra comprensione dovrebbe essere diretta. Altrimenti a che serve ragionarvi sopra? ».

Allora il monaco chiese a Yen in che modo intendeva il maestro.

Yen alzò il suo *bossu* (1).

(1) *Chuan-téng Lu*, XI.



LING-YÜN E I FIORI DI PESCO
DI MOTONOBU KANO

Ling-yün fu discepolo di Wei-Shan Ling-yu. Mentre studiava sotto la sua guida, Ling-yün ebbe una visione della verità dello Zen guardando casualmente i peschi in fiore. Questi sono i versi da lui composti in quell'occasione:

« Per trent'anni sono andato in cerca
del guerriero;
Molte volte ho osservato le foglie marcire
e i rami germogliare!
Da quando ho veduto una volta i peschi
in fiore,
Non nutro più un'ombra di dubbio » (1).

(1) *Chuan-têng Lu*, XI.



KWANNON, SCIMMIE E CICOGNA
DI MU CH'I
(*Inizi del XIII secolo*)

Questo famoso trittico merita attenzione sotto molti aspetti. Dal punto di vista Zen, ciò che ci colpisce soprattutto è il fatto che il trittico esprime artisticamente nel modo più calzante lo spirito che anima l'intera struttura del Buddismo Zen. Intendo dire con questo che l'unità della natura, che comprende esseri senzienti e non senzienti, è qui rappresentata armoniosamente. La scimmietta madre, con il suo piccolo sotto il braccio, non è forse felice al pensiero dell'illuminazione, che entrambi conseguiranno alla fine attraverso l'amore di Kwannon, che abbraccia tutte le cose? La cicogna non si rallegra forse, sentendo di essere anch'essa destinata all'illuminazione, che conseguirà entrando a far parte della comunione della saggezza trascendentale realizzata da Kwannon? In verità, non solo le scimmiette e la cicogna, ma anche i bambú, gli alberi, la roccia, l'acqua, il più umile filo d'erba che cresce nelle fessure, e le liane che pendono sulle rocce... non sono forse tutti, ciascuno a modo suo, i vyuha che abbelliscono il Dharmadhātu in cui dimora il Bodhisattva?

Probabilmente il pittore si ispirò, per questo trittico, alla risposta data da Chia-shan Shan-hui (801-881 d.C.) alla domanda: « Quali sono le vedute di Chia-shan? ».

« Una scimmietta, tenendo tra le braccia il suo piccolo
ritorna a casa sulla collina azzurra;

« Un uccello, portando fiori nel becco, li lascia cadere
accanto alla roccia verdeggianti » (1).

(1) *Chuan-têng Lu*, XV. Non vi è dubbio che questo distico derivi da quello di Ch'ung-hui (morto nel 779 d.C.). Molti maestri Zen sono, in un certo senso, mistici della natura.



YÜEH-SHAN E LI-AO
DI MA KUNG-HSIEN
(*Secolo XII*)

Yüeh-shan (o Yao-shan, 751-834 d.C.), uno dei grandi maestri Zen dell'epoca T'ang, era stato spesso invitato da Li-ao, governatore di Lang, a recarsi nel suo distretto, ma aveva sempre rifiutato. Un giorno, Li-ao salì sulla montagna dove risiedeva Yüeh-shan. Shan stava leggendo i sūtra, in quel momento, e non prestava attenzione a nulla. Il monaco assistente gli disse: «C'è il governatore, maestro». Li-ao era un uomo che perdeva facilmente la pazienza, e subito si espresse così: «Vedere il volto non è come udire il nome». Intendeva dire, con questo, che l'aspetto fisico di Yüeh-shan non era nobile come egli si aspettava, data la sua reputazione. Il maestro esclamò: «Governatore!». Li rispose: «Sì, maestro». «Come mai stimate più l'orecchio dell'occhio?». Ao s'inchinò rispettosamente e chiese perdono, poi domandò: «Che cos'è il Tao?». Yüeh-shan indicò con la mano l'alto e il basso, e disse: «Avete compreso?». Li-ao confessò la propria ignoranza. Allora Shan disse: «Nel cielo c'è una nuvola, e nella brocca c'è l'acqua». Il governatore tornò ad inchinarsi rispettosamente, poi compose questi versi:

« Il corpo, asceticamente preparato, somiglia ad una cicogna;
Nel bosco dei mille pini, due sacri rotoli stanno sulla tavola;
Io vengo e lo interrogo sul Tao, ma egli non spreca parole:
Solo: "una nuvola nel cielo azzurro e l'acqua nella brocca" ».



IL SESTO PATRIARCA STRAPPA IL ROTOLO DI LIANG-KAI

Non vi è allusione a questo episodio in alcuna delle storie conosciute del « Sesto Patriarca », che è, evidentemente, l'Hui-nêng del *Sûtra della Piattaforma*. Questo dipinto può essere considerato una rappresentazione simbolica dello spirito del Buddismo Zen, che afferma di trasmettere i segreti interiori della vita Buddista. Vivere lo spirito e non essere legati alla lettera è il messaggio dello Zen. Perciò l'atteggiamento tradizionale del maestro Zen è di considerare i sūtra e i śastra come un mucchio di carta straccia, e il loro insegnamento letterale come puro e semplice concettualismo che non ha alcun rapporto con la vita stessa.

Il dipinto fa pensare a un « pazzo », del quale è rappresentato energicamente l'assoluto disprezzo per l'educazione e il convenzionalismo di qualunque genere. Egli sembra negare l'intero mondo delle apparenze che, per i maestri Zen, è una costruzione astratta. Perciò, per entrare in contatto con le realtà vive dell'esperienza, lo studente dello Zen deve diventare « pazzo ». Intendo dire, con questo, che egli deve abbandonare tutto ciò che ha « acquisito » grazie all'erudizione e al ragionamento. Lao-tzu insegna: L'erudizione vince quando perde il Tao. La filosofia della perdita è la filosofia dello Zen.



TAN-HSIA BRUCIA IL BUDDA DI LEGNO

DI INDRA

(*Dinastia Yüan*)

L'iscrizione, di Chu-shih (1296-1370) dice:

« In una fredda sera d'inverno egli stava in un vecchio tempio abbandonato,

Il vento era tagliente, la neve vorticoso... come poteva resistere?

Quando non verrà alcun beneficio materiale, quale miracolo può compiere [il Buddha di legno]? pensò il monaco.

Nel frattempo, non poteva essergli consentito di togliere dal sacrario il Buddha di legno e di gettarlo nel fuoco? ».

Chu-shih

Non si sa se il pittore Indra fosse indiano o cinese. Dovette essere un artista di prim'ordine ai suoi tempi, mentre Chu-shih fu un grande maestro Zen vissuto verso la fine della Dinastia Yüan. Il dipinto non va giudicato secondo i comuni criteri estetici perché i dipinti orientali, specialmente quelli di questo particolare tipo, richiedono una diversa valutazione.

Il « Sesto Patriarca » che strappa il rotolo e Tan-hsia (1) che brucia il Buddha di legno, ed altri maestri Zen che compiono gesti molto simili, mostrano chiaramente, insieme ai dipinti noti come *Suiboku* (« schizzi a inchiostro ») di maestri come Indra, Much'i, Shuai-wên ecc., dove tende lo spirito dello Zen.

(1) Volume Primo dei *Saggi*, pag. 310; *Chuan-têng Lu*, XIV.

古寺天寒夜一宵
不焚風冷雪初消
政
久矣
新何
寺特
上取
堂中
木佛
燒



KUEI-TSUNG CHIH-CH'ANG E LI-P'O,
GOVERNATORE DI CHIANG-CHOU

DI INDRA
(*Dinastia Yüan*)

Questo è un altro dipinto di Indra, con un'iscrizione in versi di Chu-shih che dice:

« Dentro [a un corpo simile] alla noce di cocco stanno gre-
miti diecimila libri;

Il governatore sprecò inutilmente le sue scuse.

Nelle mie mani io stringo un bastoncino fatto di un albero
montano;

Quando verrà lo stesso Budda, neppure lui sarà risparmiato ».

Chu-shih

Kuei-tsung fu discepolo di Ma-tsu (morto nel 788 d.C.), che fu la figura più importante della storia del Buddismo Zen dell'epoca T'ang. Li-p'o, governatore di Chiang-chou, un giorno fece visita a Kuei-tsung e gli chiese: « Secondo il sūtra, il monte Sumeru contiene in sé un seme di senape, e un seme di senape contiene in sé il monte Sumeru. Posso credere facilmente alla prima affermazione, ma per quanto riguarda la seconda, può essere forse qualcosa di più d'una favola priva di senso? ». Il maestro rispose: « Mi hanno detto che l'eccellenza vostra ha letto diecimila libri: è vero? ». « Sì, maestro », disse Li. « Ma un corpo non più grande d'una noce di cocco, misurato da cima a fondo, come può contenere ben diecimila libri? ». Li si limitò a chinare il capo (1).

(1) *Chuan-têng Lu*, VII.

柳子中在嘉卷書以時方守葵分疎山僧
子裏柳栗捧便乞佛未以難故渠



BODHIDHARMA

DI IGNOTO (1)

Questo dipinto occupa il centro del trittico, con Fêng-kan e Putai ai lati. L'iscrizione in versi è di T'ien-mu Wên-li (1167-1250):

« Egli tambureggiava soltanto "Non so" con le labbra e con i denti;
Il linguaggio del barbaro... come poteva confondersi con il fiorito [linguaggio del Medio Impero]?
Se il vecchio Hsiao [l'Imperatore] avesse avuto sotto la pelle sangue caldo che scorreva,
Inseguendo il suo Dharma sarebbe giunto addirittura al di là del Fiume di Sabbia ».

T'ien-mu Wên-li

Questa allusione al vecchio Hsiao (che è l'Imperatore di Liang) si riferisce ad una storia famosissima. Secondo il *Pi-yen-Lu* l'Imperatore, dopo il celebre colloquio con Bodhidharma, chiese a un monaco che si chiamava Chih-kung chi fosse quell'uomo. Chih-kung disse: « Non lo conoscete? ». « No, non lo conosco ». « Egli è Kwannon il Mahasattva in persona, venuto qui per trasmettere il sigillo della mente-Budda ». L'Imperatore, apprendendo questo, rimase sbalordito, e voleva mandare immediatamente un suo messaggero all'inseguimento del Bodhisattva fuggiasco. Ma Chih-kung dichiarò: « Maestà, è inutile mandarlo a cercare, perché anche se tutti gli abitanti di questo paese lo rincorressero, egli non ritornerà sui suoi passi ».

(1) Talvolta attribuito a Mên Wu-kuan, ma non autorevolmente.



FÈNG-KAN
(*Bu-kan*)

Questo dipinto costituisce il pannello destro del trittico di Bodhidharma. I versi, di Yen-ch'i Kuang-wên (1189-1263) dicono:

« Tu puoi afferrare soltanto il collo della tigre,
Ma non sai come fare con la coda;
Se il povero vecchio Lu-ch'i ha avuto dispiaceri,
È stata interamente colpa tua ».

Yen-ch'i Kuang-wên, a Chin-shan

Fêng-kan fu un altro filosofo vagabondo della dinastia T'ang. Spesso si recava a visitare il monastero di Kuo-ching a T'ien-tai, ma nessuno sapeva da dove venisse. Qualche volta lo vedevano a cavallo d'una tigre, intento a cantare inni, e questo atterrava i monaci. Quando gli chiedevano qual era l'insegnamento del Buddha, rispondeva semplicemente: « *Sui shih* », che significava « Seguire il tempo ». Era grande amico di Han-shan (Kanzan) e di Shih-tê (Jittoku), le cui immagini verranno pubblicate nel Volume Terzo di *Saggi sul Buddismo Zen*.

L'allusione a Lu-ch'i, contenuta nella iscrizione di Kuang-wên, si rifà al *Chuan-têng Lu*. XXVII. Fu il colloquio tra Lu-ch'i e Han-shan e Shin-tê che fece scomparire misteriosamente i due poeti-reclusi in un crepaccio tra le montagne, e questo colloquio ebbe luogo in seguito al consiglio di Fêng-kan. Questo spiega la frase « È stata interamente colpa tua ».

上圖立了頭
修收去尾下
只餘按老頭



PU-TAI

Questo dipinto forma trittico con le immagini di Bodhidharma e di Fêng-kan. I versi dicono:

« Come si aggira liberamente!
Come corre via in fretta!
Non vi è luogo in cui non lo si veda;
Ma qua e là si nota una certa dispersione.
Il cortile della Torre di Gemme,
Da quando Sudhana se ne è andato,
È coperto da un prato verdeggiante:
Egli vi è riconosciuto, o no? ».

Yen-ch'i Kuang-wên, a Chin-shan

Pu-tai, Hotei in giapponese, è una figura in parte leggendaria e in parte storica. Secondo il *Chuan-têng Lu*, XXVII, egli visse nel tardo periodo Liang, e morì nel 916 d.C. La sua figura, sembra, era estremamente sproporzionata. Era una specie di vagabondo, senza fissa dimora. Dovunque andasse, portava con sé un sacco enorme, dove teneva alla rinfusa tutto ciò che gli occorreva. Quando una volta incontrò un monaco, gli batté delicatamente sulla schiena; e quando il monaco si voltò, gli chiese un soldo. Il monaco disse: « Se sei capace di dire una parola o due [riguardo il tuo Zen], io ti darò un soldo ». Pu-tai posò al suolo il sacco e rimase ritto, con le mani incrociate sul petto. In Cina viene considerato un'incarnazione del Bodhisattva Maitreya. Quando morì, lasciò, tra gli altri, anche questi versi:

« O Maitreya, o vero Maitreya!
Tu dividi il corpo in centinaia di migliaia
di milioni di forme,
Manifestandoti così agli uomini
del mondo;
Ma come essi ti ignorano! ».

La storia di Sudhana e della Torre di Gemme, che è la residenza di Maitreya, è narrata nel *Gandavyûha*. Verrà riportata nel Volume Terzo dei miei *Saggi sul Buddhismo Zen*, Parte II.

大正二年
 前年則多雨
 今歲則多旱
 雨澤不均
 引子生矣
 引子生矣
 引子生矣





la definite soltanto un mucchio di verdura, andrete all'inferno dritti come tante frecce»; e, senza aggiungere altro, il maestro lasciò il pulpito. Wên-yüeh rimase sbalordito, perché non capiva che cosa significasse. La sera si recò nella stanza del maestro, e il maestro chiese: « Che cosa cerchi? ». Yüeh disse: « Cerco la verità della mente ». Ma il maestro non era molto disposto a insegnargliela, perché disse: « Prima che la ruota del Dharma (verità) si metta in moto, deve muoversi la ruota del bastone della vita. Tu sei ancora giovane e forte: perché non te ne vai in giro a mendicare cibo per la Confraternita? Il mio tempo è occupato completamente nel sopportare la fame; e come posso parlare di Zen per te? ». Yüeh obbedì docilmente all'ordine e passò il tempo a provvedere a che la dispensa della Confraternita fosse adeguatamente rifornita.

Poco tempo dopo, tuttavia, T'ai-yü si trasferì a T'sui-yen, e Wên-yüeh lo seguì. Quando chiese al maestro di istruirlo nello Zen, quello disse: « Al Buddismo non importa essere coperto di troppe vesciche. Per quest'inverno freddo e nevoso, procura una buona scorta di carbone per la Confraternita ». Yüeh obbedì ed eseguì fedelmente l'ordine del maestro. Quando ritornò, il maestro gli chiese di assumere un incarico nel monastero, poiché c'era un posto vacante e non c'era nessuno che potesse occuparlo. A Yüeh questo non piacque, perché gli veniva sempre ordinato di fare cose che secondo lui non erano collegate direttamente con l'insegnamento Zen: e gli dispiaceva moltissimo vedere il maestro così duro nei suoi confronti.

Mentre lavorava nella parte posteriore dell'edificio, forse con la mente piena di sentimenti d'ogni genere e in uno stato di coscienza estremamente teso, i cerchi della cassa di legno su cui era seduto cedettero, ed egli cadde. Quell'incidente fece entrare una grande luce nella stanza buia della sua mente, che era stata chiusa fino a quel momento, ed egli comprese immediatamente il modo in cui aveva continuato a funzionare segretamente la mente del suo maestro. Si affrettò a mettersi la veste e andò subito a trovare Shou-chih, il maestro. Il maestro lo accolse sorridendo e disse: « O Wei-na (16), sono così felice di vede-

(16) *Karmādāna* in sanscrito. Un incarico nel monastero Zen: corrisponde talvolta a quello di maestro delle cerimonie, e talvolta, invece, a quello di sovrintendente o direttore generale.

re che hai capito! ». Yüeh si inchinò due volte, reverentemente, e se ne andò senza fare commenti.

11

Yü di Tu-ling (17), un discepolo di Yang-chi (morto nel 1049), aveva l'abitudine di sfamare i monaci Zen che, nel corso dei loro pellegrinaggi, passavano dal suo tempio. Un giorno ospitò un monaco venuto da Yang-chi, e gli chiese quale fosse l'insegnamento Zen del suo maestro. Il monaco disse: « Di solito, il mio maestro chiede questo ai suoi allievi: Un monaco si presentò un giorno a Fa-têng e chiese: "Come può avanzare d'un passo uno che giunge al termine d'un palo lungo cento piedi?". Fa-têng disse: "Oh!" ».

Questo fece riflettere molto Yü. Si tratta d'una allusione ad una stanza di Chang-sha Ching-ch'ên (18) che dice:

Un uomo che non può muoversi all'estremità d'un palo lungo
cento piedi...
Si è avviato veramente lungo il sentiero, ma non è genuino:
Avanzi ancora all'estremità di un palo lungo cento piedi,
Perché allora l'intero universo che si estende nelle dieci parti
è il suo corpo.

L'uomo è già all'estremità di un palo, e come può fare ancora qualche passo avanti? Ma qui è necessario un salto, per sperimentare la verità dello Zen.

Un giorno, invitato fuori, Yü salì sul dorso di un asino zoppo, e mentre attraversava un ponte, l'asino s'impigliò con una zampa in un buco, e il cavaliere finì per terra. Egli esclamò a voce alta: « Oh! » ed evidentemente quell'esclamazione destò la sua coscienza nascosta ad uno stato di satori. Questi versi esprimono la sua esperienza:

Ho un gioiello che risplende fulgido,
E rimasto sepolto a lungo sotto preoccupazioni mondane;

(17) *Hsü-chuan*, XIII

(18) *Trasmissione della lampada*, X.

Questa mattina il velo della polvere è sparito, e il suo splendore è ritornato, Illuminando le montagne azzurre in ondulazioni interminabili (19).

12

La gemma fulgida scoperta da Yü di Tu-ling servì a illuminare la mente di Shou-tuan di Pai yün (20). Yang-chi, che era il suo maestro, gli chiese un giorno chi l'aveva ordinato monaco Zen. Tuan rispose: « Yü di Tu-ling ». Chi disse: « Sapevo che Yü cadde da un asino zoppo, e che questo lo portò al satori. Conosci a memoria i versi che compose in quell'occasione? ». Tuan cominciò a recitarli, incominciando con « Ho un gioiello che risplende fulgido... ».

Quando ebbe finito di recitare quei versi, Yang-chi rise allegramente e lasciò in fretta il suo seggio.

Shou-tuan rimase sbalordito, e quella notte non riuscì a dormire. Al primo chiarore del giorno si presentò al maestro e gli chiese il significato della sua risata. Era la fine dell'anno. Perciò il maestro chiese: « Hai visto ieri i cacciatori di diavoli che si aggiravano per le strade? ».

« Sì, maestro », rispose Tuan.

« In confronto a loro tu sei piuttosto svantaggiato, non è vero? ».

Questa osservazione fu per Shou-tuan un altro motivo di sbalordimento; ed egli chiese: « Che significa, maestro? Ti prego di dirmelo ».

Chi disse: « Essi amano che si rida di loro, mentre tu hai paura che si rida di te ».

Tuan ebbe il suo satori.

13

Tsu-yin Chü-nê (21), del distretto di Shu, che fiorì verso la metà dell'undicesimo secolo, fu un celebre studioso, versatissi-

(19) Citato anche nei miei *Saggi*, Volume Primo, pag. 235.

(20) *Hsü-chuan*, XIII.

(21) *Hsü-chuan*, XIII.

mo nel *Puṇḍarīka* e in altre scuole di filosofia Buddista, e persino dotti già anziani erano disposti a studiare sotto la sua guida. Evidentemente, egli non sapeva nulla dello Zen. Un giorno venne a trovarlo un visitatore che conosceva l'attività dello Zen nel Sud; e questo visitatore disse che l'intero mondo Buddista della Cina era stato conquistato dall'insegnamento di Bodhidharma, e Ma-tsu, uno dei suoi successori migliori, che sembrava realizzare la profezia di Prajñāta, aveva esercitato grande influenza sugli studiosi Buddisti del paese, tanto che persino molti uomini colti e intelligenti, famosi in tutta la provincia di Shu, come Liang e Chien, avevano rinunciato ad insegnare ai propri allievi o avevano bruciato tutti i commentari che possedevano, per apprendere gli insegnamenti dello Zen.

Chü-nê rimase molto impressionato da questo racconto del suo amico Zen. Poiché questi gli aveva consigliato di andarsene per il mondo e di vedere con i propri occhi come stavano le cose, Chü-nê lasciò la sua provincia natia e per diversi anni vagò in quelle di Ching e di Ch'u, ma senza ottenere alcun risultato. Poi si trasferì ancora più ad ovest, e per dieci anni rimase in Hsiang-chou, sotto la guida di Yung di Tung-shan. Un giorno, stava leggendo un trattato sull'*Avatamsaka*: rimase profondamente colpito dal brano seguente, che aprì finalmente la sua mente alla verità dello Zen:

« Monte Sumeru torreggia nel grande oceano, e raggiunge l'altezza di 84.000 yojana, e non è possibile scalare la sua vetta servendosi delle mani e delle gambe. Questo dimostra che la montagna delle 84.000 sofferenze umane si leva dal grande oceano delle passioni. Quando gli esseri raggiungono lo stato di coscienza in cui non nutrono più pensieri di relatività e in cui tutti gli sforzi svaniscono, anche di fronte a questo mondo di molteplicità, le loro passioni si disperderanno naturalmente. Tutte le sofferenze terrene ora si trasformano nella montagna dell'onniscienza, e le passioni nell'oceano dell'onniscienza. Al contrario, quando la mente è piena di pensieri e di riflessioni di relatività, vi sono legami e attaccamenti. Allora le sofferenze terrene diventano più grandi e le passioni più profonde, e l'uomo non può raggiungere la vetta della conoscenza che costituisce l'essenza della condizione di Budda ».

Chü-nê osservò allora: « Secondo Shih-kuang, " Non vi so-

no appigli cui aggrapparsi", e secondo Ma-tsu "Oggi si è disciolta l'ignoranza accumulatasi nel passato senza principio". In verità, queste non sono menzogne! ».

14

Ch'ing-yüan Fo-yen di Lung-mên (22), che morì nel 1120, fu dapprima studente del Vinaya; in seguito, leggendo il *Puṇḍarīka* si imbatté in questo passo: « Questo Dharma è qualcosa che va al di là del regno del pensiero e della discriminazione » Questo lo colpì moltissimo; perciò egli si recò dal suo maestro e gli chiese che cos'era quel Dharma che trascendeva l'intelligenza. Il maestro non fu in grado di illuminarlo, ed egli si rese allora conto che la semplice erudizione non poteva risolvere il problema supremo di questa esistenza soggetta alla nascita e alla morte.

Fo-yen si recò allora nel Sud per incontrare Fa-yen di Tai p'ing. Mentre percorreva, mendicando, il distretto di Lu, inciampò e cadde per terra. Mentre soffriva, sentì due uomini che si scambiavano ingiurie, mentre un terzo che cercava di mettere pace tra di loro osservava: « Vedo le passioni che entrambi nutrite ancora ». Allora egli ebbe una specie di satori.

Ma, qualunque domanda rivolgesse a Fa-yen, questi gli rispondeva invariabilmente: « Io non posso superarti: devi comprendere da solo ». Qualche volta Yen diceva: « Io non comprendo me stesso, e non posso superarti ». Queste osservazioni accrebbero ancor più il desiderio di Ch'ing-yüan di conoscere lo Zen. Decise di risolvere il problema con l'aiuto del monaco anziano Yüan-li, ma Li lo afferrò per un orecchio e, girando attorno al camino, continuò a ripetere: « La cosa migliore è comprendere da solo ». Ch'ing-yüan insistette: « Se esiste davvero lo Zen, perché non rivelarmi i suoi segreti? Altrimenti, dovrò dire che è tutto un trucco ». Li, tuttavia, gli disse: « Un giorno arriverai a capire tutto ciò che è accaduto oggi fra te e me ».

Quando Fa-yen lasciò Tai-p'ing, Ch'ing-yüan lo abbandonò.

e trascorse l'estate a Ching-shan, dove conobbe Ling-yüan. Ch'ing-yüan chiese il suo consiglio, dicendo: « In questi ultimi tempi, sono venuto a sapere che in città c'è un maestro i cui detti sembrano molto più consoni alla mia intelligenza ». Ma Ling-yüan lo convinse a recarsi da Fa-yen, che a quei tempi era il migliore tra i maestri Zen, e aggiunse che coloro le cui parole gli apparivano comprensibili erano soltanto insegnanti di filosofia, e non autentici maestri di Zen.

Ch'ing-yüan seguì il consiglio del suo amico, e ritornò dal suo vecchio maestro. Una notte molto fredda, mentre era solo, stava cercando di rimuovere le ceneri nel caminetto per vedere se vi era rimasto ancora un pezzetto di brace ardente. Sepolta sotto la cenere, trovò una brace minuscola, non più grande di un pisello. Allora egli rifletté che anche la verità dello Zen gli si sarebbe rivelata, se avesse frugato in profondità, fino a raggiungere la base stessa della coscienza. Prese dal suo scrittoio la storia dello Zen nota come *La trasmissione della lampada*, e il suo sguardo cadde sulla storia del P'o-tsao-to (« la fornace spezzata ») (23), che inaspettatamente aprì la sua mente ad uno stato di satori. Allora egli improvvisò questa stanza:

Gli uccelli cinguettano nel bosco,
 Con l'abito coperto io siedo solo tutta la notte.
 Un minuscolo frammento di brace ardente sepolto profondamente
 tra le ceneri dice il segreto della vita:
 Il forno si spezza quando lo spirito sa dove ritornare.
 Rivelata in ogni luogo splende la verità, ma gli uomini non
 la vedono, confusa è la mente;
 Per quanto la melodia sia semplice, chi può apprezzarla?
 Pensando a questo, a lungo il suo ricordo rimarrà con me;
 Il portone è spalancato, ma come è solitaria la scena!

La storia del P'o-tsao-to in cui si fa riferimento nel testo è la seguente: P'o-tsao-to è il nome dato da Hui-an ad uno dei suoi discepoli di Sung-yüeh. Significa, alla lettera, « un forno rotto andato a pezzi », e illustra un episodio della vita d'un innominato maestro Zen, che divenne famoso appunto per questo incidente. In uno dei villaggi del Sung-yüeh c'era un santuario,

(23) Vedere più sotto l'episodio stesso.

dove si trovava un forno. Il forno era oggetto di culto da parte degli abitanti della campagna circostante, che vi arrostitavano vive molte vittime in atto di sacrificio.

Il maestro innominato giunse un giorno nel santuario, accompagnato dai suoi assistenti. Colpì tre volte il forno con il suo bastone, e disse: « Toh, vecchio forno, non sei composto semplicemente di mattoni e d'argilla? Da dove proviene la tua santità? Da dove la tua spiritualità? Eppure esigi che tante vittime vengano arrostitate vive in sacrificio! ». Così dicendo, il maestro colpì altre tre volte il forno. Allora il forno si rovesciò, crollò al suolo e andò in pezzi.

Dopo un po' comparve un uomo vestito di azzurro, con una acconciatura altissima, che si avvicinò al maestro e gli si inchinò con reverenza. Il maestro gli chiese chi era, e quello rispose: « Io sono lo spirito del forno che era venerato qui. Sono rimasto qui per molto tempo, a causa del mio precedente karma. Ma ascoltando il tuo sermone sulla dottrina della non-nascita, sono stato liberato dai vincoli e sono nato nei cieli. Sono venuto a portarti il mio ringraziamento ». Il maestro disse: « Non-nascita è la natura originale del tuo essere. Non era necessario alcun sermone da parte mia ». L'essere celestiale si inchinò di nuovo e svanì.

Più tardi i monaci assistenti ed altri chiesero al maestro: « Noi siamo stati con te per tanto tempo, ma non ci è mai stato consentito di ascoltare i tuoi discorsi personali sul Dharma. Quale efficace insegnamento ha ottenuto da te lo spirito del forno, che gli ha permesso di nascere immediatamente nei cieli? ».

Il maestro disse: « Ciò che gli ho detto è stato soltanto che egli era composto di mattoni e di argilla; non avevo altro insegnamento particolare da dargli ».

I monaci assistenti e gli altri rimasero fermi, senza dire una parola.

Il maestro chiese: « Avete compreso? ».

Il segretario-capo del monastero disse: « No, noi non comprendiamo ».

Il maestro continuò: « La natura originale di tutti gli esseri... perché non la comprendete? ».

Tutti i monaci si inchinarono al maestro, e il maestro esclama-

mò: « È caduto, è caduto! È andato a pezzi, è andato a pezzi! » (24).

15

Wên-chun di Lê-t'an (1061-1115) (25) si dedicò in gioventù allo studio della filosofia Buddista, ma in seguito l'abbandonò, dicendo che non gli interessava molto. Cominciò poi a studiare lo Zen: si recò nel Sud e per molti anni restò con Chên-ju di Wei-shan. Tuttavia, non fece progressi. Allora si recò da Chên-ching di Chiu-fêng, che era un altro dei grandi maestri Zen di quel tempo.

Ching gli chiese: « Dov'è la tua città natale? ».

« Hsing-yüan Fu ».

« Da dove vieni, ora? ».

« Da Tai-yang ».

« Dove hai trascorso l'estate? ».

« A Wei-shan ».

A questo punto Ching alzò la mano, dicendo: « Come mai la mia mano assomiglia tanto a quella del Buddha? ».

Chun, confuso, non riuscì a dare una risposta.

Ching lo rimproverò: « Fino ad ora avevi risposto prontamente a tutte le mie domande, con naturalezza e in modo splendido. Non appena l'argomento è passato alla mano del Buddha, tu ti sei arrestato. Che cos'è successo? ».

Chun confessò la propria ignoranza.

Ching disse: « Tutto è perfettamente rivelato davanti a te: e chi vuoi che te lo insegni? ».

Per dieci anni Chun rimase con il suo maestro Chên-ching e lo seguì dovunque andasse. Ching era un maestro taciturno, e non dava a nessuno speciali istruzioni, benché i suoi allievi crescessero notevolmente di numero. Quando un monaco entrava nella sua stanza per chiedergli consiglio, egli chiudeva gli occhi, si sollevava sulle ginocchia e non diceva nulla. Se vedeva qualcuno che gli si avvicinava, si alzava, usciva in giardino, e aiutava i giardinieri a zappare. Questo era il suo sistema abituale di trat-

(24) *Trasmissione della lampada*. IV.

(25) *Hsü-chuan*, XXII.

tare i discepoli. Wên-chun usava dire al suo amico Kung: « Il maestro non ha intenzione di istruire i suoi seguaci nel Dharma? È difficile capirlo ».

Un giorno, Wên-chun riuscì finalmente a spostare la diga con un fuscillo: mentre lavava le sue vesti, la sua mente si destò improvvisamente ad uno stato di satori. Corse dal maestro e gli riferì quello che gli era accaduto. Ma il maestro lo rimproverò freddamente: « Perché devi essere così poco compito? ».

16

K'è-ch'in Fo-kuo (26), che morì nel 1135, era nato da una famiglia confuciana. In gioventù era stato un grande divoratore di classici. Un giorno si recò in un monastero Buddista, dove gli capitò di leggere alcuni libri Buddisti, ed ebbe l'impressione di ricordare le sue antiche memorie. « Nella mia vita precedente devo essere stato un monaco », pensò.

In seguito venne ordinato sacerdote Buddista, e si dedicò con diligenza allo studio della filosofia Buddista. Si ammalò e, mentre si trovava quasi in punto di morte, rifletté: « La retta via per il conseguimento del Nirvāṇa, così come è insegnata dai Buddha, non si può trovare nelle parole e nel semplice raziocinio. Io l'ho cercata nei suoni e nelle parole e indubbiamente merito di morire ». Quando fu guarito, abbandonò il vecchio metodo, e si presentò ad un maestro Zen che si chiamava Chên-chüeh Shêng. L'istruzione di Shêng consisteva nel farsi sanguinare un braccio con la punta di un coltello e nell'osservare che ogni goccia del sangue veniva da T'sao-ch'i. T'sao-ch'i è il luogo in cui Hui-nêng, il sesto patriarca dello Zen cinese, aveva fondato la sua scuola, e quelle parole significavano che lo Zen esigeva la vita di un individuo, per essere compreso.

Così ispirato, Fo-kuo visitò molti maestri Zen. Tutti rimasero molto colpiti dai risultati da lui ottenuti, e alcuni pensarono addirittura che sarebbe stato lui a fondare una nuova scuola ori-

(26) *Hsü-chuan*. XXV. È noto soprattutto come autore del *Pi-yen-lu*. Il suo titolo onorifico è « Yüan-wu Ch'an-shih » (Maestro Zen della Perfetta Illuminazione).

ginale nell'insegnamento di Rinzai (Lin-chi). Finalmente, Kuo si presentò a Fa-yen del monastero di Wu-tsu, il quale, tuttavia, rifiutò di confermare la visione che Kuo aveva dello Zen. Kuo, sfogando la sua insoddisfazione in termini irrispettosi, stava per lasciare Fa-yen, il quale si limitò a dire: « Aspetta di ammalarti gravemente, un giorno; allora dovrai ricordarti di me ».

Mentre si trovava a Chin-shan, Fo-kuo contrasse una febbre che lo fece soffrire terribilmente. Egli cercò di resistere facendogli appello a tutte le esperienze Zen acquisite fino a quel momento, ma tutto fu inutile. Allora ricordò l'ammonimento profetico di Fa-yen. Non appena si sentì meglio, perciò, ritornò al monastero di Wu-tsu. Fa-yen fu lieto di veder ritornare il suo allievo pentito. Poco tempo dopo, Yen ebbe un visitatore che, dopo avere svolto un incarico ufficiale, stava per ritornare alla capitale. Quando il visitatore l'interrogò sull'insegnamento dello Zen, Fa-yen disse: « Conosci una poesia romantica i cui due ultimi versi ricordano in un certo senso lo Zen? Quei versi dicono:

« Ella chiama l'ancella... perché la chiama così spesso, se non c'è nessun lavoro da fare?

Soltanto per questo... può darsi che la sua voce venga udita dal suo innamorato ».

Dopo avere udito recitare questi versi, il giovane funzionario disse: « Sì, sì, maestro ». Ma il maestro lo avvertì di non prenderli troppo alla leggera.

Quando rientrò, Fo-kuo venne a sapere di questo colloquio e chiese: « Mi hanno detto che durante la mia assenza tu hai recitato una poesia romantica al giovane visitatore. Ha compreso? ».

Fa-yen rispose: « Egli riconosce la voce ».

Fo-kuo disse: « Dato che il verso intende dire: "L'importante è che l'innamorato oda la voce", e il funzionario ha udito questa voce, che cosa c'è che non va in lui? ».

Senza rispondere direttamente alla domanda, il maestro disse all'improvviso: « Che cosa ha spinto il Patriarca a venire dall'Occidente? Il cipresso nel cortile. Come mai? ». Queste parole aprirono l'occhio di Fo-kuo alla verità dello Zen. Corse fuori dalla stanza, e gli accadde di vedere un gallo, sulla ringhiera, che

lanciava un grido e sbatteva le ali. Fo-kuo disse: « Non è forse questa la voce? ». E compose questa poesia: (27)

L'anitra d'oro dietro i paraventi di broccato ha smesso di
esalare il suo fumo odoroso;
Tra canti e suoni di flauto, egli si è ritirato, ebbro e sorretto
dagli altri:
L'evento felice nella vita di un giovane romantico
Può conoscerlo soltanto la sua innamorata.

A questo il maestro Fa-yen aggiunse: « Il grande problema della vita che ha indotto i Budda e i patriarchi ad apparire in mezzo a noi non è destinato a caratteri meschini ed a recipienti inferiori. Sono lieto di essere stato d'aiuto alla tua felicità ».

17

Hui-ch'in Fo-chien (28) di Tai p'ing aveva studiato lo Zen per molti anni sotto la guida di diversi maestri, ed era convinto di conoscerlo perfettamente. Ma Fa-yen di Wu-tsu Shan rifiutò di confermare questa convinzione, e Fo-chien si sentì grandemente offeso. Lasciò il maestro, come aveva fatto il suo amico Fo-kuo. Ma quest'ultimo ritornò a Wu-tsu Shan, e conseguì la piena realizzazione sotto la guida del maestro. Dopo qualche tempo anche Fo-chien ritornò, ma la sua intenzione era di andare altrove. Fo-kuo, tuttavia, gli consigliò di rimanere con il maestro, dicendogli: « Siamo rimasti separati per più di un mese, ma che cosa pensi di me da quando mi hai visto l'ultima volta? ». « Questo è ciò che mi rende perplesso », fu la risposta di Fo-chien.

Il significato di questa conversazione sta nel fatto che Fo-kuo, come abbiamo già appreso, aveva avuto il satori poco dopo essere ritornato dal suo vecchio maestro. Questo fatto, avvenuto durante il mese di separazione dal suo amico, aveva determinato nella vita spirituale di Fo-kuo un tale cambiamento che Fo-chien

(27) Già citata nel Volume Primo, pag. 235.

(28) *Hsü-chuan*, XXV.

si chiedeva quale fosse la causa ed il significato di quella trasformazione.

Fo-chien decise di rimanere a Wu-tsu Shan con il suo vecchio maestro Fa-yen e il suo buon amico Fo-kuo. Un giorno Fa-yen citò il « mondo » tra Chao-chou e un monaco:

« Il monaco chiese: " Qual è il tuo metodo d'insegnamento? ".

« Chao-chou disse: " Sono sordo: parla più forte, ti prego ".

« Il monaco ripeté la domanda.

« Allora Chao-chou disse: " Tu mi chiedi qual è il mio metodo d'insegnamento, e io ho già scoperto qual è il tuo " ».

Questo « mondo » servì ad aprire al satori la mente di Fo-chien. Egli chiese al maestro: « Ti prego, indicami qual è la verità suprema dello Zen ». Il maestro rispose: « Un mondo di molteplicità reca l'impronta dell'Uno ». Fo-chien si inchinò e si ritirò.

Più tardi, mentre Fo-kuo e Fo-chien stavano parlando dello Zen, accadde loro di ricordare Tung-szu, che chiese a Yang-shan della gemma splendente del mare di Chên (29). Quando il discorso volse al « non ragionare per avanzare », Fo-kuo domandò: « Quando si dice che la gemma è già in mano, perché si afferma ancora che non vi sono parole per rispondere, né ragionamenti da avanzare? ». Fo-chien non seppe cosa rispondere. Il giorno seguente, tuttavia, egli disse: « Tung-szu voleva la gemma e nient'altro, ma ciò che mostrò Yang-shan era soltanto un

(29) Questa è la storia della gemma: Yang-shan si presentò a Hui di Tung-szu (742-823 d.C.) per un colloquio Zen. Hui chiese: « Dov'è la tua terra natia? ».

« Vengo da Kuang-nan ».

« Mi hanno detto che vi è una gemma splendente nel mare di Chên, di Kuang-nan; è vero? ».

« Sì, è vero ».

« Che forma ha questa gemma? ».

« Quando la luna splende, viene rivelata ».

« L'hai portata con te? ».

« Sì, l'ho portata ».

« Perché non la mostri al tuo vecchio maestro? ».

« Ieri ho incontrato Wei-shan, ed anch'egli voleva vedere la gemma; ma non vi erano parole per poter formulare la mia risposta, e non vi erano ragionamenti che potessi avanzare ».

vecchio paniere di vimini ». Fo-kuo confermò questa concezione, ma gli disse di presentarsi personalmente al maestro.

Un giorno, quando Fo-chien entrò nella stanza del maestro e fece per rivolgergli la parola, il maestro lo rimproverò aspramente. Il povero Fo-chien dovette ritirarsi impacciato. Ritornò nel suo alloggio e si chiuse nella sua stanza, mentre il suo cuore si ribellava contro il maestro.

Fo-kuo si accorse di tutto ciò, si recò davanti alla stanza del suo amico e bussò alla porta. Chien gridò: « Chi è? ». Quando seppe che era il suo caro amico Kuo, gli disse di entrare. Kuo gli chiese, innocentemente: « Hai visto il maestro? Come è andato il colloquio? ». Chien lo rimproverò, dicendo: « Sono rimasto qui seguendo il tuo consiglio, e qual è il risultato? Sono stato aspramente rimproverato dal nostro vecchio maestro ». Kuo scoppiò in una cordiale risata e disse: « Ricordi cosa mi hai detto l'altro giorno? ». « Che cosa intendi dire? » ribatté Chien, irritato. Allora Kuo aggiunse: « Non hai forse detto che, mentre Tung-szu voleva la gemma e niente altro, Yang-shan gli mostrò soltanto un vecchio paniere di vimini? ».

Udendo ripetere quell'affermazione dal suo amico, Chien comprese immediatamente. Subito Kuo e Chien si presentarono al maestro il quale, vedendoli avvicinarsi, osservò all'improvviso: « O Fratello Chien, questa volta sicuramente hai capito! ».

18

Fo-têng Shou-hsün (1079-1134) (30) incominciò a studiare lo Zen sotto la guida di Kuang-chien Ying. In seguito si recò a Tai-p'ing, dove risiedeva Fo-chien, ma non sapeva come affrontare lo Zen. Sigillò il proprio letto e fece questo voto: « Se non conseguo l'esperienza dello Zen in questa vita, questo giaciglio non verrà mai disteso per far riposare il mio corpo ». Durante il giorno sedeva in meditazione, ma passava la notte in piedi. Si dedicò con grande assiduità allo studio dello Zen, come se avesse perduto i genitori. Passarono così parecchie settimane: poi Fo-chien tenne un sermone, dicendo: « Un mondo di

(30) *Hsü-chuan*, XXIX.

molteplicità reca l'impronta dell'Uno ». Questo aprì l'occhio di Shou-hsün. Fo-chien disse: « Che peccato che la gemma splendente sia stata portata via da questo pazzo! ».

Poi disse a Hsün: « Secondo Ling-yün, " Da quando ho visto una volta fiorire il pesco, non ho mai più avuto dubbi ". Che accade quando nessuno nutre alcun dubbio? ».

Hsün rispose: « Non dire che Ling-yün non nutrì mai un dubbio; è anzi impossibile che un dubbio sia nutrito anche ora in qualsiasi luogo ».

Chien disse: « Hsüan-sha criticò Ling-yün, dicendo: " Hai ragione, per il punto a cui sei giunto: ma non hai ancora penetrato veramente ". Ora dimmi dov'è questo punto non ancora penetrato ».

Hsün rispose: « Apprezzo profondamente la tua tenerissima bontà ».

Chien accordò la sua approvazione a queste parole. Subito Hsün compose questa stanza:

Per tutto il giorno egli ha guardato il cielo senza alzare la testa,
Vedendo il pesco in fiore ha sollevato per la prima volta le sopracciglia;
Attento, tuttavia, c'è ancora una rete che avvolge il mondo;
Soltanto quando l'ultima porta della barriera è infranta vi è completo riposo.

Yüan-wu Fo-kuo, quando seppe questo, ebbe qualche dubbio circa il risultato conseguito da Shou-hsün. Pensò di sottoporlo ad una prova, per scoprire personalmente quanto fosse sincero Hsün. Lo chiamò, e fece una passeggiata in montagna in sua compagnia. Quando giunsero ad uno stagno profondo, Kuo spinse brutalmente il suo compagno nell'acqua. Poi, immediatamente, gli chiese:

« Che hai da dire su Niu-t'ou prima che vedesse il Quarto Patriarca? » (31).

(31) Per il colloquio tra Niu-t'ou e Tao-hsin (il quarto patriarca dello Zen in Cina), vedasi i miei *Saggi*, Volume Primo, pag. 190. Questo colloquio è spesso il soggetto di « mondo » Zen.

« Profondo è lo stagno, molti sono i pesci ».

« E dopo? ».

« L'albero alto attira una brezza ».

« E che accade quando egli è visto e non visto? ».

« Le gambe distese sono le gambe piegate ».

Questa prova soddisfece completamente Fo-kuo, che fu tra l'altro zio in fede di Shou-hsün.

IL MESSAGGIO SEGRETO DI BODHIDHARMA (1)
ovvero
IL CONTENUTO DELL'ESPERIENZA ZEN

« Qual è il significato della venuta di Bodhidharma dall'Occidente? ». Questa è una delle domande formulate frequentemente dai maestri Zen, e costituisce uno degli argomenti più importanti nello studio dello Zen. Tale domanda, tuttavia, non riguarda affatto l'evento storico della venuta di Bodhidharma in Cina, cioè il significato storico di Bodhidharma nel Buddismo cinese.

Il suo sbarco sulla costa meridionale della Cina, è scritto, sarebbe avvenuto nel primo anno di P'u-t'ung (520 d.C.). Ma la domanda non ha nulla a che vedere con questi fatti. Lo Zen è al di sopra delle relazioni spazio-tempo, e naturalmente anche al di sopra dei fatti storici. I suoi seguaci sono singolarmente trascendentalisti. Quando fanno questa domanda sulla venuta di Bodhidharma in Cina, essi intendono penetrare nel significato interiore (se ve ne è uno) del suo speciale insegnamento, che si

(1) La storicità di Bodhidharma viene talvolta posta in discussione, ma per quanto riguarda lo Zen, si tratta d'un problema insignificante. Lo Zen si accontenta di sapere che vi fu un inizio dello Zen in Cina, che tale inizio fu dovuto a qualche maestro Buddista venuto dall'India, il quale aveva uno speciale messaggio per i Buddisti cinesi di quei tempi, e non era un comune messaggio che poteva venire trasmesso per mezzo di parole o di scritti. Tutto ciò che è detto di Bodhidharma nelle storie dello Zen e in generale del Buddismo può corrispondere o meno alla realtà; spetta agli storici indagare in proposito con i metodi di studio loro propri; per quanto riguarda gli studenti dello Zen, l'importante è: « Qual è il messaggio del primo maestro dello Zen? ». Questa è la ragione del presente saggio.

ritiene trasmesso spiritualmente ai suoi successori. Infatti molti maestri e dotti Buddisti stranieri erano venuti in Cina prima di Bodhidharma, e tutti erano pii ed eruditi, e tradussero molti testi Buddisti in lingua cinese; alcuni di loro furono anche grandi adepti nella meditazione, e compirono opere prodigiose, attirandosi l'affetto di esseri spirituali invisibili che vivevano in tutta la Cina a quei tempi. Se non avesse avuto uno scopo ben definito che lo distingueva nettamente dai suoi numerosi predecessori, forse non sarebbe stato neppure necessario che Bodhidharma apparisse. Quale era dunque il suo messaggio? Quale missione aveva per i popoli dell'Estremo Oriente?

A questo proposito, Bodhidharma non fece alcuna dichiarazione esplicita: scomparve semplicemente dal mondo, per nove lunghi anni, come sostiene la tradizione, rimanendo in ritiro assoluto a Sung-shan, nel dominio di Wei. Se aveva qualche messaggio da trasmettere ai Buddisti cinesi circa la verità del Buddismo, doveva trattarsi di qualcosa di unico e di straordinario. Per quale ragione si chiuse in un isolamento assoluto? Qual è il significato di questo insegnamento silenzioso?

Forse, quando si riesce a comprendere tutto questo, il Buddismo schiude tesori nascosti che non possono essere descritti a parole né spiegati logicamente. Perciò la domanda: « Qual è il significato della venuta di Bodhidharma dall'Occidente? » indica direttamente la presenza di qualche verità insita interiormente e misticamente nel sistema del Buddismo. Equivale a questo: « Qual è l'essenza del Buddismo così come l'intendeva il Primo Patriarca del Buddismo Zen? ». Nel Buddismo c'è qualcosa che non può essere espresso e spiegato negli scritti canonici classificati nei Tre Canestri (*tripitaka*) e disposti nelle Nove o Dodici Divisioni? In breve, qual è la verità dello Zen? Perciò tutte le risposte date a questa domanda importantissima sono altrettanti modi diversi di indicare la verità suprema.

A quanto si apprende dalle opere storiche tuttora esistenti, sembra che questa domanda sia stata posta per la prima volta nella seconda metà del settimo secolo, cioè circa centocinquant'anni dopo la venuta di Bodhidharma: ma probabilmente l'idea doveva essere in fase di elaborazione già da qualche tempo. Quando Hui-nêng, il sesto patriarca, fondò quella che può essere chiamata la scuola originale cinese dello Zen in contrapposizione allo

Zen indiano del Primo Patriarca, i Buddisti cinesi dovettero rendersi conto del significato del messaggio spirituale dei patriarchi Zen. E da allora la domanda: « Qual è il significato della venuta del Primo Patriarca dall'Occidente? » divenne naturalmente uno degli argomenti più importanti discussi tra i seguaci dello Zen.

I primi che formularono una domanda circa il significato della venuta di Dharma in Cina furono Tan-jan e Huai-jang, secondo *La trasmissione della lampada*. Nella seconda metà del settimo secolo, essi si presentarono a Hui-an, il maestro nazionale, e chiesero:

« Qual è il significato della venuta del Primo Patriarca dall'Occidente? ».

« Perché non fate una domanda sulle vostre menti? » rispose il maestro.

« Che cos'è la nostra mente, signore? ».

« Dovreste contemplarne il funzionamento segreto ».

« Che cos'è il funzionamento segreto, signore? ».

Il maestro si limitò ad aprire ed a chiudere gli occhi, invece di dare una spiegazione verbale.

Il primo a formulare questa domanda, dopo di loro, fu probabilmente un monaco che si presentò a Hsüan-su di Hao-lin, all'inizio dell'ottavo secolo; alla sua domanda, il maestro rispose: « Quando tu comprendi, non è compreso; quando tu dubiti, non è dubitato ». Un'altra volta la sua risposta fu: « È ciò che non è né compreso né dubitato, e ancora non è né dubitato né compreso ».

Come in altri casi, le risposte dei maestri a questa domanda offrono una varietà infinita, che sbalordisce i non iniziati e li spinge a chiedersi in qual modo potranno mai vedere nella sua essenza attraverso questo labirinto di pensieri. Il peggio è che la varietà delle risposte aumenta in proporzione diretta con la frequenza con cui viene rivolta la domanda, perché nessun maestro darà mai la stessa risposta, dal punto di vista verbale; se l'avessero fatto, anzi, lo Zen si sarebbe estinto già da molto tempo. L'originalità e l'individualità mostrate in tal modo dai maestri, tuttavia, invece di chiarire il problema, lo complicano al massimo.

Ma quando si esaminano attentamente le risposte, non è poi tanto difficile classificarle in un certo numero di gruppi. Natu-

ralmente, classificandole in questo modo non si rende meno inintelligibile la loro inintelligibilità: ma questo può aiutare in una certa misura lo studente a trovare qualche indizio circa l'orientamento del messaggio Zen. Quello che segue è un mio tentativo imperfetto di erigere alcuni cartelli indicatori che possono servire da guida allo studente.

1. Casi in cui un oggetto vicino viene usato per rispondere alla domanda. Il maestro, quando viene interrogato, può trovarsi impegnato in qualche attività, o sta guardando dalla finestra, o se ne sta seduto silenzioso in meditazione, e allora la sua risposta conterrà qualche allusione agli oggetti collegati alla sua attività del momento. Perciò qualunque cosa dica in simili occasioni non è un'asserzione astratta basata su di un oggetto scelto deliberatamente per illustrare la sua affermazione.

Per esempio Wei-shan, interrogato da Yang-shan, rispose: « Che bella questa lanterna! ». Probabilmente in quel momento stava guardando una lanterna, o la lanterna era vicina a loro, e il maestro l'utilizzò per il suo scopo immediato. In un'altra occasione, la sua risposta alla stessa domanda può non essere identica; sicuramente il maestro ritiene più desiderabile e appropriato dimostrare lo Zen in qualche altro modo. È in questo che lo Zen si differenzia dagli argomenti concettuali del filosofo.

La risposta di Chao-chou fu: « Il cipresso nel cortile », e quella di Fên-yang Shan chao: « Com'è fresco questo ventaglio di seta azzurra! ». Il rapporto tra la visita in Cina del Primo Patriarca e quegli oggetti, la lanterna, il cipresso o il ventaglio di seta, può apparire infinitamente remoto, e queste risposte stimolano la nostra facoltà d'immaginazione a fare del suo meglio. Ma è questo che lo studente dello Zen è tenuto a trovare: perché secondo questi maestri, quando si comprende il cipresso nel giardino, si comprende la ragione del Buddhismo Zen, e quando si comprende la ragione del Buddhismo Zen, si comprende tutto il resto, cioè, tutte le risposte elencate qui sotto si comprendono più o meno perfettamente. È una sola la cordicella che unisce i centottanta grani del rosario.

2. Casi in cui vengono formulati giudizi definiti riguardo la domanda stessa o la posizione dell'interrogante.

La risposta di Tai-mei Fa-ch'ang fu estremamente decisa: « Non vi è alcun significato nella sua venuta dall'Occidente ».

Mu-chou Tsung: « Non ho risposte da dare ».

Liang-shan Yüan-kuan: « Non dire sciocchezze ».

Chiu-fêng P'u-man: « A che serve chiederlo ad altri? ».

Pao-ming Tao-ch'êng: « Io non sono mai stato nel mondo occidentale ».

Nan-yüeh Szu: « Ecco, un altro percorre la stessa vecchia strada ».

Pên-chüeh Shou-i: « È come vendere acqua sulla riva del fiume ».

Pao-ning Jên-yung: « È come aggiungere il gelo alla neve ».

Lung-ya Chü-tun: « Questa è la domanda cui è più difficile rispondere ».

Shih-t'ou Hsi-ch'ien: « Chiedilo al palo che sta là ». Quando il monaco che aveva fatto la domanda non comprese, il maestro aggiunse: « La mia ignoranza è peggiore della tua ».

Ching-shan Tao-ch'in: « La tua domanda non è appropriata ».

Il monaco chiese: « Come posso renderla appropriata? ».

« Te lo dirò quando sarò morto », fu la risposta del maestro.

A questo punto non posso fare a meno di citare Lin-chi, che era singolarmente « ragionevole » per quanto riguardava questa domanda, benché fosse famoso per il suo modo « brusco » di trattare i monaci e per la sua esclamazione « *Kwatz!* ». Quando veniva interrogato sul significato della venuta del Patriarca dall'Occidente, diceva:

« Se vi fosse qualche significato, nessuno potrebbe salvare neppure se stesso ».

« Se non vi fosse alcun significato, allora, quale sarebbe la verità che il secondo patriarca, si dice, ha conseguito sotto la guida di Bodhidharma? ».

« Ciò che è detto "conseguito" », disse il maestro, « in realtà è "non-conseguito" ».

« Se è così, qual è il significato di "non-conseguito"? ».

Lin-chi spiegò: « Poiché la tua mente corre sempre dietro ad ogni oggetto che le appare davanti e non sa dove fermarsi, un patriarca ha affermato che tu sei lo sciocco che cerca un'altra testa al di sopra della propria. Se accendi la luce dentro di te come ti viene detto di fare, senza indugio, e rifletti, e smetti di cercare le cose esteriori, realizzerai che la tua mente e quel-

le dei Budda e dei patriarchi non differiscono l'una dall'altra. Quando giungi in questo modo ad uno stato di inattività, tu hai conseguito la verità ».

3. Casi in cui i maestri fanno ricorso ad una « azione diretta ». Non sono stati molto frequenti, in connessione con questa domanda, benché il ricorso all'azione diretta sia una procedura molto comune nella dimostrazione del Buddhismo Zen fin dai tempi di Ma-tsu, il cui caso è qui riferito. Egli fu uno dei più grandi maestri nella storia dello Zen, e fu anzi grazie al suo modo magistrale di trattare lo Zen che questo venne riconosciuto in Cina come una grande forza spirituale.

Quando Shui-liao interrogò Ma-tsu sul significato della venuta di Dharma dall'Occidente, Ma-tsu diede subito all'interrogante un calcio in pieno petto, e lo buttò al suolo. Questo, tuttavia, destò Shui-liao alla realizzazione della verità del Buddhismo, perché quando si rialzò in piedi dichiarò, battendo le mani e ridendo forte:

« Che strano! Che strano! Tutti gli innumerevoli Samādhi e tutte le insondabili verità religiose... ora li conosco tutti perfettamente, come se si fossero rivelati sulla punta di un solo capello ».

Poi fece un inchino e si ritirò in silenzio.

4. Casi in cui ricorre una specie di movimento o da parte del maestro o da parte del monaco. Questo è uno dei metodi preferiti dai maestri, e possiamo capire facilmente il perché. Siccome lo Zen non può essere spiegato con le parole, deve essere compiuto un atto o un gesto (2) per portare la verità più vicina allo studente. Poiché lo Zen è la verità della vita, è necessario fare ricorso a qualcosa di più intimo ed immediato delle parole, e questo qualcosa si può trovare in qualche movimento che simboleggia la vita che procede. Possono essere usate anche pa-

(2) Dire che questo gesto o questo atto « spieghino » non è esatto; poiché essi non intendono comunicare alcun significato al di fuori del gesto o dell'atto stesso. Se intendessero far ciò, si tratterebbe in realtà di parole proferite dall'intero corpo, non da certe parti dello stesso, che trasmetterebbero un'idea. Negli atti Zen non esiste nessuna intenzione del genere da parte del maestro: la percezione o comprensione che vi è nella mente dell'allievo è il significato dell'esperienza interiore di quest'ultimo e non dell'esperienza interiore di chiunque altro.

role, ma in questo caso non servono a comunicare idee, ma semplicemente ad esprimere qualcosa di vivo e di attivo. Questo spiega anche perché servano come risposte grida, o esclamazioni o interiezioni.

Mentre Hsüeh-fêng e Hsüan-sha stavano riparando uno stecato, Sha domandò: « Qual è il significato della venuta di Dharma dall'Occidente? ».

Fêng diede una scrollata allo stecato.

Sha disse: « A che serve fare questo gesto? ».

« Posso chiedere a te la stessa cosa ».

« Per favore, passami il *mieh-t'ou* » (3), disse Hsüan-sha.

Quando T'ou-tzu Ta-t'ung si incontrò con T'sui-wei nella Sala del Dharma, chiese al maestro il significato della visita del Patriarca in Cina. Il maestro T'sui-wei continuò a guardarlo fisso per un po'. Ta-t'ung desiderava ricevere qualche istruzione chiara; e allora T'sui-wei disse: « Vuoi un'altra manciata di terriccio sulla testa? ». Questo significava che l'interrogante s'era già sporcato una volta nel terriccio e non lo sapeva. Quando T'sui-wei gli voltò le spalle, questo atto era già una risposta alla domanda, e se Ta-t'ung avesse avuto l'occhio già aperto avrebbe potuto leggerne il significato senza richiedere ulteriori istruzioni verbali. Ma non vi riuscì; perciò il maestro gli rivolse quel rimprovero che, tuttavia, non deve essere inteso come un segno di disprezzo o di scortesia da parte del maestro.

In tutti i « mondo » (o transazioni) dello Zen, tra maestro e discepolo esistono una sincerità ed una fiducia assoluta. Spesso le parole sono dure e impazienti, ma questo è un atteggiamento tipico del maestro Zen, il quale vuole attirare soltanto quelle anime che non si spezzano sotto il suo bastone ammaestratore. Lo Zen non è affatto una religione democratica. È essenzialmente destinata all'*élite*.

Un monaco, dopo aver lasciato Wei-shan, si recò da Hsiang-yen, il quale gli chiese: « Una volta un monaco chiese a Wei-shan il significato della venuta del Patriarca in Cina, e per tutta risposta Wei-shan alzò il suo *bossu*. Ora, come intendi il significato del gesto di Wei-shan? ».

Il monaco rispose: « Il maestro intende illuminare la mente con

(3) Un arnese usato per costruire o riparare una staccionata.

la materia, rivelare la verità per mezzo d'una realtà oggettiva ».

« La tua comprensione », disse il maestro, « è esatta, in se stessa. Ma perché affrettarsi a teorizzare così? ».

Allora il monaco chiese: « E qual è la tua comprensione? ».

Hsiang-yen alzò il suo *hossu*, come aveva fatto l'altro maestro.

Un'altra volta, quando Hsiang-yen venne interrogato sul significato della venuta di Bodhidharma in Cina, si mise una mano in tasca, e la tirò fuori chiusa a pugno, poi l'aprì, come per porgerne il contenuto all'interrogante. Questo si inginocchiò e tese entrambe le mani in atto di ricevere. Hsiang-yen disse: « Che cos'è questo? ». Il monaco non rispose.

Fu ancora Hsiang-yen che propose il notissimo koan dell'uomo sull'albero. Ecco il koan: « C'è un uomo sospeso su un precipizio profondo mille piedi; è appeso là, solo, con un ramo d'albero tra i denti, i piedi che penzolano nel vuoto, e le sue mani non sono aggrappate a nulla. Immaginiamo ora che qualcuno venga da lui e gli faccia questa domanda: " Qual è il significato della venuta del Primo Patriarca dall'Occidente? ". Se quest'uomo aprisse la bocca per rispondere, indubbiamente precipiterebbe e perderebbe la vita; ma se non rispondesse, si dovrebbe dire che egli ha ignorato l'interrogante. In questo momento critico, che cosa dovrebbe fare? ».

Un monaco interrogò Lê-p'u circa la venuta di Dharma e il maestro, colpendo con l'*hossu* la sua sedia di paglia, disse: « Hai compreso? ».

Il monaco confessò di non essere riuscito a capire, e il maestro gli disse: « Un tuono improvviso nel cielo, e tutto il mondo è colto di sorpresa, ma una rana giù nel pozzo non ha neppure alzato la testa ».

Il monaco che aveva fatto la domanda era la rana nel vecchio pozzo? Il maestro aveva una lingua tagliente e sarcastica. Basho, il grande poeta giapponese famoso per i suoi *Haiku* (4), ha questa poesia:

E uno stagno antico,
Una rana vi si tuffa...
Oh, il suono dell'acqua!

(4) Una breve poesia epigrammatica che consiste di diciassette sillabe.

Fu questo suono che lo destò alla verità del Buddismo Zen. L'esperienza non potrebbe essere espressa in alcun altro modo: di qui l'*Haiku*, che si limita a descrivere la circostanza, senza alcun sentimento e senza alcun commento. La rana figura spesso nella letteratura giapponese ed è associata poeticamente alla pace e alla solitudine.

5. Casi in cui si fa riferimento a cose impossibili in questo mondo relativo di causazione.

Lung-ya Chü-tun disse: « Aspetta che incominci a parlare la tartaruga di pietra scura; allora ti dirò il significato della visita del Patriarca ».

La risposta di Tung-shan a Lung-ya fu dello stesso ordine di impossibilità, quando quest'ultimo volle sapere il significato di quell'evento storico: « Aspetta che il fiume Tung scorra all'indietro, e allora ti verrà detto ». La cosa strana fu che il fiume scorresse all'indietro, e Lung-ya comprese il significato di questa osservazione.

Ma-tsu che, come ho detto ripetutamente, occupa una posizione preminente nella storia dello Zen, propose una condizione simile a P'ang-yun, il discepolo laico, in risposta alla stessa domanda: « Quando tu berrai in un solo sorso tutte le acque del fiume Hsi, allora io ti dirò il significato della venuta del Patriarca ».

Tutte queste sono cose impossibili, fintanto che le relazioni spazio-tempo restano quello che sono per la nostra coscienza finale; saranno intelligibili soltanto quando verremo ammessi in un regno che si estende al di là della nostra esperienza relativa. Ma poiché tutti i maestri Zen detestano le astrazioni e le teorizzazioni, le loro risposte suonano ferocemente assurde e incoerenti. Osservate come anche le risposte seguenti tocchino la stessa corda del trascendentalismo:

Pei-yüan T'ung rispose: « Un pino morto si sporge dal muro, e le api sono intente a succhiare i fiori ».

Shih-men Tsung rispose: « Guarda le navi che veleggiano sulle montagne di Chiu-li ».

Un monaco si presentò a un maestro che si chiamava Shih-shuang Hsing-k'ung per essere illuminato sul significato della visita del Patriarca, e il maestro disse: « Immagina un uomo che si trovi in fondo a un pozzo profondo mille piedi; se riuscirai

a tirarlo fuori senza servirti di una fune, io ti darò la risposta circa il significato della visita del Patriarca ».

Il monaco, evidentemente, non prese molto sul serio questa risposta, perché disse: « Il venerabile Ch'ang di Hu-nan è stato chiamato a presiedere un monastero, e ci dà istruzioni di ogni genere sull'argomento ».

Hsing-k'ung chiamò un ragazzo che era suo attendente e gli ordinò di « portare fuori quell'individuo senza vita ».

Il ragazzo, che in seguito doveva diventare famoso come Yang-shan, una delle menti più magistrali dello Zen, chiese poi a Tan-yuan come si poteva fare uscire l'uomo dal pozzo, e il maestro esclamò: « Che sciocco, chi è nel pozzo? ».

Il ragazzo, più tardi, chiese a Wei-shan qual era il mezzo per fare uscire l'uomo in fondo al pozzo. Wei-shan esclamò: « O Hui-chi! », poiché quello era il nome del giovane monaco.

Hui-chi rispose: « Sì, maestro! ».

« Ecco, è uscito! » disse il maestro.

Quando il monaco, in seguito, divenne un adepto pienamente qualificato e assunse la direzione del monastero di Yuan-shan, prese l'abitudine di riferire talvolta queste sue avventure; e usava dire: « Sotto la guida di Tan-yüan, ho avuto il nome, mentre sotto la guida di Wei-shan ho avuto la sostanza ». Possiamo sostituire « filosofia » a « nome », ed « esperienza » a « sostanza »?

6. Casi in cui si afferma una verità ovvia. È l'esatto contrario della categoria precedente. Yün-mên disse: « O monaci, voi ve ne andate per il mondo cercando di vedere nel significato della venuta del Patriarca dall'Occidente, ma questo lo sa meglio la colonna che sta davanti a voi. Volete sapere come mai la colonna comprende il significato della visita del Patriarca in questo paese? ». Fino a questo punto, l'affermazione sembra l'opposto d'una verità ovvia, ma dopo aver proposto questa domanda, Yün-mên vi risponde egli stesso, dicendo: « Nove per nove fa ottantuno ».

Qui il maestro Zen si è trasformato in un matematico. Evidentemente, egli pensa che la tavola delle moltiplicazioni spiega la verità del Buddismo. La sua allusione alla colonna sembra complicare la situazione, ma questo è il suo abile artificio (*upāya*-

kaushalya); quando si afferra « nove per nove fa ottantuno », l'intero procedimento rivela i suoi segreti, se pure ne contiene.

Ora, allo studente Zen viene chiesto di stabilire una relazione inerente tra le affermazioni impossibili riferite più sopra e la verità ovvia enunciata da Yün-mên. Sono conciliabili? Devono esserlo. Altrimenti, i maestri non darebbero risposte inconciliabili come soluzioni dello stesso problema. Se lo Zen esiste, deve esservi un modo di sintetizzare tutte le contraddizioni. È appunto qui che tutti i maestri del Buddismo Zen danno fondo al loro genio e, poiché non sono filosofi ma pragmatici, fanno appello a un'esperienza e non al verbalismo: un'esperienza così fondamentale che dissolve tutti i dubbi in un'unificazione armoniosa. Tutta l'ovvietà e tutta l'impossibilità delle affermazioni dei maestri si devono considerare scaturite direttamente dalla loro esperienza interiore unificata.

T'ien-mu Man disse: « Una volta ogni tre anni c'è un anno bisestile ». Questa era una verità ovvia, quando era in voga il calendario lunare. Tutti lo sapevano, ma che rapporto aveva con la visita del Patriarca?

Il monaco che aveva fatto la domanda chiese: « Di che cosa stai parlando? ».

« La festa dei crisantemi ha luogo il nono giorno del nono mese ».

La festa del crisantemo viene celebrata dai cinesi e dai giapponesi quando il crisantemo è nel periodo della sua massima fioritura. Il numero nove, per i cinesi, è un numero fortunato, e quando è raddoppiato è doppiamente fortunato: per questo è stata scelta tale data per la festa. Ma questo spiega il significato della venuta di Dharma in Cina all'inizio del sesto secolo?

La risposta di Fo-chien Hui-ch'in fu: « Quando assaggi l'aceto, sai che è acido; quando assaggi il sale, sai che è salato ».

Un monaco interrogò San-shêng Hui-jên sul significato della venuta del Patriarca dall'Occidente, e il maestro rispose: « La carne marcia attira le mosche ».

Il monaco riferì questa risposta a Hsing-hua il quale, tuttavia, affermò di non essere d'accordo. Subito il monaco chiese: « Qual è il significato della venuta del Patriarca? ».

Hsing-hua rispose: « Sul dorso di un asino sfinito ci sono abbastanza mosche ».

In che cosa differisce Hsing-hua da San-shêng? Per le mosche, c'è molta differenza tra il posarsi sulla carne marcia o su di un asino che sta per morire?

7. I casi di silenzio non solo molti. Ne cito uno. Quando Ling-shu Ju-min venne interrogato sul significato della visita di Dharma, mantenne il silenzio. Quando morì, i suoi discepoli vollero erigere un monumento di pietra, sul quale intendevano ricordare la sua vita e i suoi detti: e tra l'altro c'era quel suo silenzio. A quell'epoca, il superiore dei monaci era Yün-mên; gli chiesero come avrebbero dovuto narrare quel silenzio da parte del maestro. Yun-mên rispose semplicemente: « Maestro! ».

Yün-mên era famoso per le sue risposte costituite da una sola parola; non amava sprecare le parole. In realtà, se uno deve dire qualcosa, al limite estremo della necessità, dovrebbe usare una sola parola, niente di più e niente di meno, per esprimere ciò che ha da dire. Quel singolo carattere, « maestro », qui sottintende molte cose, come possiamo immediatamente comprendere; e quale delle cose sottintese fosse nella mente di Yün-mên quando pronunciò quella parola è veramente un problema per lo studente dello Zen. Essa chiarisce realmente il significato del silenzio che doveva essere ricordato sulla pietra del monumento? Più tardi Pai-yün Shou-tuan scrisse su questo episodio una poesia Zen:

Come una montagna, un solo carattere, « maestro », spicca maestosamente;

Su di essa sola si fonda il criterio per tutte le ragioni e per tutti i torti del mondo;

Tutte le acque, alla fine, fluiscono verso l'oceano ed in esso si gettano;

Le nuvole che si librano in alto e si ammassano, ritornano finalmente alle montagne e vi trovano la loro dimora.

8. Casi in cui i maestri fanno osservazioni senza significato, che sono completamente incomprensibili alla mente razionale. Benché molte affermazioni Zen siano in apparenza inabbordabili e prive di significato, le risposte comprese in questo gruppo non hanno in alcun modo qualche relazione con l'argomento in questione: i non iniziati vengono messi completamente fuori strada. Per esempio, consideriamo questo caso: Un monaco si presentò a Shih-shuang Ch'ing-chu e lo interrogò sul significato della

visita del Patriarca; e la risposta del maestro fu: « Una pietra solitaria nell'aria! ».

Quando il monaco si inchinò, probabilmente per ringraziarlo di quella istruzione non istruttiva, il maestro chiese: « Hai compreso? ».

« No, signore ».

« È una fortuna », disse il maestro, « che tu non abbia capito; se avessi capito, la tua testa sarebbe sicuramente andata in frantumi ».

La risposta di Nan-tai Ch'in fu: « Un pelo di tartaruga lungo un pollice pesa sette libbre ».

La risposta di Yen-chiao Ta-shih fu: « Oggi, e domani ».

Yün-mên T'ao-hsin disse: « Un serpente di cimitero, vecchio di mille anni, oggi si è fatto spuntare sulla testa un paio di corna ».

« Non è questo il tuo metodo abituale d'insegnamento? ».

« Colui che interpreta perde la vita », rispose il maestro.

Il serpente che comprende lo Zen morde in questo modo un monaco così compiaciuto verso se stesso? È difficile ricavare un senso da queste osservazioni, se noi siamo semplicemente interpreti letterali. La cosiddetta esperienza Zen deve essere tale da annientare tutte le relazioni spazio-tempo in cui ci troviamo a vivere, a operare e a ragionare. Soltanto quando passiamo attraverso questo battesimo, un singolo pelo della tartaruga incomincia a pesare sette libbre, ed un evento di mille anni fa diventa un'esperienza viva di questo preciso momento.

9. Casi in cui i maestri fanno qualche osservazione convenzionale che non è esattamente ovvia e neppure priva di significato come nei precedenti casi, ma è simile a quelle che la gente fa nella vita di tutti i giorni. Fin dove può arrivare la nostra razionalità, questo convenzionalismo non ha neppure il più lontano rapporto con il significato della domanda in questione. Ma senza dubbio, in questi come negli altri casi, i maestri fanno sul serio e spesso i ricercatori della verità si destano al senso interiore delle osservazioni uscite così casualmente dalle labbra dei maestri. Perciò spetta a noi tentare di vedere al di sotto del verbalismo superficiale.

Yüeh-ting Tao-lun diede questa risposta: « Che piacevole frescura! La brezza ha scacciato il caldo dal portico ».

Si può dire che appartengano allo stesso ordine i riferimenti a fenomeni naturali fatti dai tre seguenti maestri:

Pao-hua Hsien disse: « Il vento gelido fa cadere le foglie della foresta ».

« Che cosa significa? » chiese il monaco.

« Quando verrà la primavera, spunteranno di nuovo », fu la risposta.

Quando a Kuang-fu T'an-chang venne chiesto il significato della visita del Patriarca in Cina, egli disse: « Quando viene la primavera, tutte le piante fioriscono ».

Come al solito, il monaco dichiarò di essere incapace di comprendere, e il maestro continuò: « Quando viene l'autunno, le foglie cadono ».

Anche la risposta di Pao-ch'an P'u riguardava le stagioni e la vegetazione. Egli disse: « Noi cerchiamo i fiori della peonia in primavera ».

Il monaco non riuscì a penetrare il significato di questa risposta, e il maestro lo aiutò con quest'altro commento botanico: « Il crisantemo giallo fiorisce nel fausto nono mese dell'anno ».

Il monaco, che evidentemente amava chiacchierare, disse: « Se è così, tu ti stai sforzando per l'edificazione degli altri ».

L'osservazione conclusiva del maestro fu: « Sbagliato! ».

Le affermazioni raggruppate qui sono più intelligibili di quelle riguardanti il pelo di tartaruga che pesa sette libbre o il fiume inghiottito in una sola sorsata, ma l'intelligibilità non va molto in là: perché, quando ci chiediamo come esse possano spiegare il significato della venuta di Bodhidharma in Cina, ci rendiamo conto che sono irrilevanti, e la nostra immaginazione non riesce a penetrare il velo del mistero che avvolge l'intero campo. La letteratura dà molti esempi di riferimenti ad eventi naturali nell'interpretazione di problemi Zen, e siamo quasi indotti a pensare che tutti i maestri siano ingenui realisti privi di aspirazioni idealistiche superiori.

10. Casi in cui sono dipinti poeticamente gli immediati dintorni. In generale, i maestri sono poeti. Il loro modo di vedere il mondo e la vita è soprattutto sintetico e immaginoso. Essi non criticano, apprezzano; non si tengono in disparte dalla natura, vi si immergono. Perciò, quando compongono, il loro « ego »

non spicca in posizione di preminenza, è visto piuttosto in mezzo agli altri come se fosse solo uno di essi, come se appartenesse naturalmente al loro ordine e lavorasse in loro collaborazione. In altre parole, l'ego si trasforma in un filo d'erba quando il poeta cammina in un prato; si leva come uno dei picchi che bacciano le nuvole quando egli si trova nell'Himalaya; mormora in un ruscello montano; ruggisce nell'oceano; ondeggia con i bambú; balza in un vecchio pozzo e gracida come una rana al chiaro di luna. Quando i maestri Zen si rivolgono al corso naturale degli eventi del mondo, tra loro sembra vagare uno spirito poetico, liberamente, serenamente e reverentemente.

Un monaco chiese a Ta-t'ung Chi: « Qual è il significato della venuta del Patriarca dall'Occidente? ».

Il maestro rispose:

Quel folto di bambú, nel cortile,
com'è fresco e verde, anche dopo la gelata!

Quando il monaco volle sapere quale fosse il significato ultimo di quell'osservazione, il maestro continuò sullo stesso tono:

Ascolto il vento che fruscia nel folto,
e comprendo quante migliaia di bambú vi stanno
ondeggiando.

Il modo in cui Yang-shan Yung descrisse la pagoda, forse quella che sorgeva nel territorio del suo monastero tra le montagne, è molto poetico, benché sia impossibile rendere, in un'altra lingua, il tono contenuto in ciascuno dei cinque ideogrammi cinesi: « Una guglia solitaria che penetra nel cielo ventoso! ».

T'ien-i Hui-t'ung fu un altro poeta Zen: egli descrive stupendamente un solitario sentiero di montagna che si snoda lungo un ruscello turbinoso; come molti altri, anche il suo monastero doveva sorgere in una zona montuosa, lontana dai centri abitati. Quando fu interrogato circa la visita del Patriarca, egli disse:

Inclinati su di un sentiero solitario, non frequentato,
I pini sempreverdi gettano la loro ombra.

Il monaco non comprese e il maestro aggiunse:

Tra un folto di bambú verdi, con un fruscio rinfrescante.
scorre il ruscello montano, mormorando e danzando.

« Seguendo questa tua istruzione, tutti saremo liberati dal dubbio », disse il monaco, ringraziandolo.

« Prendi tempo, non essere troppo precipitoso », lo ammoní allora il maestro.

T'ien-chu Ch'ung-hui, che morí verso la fine dell'ottavo secolo, lasciò molte enunciazioni Zen in versi, ed è famosa la sua risposta alla domanda sul significato della visita del Patriarca:

Una scimmietta grigia con i figli tra le braccia scende dalle
vette verdeggianti,
Mentre le api e le farfalle laboriosamente succhiano i fiori
tra le foglie verdi.

Desidero a questo punto richiamare l'attenzione particolare del lettore sul fatto che, mentre altri maestri Zen sono troppo obiettivi e apparentemente superiori al lato affettivo della vita, Ch'ung-hui ha uno splendido tocco emotivo quando allude alla scimmietta piena d'amore materno ed agli insetti industriosi. Qualcosa di teneramente umano brilla nella sua visione della visita del Patriarca in Cina.

11. Arriviamo ora ad un gruppo di casi singolari, dei quali probabilmente è impossibile trovare equivalenti in tutta la storia della religione o della filosofia. Il metodo adottato nei casi seguenti dai maestri Zen è assolutamente unico, e ci spinge a domandarci come il maestro sia giunto a concepirlo, se non per il suo ardente desiderio di impartire ai suoi discepoli la conoscenza del Buddismo Zen.

Un monaco si presentò a Ma-tsu e chiese: « Trascendendo le quattro proposizioni e le cento negazioni, ti prego di dirmi direttamente qual è il significato della visita del Patriarca in questo paese ».

Nella risposta del maestro non vi fu nulla di « diretto », perché egli si scusò, dicendo: « Oggi sono stanco, e non sono in grado di dirti nulla in proposito; farai meglio ad andare a chiederlo a Chih-t'sang ».

Il monaco andò da Chih-t'sang, come gli era stato detto, e fece la domanda:

« Qual è il significato della venuta del Patriarca dall'Occidente? ».

« Perché non lo domandi al maestro? ».

« È stato il maestro in persona che mi ha detto di rivolgermi a te ».

T'sang, tuttavia, si scusò dicendo: « Oggi ho il mal di testa e non mi sento di spiegartelo. Farai meglio a rivolgerti a nostro fratello Hai ».

Il monaco, allora, si recò da Hai e lo pregò di illuminarlo.

« A questo proposito, io non so nulla », disse Hai.

Quando il monaco riferì tutto al maestro, quest'ultimo proclamò: « La testa di T'sang è bianca, mentre quella di Hai è nera ».

Qualunque verità Zen sia qui nascosta, non è sorprendente la vicenda del ricercatore della verità rimandato da un insegnante ad un altro, che evidentemente finge di stare troppo male per potergli dare una spiegazione? Ma è possibile che lo Zen sia ingegnosamente comunicato attraverso queste banalità?

Fêng-chou Wu-yeh chiese a Ma-tsu: « Quale segreto sigillo spirituale trasmise il Patriarca quando venne dall'Occidente? ». Poiché è formulata con parole diverse, può sembrare una domanda diversa da quella in questione, ma il suo significato ultimo è identico. Anche in questo caso Ma-tsu, che insegnò a più di ottanta maestri pienamente qualificati, ricorse ad un metodo praticamente eguale a quello già riferito. Ma-tsu, infatti, si scusò dicendo all'interrogante: « In questo momento sono occupato, o venerabile monaco; torna un'altra volta ».

Mentre Wu-yeh stava per andarsene, il maestro esclamò: « O venerabile monaco! » e il monaco si voltò.

« Che c'è? » chiese il maestro.

Wu-yeh comprese immediatamente il significato e si inchinò; e subito il maestro osservò: « A che serve inchinarsi, o sciocco? ».

T'sing-ping Ling-tsun chiese a T'sui-wei Wu-hsiao: « Qual è il significato della venuta del Patriarca dall'Occidente? ».

« Aspetta che non ci sia nessuno attorno a noi. Allora te lo dirò ».

Dopo un po', Tsun disse: « Adesso non c'è nessuno ».

Invece di rispondere, Wei condusse il monaco in un folto

di bambú. Vedendo che il maestro continuava a tacere, il monaco Tsun gli ricordò la domanda, e gli ripeté che non c'era nessuno attorno a loro. Wei, allora, indicò i bambú e annunciò: « Com'è lungo questo bambú! E com'è corto quello! ». Questo destò la mente di Tsun alla realizzazione della verità Zen. Quando, in seguito, passò a presiedere un monastero, usava ricordare ai suoi monaci con quanta bontà il suo defunto maestro si adoperava per il bene degli altri, e come, da allora, egli non aveva più capito cosa fosse buono e cosa fosse cattivo.

Quest'ultimo caso ricorda l'osservazione di Kuei-sung T'ao-ch'uan sulle pietre. Quando il monaco chiese al maestro se vi era il Buddismo nelle montagne di Chiu-fêng Shan dove egli risiedeva, il maestro rispose: « Sì ». L'ulteriore domanda del monaco ottenne questa risposta da parte del maestro: « Le pietre più grandi sono grandi, e le pietre più piccole sono piccole ».

12. Casi in cui il maestro fa compiere un atto all'interrogante. In questo caso, a questo metodo si fa ricorso meno spesso che in altri. Ho solo un esempio o due da citare in proposito. Quando Lung-ya Chü-tun vide per la prima volta T'sui-wei, gli chiese: « Qual è il significato della venuta del Patriarca dall'Occidente? ». T'sui-wei disse: « Ti prego di passarmi il *ch'an-pan* che sta là ». Quando lo ebbe ricevuto, T'sui-wei se ne servì per colpire Lung-ya.

In seguito Lung-ya andò da Lin-chi e gli rivolse la stessa domanda. Lin-chi gli ordinò di compiere un gesto molto simile. Gli disse: « Ti prego di passarmi quel cuscino ». Quando l'ebbe ricevuto, Lin-chi lo colpì, come aveva fatto T'sui-wei con il *ch'an-pan*. In entrambi i casi, tuttavia, Lung-ya rifiutò di accettare quel trattamento come adeguato, perché disse: « Per quanto riguarda le percosse, possono fare quello che vogliono; ma per quanto riguarda il significato della visita del Patriarca, esso non ne ha affatto ».

Il caso seguente non può essere classificato come appartenente a questo gruppo: vi è in esso qualcosa che ci ricorda i casi elencati nel gruppo 11. Quando Lê-tan Fa-hui interrogò Ma-tsu circa la visita del Patriarca, Ma-tsu disse: « Sottovoce, vieni più vicino ». L'interrogante si avvicinò, e Ma-tsu lo colpì con un pugno, dicendo: « Sei orecchie sono fuori armonia, oggi, farai meglio a tornare domani ».

Il giorno seguente Hui si recò nella Sala del Dharma, si accostò al maestro e lo supplicò di illuminarlo sull'argomento.

Ma-tsu disse: « Aspetta che io salga sul pulpito; allora testimonierò per te ».

Questo aprì l'occhio del monaco, che allora dichiarò: « Ti ringrazio per la testimonianza di tutta la congregazione ».

Così dicendo, fece una volta il giro del Tempio e se ne andò.

Un monaco interrogò Mu-chou Tsung circa la venuta del Patriarca dall'Occidente, e il maestro rispose: « Perché quel monaco non viene più vicino? ».

Il monaco si avvicinò, e il maestro chiese, meravigliato: « Ho chiamato quello venuto dall'est del Chê, e che ha a che fare con me quello venuto dall'ovest del Chê? ».

13. Casi in cui le risposte sono semplicemente indicate, senza alcun riferimento definito al punto sollevato nella domanda. Questo è generalmente il caso delle risposte date dai maestri Zen, e sotto questo aspetto le loro cosiddette risposte sono non-risposte in tutto il senso logico della parola. Pure e semplici descrizioni poetiche di oggetti che uno si vede intorno, o suggerimenti di compiere un determinato atto, non sono affatto soddisfacenti per coloro che sono stati educati a cercare interpretazioni concettuali in tutto ciò che incontrano. Perciò i casi qui enumerati condividono la caratteristica generale di tutte le affermazioni Zen. La ragione per cui sono qui raggruppate come una classe speciale sta soprattutto nel fatto che esse non rientrano perfettamente nel novero degli altri casi già ricordati. Il lettore lo capirà meglio quando leggerà gli esempi.

Un monaco si avvicinò a Chu-an Kuei per rivolgergli l'inevitabile domanda sul Patriarca, e il maestro rispose: « Mentre la casa orientale è illuminata, la casa occidentale giace nell'oscurità ».

Il monaco, non riuscendo a comprendere, chiese ulteriori spiegazioni. Il maestro aggiunse: « Se è un cavallo, lo selliamo; se è un asino, gli facciamo girare la macina del mulino ».

T'ien-t'ung Huai-ch'ing rispose così: « Non buttarti la sabbia negli occhi ». Quando gli fu chiesto come doveva venire intesa quella affermazione, il maestro disse: « Non gettarti acqua nelle orecchie ».

L'ingiunzione di T'ao-yüan Hsi-lang fu sinistra, perché egli dichiarò: « Se c'è qualche significato, tagliami la testa ». Quando gli fu chiesto di spiegare perché, egli disse: « Non conosci l'insegnamento: "Dai la vita per il Dharma"? ».

Yün-kai Chih-yung, che allude a un vecchio monumento di pietra, permette di sperare di penetrare l'idea che egli aveva della visita del Patriarca: « L'iscrizione su di una pietra di un vecchio monastero è difficile da leggere ». Questa risposta allude alla difficoltà di spiegare ad una mente normale la questione in modo intelligibile? Infatti, quando gli venne richiesto un ulteriore commento, egli disse: « Tutti i lettori aggrottano la fronte ».

Come ho osservato altrove, il cinese è, per eccellenza, la lingua del Buddhismo Zen. Poiché i suoi nessi grammaticali sono tutt'altro che rigidi, spesso molto è lasciato all'immaginazione e al giudizio del lettore, e per questo un'espressione apparentemente indifferente uscita dalle labbra del maestro può caricarsi di significato. Per esempio, quando Ch'êng-hsin T'sung rispose: « Il viandante pensa al suo viaggio », stava alludendo al viaggio del Patriarca in Cina? O intendeva paragonare il tentativo compiuto dal monaco per comprendere lo Zen alle difficoltà e ai disagi di un viandante che percorrere le strade tempestose per le quali la Cina è famosa? O voleva che l'interrogante, il quale forse indossava abiti da viaggio, pensasse alle proprie azioni?

Il testo non ha nulla di esplicito a proposito di tutte queste possibilità, eccetto il detto puro e semplice del maestro. Quando gli fu chiesto di chiarire il senso della sua risposta, egli si limitò ad osservare: « Allacciati bene i sandali ». Né più, né meno.

Per dare un altro esempio: Chao-ming Tsê disse: « Una brezza rinfrescante si leva nei cieli azzurri ». Questo allude alla mente soggettiva di Dharma, in cui tutti gli impulsi egotistici sono morti come nell'immensità del cielo? Oppure allude al levarsi del vento, che nessuno sa da dove venga e dove vada? L'affermazione successiva del maestro non getta maggiore luce sulla questione: « La luna piena si riflette nello Yang-tzu-chiang ».

Intende dire che mentre la luna non ha l'idea di vedere la propria immagine riflessa nell'acqua, ciò avviene perché c'è l'acqua che la riflette e continuerà a farlo finché vi sarà una luna

e dovunque vi sarà acqua, magari una semplice pozzanghera fangosa sul ciglio della strada? La venuta di Dharma dall'Occidente è stata come il riflesso della luna nel fiume Yang-tzu-chiang? Si destò in lui il pensiero di venire in Cina così come la luna esce dalle nubi quando queste si disperdono, ed egli venne, insegnò e morì... come la luna sparge i suoi raggi d'argento sulle onde dello Yang-tzu-chiang.

La concezione di Hei-shui Chêng-ching, che è citata qui sotto, ha in sé qualcosa di più grandioso e di più energico dell'ultima citata, che eccelle per serenità e distacco. Secondo Hei-shui, il significato della venuta di Dharma in Cina fu questo:

Come vastamente, immensamente, si spande in tutto l'universo!

Guardate il sole-Budda che illumina, mentre la cupa nebbia si alza e si disperde!

Quando venne interrogato sulla funzione del sole-Budda, egli disse: « Neppure la grande terra potrebbe nascondere, ed esso si manifesta proprio in questo momento! ».

14. Siamo giunti ora all'ultimo gruppo che, tuttavia, potrebbe anche non essere l'ultimo, se esaminiamo più attentamente tutte le risposte date alla domanda in questione: « Qual è il significato della venuta di Dharma dall'Occidente? ». Infatti, nella letteratura Zen si possono trovare alcuni altri casi, che non possono venire classificati esattamente in nessuno dei quattordici gruppi che ho elencato. Ma io credo che quelli citati abbiano quasi esaurito tutte le varietà, in modo da dare al lettore un'idea generale di ciò che sono le enunciazioni Zen, almeno quelle che riguardano un particolare tema. Perciò, questo quattordicesimo gruppo può essere considerato a buon diritto come l'ultimo gruppo delle risposte date alla domanda relativa al significato della visita del Patriarca in Cina.

Qui sono compresi casi in cui le risposte del maestro riguardano più o meno direttamente la persona stessa del Patriarca. Le risposte esaminate fino ad ora non avevano nulla a che fare con il protagonista della domanda: ma adesso incominciano a prenderlo in considerazione, e vengono fatte asserzioni relative

alle sue azioni. Tuttavia, le risposte non toccano ancora il punto centrale della domanda: cioè il significato della visita del Patriarca in Cina non è spiegato in un modo che piacerebbe alle nostre menti semplici. Sotto questo aspetto, i casi seguenti sono lontani dal bersaglio quanto lo sono i casi già citati.

La risposta di Hsiang-lin Ch'ên-yüan fu: «Lungo e faticoso fu per lui lo stare seduto!». I nove anni che Dharma trascorse seduto lo stancarono? Oppure questa è soltanto un'asserzione generale che riguarda lo stare seduti in meditazione, e include anche il caso personale del maestro? Oppure è un modo di scusarsi per averlo fatto restare seduto così a lungo?

Può essere difficile decidere quale interpretazione sia preferibile. È qui che lo Zen è difficile da capire attraverso il modo comune di pensare. Le parole pure e semplici non sono sufficienti per comunicare il significato, ma in quanto esseri razionali non possiamo evitare di fare affermazioni. E queste affermazioni ci rendono perplessi, e contemporaneamente ci illuminano, a seconda della nostra intuizione. Ma nel caso di Chang-pai Shan, il riferimento è ovvio, perché disse: «Egli venne dal regno d'Occidente e scomparve nella terra di T'ang». L'affermazione seguente si riferisce al secondo patriarca, e non al primo. Secondo Fuch'ing Wei: «Non fu molto duro stare ritto tra la neve; il bersaglio venne colpito quando le braccia vennero tagliate».

Evidentemente, secondo la sua concezione, l'automutilazione del secondo patriarca era il significato della venuta di Dharma. O forse intendeva dire che il significato in questione poteva essere realizzato soltanto dopo la più severa preparazione spirituale? Se è così, questa non era affatto una risposta alla domanda ma, si può osservare, soltanto un modo per indicare la strada per la sua soluzione finale.

La risposta di Yüeh-hua fu: «L'imperatore della dinastia Liang non lo conosceva». Invitato a fornire ulteriori spiegazioni, disse: «Egli andò a casa portando con sé una scarpa». Questa è semplicemente una narrazione della vita di Bodhidharma; e l'osservazione di Huang-shan Lin appartiene allo stesso ordine: «Nel palazzo di Liang nulla fu conseguito, e nel regno di Wei egli fu profondissimamente assorbito nella meditazione».

Shang-ch'üan Ku tiene compagnia a questi due maestri, come si può osservare dalla seguente risposta: «Egli non appar-

ve mai nel palazzo di Liang; dopo Wei tornò in patria, dirigendosi verso Occidente, con una scarpa in mano ».

Anche la risposta di Ching-fu Jih-yü si allinea con quelle dei tre maestri appena citati: « Nessuno lo conosceva quando trascorse nove anni guardando il muro, ma egli fu udito dovunque quando ritornò in Occidente con una scarpa in mano ». Per illuminare ulteriormente l'interrogante, il maestro aggiunse: « Se uno vuole conoscere l'evento nella remota era di P'u-tung, non è necessario che conosca la catena di T'sung-ling ».

T'sung-ling è una catena di montagne che divide la Cina dall'Asia centrale; e si dice che Bodhidharma, il Primo Patriarca del Buddismo Zen in Cina, l'abbia attraversata ritornando in India. Egli era a piedi nudi e portava in mano una delle sue scarpe, mentre l'altra fu trovata nella sua tomba, quando la notizia del suo ritorno attraverso la catena di T'sung-ling si sparse tra i suoi seguaci cinesi.

Come ora possiamo comprendere chiaramente, tutte queste osservazioni non hanno in realtà alcun nesso con la domanda in questione, che tende a conoscere il significato o la ragione della venuta del Patriarca dall'Occidente: cioè la verità del Buddismo Zen così come si distingue dall'insegnamento filosofico delle altre scuole Buddiste. Benché le affermazioni accennino alla vita del Patriarca, i maestri non sono evidentemente disposti a rivelare il significato dello Zen in un modo più intelligibile degli altri.

Dopo avere enumerato tutte queste varietà di risposte Zen date ad una sola domanda, vi è almeno una conclusione legittima che possiamo trarre da esse. Ed è questa: la verità del Buddismo Zen, simboleggiata dalla venuta del Primo Patriarca in Cina, è qualcosa che può essere dimostrata con ogni possibile mezzo di espressione soggetto al controllo umano, ma nello stesso tempo è incommunicabile agli altri, quando gli altri non sono preparati mentalmente a riceverla.

La verità può essere espressa in parole, e può anche essere interpretata per mezzo dell'azione, sebbene non sia affatto esatto dire che in questo modo è spiegata o interpretata o dimo-

strata. Infatti, ciò cui il maestro Zen mira quando pronuncia queste proposizioni impossibili o queste frasi prive di senso o quando compie movimenti misteriosi, è semplicemente questo: fare in modo che i suoi discepoli percepiscano da soli dove si trova la verità che deve essere afferrata. Si tratta sempre di indicazioni, e infatti non hanno nulla a che vedere con l'interpretazione o la definizione o con altri simili termini usati nel nostro cosiddetto linguaggio scientifico. Se è questo che cerchiamo nelle risposte Zen, siamo completamente fuori strada. E proprio per questa ragione tutte le contraddizioni e le assurdità che abbiamo vedute servono allo scopo che il maestro si è proposto. Quando le intendiamo come indicazioni che puntano verso una sola verità, verremo indotti inevitabilmente a guardare dove convergono tutte queste mani puntate. E, nel punto in cui esse convergono, là siede il maestro, perfettamente in pace con se stesso e con il mondo.

E come se moltissimi raggi si irradiassero da un'unica fonte luminosa centrale. I raggi sono innumerevoli, e finché stiamo al termine di uno di questi raggi non sappiamo come riconciliarlo con gli altri. Ecco una catena di montagne altissime, ecco una distesa d'acqua che giunge all'orizzonte; e come possiamo distinguere le montagne dalla spuma o la spuma dalle montagne finché vediamo soltanto l'estremità-schiuma o l'estremità-montagna del raggio? Se si prende in considerazione solo l'irrazionalità dello Zen, essa rimane tale per sempre, e non vi è alcun modo di vederla fondersi con la razionalità. La contraddizione ci farà sempre trascorrere le notti nell'insonnia.

Ciò che bisogna fare è camminare lungo un raggio di assurdità e vedere con i propri occhi la sorgente dalla quale si irradia. Una volta che siamo giunti in vista della sorgente luminosa, noi sappiamo come passare ad un altro raggio, all'estremità del quale possiamo trovare un altro ordine di cose. Molti di noi stanno fermi in periferia e tentano di osservare il tutto; il maestro Zen vuole che abbandoniamo questa posizione; colui che siede al centro dell'eterna armonia sa bene dove dobbiamo dirigerci, mentre noi, all'estremità più lontana, siamo sbalorditi, perplessi, non sappiamo come e dove procedere. Se non fosse così, come potrebbe il maestro essere tanto miracolosamente ingegno-

so da produrre un'assurdità od una inconsistenza dopo l'altra e rimanere così tranquillamente soddisfatto di sé?

Questo è tuttavia il modo in cui le nostre menti, governate dalla logica, vogliono leggere nelle risposte date dal maestro Zen. In quanto al maestro, le cose gli possono apparire in una luce diversa. Egli può dire che non vi è periferia oltre al centro, perché il centro è la periferia e la periferia è il centro. Pensare che sono due cose distinguibili l'una dall'altra e parlare di viaggiare lungo il raggio verso la sorgente luminosa: anche questo è dovuto ad una falsa discriminazione (*parikalpa*). « Quando un cane abbaia ad un'ombra, diecimila cani la trasformano in una realtà », così ammonisce il detto cinese. Guardatevi perciò dal primo abbaia-re, consiglia il maestro.

Quando Lo-han Jên venne interrogato circa il significato della visita del Patriarca, chiese a sua volta: « Cos'è che tu chiami il significato? ».

« Se è così, non vi è nessun significato nella sua venuta dall'Occidente? » concluse il monaco che l'interrogava.

« Viene dalla punta della tua lingua », disse il maestro.

Può essere tutto dovuto alla nostra discriminazione soggettiva basata su di una falsa concezione della realtà ma, caro buon maestro Zen, senza questa facoltà discriminatrice, vera o falsa, come potremmo capirti? Il maestro è un maestro perché noi siamo ciò che siamo. La discriminazione deve pure cominciare da qualche parte. È vero che la polvere d'oro, per quanto preziosa in se stessa, ferisce l'occhio, quando vi penetra. Allora la cosa da fare sarà mantenere pulito l'occhio aperto, e usare la polvere d'oro nel modo in cui dovrebbe essere usata.

Dopo avere riesaminato tutte queste proposizioni, suggerimenti ed espressioni dei maestri, se qualcuno viene da me e mi rivolge la domanda: « Qual è, in fondo, il significato della venuta di Bodhidharma dall'Occidente », io che cosa gli risponderò? Ma poiché non sono adepto nello Zen non so come rispondergli dal punto di vista del trascendentalismo Zen: la mia risposta sarà quella d'una persona dalla mente semplice, perché dirò: « Inevitabile! ». Come ha inizio questo « inevitabile »? Nessuno sa come e dove e perché; perché è giusto così e non altrimenti. « Ciò che dimora in nessun luogo » viene da nessun posto e va in nessun posto.

Per nove anni era rimasto seduto e nessuno lo conosceva;

Portando una scarpa in mano ritornò a casa silenziosamente, senza cerimonie (5).

(5) Gran parte delle citazioni contenute in questo saggio sono tratte dall'opera intitolata *Ch'an lin lei chu*, in venti fascicoli, compilata nell'anno 1307. Il titolo significa: «Materiale (alla lettera, legna) Zen classificato e raccolto». È un libro ormai rarissimo.

DUE TESTI ZEN:

PI-YEN-CHI E WU-MÊN-KUAN

I

IL PI-YEN-CHI

Il *Pi-yen-chi* o *Pi-yen-lu* (1) è uno dei libri più importanti nella scuola Rinzai (*lin-chi*) del Buddismo Zen, specialmente in Giappone. Consiste dei commenti poetici di Hsüeh-tou su cento « casi » (2) attinti soprattutto dalla storia dei maestri Zen, intitolata *La trasmissione della lampada*, e delle note aggiuntive di Yüan-wu. Hsüeh-tou fu un grande maestro della scuola di Yün-mên, e fiorì all'inizio della dinastia Sung (980-1052). Egli era famoso per la sua abilità letteraria, e quando i suoi commenti poetici su cento casi vennero resi pubblici, ottennero subito il plauso universale degli ambienti letterari del tempo.

Yüan-wu (1063-1135), mentre risiedeva nella capitale dello Shu, per esaudire le richieste dei suoi discepoli, scelse l'opera di Hsüeh-tou come libro di testo per i suoi sermoni sullo Zen. Quando, in seguito, andò da Ling-chuan Yüan a Chia-shan, a Li-chou, durante il periodo Chêng-hua (1111-1118), venne di nuovo pregato di scorrere su quell'opera. Gli appunti presi dai suoi discepoli furono compilati in un vero e proprio libro. Ogni caso era preceduto da una osservazione introduttiva, e il caso stesso era annotato e criticato nel modo caratteristico dello Zen;

(1) *Hekiganshu* o *hekiganroku* in giapponese. *Pi-yen* significa « Roccia verde », *chi* è « raccolta » e *lu* « trascrizione, registrazione ». La Roccia Verde era il nome dello studio di Yüan-wu.

(2) « Caso » non è un termine che renda esattamente *Tsê*, poiché ogni esempio riportato nel *Pi-yen* è di solito ben noto. *Tsê* significa « un criterio », oppure « una clausola » od « una voce » in una enumerazione.

infine, anche le poesie di Hsüeh-tou erano trattate in modo analogo.

Poiché Yüan-wu non si preoccupò mai di collazionare e di revisionare questi appunti presi dai suoi vari discepoli, questi appunti presero a circolare tra i suoi seguaci in una forma incompleta e confusa. Temendo che un giorno il testo finisse per ridursi ad un pasticcio irreparabilmente alterato, Kuan-yu Wu-tang, uno degli allievi di Yüan-wu, decise di farne una *editio princeps* autorizzata, in modo da evitare tutte le varianti che potevano derivare da copiare promiscue. Il libro uscì in stampa nella tarda primavera del 1125, venti anni dopo una terza serie di lezioni tenute dal maestro su quel testo. Né il curatore, Kuan-yu Wu-tang, né l'autore della prefazione, P'u-chao, tuttavia, fanno capire che il testo sia stato esaminato e riveduto personalmente dall'autore prima della sua pubblicazione.

In seguito Tai-hui, il più brillante e dotato tra i discepoli di Yüan-wu, bruciò il *Pi-yen-chi*, poiché vide che non era utile alla vera comprensione dello Zen. Benché non sia affatto chiaro ciò che egli fece in realtà, è certo che il libro non circolò più. Soltanto circa due secoli dopo (1302) Chang Ming-yüan, di Yü-chung, trovò a Chêng-tu, nello Shu, una buona copia del *Pi-yen-chi*. La collazionò con altre copie che si era procurato nel Sud, e il risultato fu la copia che noi possediamo ora.

Dogen, il fondatore della scuola Soto dello Zen in Giappone, fu, a quanto viene riferito, il primo che importò il *Pi-yen-chi* dalla Cina nel terzo anno di Karoku (1227), circa ottant'anni prima dell'edizione di Chang. Non si sa con certezza quando quest'ultima venne importata in Giappone, ma poiché a quei tempi i rapporti tra i maestri Zen cinesi e giapponesi erano molto stretti, il libro dovette giungere in Giappone grazie a qualche monaco giapponese che si era recato in Cina a studiare il Buddhismo. All'inizio del secolo decimoquinto abbiamo già un'edizione giapponese del *Pi-yen-chi*.

In generale, la struttura del libro segue quest'ordine: Ogni caso è preceduto dalla nota introduttiva di Yüan-wu (*a*); il caso stesso è interpolato con annotazioni critiche (*b*); poi viene un commento sul caso (*c*); questo è seguito dal commento poetico di Hsüeh-tou; che a sua volta è interpolato con le osservazioni

di Yüan-wu (d); e infine abbiamo note esplicative sulla poesia (e).

Quella che segue è una traduzione del Caso LV, reso fedelmente per quanto è possibile a causa della costruzione dell'originale, che è di per se stesso quasi del tutto incomprensibile per coloro che non conoscono la letteratura Zen. Di questo il lettore si renderà conto anche osservando la traduzione, che pure è tutt'altro che letterale.

II

IL CASO LV - TAO-WU E CHIEN-YÜAN VISITANO UNA FAMIGLIA PER PIANGERE IL MORTO (3)

a. Nota introduttiva

[Il perfetto maestro dello Zen] silenziosamente dentro se stesso asserisce l'intera verità e la testimonia ad ogni occasione;

(3) Tao-wu, il cui nome personale era Yüan-chih, fu discepolo di Yueh shan, e morì nell'835, durante la dinastia T'ang, all'età di sessantasette anni. Una volta, mentre assisteva il maestro Yüeh-shan insieme al confratello Yün-mên, il maestro disse a Yüan-chih: « Quando l'intelletto non riesce a sondare una cosa, guardati dal parlarne: se pronuncerai una sola parola, ti spunteranno le corna sulla testa. Che cosa rispondi? ». Yüan-chih, senza rispondere, uscì dalla stanza. Yün-mên chiese allora al maestro: « Perché il mio fratello più anziano non ti ha risposto? ». Il maestro disse: « Oggi mi duole la schiena; faresti meglio a rivolgerti allo stesso Yüan-chih ». Yün-mên si recò dal confratello Yüan-chih e disse: « Perché non hai risposto al maestro, poco fa? Ti prego di dirmene la ragione, fratello ». « Farai meglio a chiederlo al maestro in persona », fu il consiglio enigmatico di Yüan-chih.

Shih-shuang fu discepolo di Tao-wu Yüan-chih. Una volta egli chiese al maestro: « Se qualcuno, dopo la tua morte, mi chiedesse qual è la cosa suprema, che dovrei rispondergli? ». Il maestro Yüan-chih non rispose alla domanda, ma si limitò a chiamare il ragazzo suo assistente, che subito si fece avanti. Il maestro disse: « Riempi la brocca d'acqua fresca, subito ». Poi, dopo essere rimasto per qualche tempo in silenzio, il maestro si rivolse a Shih-shuang e chiese: « Cosa volevi sapere, poco fa? ». Shih-shuang ripeté la domanda, e il maestro si alzò dal suo seggio e uscì dalla stanza. Evidentemente, lasciare la stanza era uno dei modi preferiti di Tao-wu Yüan-chih quando voleva dimostrare la verità dello Zen.

I suoi detti e i suoi fatti sono narrati nella *Trasmissione della lampada*, XXIV.

guardando attraverso le controcorrenti egli controlla le circostanze e vede direttamente nell'identità delle cose. Come nelle scintille che schizzano dalla selce o come nel bagliore del lampo, così istantaneamente egli si sbarazza dei grovigli e delle complicazioni; mentre afferra la testa della tigre non lascia che la coda gli sfugga dalle mani; è come se stesse sull'orlo d'un precipizio scosceso profondo mille piedi. Ma noi non parleremo di tali conquiste da parte del maestro; vediamo se non vi è un modo abordabile in cui egli manifesta la verità a beneficio di altri. Ecco un caso che dobbiamo considerare.

b. Il caso illustrativo

Tao-wu e Chien-yüan visitarono una famiglia per piangere il morto. Chien-yüan bussò sulla bara e disse: « Vivo o morto? ». — *Che cosa dici? — Bene, non sei affatto vivo. — Questo individuo vaga ancora tra due sentieri.*

« Vivo? ti dico di no; morto? ti dico di no ». — *Quando un drago canta si forma la nebbia: quando una tigre ruggisce si alza il vento. — Quel cappello si adatta alla testa. — Una bontà degna d'una nonna!*

« Perché non lo dici? ». — *Sbagliato! — Certamente, è stato commesso un grosso errore!*

« Ti dico che ho detto di no ». — *L'acqua sporca è versata proprio sulla tua testa! — La prima freccia era piuttosto leggera, ma la seconda si pianta più profondamente.*

Mentre tornavano a casa, — *molto vivamente!*

Chien-yüan disse: « O mio maestro, ti piaccia dirmelo; se non lo farai, ti colpirò buttandoti a terra ». — *Questo è qualcosa. — Raramente incontriamo uomini saggi, quasi tutti sono sciocchi. — Un individuo così pieno di irrazionalità dovrebbe andare all'Inferno più rapido d'una freccia.*

« In quanto al colpirmi, sta al tuo piacere; in quanto al dire, io non ho nulla da dire ». — *La ripetizione è necessaria per le faccende serie. — Egli non si accorge neppure d'essere derubato. — La tenerezza di questo vecchio non conosce limiti. — La prima idea è ancora affermata.*

Chien yüan colpì il maestro. — *Ben fatto! — Dimmi a che*

serviva colpirlo così. — Talvolta uno deve subire un trattamento irragionevole.

Più tardi, quando Tao-wu morì, Chien-yüan andò da Shih-shuang (4) e gli parlò di questo incidente. — *Un'esagerazione consapevole! — Mi chiedo se questo era giusto o no. — Se era giusto, che meraviglia!*

« Vivo... Ti dico di no. Morto? Ti dico di no! ». — *Quanto è rinfrescante! — Anche un pasto comune è apprezzato da certi!*

« Perché non dirmelo? ». — *Le stesse parole, e nessuna differenza neppure nel senso. — Dimmi se questa è la stessa domanda di prima.*

« Ti dico che ho detto di no », disse Shih-shuang. — *Il cielo in alto, la terra sotto! — Quando le onde si levano in questo modo a Tsao-chi, quanti comuni mortali annegano sulla terra!*

Questo immediatamente destò Chien-yüan alla comprensione. — *Che individuo ottuso! — Io non mi lascerò ingannare!*

Un giorno Chien-yüan andò nella Sala del Dharma con un badile, e camminò avanti e indietro da est ad ovest, da ovest ad est. — *Il morto risuscitato! — Bene! — Questo farsi notare per amore del maestro defunto! — Non chiedere ad altri. — Guarda come questo individuo si svergogna!*

« Che cosa stai facendo? » chiese Shih-shuang. — *Cammina ciecamente sulle orme di un altro!*

« Sto cercando le sacre ossa del defunto maestro ». — *Troppo tardi, come appendere un sacchetto di medicina dietro il carro funebre. — Peccato che abbia sbagliato il primo passo. — Tu che cosa ne dici?*

« Le onde enormi rotolano lontano e vicino, i mari spumegianti inondano il cielo, e quali sacre ossa del defunto maestro dovresti cercare tu qui? » disse Shih-shuang. — *In quanto a questo, lasciamo che provveda un altro maestro. — A che serve seguire le masse?*

A questo punto Hsüeh-tou osserva: « Che peccato! Che peccato! ». — *Troppo tardi. — Questo è come tendere l'arco dopo che il ladrone se ne è andato. — Era meglio seppellirlo nella stessa tomba.*

(4) Vedasi *supra*.

Chien-yüan disse: « Questo è il momento di cui bisogna essere grati ». — *Dimmi, ora, dove giunge finalmente tutto questo?* — *Che cosa ti aveva detto prima il defunto maestro?* — *Questo individuo non ha mai saputo, dal principio alla fine, come liberare se stesso.*

Il monaco Fu di T'ai-yüan qui osserva: « Le sacre ossa del defunto maestro sono ancora qui ». — *O miei discepoli, le vedete!* — *È come un colpo di fulmine.* — *Che sandali logori sono questi!* — *Questo, dopo tutto, vale qualcosa.*

c. Osservazioni a commento

Tao-wu e Chien-yüan si recarono un giorno a visitare una famiglia per piangere un morto. Chien-yüan, bussando sulla bara, disse: « Vivo? O morto? ». E Tao-wu disse: « Vivo? ti dico di no; morto? ti dico di no! ». Se voi acquistate una comprensione di questa osservazione, allora saprete a che cosa siete destinati. Proprio qui e non altrove è la chiave che vi libererà dalla schiavitù della nascita e della morte. Se non l'avete ancora ottenuta, probabilmente scivolerete via ad ogni svolta. Vedete quant'erano zelanti quegli antichi studenti dello Zen! Sia che camminassero o stessero fermi, sia che fossero seduti o sdraiati, i loro pensieri costanti erano fissi su questo argomento. Non appena entrarono in una casa in lutto, Chien-yüan bussando sulla bara si affrettò a chiedere a Tao-wu: « Vivo? O morto? ». Tao-wu rispose immediatamente: « Vivo? ti dico di no; morto? ti dico di no! ». Chien-yüan scivolò subito sul significato letterale delle osservazioni del suo maestro: perciò fece la seconda domanda: « Perché non lo dici? ». A questo Tao-wu rispose: « Ti dico che ho detto di no! ». Quant'era pieno di bontà il suo cuore! Un errore segue l'altro.

Chien-yüan non era ancora giunto a se stesso. Mentre erano a metà strada, durante il ritorno, egli si accostò di nuovo al maestro, dicendo: « O maestro, ti piaccia dirmelo. Se non lo farai ti colpirò buttandoti a terra ». Questo individuo non sa niente. È il caso d'una bontà non meritata. Ma Tao-wu, che era sempre buono come una nonna e pieno di tenerezza, rispose: « In quanto al colpirmi, sta al tuo piacere; in quanto al dire, io non ho nulla da dire ».

Allora Chien-yüan lo colpí. Per quanto questo fosse spiacevole, si può dire che egli avesse acquisito un vantaggio sul maestro. Dal profondo del cuore, Tao-wu fece di tutto per illuminare il suo discepolo, eppure il discepolo, significativamente, non riuscì ad afferrare il significato, sul momento. Quando fu così colpito dal suo discepolo, Tao-wu disse: « Sarà meglio che tu lasci il nostro monastero per qualche tempo. Se il superiore dei monaci viene a conoscenza di questo incidente, tu puoi finire nei guai ».

Così Chien-yüan venne mandato via senza chiasso. Com'era pieno di tenerezza Tao-wu! In seguito Chien-yüan entrò in un piccolo tempio e gli capitò di ascoltare uno dei fratelli laici che recitava il *Sūtra di Kwannon*, in cui è detto: « A coloro che dovranno essere salvati assumendo la forma di un Bhikkhu (monaco), Kwannon predicherà in forma di un Bhikkhu ». Quando Chien-yüan udì queste parole, giunse immediatamente a una realizzazione e disse a se stesso: « Avevo veramente torto; a quel tempo non sapevo come intendere il mio defunto maestro. Questo argomento non ha in verità nulla a che fare con le parole pure e semplici ».

Un antico maestro osservava: « Anche coloro che sono straordinariamente saggi incespicano sulle parole ». Alcuni tentano di indovinare intellettualmente l'atteggiamento di Tao-wu, dicendo che quando egli rifiutò recisamente di dire una parola sull'argomento, egli aveva in realtà già detto qualcosa, e che tale atteggiamento da parte del maestro serviva a far compiere un balzo indietro, a mettere la gente fuori strada e a farla sentire confusa. Se questo dovesse essere interpretato in tal modo, io direi: Come potremmo mai giungere a godere la pace della mente? Soltanto quando i nostri piedi calpestano il terreno solido della realtà noi sappiamo che la verità non dista da noi neppure per lo spessore di un capello.

Ricordate che quando le sette sagge dame dell'India visitano la Foresta della Morte, una di loro chiese, indicando un cadavere: « Il corpo morto è qui, ma dov'è la persona? ». La più anziana disse: « Cosa? Cosa? ». E subito tutte, si dice, ebbero l'*anutpattikadharmakṣānti*, la realizzazione della verità che tutte le cose sono originariamente non-nate. Quante persone come queste incontriamo di questi tempi? Forse solo una su mille o su diecimila.

Chien-yüan piú tardi si presentò a Shih-shuang e gli chiese di illuminarlo sull'argomento di cui si è parlato piú sopra. Ma Shih-shuang ripeté anch'egli le parole di Tao-wu e disse: « Vivo? ti dico di no! Morto? Ti dico di no! ». Quando Chien-yüan domandò: « Perché non me lo dici? ». Shih-shuang rispose: « Ti dico che ho detto di no! ». Questo aprí la mente di Chien-yüan.

Un giorno Chien-yüan portò un badile nella Sala del Dharma, e camminò avanti e indietro. La sua intenzione era di farsi notare dal maestro che, come egli si aspettava, non mancò di indagare e disse: « Che cosa stai facendo? ». Chien-yüan disse: « Sto cercando le sacre ossa del defunto maestro! ». Shih-shuang, cercando di staccare i piedi di Chien-yüan dal suolo, osservò: « Le onde enormi rotolano lontano e vicino, i bianchi mari spumeggianti inondano il cielo; e quali sacre ossa del tuo maestro stai cercando qui? ».

Chien-yüan aveva già espresso l'intenzione di cercare le ossa del suo maestro, e cosa intendeva dire Shih-shuang con quella osservazione? Se voi comprendete ciò che è sottinteso nelle parole: « Vivo? Ti dico di no! Morto? Ti dico di no! », dovrete sapere che dal principio alla fine Shih-shuang si comportò con tutto il suo cuore e tutta la sua anima aperti alla vostra osservazione. Ma non appena incominciate a ragionarci sopra e ad esitare e a ponderare, non riuscirete mai a vedere la realtà.

La risposta di Chien-yüan, « Questo è il momento di cui bisogna essere grati », dimostra quanto è diverso il suo atteggiamento in confronto a quello che aveva assunto in precedenza, quando non era ancora iniziato. Il cranio di Tao-wu è lucente nel suo colore dorato, e quando viene colpito emette un suono risonante, come quello d'un vaso di rame. L'osservazione di Hsüeh-tou, « Che peccato! Che peccato! », ha un doppio significato, mentre l'affermazione di T'ai-yüan, « Le sacre ossa del defunto maestro sono ancora qui! », naturalmente colpisce il segno ed è ben detta.

Per ridurre l'intero argomento in un nucleo e per mettervelo sotto gli occhi, ditemi ora: dov'è il punto piú essenziale dell'episodio? E dov'è il punto di cui dovete essere grati? Non conoscete il detto: « Se si penetra un punto, mille e addirittura

diecimila punti sono penetrati»? Se voi penetrate con successo attraverso il punto in cui Tao-wu dice: «Ti dico che ho detto di no!», sarete capaci di far tacere tutte le lingue che si agitano in tutto il mondo. Se non riuscite a penetrarlo, ritiratevi nella vostra stanza e sforzatevi al massimo di penetrare nella verità dello Zen. Non sprecate oziosamente il vostro tempo prezioso non facendo nulla tutto il giorno.

d. Apprezzamento in versi di Hsüeh-tou

La lepre e il cavallo hanno corna. — *Tagliategliche.* — *Straordinario!* — *Rinfrescante!*

La mucca e l'ariete non hanno corna. — *Tagliategliche.* — *Che confusione!* — *Altri possono lasciarsi imbrogliare, io no.*

Non un granello di polvere, non una particella! — *In alto il cielo, in basso la terra, io soltanto sono onorato!* — *Dove hai intenzione di aggrapparti?*

[Eppure] come le montagne, come le vette! — *Dove sono?* — *Questo è smuovere le onde sulla terraferma.* — *Eppure l'hai proprio sotto il naso.*

Le sacre ossa giallo-dorate sono ancora qui. — *La lingua è tagliata, e la gola strangolata.* — *Mettilo da parte.* — *Temo che nessuno lo conosca.*

Le bianche onde spumeggianti inondano il cielo, e dove possiamo afferrarci su di loro? — *Una stretta si allenta un poco.* — *È scivolato proprio lì sopra.* — *Occhi ed orecchi ne sono pieni.*

Non vi è alcun luogo a cui afferrarsi, in esse! — *Proprio come ti avevo detto!* — *Questo è qualcosa, in fondo.* — *Sicuramente precipitato in un abisso!*

Con una sola scarpa [Bodhidharma] se ne andò in Occidente, e dov'è ora la sua traccia? — *Quando i padri lasciano incomplete le cose, i loro discendenti ne risentono le conseguenze.* — *Sferrando un colpo, uno direbbe: «Perché è qui adesso?».*

e. Note a commento

Questa è la valutazione in versi di Hsüeh-tou, che dimostra come egli aveva compreso perfettamente il caso. Poiché è un

discendente della scuola Yün-mên (5), egli sa come inserire un triplice punto martellante nel corpo di una sola frase. La sua poesia afferra la nozione più vitale dando un'affermazione dove non è possibile nessuna affermazione e aprendo un varco dove non si può praticare alcuna apertura. Perciò egli dichiara:

La lepre e il cavallo hanno corna;
La mucca e l'ariete non hanno corna.

Permettetemi di chiedere come mai le lepri e i cavalli hanno corna mentre le mucche e gli arieti non ne hanno. Quando voi comprendete il caso sopra riferito, allora vedrete nel significato dell'affermazione di Hsüeh-tou, in cui egli traccia uno schema a beneficio degli altri. Vi sono alcuni che hanno un punto di vista errato a questo proposito e dicono: « Sia che un maestro affermi o neghi, egli afferma egualmente qualcosa. La negazione, in fondo, non è altro che un'affermazione. Poiché le lepri e i cavalli non hanno corna, egli dice che le hanno, e poiché le mucche e gli arieti hanno le corna, egli dice che non le hanno ».

Questo modo di comprendere l'argomento non ha nulla a che vedere con l'argomento stesso. Al contrario, l'antico maestro è ricco di arti, e perciò sa come compiere tali miracoli; ed essi sono tutti per vostro beneficio, perché voi possiate infrangere la grotta scura degli spiriti infestanti. Quando voi passate attraverso questo, in fondo, non vale gran cosa.

La lepre e il cavallo hanno corna;
La mucca e l'ariete non hanno corna.
Non un granello di polvere, non una particella!
[Eppure] come le montagne, come le vette!

Questi quattro versi sono come una gemma realizzatrice dei desideri che Hsüeh-tou vi getta in faccia in una forma perfetta. Il resto della poesia decide il caso secondo la testimonianza:

(5) Una delle cinque scuole dello Zen. Esse sono: Lin-chi, T'sao-tung, Yün-mên, Wei-yang e Fa-yen.

Le sacre ossa giallo-dorate sono ancora qui;
Le bianche onde spumeggianti inondano il cielo, e dove possiamo afferrarci su di loro?

Questo si riferisce alle osservazioni fatte da Shih-shuang e Fu di T'ai-yüan. Ma perché i versi seguenti?

Non vi è alcun luogo a cui afferrarsi, in esse!
Con una sola scarpa [Bodhidharma] se ne andò in Occidente,
e dov'è ora la sua traccia?

È come una tartaruga sacra che lascia la sua traccia. Ed è qui che Hsüeh-tou fa una svolta per beneficiare gli altri. Dice un vecchio maestro: « Applicatevi su di una parola viva e non su di una parola morta ». Se la sua traccia è già perduta, perché tutti gareggiano tra loro per impadronirsene?

III

IL WU-MÊN-KUAN

Il Wu-mên-kuan (6) è un altro libro di testo del Buddismo Zen sul quale vengono tenuti frequentemente sermoni nei monasteri. È un libro piú semplice del precedente, *Pi-yen-chi*, perché contiene soltanto quarantotto « casi », ed è opera di un solo autore. Anche la sua composizione è semplice: comprende un caso e commenti in prosa e in versi, e l'uno e gli altri sono brevi. L'autore è Hui-k'ai (1183-1260) (7), che fiorì nel tardo periodo Sung (960-1279). Il supplemento de *La trasmissione della lampada* lo ricorda come un discepolo di Wan-shou Ch'ung-kuan. Quando comprese i segreti dello Zen mediante lo studio del « Wu », egli si espresse con i seguenti versi:

Dal cielo azzurro, il cielo splende bianco... uno scoppio di tuono!

(6) In giapponese *Mo mon kwan*.

(7) *Hsü-chuan*, XXXV.

Tutte le cose viventi della terra spalancano gli occhi,
Le infinite molteplicità chinano uniformemente la testa in
atto di rispetto;
Ed ecco, il monte Sumeru si stacca dalla sua base e danza
un *San tai*! (8).

Hui-k'ai dedicò il suo *Wu-mên-kuan* (« Il passaggio di confine privo di porta ») all'imperatore Li-tsung, in occasione del quarto anniversario (1229) della sua incoronazione. Nella prefazione, egli dice:

« In tutti gli insegnamenti del Buddha la cosa più essenziale è afferrare la Mente. Benché vi siano molte entrate che conducano ad essa, quella centrale è priva di porta.

« Come li faremo entrare per questo ingresso senza porta?

« Non avete udito questo detto di un antico saggio: "Le cose che giungono attraverso una porta non valgono nulla, tutto ciò che è ottenuto con un mezzo relativo è destinato alla distruzione finale"? Queste affermazioni sembrano come agitare le onde quando non c'è vento, come grattare una piaga sulla pelle liscia e sana. In quanto a coloro che cercano la saggezza nelle parole, o che tentano di percuotere la luna con un bastone, o che si grattano il prurito attraverso la scarpa, quale vero interesse hanno costoro per la verità?

« Mentre trascorrevi un'estate a Lung-hsieng nella Cina orientale, nel primo anno di Shao-ting (1228), dovetti badare a un certo numero di monaci studenti che desideravano essere istruiti nello Zen. Perciò, io mi servii dei koan degli antichi maestri come di pezzi di mattone che vengono usati per bussare alla porta. In questo modo, gli studenti vennero indotti a seguire la disciplina, ciascuno secondo le sue capacità. Gradualmente, gli appunti si accumularono e alla fine assunsero la forma di libro. Non vi è alcuna disposizione sistematica nei quarantotto casi raccolti qui, ed ai quali è stato dato il titolo generale di « *Wu-mên-kuan* ».

« Se uno è veramente un individuo coraggioso, non penserà ai pericoli che insidiano la sua vita, ma si lancerà attraverso le linee nemiche. Come se fosse nata con otto braccia, la sua avan-

(8) Una gaia danza popolare.

zata non sarà frenata da alcuno. Persino i ventotto patriarchi dell'India ed i sei di questo paese dovranno implorare per aver salva la vita davanti ad uno spirito così temerario. Se invece uno esita, sarà come se guardasse un cavaliere attraverso una finestra; prima ancora che gli occhi chiusi si riaprano, egli non sarà più lì. Ecco i miei versi:

La grande strada non ha porte,
[Eppure] come sono complicati i passaggi!
Attraversa questo passo di frontiera,
E in regale solitudine percorrerai l'universo.

Per dare un'idea del tipo di libro di testo cui appartiene il *Wu-mên-kuan* e di quanto sia diverso dal *Pi-yen-chi*, ho scelto il seguente estratto (Caso I):

Caso I. Il Wu di Chao-chou

Un monaco si presentò a Chao-chou e chiese: « Il cane è dotato della natura di Budda? ». Chao-chou disse: « *Wu!* ».

Commento del Wu-mên

Nello studio dello Zen, la cosa più importante è passare la porta della frontiera eretta dagli antichi maestri. Per sperimentare un satori, bisogna escludere tutti i passaggi mentali. Finché non si supera la porta della frontiera e i passaggi mentali non sono esclusi, voi siete come spiriti che dipendono dai fili d'erba e dalle piante. E allora, che cos'è la porta della frontiera eretta dai maestri? Non è altro che questo « *Wu!* », che in realtà è la porta dello Zen: per questo, il presente libro si intitola « *Wu-mên-kuan* ».

Coloro che passano attraverso la porta ottengono non solo di vedere il vecchio maestro Chao-chou, ma tutti i maestri che in seguito hanno trasmesso la verità dello Zen. Perché allora voi camminate con loro tenendoli per mano, parlate con loro faccia a faccia, e vedete ed udite ciò che essi vedono ed odono. Nessuna gioia può superare questa.

Desiderate passare attraverso la porta?

Se è così, trasformate tutto il vostro corpo con le sue trecentosessanta ossa e i suoi ottantaquattromila pori piliferi in un solo spirito d'indagine e concentratelo su quest'unico carattere, « Wu! ». Tenetelo costantemente, giorno e notte, davanti alla vostra mente. Non prendetelo nel senso del puro e semplice vuoto, e neppure nel senso relativo di essere e non-essere. Sarebbe come inghiottire una palla di ferro arroventato; anche se voleste rigettarla non potreste. Scacciate tutta la conoscenza e l'erudizione cattiva che avete accumulato fino ad ora. Quando avrete praticato questo esercizio per un tempo sufficientemente lungo, la vostra mente maturerà gradualmente e giungerà ad uno stato di unità interiore ed esteriore. Quando giungerete a questo, lo saprete da soli senza bisogno che nessuno ve lo dica.

È come quando un muto fa un sogno. Egli sa ciò che ha visto, ma non può far sí che altri lo conoscano. Quando viene il momento per un'esplosione finale, il risultato sarà come se tutto il mondo fosse colto di sorpresa. Ancora è come trovarsi improvvisamente armati della grande spada di Kuan-yü, che potete avventare come volete. E chiunque vi si pari davanti, sia un Budda o un maestro, voi ve lo togliete di torno senza cerimonie. Non vi è nulla che possa farvi sentire incerto o inquieto, anche quando vi trovate nel momento critico della vita e della morte. In verità, voi siete perfettamente padroni di voi stessi, e camminate lungo i sei sentieri dell'esistenza e le quattro forme di vita.

E come, voi potete chiedere, dovete esercitarvi nel « Wu »? Esaurite sul koan tutte le energie mentali di cui disponete, non permettete che nulla si intrometta nell'esercizio, e arriverà il momento in cui si illuminerà un'altra lampada del Dharma. Ecco i miei versi:

La natura del Budda nel cane? [« Wu! »]
L'elevazione è completa, il comando inequivocabile;
Non vacillerete più tra essere e non-essere
Come se foste un cadavere senza vita.

LA PASSIVITÀ NELLA VITA BUDDISTA

Nota preliminare

La Tua via, o Signore, non la mia,
per quanto possa essere oscura;
Conducimi con la Tua mano,
scegli tu il mio sentiero.
Sia agevole o duro,
sarà sempre il migliore;
Diritto o tortuoso, conduce
verso il Tuo riposo:
Sceglimi Tu i miei amici,
la mia malattia e la mia salute;
Scegli tu le mie cure per me,
la mia povertà o ricchezza.
Non mia, non mia è la scelta
nelle cose piccole o grandi;
Sii Tu la mia guida, la mia forza,
la mia saggezza, il mio tutto (1).

Il sentimento della passività, nell'esperienza religiosa, espressa qui in modo tanto tipico, è universale e naturale, poiché la coscienza religiosa consiste nel realizzare, da una parte, l'impotenza di un essere finito, e dall'altra, la dipendenza da un essere infinito, in qualunque modo esso sia concepito. Il lato finito del nostro essere può protestare, gridando: « Perché mi hai abbandonato? » ma quando questa protesta si impadronisce di noi

(1) Horatius Bonar 1808-1889.

non vi è alcuna esperienza religiosa, e noi non siamo ancora salvati. Perché la salvezza può giungere soltanto quando noi possiamo dire: « Padre, nelle tue mani rimetto il mio spirito », oppure « Signore, benché tu mi uccida, io credo ancora in te ».

Questa è rassegnazione, o resa, che è uno stato di passività: si è pronti a riconoscere che « la Tua volontà » prevale su di un mondo di esseri finiti. Questo è l'atteggiamento caratteristico d'una mente religiosa verso la vita e verso il mondo; e sappiamo che ogni esperienza religiosa è strettamente legata, psicologicamente parlando, con il sentimento di passività. Lo scopo di questo Saggio è vedere in qual modo tale sentimento predomini e in quali forme si esprima nella vita Buddista, inclusa quella dello Zen.

I

La dottrina del Karma

Da un punto di vista superficiale, la passività non appare compatibile con la tendenza intellettuale del Buddhismo, specialmente dello Zen, che insiste energicamente sulla necessità di contare su se stessi, come si legge in passi quali « Il Bodhisattva-Mahasattva che si ritira in solitudine, tutto solo, dovrebbe riflettere in se stesso, per mezzo della propria intelligenza interiore, e non dipendere da nessun altro (2) »; oppure, come leggiamo nel *Dhammapada*:

Da solo si fa il male;
Da solo uno si svergogna;
Da solo si rimedia al male,
Da solo ci si purifica;
Purità e impurità appartengono a ciascuno;
Nessuno può purificare un altro (3).

(2) Il *Laṅkāvatāra*, nella traduzione inglese dell'autore, pag. 115. Bodhisattvo mahāsattva kākī rahogataḥ svapratyātmabuddhyā vicārayati aparapraṇeyah.

(3) *Dhammapada*, pag. 165, nella traduzione di A.J. Edmunds.

Attanā 'va katam pāpam attanā samkilissati,
Attanā akatam pāpam attanā 'va visujjhati,
Suddhi asuddhi praccattam nā 'ñño aññaṃ visodhaye.

Oltre alle quattro Nobili Verità, alla Catena a Dodici Anelli dell'Originazione, all'Ottuplice Sentiero della Rettitudine, ecc., tutto tende verso l'illuminazione e l'emancipazione e non verso la dipendenza o la ricettività assolute. « Vedere con i propri occhi e liberarsi » è il motto Buddista, e in apparenza non c'è posto per la passività. Perché quest'ultima può trovare posto soltanto quando uno fa di se stesso un ricettacolo per una potenza esterna.

Il conseguimento della passività, nel Buddismo, è soprattutto ostacolato dalla dottrina del Karma. La dottrina del Karma è intessuta in tutta la struttura del pensiero indiano, e il Buddismo è un prodotto dell'immaginazione indiana, quindi non poteva evitare di accoglierla nella propria struttura. I Racconti Jātaka, che narrano la storia del Buddha quando era ancora nella fase di Bodhisattva, e si preparava per l'illuminazione finale e suprema, non sono altro che l'idea del Karma applicata concretamente e illustrata nella carriera di un personaggio moralmente perfetto. Śākyamuni non poteva diventare un Buddha se prima non avesse accumulato una serie di meriti (*kuśalamūla*) nelle sue varie vite passate.

Il principio del Karma: « Ciò che un uomo semina, raccoglierà »; e tale principio governa l'intera vita del Buddista. Infatti, ciò che costituisce l'individualità di uno non è altro che il suo Karma. Leggiamo nel *Milindapañha*: « Tutti gli esseri hanno il loro Karma come loro parte; essi sono eredi del loro Karma; essi sorgono dal loro Karma; il loro Karma è il loro rifugio; è il Karma che destina gli uomini alla meschinità o alla grandezza » (4). Questo viene confermato nel *Samyutka-nikāya*:

Le sue buone azioni e la sua malvagità,
Tutto ciò che un mortale fa finché è qui;
Questo è ciò che egli può chiamare suo,
Questo porterà con sé quando si muove,
Questo è ciò che lo segue,
E, come la sua ombra, non lo lascia mai (5).

(4) Dal *Buddhism in Translations* di Warren, pag. 255.

(5) Loc. cit., pag. 214.

Secondo il *Visuddhimagga*, Capitolo XIX, il Karma è divisibile in numerosi gruppi, per quanto riguarda il tempo e l'ordine di fruttificazione e la sua qualità: 1. Quello che porta frutti nell'esistenza presente, quello che porta frutti nella rinascita, quello che porta frutti in un tempo non stabilito, e il Karma passato; 2. Il Karma pesante, l'abbondante, il vicino e l'abituale; 3. Il Karma produttivo, quello sostenitore, quello controattivo e quello distruttivo (6). Vi è così una cerchia di Karma ed una cerchia di frutti che ruotano continuamente. E chi è il portatore del Karma e del suo frutto?

Non vi è nessuno che fa l'azione,
Né vi è nessuno che assaggia il frutto;
Soltanto le parti che lo costituiscono ruotano;
Solo questa visione è ortodossa.

E così l'azione e così il frutto
Ruotano e ruotano, ognuno venuto dalla sua causa;
Come nel succedersi dell'albero e del seme
Nessuno può dire quando abbiano incominciato.

Non nel suo frutto si trova l'azione,
E non nell'azione si trova il frutto;
Ciascuno è privo dell'altro,
Eppure non vi è frutto senza azione,

Così come non si trova fuoco
Nella gemma, nel letame di mucca o nel sole;
E neppure separato da questo esiste,
Eppure senza combustibile non si conosce fuoco;

Così, mai nell'azione
Possiamo scorgere il frutto della ricompensa.
Non può essere trovato in alcun luogo esterno;
E neppure l'azione può essere trovata nel frutto.

Esistono le azioni separate dai loro frutti,
E i frutti sono separati dalle azioni;
Ma in conseguenza dell'azione
Viene posto in essere il frutto.

(6) Loc. cit., pag. 245 e segg.

Nessun dio del Cielo o mondo di Brahma
Causa il ciclo interminabile della nascita;
Solo le parti che lo costituiscono ruotano,
Scaturite dalla causa e dalla materia (7).

Il funzionamento del Karma è in apparenza del tutto impersonale, come viene spiegato nelle citazioni precedenti, e può sembrare completamente indifferente il fatto che un individuo abbia commesso qualcosa di buono o qualcosa di malvagio. Non vi è nessuno che faccia le azioni, e non vi è nessuno che ne soffra il frutto. I cinque Aggregati o parti costituenti (*skandha*) si combinano e si dissolvono secondo la legge inevitabile del Karma, ma finché non vi è un agente personale dietro a tutto questo, che senta realmente il valore del Karma, non sembra avere importanza quale genere d'azione sia commessa e quale genere di frutto ne consegua. Tuttavia, i Buddisti sono ammoniti a non praticare la malvagità:

Se un uomo commette un torto,
Non lo commetta ripetutamente,
Non ne tragga piacere:
Doloroso è accumulare i torti (8).

Perché doloroso? Perché piacevole? Il ragionamento Hinayānistā è logicamente inflessibile, ma quando si giunge sul piano della psicologia pratica, il ragionamento puro e semplice non serve a nulla. Il sentimento non è più reale del puro e semplice ammucchiarsi dei cinque Aggregati? La combinazione (cioè unità) sembra essere qualcosa di più del semplice fatto della combinazione. In ogni caso, io non intendo discutere qui particolareggiatamente la dottrina del Karma: basterà dare un'altra citazione dal *Mūlamadhyamakakārikās* di Nāgārjuna, Capitolo XVII, in cui la dottrina del Karma appare in una nuova veste (9).

(7) Warren, . pagg. 248-9.

(8) *Dhammapada*, pag. 117, nella traduzione di A.J. Edmunds.

(9) A cura di Louis de la Vallée Poussin, pag. 302 e segg. Per un'esposizione particolareggiata della teoria del Karma, vedasi l'*Abhidharmakośa* (tradotta dallo stesso autore), Capitolo IV. Quello che segue è un estratto.

« Tutti gli esseri senzienti nascono secondo il loro Karma; i buoni nascono nei cieli, i malvagi negli inferni, e coloro che praticano i sentieri della rettitudine realizzano il Nirvāṇa. Disciplinando se stesso nelle sei virtù della perfezione, un uomo può beneficiare gli altri esseri in vari modi, e questo attira certamente benedizioni su di lui, non soltanto in questa vita ma anche in quella prossima. Il Karma può essere di due tipi: interiore e mentale, che è chiamato *cetana*; e fisico, che si esprime nell'atto del parlare e nei movimenti del corpo. Questo è conosciuto tecnicamente come "Karma dopo avere inteso" (10).

« Il Karma può essere anche considerato a seconda se è con o senza "intimazione" (11). Un atto con intimazione è quello il cui scopo è percepibile da altri, mentre un atto senza intimazione non è espresso in movimenti fisici; ne consegue che quando viene compiuto un forte atto con intimazione, esso desta nella mente dell'attore la tendenza a compiere ancora azioni, buone o cattive, della stessa natura.

« È come un seme da cui spunta una pianticella, che poi reca frutti secondo il principio della continuità; senza il seme non vi è continuità; e a causa di questa continuità spuntano i frutti. Prima viene il seme, e poi il frutto; tra loro non c'è né discontinuità né costanza. Dopo il destarsi di un primo movimento, segue una serie ininterrotta di attività mentali, e da queste vengono i frutti. Se non vi fosse il primo agitarsi della mente, non vi sarebbe un fiume di pensieri che si esprimono in azioni. Così, vi è una continuità del Karma e dei suoi frutti. Perciò, quando vengono compiute dieci azioni di bontà e di purezza, l'agente è certo di godere la felicità in questa vita e di nascere, dopo la morte, tra esseri celestiali.

« Vi è qualcosa, nel Karma, che non va mai perduto anche dopo la sua espressione; questo qualcosa chiamato *avipranāsa* (12), è come un contratto; e il Karma, un atto, è paragonabile al debito. Un uomo può usare ciò che ha ottenuto in prestito, ma in forza del documento, un giorno dovrà pagare il debito al suo creditore. Questo qualcosa « imperdibile » resta sempre, dopo il

(10) *Cetayitvā*.

(11) « Indicazione », *vijñapti*.

(12) « Non perduto » o « imperdibile » o « indistruttibile ».

Karma, e non viene distrutto dall'intuizione filosofica (13). Se è così indistruttibile, il Karma non giungerà mai a dare frutti. La sola forza che controbilancia questo « imperdibile » è la disciplina morale (14). Ogni Karma, una volta commesso, continua a produrre le sue conseguenze per mezzo dell'« imperdibile » fino a quando il suo corso è troncato dal conseguimento dello stato di Arhat o dalla morte, o quando ha finalmente dato il suo frutto. Questa legge del Karma è valida tanto per le buone quanto per le cattive azioni ».

Benché l'intenzione di Nāgārjuna sia di spazzar via tutte le nozioni di agente, azione e subente, in altre parole, tutta la struttura della teoria del Karma, l'introduzione del concetto di qualcosa di « imperdibile » è istruttiva e indicativa.

Tuttavia, prendendola nel suo insieme, c'è molta oscurità nella dottrina della continuità del Karma, specialmente quando deve venire descritto con precisione il suo funzionamento pratico; e anche teoricamente, non siamo del tutto sicuri che sia perfettamente sostenibile. Ma, in via generale, possiamo affermare che il Karma tende a sottolineare la libertà individuale, la responsabilità morale, e il sentimento d'indipendenza; inoltre, dal punto di vista religioso, non richiede necessariamente la postulazione di un Dio, o di un creatore, o di un giudice morale che pronuncia sentenze sul comportamento umano, buono o cattivo.

In questo caso, la convinzione Buddista che la vita è sofferenza condurrà inevitabilmente ad un insegnamento sistematico di autodisciplina, autopurificazione ed autoilluminazione; il centro di gravità morale sarà sempre nel « sé », mai in un agente esterno. Questo è il principio del Karma applicato alla realizzazione del Nirvāṇa. Ma possiamo chiedere: Che cosa è il « sé »? E ancora: Che cosa è quel qualcosa che non va mai « perduto » in un Karma commesso mentalmente o fisicamente? Quale è la connessione tra « sé » e l'« imperdibile »? E dove si colloca questo « imperdibile »?

Tra la dottrina Buddista dell'inesistenza d'una sostanza-ego e il postulato secondo il quale dovrebbe esservi qualcosa che « non può mai andare perduto » nella continuità della forza Karma, e

(13) *Darśanamārga*.

(14) *Bhāvanamārga*.

che fa sí che quest'ultima dia il suo frutto, vi è una lacuna, un abisso che deve essere scavalcato in un modo o nell'altro, se la filosofia Buddista deve evolversi ulteriormente. Secondo me, la concezione dell'Alayavijñāna (« Anima che tutto conserva »), nella quale sono depositati tutti i semi-Karma, fu una conseguenza inevitabile. Ma per il momento vediamo che cosa rappresenta in realtà il « sé ».

La concezione del « sé »

« Sé » è un'idea molto complessa ed elusiva, e quando noi diciamo che uno deve essere considerato responsabile di ciò che ha commesso da sé, noi non sappiamo esattamente fin dove arrivi questo « sé » e che cosa include in « se stesso ». Infatti, gli individui sono così intimamente collegati l'uno all'altro non soltanto in un'unica vita comunitaria ma anche nella totalità dell'esistenza, così intimamente collegati, che in realtà non esistono affatto individui, per così dire, nel senso assoluto della parola:

L'individualità è puramente e semplicemente un aspetto dell'esistenza; nel pensiero noi separiamo un individuo da un altro, e anche nella realtà noi tutti sembriamo essere distinti e separabili. Ma quando riflettiamo più attentamente sul problema, ci accorgiamo che l'individualità è una finzione, perché noi non possiamo fissarne i limiti, non possiamo accertare la sua estensione ed i suoi confini, che si compenetrano reciprocamente senza lasciare alcun segno indelebile tra i cosiddetti individui. Qui predomina uno stato di interrelazioni estremamente compenetrante, e sembra più esatto dire che gli individui non esistono: sono semplicemente altrettanti punti di riferimento, il cui significato è del tutto incomprensibile se ciascuno di essi viene considerato da sé e in sé, separatamente dal resto.

Gli individui sono riconoscibili soltanto quando si pensa a loro in relazione a qualcosa di non individuale; per quanto questo possa apparire paradossale, gli individui sono individuali finché sono non individuali. Perché quando un essere individuale viene isolato in quanto tale, cessa immediatamente di essere un individuo. Il « sé individuale » è un'illusione.

Quindi, il « sé » non ha un'esistenza assoluta e indipendente. La responsabilità morale sembra essere una specie di invenzione

intellettuale. Può il ladro essere veramente considerato responsabile delle sue azioni? Può questo individuo essere veramente isolato come colui che deve subire tutte le conseguenze del suo atteggiamento antisociale? Può essere ritenuto veramente responsabile di tutto ciò che ha fatto di lui ciò che è? Il suo *svabhāva* è veramente tutto opera sua? È questo il vero nocciolo del problema. « Fino a che punto un individuo è responsabile della sua azione? ». In altre parole: « Fino a che punto questo "individuo" è separabile dalla comunità di cui è parte componente? ». La società non si riflette in lui? Non è uno dei prodotti creati dalla società?

Nella Terra Pura non vi sono criminali, né anime peccatrici: non necessariamente perché non vi nascono esseri di questo genere, ma soprattutto perché tutto ciò che vi nasce diviene puro per virtù dell'atmosfera generale in cui cresce e si evolve. Benché l'ambiente non sia tutto, specialmente l'ambiente sociale ha una parte importantissima nella formazione del carattere individuale. Se è così, dove dovremo cercare il vero significato della dottrina del Karma?

L'intelletto cerca una figura nitida, ben delineata, cui collegare un'azione o il suo qualcosa di « imperdibile », in modo che il Karma divenga descrivibile matematicamente, abbia un suo originatore, un suo agente ed un suo subente, ecc... Ma se in realtà non vi sono individui e se il Karma va concepito come qualcosa che non ha origine in alcun luogo né da un agente specificamente definibile, dove andrà a finire la dottrina del Karma quale è propugnata dai Buddisti? Evidentemente c'è un atto, sia esso buono o cattivo o indifferente; c'è qualcuno che in realtà colpisce con il pugnale e c'è qualcuno che in realtà giace morto, trafitto da quella pugnolata; eppure dovremo dichiarare che non vi è uccisore, né atto dell'uccidere, né ucciso? Che ne è, allora, della responsabilità morale? Come può esistere allora un accumularsi dei meriti o il conseguimento dell'illuminazione? Chi è, in fondo, un Budda, e chi è un mortale ignorante e confuso?

Possiamo dire che la società, anzi l'intero universo è responsabile per l'atto dell'uccidere, se si stabilisce una volta per tutte questo fatto? E che tutte le cause e le condizioni che conducono ad esso, e tutte le conseguenze da esso derivate devono essere fatte risalire allo stesso universo? Oppure dobbiamo

dire che l'individuo è un fatto assoluto e supremo e ciò che viene da lui ritorna a lui senza alcuna relazione con gli altri esseri, con il suo ambiente fisico e sociale?

Nel primo caso, la responsabilità morale evapora in un'universalità intangibile; nel secondo caso, tutto l'intangibile si cristallizza in un solo individuo, e vi è veramente la responsabilità morale, ma allora ogni individuo è totalmente isolato, come se ciascuno di noi fosse un granello di sabbia senza alcuna relazione con tutti gli altri granelli. Quale di queste posizioni è più esattamente conforme alla realtà dell'esperienza umana? Quando questo si applica alla dottrina Buddista del Karma, il problema si riduce a questo: Il Karma Buddista deve essere inteso individualisticamente o cosmologicamente?

Il Buddhismo Mahāyāna e la teoria del Karma

Dal punto di vista storico, il Buddhismo incominciò con l'interpretazione individualistica del Karma, e quando raggiunse il punto culminante dell'evoluzione, con l'avvento del Mahāyāna, la dottrina giunse ad essere intesa cosmicamente. Ma non in un modo vago, astratto, filosofico come è stato esposto prima, ma concretamente e spiritualmente, in questo modo: la rete dell'universo si estende nel tempo e nello spazio, partendo da un centro conosciuto come « mio sé », in cui si sente che tutti i peccati del mondo ricadono sulle proprie spalle. Per espiarli, l'individuo, il « sé », decide di assoggettarsi ad un sistema di preparazione morale e spirituale che, secondo lui, lo monderà da tutte le impurità, e mondandolo monderà anche tutto il mondo di tutti i suoi demeriti.

Questa è la posizione del Mahāyāna. In effetti, si può dire che la distinzione tra la forma Mahāyāna e la forma Hīnayāna del Buddhismo sia dovuta a questo diverso modo di trattare la concezione del Karma. Quindi il Mahāyāna giunse ad accentuare l'aspetto « altro » o « intero » del Karma, e perciò, della salvezza universale, mentre l'Hīnayāna aderì all'aspetto « sé ». Poiché il Karma operava, secondo i sostenitori dell'Hīnayāna, in apparenza impersonalmente ma in realtà individualisticamente, bisognava sbarazzarsi di questa vita di dolore e di sofferenza per

mezzo dell'autodisciplina, dell'ascetismo morale e dell'autoconoscenza. Nessun estraneo poteva aiutare colui che soffriva a liberarsi delle sue affezioni; tutto ciò che il Buddha poteva fare per lui era insegnargli il modo di sottrarvisi; ma se egli non avesse percorso da solo quella via, non poteva essere spinto a percorrerla neppure dal potere e dalla virtù del Buddha. « Siate una lampada ed un rifugio per voi stessi » (*attadīpa-attasārana*) fu l'ingiunzione lasciata dal Buddha ai suoi seguaci dell'Hīnayāna, perché il Buddha non poteva estendere la sua virtù e le sue conquiste spirituali ai suoi devoti o agli altri esseri. Dal punto di vista dei seguaci dell'Hīnayāna, questo era inevitabile:

Non nel cielo,
Non in mezzo al mare,
Non nel profondo delle montagne,
Si può trovare quel regno sulla terra
In cui uno può essere assolto
Da un'azione malvagia (15).

Ma il Mahāyāna non si accontentò di questa visione spirituale così ristretta; il Mahāyāna voleva estendere la funzione di Karuṇa (amore) fin dove era possibile che giungesse. Se la Prajñā (saggezza) di uno poteva includere in sé il più vasto sistema di universi possibili, perché il Karuṇa non poteva prenderli egualmente sotto le sue ali protettrici? Perché mai il desiderio del Buddha (*praṇidhāna*) teso verso il bene spirituale di tutti gli esseri non poteva operare efficacemente per la sua realizzazione? Il Buddha aveva conseguito la sua illuminazione dopo avere accumulato immensi meriti per innumerevoli kalpa (coni). Dovremmo ritenere che questi meriti siano disponibili solo per il suo esclusivo beneficio?

Il Karma doveva avere un significato cosmologico. In realtà, gli individui sono tali in quanto vengono pensati in relazione l'uno con l'altro ed anche con il sistema totale che essi costituiscono. Un'ondata buona o cattiva, una volta che si è sollevata, non può non interessare tutta la distesa d'acqua. Perciò la disciplina morale e la conquista spirituale del Buddha non poteva rimanere con

(15) *Dhammapada*, pag. 127, nella traduzione di Albert J. Edmunds.

lui come un evento isolato nella vita comune alla quale egli apparteneva. Perciò, è detto che quando egli fu illuminato, tutto l'universo condivise la sua saggezza e la sua virtù. Il Mahāyāna si basa su questa concezione fondamentale dell'illuminazione, e la sua dottrina del Tathāgatagarbha o Alayavijñāna riflette l'interpretazione cosmologica del Karma.

II

L'evoluzione dell'idea del peccato nel Buddismo

Poiché il Buddismo Hīnayāna restringeva l'applicazione del Karma alle azioni individuali, i suoi seguaci cercarono di superarla per mezzo dell'autodisciplina. La vita era sofferenza, e la sofferenza era il prodotto della cattiva condotta antecedente di ogni individuo; per liberarsene, era necessario mettere in moto una forza che la controbilanciasse. Quindi, per i seguaci dell'Hīnayāna le cose procedevano in maniera scientifica; ma quando i seguaci del Mahāyāna arrivarono a vedere nel Karma qualcosa di non individuale, qualcosa che non poteva essere contenuto entro i confini dell'individualità, il loro concetto di salvezza dovette naturalmente andare al di là dell'individualismo della disciplina Hīnayāna. Il « potere del sé » non era abbastanza forte da tener testa al problema del Karma cosmologico; e contare su questo « sé » segregato dalla totalità degli esseri senzienti non era né giusto né vero.

Poiché il « sé » non è una realtà finale, procedere nella disciplina religiosa con la concezione erronea del « sé » finirà per condurre ad un fine indesiderabile e probabilmente non porterà alcun frutto. Nella coscienza religiosa Buddista si destò una nuova fase, che fino a quel momento era stata avvertita solo debolmente dai seguaci dell'Hīnayāna: poiché con il senso cosmico del Karma così sviluppato venne anche l'idea del peccato.

Nel Buddismo peccato significa ignoranza: cioè ignoranza circa il significato dell'individuo o circa il destino supremo del « sé ». Positivamente, peccato è l'affermazione del « sé » come *svabhāva* finale in azione, pensiero e parole. Quando un uomo è al di so-

pra di questi due ostacoli, ignoranza e asserzione del « sé », è detto senza peccato. Perciò il problema dei seguaci del Mahāyāna consiste nell'innalzarsi al di sopra di questi due ostacoli.

Calderon, il famoso drammaturgo spagnolo, scrive: « Perché il più grande delitto dell'uomo è l'essere nato ». Questa affermazione è verissima, poiché il peccato consiste nel fatto che noi veniamo ad esistere come individui isolati dalla totalità delle cose. Ma poiché questo fatto non può venire negato, dobbiamo cercare di annullarne i cattivi effetti volgendo la nostra rotta in un'altra direzione. E questo mutamento di rotta può avvenire solo se identifichiamo noi stessi con lo stesso cosmo, con la totalità dell'esistenza, con il Buddhata in cui noi abbiamo la nostra essenza. Quindi l'inevitabilità del peccato diventa l'occasione per dedicarci ad un piano superiore di esistenza, dove regna un principio diverso da quello dell'individualismo e della responsabilità del « sé ».

Quando si concepiva il Karma come controllabile dal « sé », il compito di liberarsi dai suoi cattivi effetti era relativamente facile, poiché riguardava in fondo soltanto il « sé »; ma se è peccato credere nella realtà assoluta di un'anima individuale e comportarsi in conseguenza, come se la salvezza dipendesse soltanto dall'autodisciplina o dall'autoilluminazione, l'impresa dei seguaci del Mahāyāna è infinitamente più grande di quella dei seguaci dell'Hīnayāna. Poiché va oltre l'individuo, nel cuore del seguace del Mahāyāna deve operare qualcosa di più che individuale, perché la sua opera sia efficace. Il cosiddetto « sé » deve essere aiutato da un potere che trascende i limiti del « sé », e che tuttavia deve essere intimamente legato ad esso; perché altrimenti non può esservi tra « sé » e « non-sé » una attività armoniosa e un aiuto veramente reciproco.

L'idea del peccato, e il conseguente sentimento di dolore e di sofferenza, sono prodotti dall'assenza di un rapporto armonioso tra ciò che viene pensato come « me stesso » e ciò che non lo è. L'esperienza religiosa dei seguaci del Mahāyāna deve essere descritta in termini più comprensivi di quella dei seguaci dell'Hīnayāna.

Una realtà al di là del « sé »

Buddhatā o Dharmatā è il nome dato dai seguaci del Mahāyāna a ciò che non è il « sé » e che pure è nel « sé ». In virtù di ciò, i seguaci del Mahāyāna pervennero alla coscienza del peccato e, nello stesso tempo, alla possibilità dell'illuminazione. Buddhatā è l'essenza della condizione di Buddha, senza la quale non può essere conseguita nel mondo. Quando il Buddha è concepito impersonalmente od oggettivamente, è il Dharma, la legge, la verità o la realtà; e Dharmatā è ciò che costituisce il Dharma. Dharmatā e Buddhatā sono intercambiabili, ma l'esperienza dei seguaci del Mahāyāna è descritta più in termini di Buddhatā.

Con la concezione di Buddhatā, il Buddha storico si trasforma in un Buddha trascendentale; cessa di essere puramente e semplicemente il Muni dei Śākya; è ormai una manifestazione del Buddha eterno, un'incarnazione di Buddhatā; e in quanto tale non è più una persona individuale limitata nello spazio e nel tempo; la sua spiritualità esce da lui, e il suo potere influenza gli esseri nella loro evoluzione o nella loro progressione verso la condizione di Buddha. Ciò avverrà in proporzione all'intensità del desiderio e alla sincerità dello sforzo che gli esseri esplicano per raggiungere la mèta. La mèta consiste nel mondarsi del peccato, e il peccato consiste nel credere nella realtà della « sostanza-sé » (*svabhāva*), nell'affermare come finali le sue asserzioni e nel non diventare conscio dell'immanenza del Buddhatā in se stessi.

Perciò, la purificazione dal peccato consiste nel vedere intellettualmente in questa verità: vi è qualcosa di più in ciò che è preso per il « sé », e nel volere e nel fare la volontà di quel qualcosa che trascende il « sé » e che pure opera attraverso il « sé ».

È appunto in questo che consiste la difficoltà della posizione dei seguaci del Mahāyāna: essere racchiusi in quello che noi, esseri dalle menti relative, consideriamo il « sé », eppure andare al di là di esso e sapere e volere ciò che in apparenza non appartiene al « sé ». Questo è quasi un tentare di realizzare un'impossibilità; eppure se non la realizziamo, non ci sarà per noi la pace della mente, né la serenità dell'anima. Dobbiamo realizzarla, in un modo o nell'altro, quando ci imbattiamo nel problema, durante la nostra esperienza religiosa. In che modo questo può venire compiuto?

Il fatto che noi siamo peccatori non significa, nel Buddismo, che noi abbiamo impulsi, inclinazioni, o desideri malvagi che, scatenati, possono causare la nostra rovina e quella degli altri; è un'idea più profonda, radicata nel nostro stesso essere; poiché è peccato immaginare ed agire come se l'individualità fosse un fatto finale. Finché siamo ciò che siamo, non abbiamo modo di sfuggire al peccato, e questa è la radice di tutte le nostre tribolazioni spirituali. È questo che intendono i seguaci del Buddismo Shin quando dicono che tutte le opere, anche quando sono generalmente considerate moralmente buone, sono contaminate, poiché sono gli sforzi del « potere del sé », e non ci sollevano al di sopra dell'asservimento al Karma. È necessario aggiungere o sostituire al « sé » il potere del Buddhata, se desideriamo l'emancipazione. Il Buddhata, se è immanente (e non possiamo pensare diversamente), deve essere destato, perché compia la sua opera per noi, che siamo oppressi dalle limitazioni dell'individualismo.

Il risveglio e l'attività del Buddhata negli esseri mortali e peccatori non possono venire realizzati per mezzo della logica e dell'argomentazione discorsiva, come è attestato dalla storia della religione. Nonostante la tendenza intellettuale predominante del Buddismo, questo ci insegna a fare appello a qualcosa d'altro. La profonda coscienza del peccato, l'intensità del desiderio di essere liberati dalla finalità dell'esistenza individuale, e l'ardore dello sforzo compiuto per destare il Buddhata: ecco le condizioni principali. L'esperienza psicologica che ne risulta sarà naturalmente connessa al sentimento di passività.

Una nuova fase del Buddismo

Il Buddismo, la cui tendenza individuale interpretava individualisticamente la dottrina del Karma nonostante i suoi insegnamenti di non-ego (*anatta*), è giunta finalmente a liberarci tutti dai ceppi ferrei del Karma facendo appello alla concezione di Buddhata. In questo modo gli esseri finiti vengono liberati dalla catena logica della causazione in un mondo di spiriti, ma nello stesso tempo la nozione di peccato che è legata essenzialmente ad essi, in quanto limitati nel tempo e nello spazio, si è impossessata della loro coscienza religiosa. Poiché « peccato » significa l'in-

capacità degli esseri finiti di trascendere se stessi. Se è così, per liberarsi del peccato dovranno abbandonarsi alla cura di un essere infinito; vale a dire, dovranno desistere dai tentativi di salvare se stessi, e dovranno invece porsi in uno stato spirituale di passività, per preparare l'avvento di una realtà più grande di loro. Così dice Wordsworth:

Non meno credo che vi siano poteri
Che danno la loro impronta alla nostra mente;
Che possiamo nutrire questa nostra mente
In una saggia passività.

Pensate, in tutta questa somma immensa
Di cose che parlano eternamente,
Che nulla verrà da sé,
Ma noi dobbiamo egualmente cercare.

...Quindi non chiedete perché qui, solo,
Mentre magari sto conversando,
Io siedo su questa vecchia pietra grigia,
E passo sognando il mio tempo.

Possiamo dire che il Karma è inteso dai seguaci del Mahāyāna piuttosto cosmologicamente; o che l'aspetto superindividualistico del Karma pervenne ad affermare la propria preminenza sull'aspetto individualistico. Il tentativo di annullare il Karma, compiuto da Nāgārjuna, è il lato negativo di questa evoluzione compiutasi nella storia del Buddhismo. Finché il Karma era concepito individualisticamente dai seguaci dell'Hīnayāna, non vi era spazio per ospitare un sentimento di passività. Ma con l'interpretazione Mahāyāna del Karma, un senso d'oppressione schiacciante si impadronì delle menti dei Buddisti, perché il Karma veniva ad avere un fondamento più profondo, più forte e più ampio di quanto si pensasse in precedenza. Proveniva dallo stesso cosmo, contro il quale gli individui finiti erano del tutto impotenti. Questo sentimento di impotenza naturalmente spinse i seguaci del Mahāyāna verso un essere che poteva sopraffare l'enorme forza Karma.

C'era poi un altro fattore, nella coscienza religiosa dei seguaci del Mahāyāna, che li spinse a invocare i poteri superindividualistici del Buddhata: intendo il sentimento di compassione

(*karuṇā*) che va al di là dell'individualismo. È un sentimento inquietante, a dir poco: poiché è direttamente contrario all'istinto di conservazione. Ma non vi è dubbio che abbia radici profonde, e in realtà costituisce il fondamento stesso della natura umana.

La compassione procede quindi con il dolore, perché un'anima compassionevole è sempre addolorata, quando vede quanto è ignorante e confuso il mondo, e diviene conscia di qualcosa in sé che le fa sentire la propria partecipazione alla confusione e all'iniquità universali. Il risultato di tutto questo è il sentimento del peccato. Forse sta appunto qui una delle ragioni per cui la pratica dell'ascetismo esercita un'attrazione così forte su coloro che hanno una mente religiosa, e che provano un senso di rimorso e di penitenza pur non rendendosi sempre conto del perché. Quando la forza schiacciante del Karma si combina in questo modo con la compassione, il dolore e persino il peccato, l'atteggiamento del Buddista nei confronti di se stesso assume un aspetto completamente diverso: egli non è più un individuo che conta su se stesso, ora egli vuole identificarsi con un potere che contiene in sé l'intero universo con tutte le sue molteplicità.

III

La psicologia della passività

La passività è essenzialmente psicologica, e interpretarla metafisicamente o teologicamente è un'altra questione. La sensazione di essere mondato dal peccato è passiva, per quanto concerne la coscienza del peccatore. Questo soggettivismo può essere o no verificato oggettivamente. Ma dire che in questa coscienza non vi è assolutamente nessun altro sentimento che la passività non è esatto.

Questo sentimento, che si è impadronito di noi del tutto improvvisamente, o senza che noi ci rendessimo conto di ogni fase della sua avanzata, è indubbiamente predominante specialmente quando noi sappiamo che anche con i più grandi sforzi volontari non potremmo determinare uno stato di liberazione. Ma quando questo sentimento viene analizzato, e vengono determinati i fattori che lo compongono, ci rendiamo conto che questa passività

è possibile soltanto quando in noi stessi vi è qualcosa di intensamente attivo. Facciamo in modo che questo sfondo attivo sia completamente incolore, e non avvertiremo neppure un'ombra di passività. Il fatto stesso che si avverta la passività-prova che da parte nostra vi è una forza che si prepara ad uno stato di ricettività. La teoria esclusiva del « potere altro », talvolta affermata dai sostenitori della scuola Shin del Buddismo e dai quietisti Cristiani non è sostenibile.

Quando un uomo è attaccato all'individualismo, e lo afferma consciamente o inconsciamente, egli prova sempre un sentimento di oppressione, che può interpretare come peccato; e quando la mente è posseduta da questo sentimento, non vi è spazio nel quale il « potere altro » può entrare ed operare: la strada è sbarrata. Perciò, è del tutto naturale per quest'uomo immaginare che, se lo sbarramento viene rimosso, egli sarà completamente vuoto. Ma la rimozione dello sbarramento non significa vuoto assoluto. Se fosse così, non vi sarebbe nulla su cui il « potere altro » potrebbe operare.

L'abbandono del « potere del sé » è l'occasione in cui appare sulla scena il « potere altro »; l'abbandono e l'apparizione avvengono simultaneamente; non accade che prima venga l'abbandono, e il terreno rimanga vuoto e disponibile e finalmente il « potere altro » venga ad occuparlo. Le realtà dell'esperienza non giustificano questa supposizione, perché nulla può operare in un vuoto. Al contrario, deve esserci un punto al quale il « potere altro » può fissarsi, od una forma in cui può insinuarsi; questa autodeterminazione del « potere altro » è impossibile se non vi è altro che il vuoto assoluto della passività. La soppressione del « sé » non significa la sua totale annichilazione, ma la sua perfetta disponibilità a ricevere un potere superiore. Non dobbiamo dimenticare che in questa ricettività c'è un potere che riceve, e che è diventato passivo. La dottrina del « potere altro » assoluto non è psicologicamente valida, né sostenibile metafisicamente.

Passivismo assoluto e libertinismo

La dottrina della passività assoluta produce frequentemente conseguenze disastrose in due modi diversi. Uno può essere chia-

mato negativo in quanto tende al quietismo, alla pigrizia, all'assorbimento contemplativo o al Dhyāna o Nirodha che annientano tutto; mentre l'altro è decisamente positivo, essendo aggressivo nel suo funzionamento pratico, come è provato, per esempio, dalla dottrina e dalla vita dei sostenitori del Libero Spirito nel quattordicesimo secolo. Quando l'« io » è completamente annientato e completamente sostituito da Dio, allora non è l'« io » che pensa, desidera e si muove, ma Dio stesso; Dio ha preso completo possesso di questo « io », opera per suo mezzo, desidera in esso. Quello che segue (1) è un estratto da *The Twelve Beguines* di Ruysbroeck, in cui l'autore espone chiaramente la posizione della setta belga del Libero Spirito:

« Senza di me, Dio non avrebbe né conoscenza né volontà né potere, perché sono io, con Dio, che ho creato la mia stessa personalità e tutte le cose. Dalle mie mani pendono il cielo, la terra e tutte le creature. Qualunque onore viene reso a Dio, è a me che viene reso, perché nel mio essere essenziale io sono per natura Dio. Per me stesso, non ho né speranza né amore, e non ho né fede né fiducia in Dio. Non ho nulla per cui pregare, nulla da implorare, perché non rendo onore a Dio al di sopra di me stesso. Perché in Dio non vi è distinzione, né Padre, né Figlio né Spirito Santo... poiché con questo Dio io sono una cosa sola, ed io sono ciò che egli è... e che, senza di me, egli non è ».

Un altro autore cita il seguente dialogo (2) tra un fratello del Libero Spirito e l'interrogante:

« Che cos'è la libertà dello Spirito? » chiede l'inquisitore Ebernard de Freyenhäusen a Conrad Kanner.

« Essa esiste quando ogni rimorso di coscienza cessa e l'uomo non può più peccare ».

« Hai tu raggiunto questo grado di perfezione? ».

« Sì, in quanto io posso avanzare nella grazia, perché io sono una stessa cosa con Dio e Dio è una stessa cosa con me ».

(1) Citato in *Ruysbroeck the Admirable* di A. Wautier D'Aygalliers, pag. 46.

(2) A. Allier: *Les Frères du Libre-Esprit*, citato da A. Wautier D'Aygalliers nel suo *Ruysbroeck*, pag. 43.

« Un fratello del Libero Spirito è obbligato ad obbedire all'autorità? ».

« No, egli non deve obbedienza a nessun uomo, e non è legato ai precetti della Chiesa. Se qualcuno gli impedisce di fare ciò che gli piace, egli ha il diritto di ucciderlo. Egli può seguire tutti gli impulsi della sua natura; egli non pecca cedendo ai suoi desideri ».

L'antinomianismo proclama una vita d'istinto e di intuizione, ed opera in un senso o nell'altro, buono o cattivo, a seconda della disposizione fondamentale dell'agente. Ogni vita religiosa tende verso l'antinomianismo, specialmente quella del mistico. Diventa immorale o pericolosa, quando la ragione è troppo debole per affermarsi, o viene tenuta sullo sfondo, in una posizione subordinata. Questo avviene frequentemente in coloro il cui senso di passività e la così detta libertà spirituale si alleano, e il risultato è disastroso. D'Aygalliers (pagg. 46-47) descrive così la concezione di certi seguaci del Libero Spirito:

« Perciò essi si spingono a dire che finché un uomo ha una tendenza alla virtù e desidera fare la preziosa volontà di Dio, egli è ancora imperfetto, essendo preoccupato dell'acquisizione delle cose... Perciò, essi pensano di non poter mai credere nelle virtù, né di conseguire altri meriti né di commettere peccati... Di conseguenza, essi possono cedere ad ogni desiderio di natura inferiore, perché sono ritornati ad uno stato di innocenza, e nessuna legge è valida per loro.

« Perciò se la natura è incline a ciò che le dà soddisfazione, e se, resistendo ad essa, la pigrizia mentale deve essere, sia pure lievemente, controllata o confusa, essi obbediscono agli istinti della natura. Essi sono tutti precursori dell'Anticristo, e preparano la strada ad ogni genere di incredulità. Essi affermano di essere liberi, al di fuori dei comandamenti e delle virtù. Dire ciò che vogliono senza essere mai contraddetti, fare la propria volontà senza assoggettarsi a nessuno: questo è ciò che chiamano libertà spirituale. Liberi nella carne, essi danno al corpo ciò che desidera... Per loro, la più alta santità dell'uomo consiste nel seguire, senza obblighi ed in ogni cosa, il suo istinto naturale, affinché egli possa abbandonarsi ad ogni impulso, soddisfacendo le esigenze del corpo... Essi desiderano peccare e abban-

donarsi alle loro pratiche impure senza timore e senza rimorsi di coscienza » (3).

È psicologicamente spiegabile che quando il mistico ha la sensazione di essere interamente posseduto da Dio, o da qualcosa più grande di se stesso, egli si abbandoni ad una vita di sensualità; perché in tutte le religioni vi è la tendenza ad affermare gli istinti o gli impulsi innati non controllati dalla moralità ragionata.

(3) Confrontiamo questo atteggiamento del seguace del Libero Spirito con quello del seguace della *Prajñāpāramitā*: mentre il primo spesso sa di grossolano sensualismo, il secondo è caratterizzato da profonde intuizioni metafisiche che vanno oltre i limiti della relatività, dell'essere e non-essere, del desiderio e dell'assenza del desiderio, dell'ignoranza e dell'illuminazione. I seguenti, energici passi sono tratti dalla *Prajñāpāramitā*, così come è insegnata da Mañjuśrī (*Saptaśatikā-prajñāpāramitā* è il titolo sanscrito):

Sāriputra disse: « O Beato, secondo la *Prajñāpāramitā* insegnata da Mañjuśrī, è al di là della comprensione di quei Bodhisattva che hanno appena incominciato la loro pratica di disciplina ».

In quel momento, Mañjuśrī disse a Sāriputra: « Ciò che io insegno non è soltanto al di là della loro comprensione, ma anche al di là della comprensione degli Arhat che hanno concluso la loro attività disciplinare. In realtà, non c'è nessuno che possa comprendere il mio insegnamento. Perché? Perché la Bodhi [la verità dell'illuminazione] è qualcosa che nessuna coscienza empirica (*vijñānā*) può afferrare, che nessuna intelligenza può percepire (*na sambuddhā*); trascende la vista, l'udito, il ricordo, non è nata e non viene distrutta, non può essere descritta, né specificata. Poiché la Bodhi è di tale natura, non possiamo dire se esiste o se non esiste. Non è oggetto di percezione né di conseguimento ».

Sāriputra disse: « O Mañjuśrī, non vi è dunque nessun Dharmadhātu che può essere percepito dal Buddha? ».

Mañjuśrī disse: « O Sāriputra, non vi è nessun Dharmadhātu che può essere percepito del Buddha. Perché? Perché il Dharmadhātu è il Buddha, e il Buddha è il Dharmadhātu; quindi non può percepire se stesso. Il Dharmadhātu significa che tutte le cose sono vuote, e questo vuoto di tutte le cose è la Bodhi. Tra i due non vi è distinzione, né dualità. Poiché non vi è dualità, non vi è percezione; poiché non vi è percezione, non vi è designazione (*adbhivacana*); poiché non è possibile alcuna designazione, non vi sono costruzioni di pensiero (*vijñaptika*) quali il fare e il non-fare, l'essere e il non-essere, non vi sono oggetti costruiti soggettivamente. Questa è la natura di tutte le cose, la cui manifestazione non è altro che la nostra costruzione di pensiero ».

« O Sāriputra, commettere peccati è conseguire gli inconcepibili, conseguire gli inconcepibili è produrre la Realtà. E la Realtà è non-duale. [Quindi,

Quando l'esistenza viene accettata come parte dell'inconcepibile saggezza del Buddha o di Dio, spesso l'accettazione comporta l'acquiescenza a tutti i mali di cui è erede la carne. È per questo che l'ortodossia è sempre riluttante a dare ascolto incondizionatamente al vangelo del passivismo, nel quale sono sempre in agguato gravi pericoli. L'annuncio dei maestri Shin, « voi siete salvati così come siete », o la dottrina secondo la quale l'amore infinito di Amida accoglie tutti i mortali peccatori con i loro peccati e le loro contaminazioni, sono pieni di trabocchetti, a meno che non vengano temperati da un solido ragionamento e da un forte sentimento morale. Ingiunzioni come queste: « Non preoccuparti della tua vita » o « Non preoccuparti del domani, perché sarà lo stesso domani a provvedere alle cose », vanno benis-

poiché i peccati, gli inconcepibili e la Realtà non devono essere separati gli uni dall'altra, non vi è alcun agente che commette i peccati perché questo è conseguire gli inconcepibili, o produrre la Realtà... il che è un'impossibilità]. Gli esseri dotati degli inconcepibili non possono andare né in cielo, né sui sentieri malvagi, né al Nirvāṇa. Coloro che commettono i peccati non sono destinati agli inferni. Tanto i peccati quanto gli inconcepibili appartengono alla Realtà, e la Realtà è per natura non-duale, non è nata e non può venire distrutta, non viene e non va, non è causa né effetto, non è né buona né cattiva, non è destinata né ai sentieri malvagi né ai cieli, né a conseguire il Nirvāṇa né a trasmigrare nella nascita e nella morte. Perché? Perché nel vero Dharmadhātu non vi è nulla di buono o di cattivo, nulla di alto o di basso, nulla che viene prima o che viene dopo.

« O Śāriputra, il monaco che ha commesso gravi peccati non è destinato agli inferni; colui che ha fedelmente osservato le regole della morale non nasce nei cieli. Il peccatore non scende nel sentiero della vita e della morte, non deve essere disprezzato, spregiato, escluso dalle elemosine, ecc. ecc.; mentre il fedele non realizza il Nirvāṇa, non deve essere lodato, ricercato come amico, ammesso alle elemosine, ecc. ecc. Perché? Perché nel vero Dharmadhātu il principio dell'identità prevale, e non viene fatta distinzione tra la violazione e l'osservanza... ».

Poi Mañjuśrī disse al Beato: « La Bodhi è i cinque peccati, ed i cinque peccati sono la Bodhi. Perché? Perché tanto la Bodhi quanto i cinque peccati sono non-esistenti, e la loro vera natura non può essere compresa. Non vi è né percezione né colui che percepisce, non vi è visione né colui che vede, non vi è né conoscenza né colui che conosce, non vi è né analisi né colui che analizza. Questo si può dire anche della Bodhi e dei cinque peccati. Se vi è alcuno che considera la Bodhi come conseguibile, come qualcosa in cui è possibile la disciplina, egli si macchia di presunzione ».

simo, e anche i Buddisti sono dispostissimi a sostenere la verità in esse contenuta; ma nello stesso tempo dobbiamo renderci conto che questa specie di momentarismo è una esistenza essenzialmente identica a quella degli uccelli dell'aria e dei gigli dei campi, e comporta la possibilità di precipitare a testa bassa nell'abisso del libertinismo o dell'antinomianismo.

Perciò la vera religione rifugge sempre dal soggettivismo assoluto, ed a ragione. Tuttavia, non possiamo neppure permetterci di ignorare le affermazioni del mistico, espresse con tanta semplicità e tanta innocenza nella vita di un pio Buddista che sto per narrarvi, ed in cui non vi è nulla dell'aggressività caratteristica dei Fratelli del Libero Spirito.

Kichibei era un ricco agricoltore della provincia di Idzumo; ma quando la sua coscienza religiosa si destò, egli non riuscì più ad accontentarsi della sua condizione. Vendette tutte le sue terre e con il denaro ricavato viaggiò da un luogo all'altro per farsi istruire nel Buddismo Shin. In seguito vendette anche i suoi magazzini, i mobili, e la stessa casa; e, dopo essersi liberato in questo modo di tutti i beni terreni, si dedicò allo studio del Buddismo, e non si stancò mai di viaggiare per ascoltare i sermoni religiosi dei maestri Shin.

Passarono in questo modo molti anni; e i suoi vicini dicevano: « Kichibei va in giro con sandali fatti d'oro », intendendo che tutto il suo denaro e tutte le sue proprietà erano stati spesi nella sua religione. Egli non si rammaricava affatto della sua povertà, e diceva: « È sufficiente avere di che vivere alla giornata ». A settant'anni, andava ancora in giro a vendere pesce per ricavare di che vivere giorno per giorno, benché i suoi guadagni fossero costituiti soltanto da pochi *tobyaku* (soldi). Quando il figlio di un vicino, un giorno, gli portò un mazzo di fiori, egli gli fu molto riconoscente e si sentì felice. « Per la grazia di Amida oggi vivo per offrirgli questi fiori »; e li portò all'altare. Poi ricompensò il bambino dandogli due *tobyaku*, che rappresentavano tutto il suo guadagno di quella giornata (4).

Un Buddista così non è forse anche un buon seguace di Gesù? Egli non aveva alcun pensiero per il domani, e come se la sarebbe cavata in questi tempi moderni di grande tensione eco-

nomica? Nonostante questo, in una vita come quella di Kichibei c'è qualcosa di avvincente. Rolle parla di « un uomo contemplativo [che] si volge verso la luce invisibile con un desiderio tanto grande che spesso gli altri lo considerano pazzo o folle, perché il suo cuore è così ardente dell'amore per Cristo. Persino il suo aspetto fisico è cambiato, ed egli è così diverso dagli altri uomini che sembra che il figlio di Dio sia un pazzo » (5). « Pazzo di Dio » o « folle di Dio » sono termini molto espressivi. È indubbio che Kichibei fosse mutato nell'aspetto e fosse divenuto un pazzo meraviglioso.

Descrizione della vita passiva

Lo stato psicologico di questa credenza religiosa può essere espressa in questo modo, nel linguaggio di Madame Guyon (6):

« Ti parlo, mio caro fratello, senza riserve. E in primo luogo la mia anima, mi sembra, è unita in tal modo a Dio che la mia volontà è completamente perduta nella Volontà Divina. Perciò io vivo, se così posso esprimermi, al di fuori di me stessa e di tutte le altre creature, in unione con Dio attraverso l'unione con la Sua volontà... È così che Dio, per mezzo della Sua grazia santificante, è venuto a me. L'io che un tempo mi turbava è scomparso, e non lo ritrovo più. E così, poiché Dio è manifesto nelle cose e negli eventi, l'unico modo in cui IO SONO, o l'Esistenza Infinita, può essere conosciuto, tutto, per me, diventa in un certo senso Dio. Io trovo Dio in tutto ciò che è, e in tutto ciò che accade. La creatura è nulla; Dio è TUTTO ».

Thomas C. Upham dà poi, sulla base dell'autobiografia di Madame Guyon e di altro materiale letterario, la propria versione della conversazione che si svolse tra questa donna e Bossuet, vescovo di Meaux, che a quell'epoca era riconosciuto come « la guida della chiesa francese ». La conversazione è molto illuminante per quanto concerne il punto di vista quietista dell'esperienza religiosa, e mi permetto di citare il seguente brano:

(5) *The Amending of Life*, a cura di H.L. Hubbard (1922), pag. 91.

(6) Lettera al fratello Gregory, citata in *Life and Experience of Madame Guyon* di Thomas C. Upham, pag. 305 e segg.

« *Bossuet*: Noto che i termini e le frasi che talvolta usate differiscono da quelli che incontro frequentemente negli scritti teologici. E forse la ragione che voi avete già suggerito lo spiega in parte. Tuttavia, essi possono venire fraintesi e indurre in errore; perciò è necessario accertare esattamente che cosa si intende. Voi descrivete talvolta ciò che considerate come lo stato più alto dell'esperienza religiosa come uno stato di *passività*; altre volte, lo descrivete come uno stato *passivamente attivo*. Vi confesso, Madame, che ho paura delle espressioni che non comprendo pienamente, e che almeno in apparenza divergono dalla concezione dell'uomo come agente morale e responsabile.

« *Madame Guyon*: Non mi sorprende, monsignore, che voi vi riferiate a queste espressioni; eppure non so quali altre espressioni usare. Mi sforzerò di spiegarvi. Nel primo periodo della sua esperienza religiosa, l'uomo si trova spesso in quella che può essere chiamata una *vita mista*; talvolta egli agisce per ispirazione di Dio, ma più spesso, fino a quando non ha compiuto notevoli progressi, agisce per ispirazione propria. Il suo moto interiore, fino a quando non viene corretto dalla Grazia Divina, ha origine in se stesso ed è caratterizzato da quella perversione che caratterizza tutto quanto proviene da quella fonte. Ma quando l'anima, in possesso del puro o perfetto amore, è completamente convertita, e in essa tutto è subordinato a Dio, allora il suo stato è sempre o passivo o passivamente attivo.

« Ma io sono disposta ad ammettere, il che probabilmente solleverà obiezioni da parte vostra, che vi siano alcune ragioni per preferire il termine *passivamente attivo*; perché l'anima santificata, benché non abbia più una volontà propria, non è mai rigorosamente inerte. In tutte le circostanze e in tutti i casi, vi è in realtà un atto preciso da parte dell'anima, e cioè *un atto di cooperazione* con Dio; in alcuni casi è una semplice cooperazione con ciò che *ora è*, e costituisce lo stato religioso di acquiescenza sottomessa e di pazienza; mentre in altri casi è una cooperazione riferita a ciò *che sarà*, e comporta risultati futuri, ed è quindi uno stato di movimento e di esecuzione.

« *Bossuet*: Credo di capirvi, Madame. Indubbiamente vi è una distinzione tra le due categorie di casi che avete citato; ma poiché il termine *passivamente attivo* è valido per entrambe, credo sia da preferire. Voi usate questo termine complesso, suppon-

go, perché vi sono due atti distinti di cooperazione da esprimere, cioè l'atto della grazia preparatoria da parte di Dio e l'atto di cooperazione da parte della creatura; nel primo, l'anima è passiva, o puramente e semplicemente ricettiva; nel secondo, l'anima è attiva, benché sempre in accordo con la guida divina ».

« "Passivamente attivo" o "attivamente passivo": l'uno o l'altro di questi termini descrive la mentalità del mistico di tipo quietista. Egli non è generalmente conscio della propria parte attiva nell'esperienza religiosa, e può desiderare di ignorarla completamente, in forza della sua filosofia religiosa. Ma, come ho detto in precedenza, non esiste uno stato di mente assolutamente passivo, perché questo significherebbe un vuoto perfetto, ed essere passivo significa che c'è qualcosa pronto a ricevere. Neppure Dio può operare dove non vi è nulla su cui o con cui operare. Passività è un termine relativo che indica uno stato di coscienza non pienamente analizzato. Nella nostra vita religiosa, la passività viene quale culmine di una strenua attività; la passività senza questa condizione preliminare è soltanto inattività, nella quale non vi sarà coscienza fin dall'inizio, neppure d'una forma di passività.

« "Io vivo, eppure non io, ma Cristo vive in me". Questo è passivismo, in quanto un altro, e non il "sé", ha preso possesso di ciò che vive, ma ciò che vive resta pur sempre lì. "Voi siete morti, e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio" (Coloss. III, 3). Qualcosa in voi è morto, ciò che deve morire prima o poi, ma ciò che deve vivere continua a vivere. Questo non significa che voi siate completamente annichiliti, ma che voi siete vivi nel senso più vivo della parola. Vivere è un'attività, anzi la forma più alta di attività. La passività assoluta è la stessa morte » (7).

La passività e il Buddhismo della Terra Pura

È nella scuola della Terra Pura che l'idea della passività è più chiaramente identificabile, tra le varie scuole Buddhiste, benché non sia assente neppure nella scuola del Santo Sentiero.

(7) Cfr. pagg. 41-2, dove è citata la similitudine del cadavere, esposta da san Francesco.

Shinran, un grande sostenitore della dottrina del « potere altro » (*Tariki*), naturalmente sostiene la passività nella vita religiosa dei suoi seguaci. La sua idea si manifesta in passi come questo, in cui egli ripudia il « potere del sé » o « la volontà del sé » (*hakarai*). « Per "potere del sé" », egli dice, « si intende il "volere del sé" dei devoti del Santo Sentiero, facendo conto sul quale ognuno di loro, nelle varie circostanze della vita, recita altri nomi del Buddha [e non quello di Amida], si dedica ad altre pie azioni [che non siano il proferire il nome di Amida]; egli sostiene la propria volontà, per mezzo della quale tenta di porre rimedio a tutti i turbamenti che derivano dal corpo, dalle parole e dal pensiero e, rendendosi così integro, desidera rinascere nella Terra della Purezza.

« I devoti del "potere altro", d'altra parte, ripongono tutta la loro fede sincera nel voto originale di Amida, espresso nel Diciottesimo Voto, nel quale egli promette di accogliere tutti gli esseri nella sua Terra della Purezza se solo recitano il suo nome e desiderano essere salvati per suo mezzo. In questo, dice il Santo, non vi è alcun piano umano, perché vi è solo il piano del voto del Tathāgata. Per "piano umano" s'intende "volontà del sé", e la "volontà del sé" è il "potere del sé", che è un piano umano. Poiché il "potere altro" è una fede intera e sincera nel voto originale, e poiché al devoto è così assicurata la rinascita nella terra di Amida, non vi è alcun piano umano nell'intero processo. E perciò, il devoto non deve temere di non essere accolto dal Tathāgata a causa dei propri peccati.

« Rimanga quindi imperturbato, anche con tutte le sue passioni, perché esse gli appartengono per natura, dato che egli è un mortale ignorante e peccatore; e non pensi che rinascerà nella terra di Amida in grazia della sua buona volontà o della sua buona condotta. Poiché, finché egli pensa di contare sulla sua "volontà del sé", non ha possibilità di rinascere nella Terra Pura » (8).

Il vocabolario di Shinran è ricco di frasi come « arte senz'arte », o « significato senza significato », « nessuna sorta di piano », « naturalezza » o « realtà tale e quale com'è », o « il corso naturale delle cose », « i passaggi dell'assoluta libertà » o « i sentie-

(8) *Mattosho*.

ri non ostruiti », « al di là dell'intelligenza o degli sforzi dell'ignorante » come è la volontà del Budda, « una fiducia assoluta nel voto del Tathāgata, che non è sfiorato da artificio umano », « il grande cuore che crede è Buddhatā, e Buddhatā è il Tathāgata », eccetera.

Il significato ultimo di tutte queste frasi, così comuni nel lessico del Buddhismo Shin, consiste nell'appoggiare la passività nella psicologia dei suoi seguaci. Lasciamo che Amida realizzi il suo voto originale, fatto all'inizio della sua carriera religiosa, il che significa: « Crediamo in esso con tutto il cuore ed esso troverà inevitabilmente, naturalmente, spontaneamente, senza alcuno sforzo o artificio da parte nostra, la sua strada per giungere ai nostri cuori di peccatori, e ci porti dopo la nostra morte nella sua Terra di Beatitudine e di Purezza ». Finché viviamo qui sulla Terra, in conseguenza del nostro passato Karma, legati dalle leggi della carne e dominati dall'istintivo e incontrollabile impulso di vita, non possiamo sottrarci al suo corso, ma dato che c'è il voto originale di Amida, rivelatosi efficace attraverso il conseguimento della sua stessa illuminazione, non dobbiamo preoccuparci dell'impulso peccaminoso della nostra vita terrena.

La fede assoluta pone fine alle tribolazioni spirituali che ci affliggono a causa dei nostri peccati. I peccati, in quanto sono commessi da noi mortali, non possono venire sradicati, perché finché noi siamo esistenze relative, limitate e governate da forze al di là del nostro « potere del sé », noi non possiamo sbarazzarci completamente delle passioni, dei desideri e degli impulsi contaminati. Nonostante questo fatto, noi non ci lasciamo turbare dal peccato, perché il nostro peccato non ha più influenza sulla nostra vita dopo la morte; non siamo già stati salvati dal voto di Amida, che abbiamo accettato incondizionatamente? Non era la preoccupazione per la vita dopo la morte, o immortalità, come direbbero i Cristiani, che ci spingeva a tormentarci per la realtà peccaminosa della terra? Non è che noi continuiamo a peccare, o che troviamo piacere nel peccare, come fanno alcuni seguaci dell'antinomianismo; anzi, il peccato continua a preoccuparci, ma questo peccato non scuote più la nostra fede in Amida, e nella nostra illuminazione ed emancipazione finale. L'anima non è più turbata, e nonostante tutti i suoi peccati e rimorsi e lamenta-

zioni conserva la sua sincerità, la sua speranza, e la sua gioia trascendentale.

Richard Rolle, l'autore di *Il miglioramento della vita*, fu un mistico Cristiano del secolo decimoquarto. La sua concezione del peccato e della purezza di cuore ci ricorda molto la concezione esposta qui sopra. Egli scrive:

« Chi può dire veramente: "Io sono libero dal peccato?" ». Nessuno in questa vita; perché, come dice Giobbe, "Se anche mi lavo con acqua di neve e rendo pulite le mie mani come non mai, tuttavia tu mi getterai nella pozzanghera, ed i miei stessi abiti avranno orrore di me". "Se anche mi lavo con acqua di neve" significa la vera penitenza; e "rendo pulite le mie mani come non mai" con le opere dell'innocenza; "tuttavia tu mi getterai nella pozzanghera" dei peccati veniali che non possono essere evitati; "ed i miei stessi abiti avranno orrore di me", cioè, la mia carne mi fa aborrire me stesso, e la sensualità che è così fragile e pronta ad amare la bellezza di questo mondo, spesso mi fa peccare. L'apostolo diceva: "Il peccato non regni nel vostro corpo mortale", cioè: "Il peccato deve essere in noi, ma non deve regnare su di noi"... Benché egli talvolta commetta un peccato veniale, tuttavia, poiché tutto il suo cuore è rivolto a Dio, il peccato è distrutto. Il fuoco dell'amore brucia in lui tutte le macchie del peccato, ed una goccia d'acqua gettata in una fornace si consuma ».

Qui, in sostanza, sta l'insegnamento del Buddismo del « potere altro », e qui sta anche il significato della passività nella psicologia del Buddismo.

Ichiren-in (1788-1860) fu un moderno seguace della scuola del « potere altro »; egli usava insegnare in questa maniera (9): « Se voi avete ancora qualcosa che vi preoccupa, per quanto si tratti d'una cosa banale e poco importante, la vostra fede in Amida non è assoluta. Quando voi provate un sentimento di inquietudine, questo naturalmente è ben lontano dal credere in Amida; ma anche quando vi rallegrate di avere trovato finalmente riposo, neppure questo è vero riposo. Non è neppure giusto compiere uno strenuo sforzo perché non avete ancora acquisito un cuore

(9) *Anjin Showa*, « Discorsi sulla pace spirituale ».

sereno. Ed è errato anche mettere alla prova la vostra fede per scoprire se riposa saldamente in Amida.

« Perché? Perché tutti questi sono tentativi di guardare nella vostra mente; e voi venite distolti da Amida, voi siete orientati erroneamente. In verità, è facile dire: "Abbandona il tuo potere del sé", ma quanto è difficile il farlo! Perciò io continuo a ripetere: "Non guardate nella vostra mente, ma guardate direttamente verso Amida". Confidare in Amida significa volgersi verso lo specchio del voto originale e vedere Amida faccia a faccia ».

Passività nell'accettare la vita com'è

La passività non è la riflessione su di sé o l'indagine su di sé. È un'accettazione totale di Amida. Finché v'è una traccia d'uno sforzo conscio (*hakarai*), voi non siete posseduti completamente da Amida. Voi ed il voto originale siete due entità di pensiero separate, non vi è nessuna unità, e questa unità deve essere raggiunta attraverso l'accettazione e non attraverso lo sforzo. In questo caso, la passività si identifica con l'accettare la vita così com'è.

Credere, allora, è essere, e non divenire. Divenire comporta un'insoddisfazione nei confronti dell'esistenza, un desiderio di cambiare; cioè, compiere la « mia volontà » contro la « Tua volontà »; e qualunque cosa possiamo dire circa gli ideali morali di perfezione, la religione, in fondo, è l'accettazione delle cose come stanno, delle cose malvagie come delle cose buone. La religione vuole, per prima cosa, « essere ». Credere, perciò, è esistere: questo è fondamentale in tutte le religioni. Quando questo viene tradotto in termini di psicologia, la mente religiosa ruota intorno ad un asse di passività. « Voi andate bene come siete », oppure, « essere in pace con Dio e con il mondo », oppure « non pensate al domani », queste sono le parole finali di ogni religione.

Fu appunto in questo spirito che Rinzai (Lin-chi, morto nell'867), il fondatore del ramo Rinzai del Buddismo Zen, disse: « L'uomo veramente religioso non ha da fare altro che continuare la sua vita così come la trova nelle varie circostanze di questa

esistenza terrena. Egli si alza tranquillamente al mattino, si veste e va al lavoro. Quando vuole camminare, cammina; quando vuole sedersi, si siede. Egli non desidera ardentemente la condizione di Budda, non vi pensa neppure lontanamente. Com'è possibile tutto questo? Un antico saggio dice: Se vi sforzate di conseguire la condizione di Budda con un qualsiasi artificio conscio, in verità il vostro Budda è la fonte della trasmigrazione eterna » (10). Dubitare è suicidarsi; sforzarsi, che significa « negare », è, secondo la fraseologia Buddista, trasmigrare eternamente nell'oceano della nascita e della morte.

Un uomo che si chiamava Joyemon, della provincia di Mino, era molto preoccupato per la sua anima. Aveva studiato il Buddismo, ma fino a quel momento senza risultato. Finalmente, egli andò a Kyoto, dove Ichiren-in, che fu un grande maestro del Buddismo Shin, risiedeva a quel tempo, e gli aprì il suo cuore, chiedendo di essere istruito nell'insegnamento di Shinran Shonin. Ichiren-in disse: « Tu sei vecchio come sei ». (Cioè, la salvezza, da parte di Amida, consiste nell'accettarti come sei). Joyemon non fu soddisfatto e insistette ancora, e Ichiren ripeté: « Tu sei salvato come sei ».

Joyemon non era ancora maestro in una condizione di spirito adatta ad accettare la parola del maestro, non era ancora sottratto alla dipendenza dagli sforzi e dagli artifici: perciò assediò il maestro con altre richieste insistenti. Il maestro tuttavia, non si lasciò smuovere dalla sua posizione, perché ripeté: « Tu sei salvato come sei », e si ritirò senza aggiungere altro. Fu una fortuna che fosse un maestro « tariki »; perché se fosse stato un maestro Zen, sono certo che Joyemon sarebbe stato trattato in un modo completamente diverso (11).

(10) Qui è riportato il senso dell'affermazione, poiché una traduzione letterale del testo di Rinzaï richiederebbe commenti vastissimi.

(11) Tê-shan Hsüan-chien, che fu un grande studioso del *Vajracchedikā Prajñāpāramitā* prima di convertirsi allo Zen, una sera si presentò sul pulpito e dichiarò: « Questa sera non ammetterò nessuna domanda: coloro che ne faranno riceveranno trenta colpi ». Un monaco si fece avanti, e stava per inchinarsi, quando Tê-shan gli diede un colpo. Il monaco disse: « Perché devi percuotermi così, se non ho fatto neppure una domanda? ». Il maestro chiese: « Dov'è il tuo paese natale? ». « Io vengo dal Hsin-lo (Corea) ». « Tu meritavi », insistette il maestro, « trenta colpi prima ancora di imbarcarti ». *Trasmisione della lampada*, Vol. XV.

Il quacchero John Woolman (1720-1772) morì di vaiolo, e verso la fine la sua gola era gravemente lesa dal male, così che egli non poteva parlare. Chiese penna e inchiostro e scrisse, a fatica: «Io credo che il mio esser qui sia nella saggezza di Cristo; in quanto alla vita e alla morte, non so». Questa confessione corrisponde esattamente a quella di Shinran, quando egli dice nel *Tannisho*: «Io dico il mio Nembutsu come mi è stato insegnato dal mio buon maestro. In quanto alla mia rinascita, dopo la morte, nella Terra della Purezza o nell'inferno, non ne ho la minima idea».

Molto spesso, Shinran fa riferimento all'inconcepibilità della saggezza del Budda. Il nostro «esser qui» è interamente dovuto ad essa, e non spetta alla nostra conoscenza limitata sondare il suo mistero, e non dobbiamo esercitare su di esso la nostra volontà finita; noi ci limitiamo ad accettare l'esistenza così com'è, la nostra fiducia è riposta interamente nell'infinita saggezza di Amida, e ciò che dobbiamo fare è riposare su questa fiducia, su questa fede, su questa accettazione e su questa ignoranza. E la cosa meravigliosa è che questa ignoranza ha in sé una tale saggezza da darci completa soddisfazione in questa vita e anche dopo (12).

(12) Nello Zen vi sono due specie di ignoranza: una ha in sé saggezza e fiducia, l'altra assoluta oscurità.

Tung-shan si presentò a Hui-chao di Shu-shan, e questi gli chiese: «Tu sei già maestro di un monastero, e che cosa vuoi, qui?». «Sono assillato da un dubbio e non so che fare, e perciò sono venuto qui». Il maestro esclamò: «O Liang-chieh!» che era il nome di Tung-shan, e Liang-chieh rispose subito: «Sì, signore». «Che c'è?» domandò il maestro. Chieh non rispose, e Hui-chao pronunciò il suo giudizio: «Un magnifico Budda, senza dubbio, peccato che non abbia fiamme!» (*Trasmissione della lampada*, IX). Poiché egli non ha «fiamme», la sua «ignoranza» non è illuminante. Quando diviene conscio di questo fatto, vi è l'illuminazione.

Hui-lang chiese a Shih-t'ou: «Chi è il Budda?». «Tu non hai natura di Budda». «E gli esseri che strisciano?». «Essi hanno la natura di Budda». «E come mai io ne sono privo?». «Perché», disse il maestro, «non la riconosci da te stesso». Si dice che questo abbia destato Hui-lang alla propria «ignoranza», che diventa così illuminante. (*Op. cit.* XIV).

Yao-shan sedeva in meditazione, e Shin-t'ou disse: «Che cosa fai?». «Non faccio nulla». «In questo caso, stai in ozio». «Anche sedere in

La conoscenza mistica o ignoranza mistica e la soddisfazione che ne deriva sono illustrate anche da una poesia di trentuna sillabe composta da Ippen Shonin (1229-1289). Quando egli studiava lo Zen sotto la guida di Hoto (1203-1298), quest'ultimo volle sapere in che modo Ippen comprendeva il significato di questa affermazione: « Quando si agita un pensiero, vi è un risveglio ». Ippen rispose in versi:

Quando il Nome è proferito
Non vi è né il Budda
Né il Sé:
Na-mu-a-mi-da-bu-tsu...
Si ode solo la voce.

Il maestro Zen, tuttavia, non ritenne che Ippen avesse ben compreso, e Ippen continuò, sempre in versi:

Quando il Nome è proferito
Non vi è né il Budda
Né il Sé:
Na-mu-a-mi-da-bu-tsu,
Na-mu-a-mi-da-bu-tsu! (13).

Questo ottenne l'approvazione del maestro. Nella religione di Ippen, noi troviamo lo Zen e lo Shin armonizzati in un modo molto pratico. Quando questa idea *sonomana* (*yathābhūtam*) si traduce nei rapporti umani, abbiamo casi come il seguente, in cui la « volontà del sé » viene denunciata come ostacolo all'opera del Tutto-Uno, cioè di Amida:

« Quando rinunciate alla volontà ribelle del vostro "potere

ozio è fare qualcosa », ribatté Yao-shan. « Se, come tu dici, non fai nulla, che cos'è che non fa nulla? ». Yao-shan rispose: « Non lo sa neppure il saggio ». (*Op. cit.*). Questa « ignoranza » è di un tipo molto diverso, non è così?

Chên-lang chiese a Shih-t'ou: « Qual è il significato della venuta del Primo Patriarca dall'Occidente? ». « Chiedilo a quel palo laggiù ». « Non comprendo, signore ». « Neppure io comprendo », fu la risposta di Shih-t'ou; questa tuttavia, illuminò l'« ignoranza » di Lang, la quale divenne subito illuminata. (*Op. cit.*).

(13) *Detti di Ippen.*

del sé", realizzate ciò che si intende per riporre fiducia in Amida. Voi desiderate essere salvati e il Buddha è sempre pronto a salvare, eppure il fatto della vostra rinascita nella Terra della Purezza non appare tanto facile da stabilire.

« Perché? Perché la vostra volontà ribelle continua ad affermarsi. È come il concludere un matrimonio tra un giovane e una fanciulla. I genitori di entrambi vogliono vederli uniti in matrimonio. Gli uni dicono: "Non è necessario che la sposa abbia un corredo di qualunque genere". Ma gli altri lo ritengono necessario, poiché lo sposo appartiene ad una famiglia assai più ricca, e non sarebbe giusto che la sposa sia priva di corredo. Tutti sono disposti a concludere il matrimonio, eppure c'è la barriera costituita dall'orgoglio. Se la famiglia della sposa accettasse la proposta fatta dall'altra famiglia con lo stesso spirito in cui questa l'ha formulata, il fine desiderato sarebbe raggiunto senza ulteriori discussioni.

« Del tutto simile a questo è il rapporto tra il Buddha e gli esseri senzienti. Il Buddha dice: "Venite"; e allora, perché non andare a lui così come siete? Ma ecco che la volontà ribelle scuote il capo e dice: "Nonostante la sua buona volontà, io non posso andare a lui così come sono; dovrei fare qualcosa per meritare la sua chiamata". Questo è orgoglio di sé. Questo è più di quello che il Buddha vi chiede, e tutto ciò che scaturisce dalla vostra presunzione e dalla vostra filosofia limitata ostacola alla misericordia del Buddha l'accesso al vostro cuore. Perché tutto ciò che vi viene richiesto è di tendere la mano, nella quale il Buddha è pronto a far cadere la moneta della salvezza. Il Buddha vi fa il cenno di richiamo, la barca vi attende per portarvi sull'altra sponda del fiume, non vi si chiede alcun pedaggio, l'unico movimento che dovete fare è di salire sul traghetto. Voi non potete protestare e dire: "Questo è un compito difficile". E allora perché non vi affidate completamente al voto di salvezza del Buddha e non lasciate che la sua volontà prevalga sulla vostra? » (14).

Molinos scrive a Petrucci: « Una delle regole fondamentali che servono a mantenere la mia anima nella costante pace inte-

(14) Condensato da VIII-XIII dei *Detti di Shūson*, uno dei maestri moderni del Buddismo Shin, 1788-1860. Compilato da Gessho Sasaki, 1907.

riore è questa: io non posso nutrire alcun desiderio (15) per questo o per quel bene, ma soltanto per quel bene che è il più alto di tutti, e devo essere pronto a tutto ciò che questo bene supremo mi dà o mi richiede. Sono poche parole, ma contengono molto » (16). Se si domanda ad un maestro Shin quali sono le poche parole che contengano molto, al fine del conseguimento del bene supremo, egli risponderà subito: « Na-mu-a-mi-da-bu-tsu, Na-mu-a-mi-da-bu-tsu! ». Poiché questo è in realtà il magico « Apriti, Sesamo » che vi porta sull'altra sponda della nascita e della morte.

Ignoranza e passività

Un fatto significativo nell'esperienza religiosa, che va osservato a questo proposito, è questo: essa insiste sempre che il ricercatore di Dio o della verità deve abbandonare ogni conoscenza ed ogni sapienza acquisita. Tanto il Cristianesimo quanto il Buddismo, tanto la Terra Pura quanto il Santo Sentiero vi insistono con eguale energia.

È evidente che l'esperienza religiosa è diametralmente opposta alla conoscenza intellettuale, poiché la sapienza e l'erudizione non assicurano a nessuno l'ingresso nel regno di Dio; bisogna invece « essere come bambini » non solo per umiltà di cuore ma anche come semplicità di pensiero. Le macchie della vanità, della presunzione e dell'amore per se stesso che costituiscono la cosiddetta rettitudine umana sono in verità « un indumento sporco », che deve essere gettato via da ognuno di noi; ma perché deve essere evitato anche l'uso dell'intelletto? L'anima può aspirare alla solitudine e al silenzio, ma perché la lettura costante dei libri religiosi diventa noiosa? Perché Gesù era grato al Padre

(15) Il fatto che i monaci Cattolici facciano voto di obbedienza assoluta al loro superiore è anch'esso un'espressione del passivismo nella vita religiosa. Quando un uomo può sottomettersi ad una vita di obbedienza, prova un certo senso di sollievo nei confronti della pesante responsabilità di sé, e questo è affine all'autentico sentimento religioso di pace e di serenità.

(16) Introduzione di Kathleen Lyttleton alla *Guida spirituale* di Molinos, pag. 25.

per avere nascosto « queste cose » ai saggi ed ai prudenti e per averle rivelate ai bambini, che sono incapaci di « attenta meditazione e di sottile ragionamento »?

San Bonaventura « ci insegna a non formarci un concetto di alcuna cosa, no, neppure di Dio, perché è imperfezione accontentarsi di rappresentazioni, immagini e definizioni, per quanto sottili ed ingegnose, sia della volontà sia della bontà, della trinità e dell'unità, anzi, della stessa essenza divina » (17).

Sant'Agostino ha questo soliloquio: « Io, Signore, andavo vagando come una pecora sperduta, cercandoti con ansiosi ragionamenti all'esterno, mentre tu eri dentro di me. Io mi sono sfinito nel cercarti all'esterno, eppure tu hai la tua dimora dentro di me, se solo io ti desidero e ti bramo. Io vagavo per le strade e le piazze della città di questo mondo cercando te; e non ti ho trovato, perché cercavo invano all'esterno colui che era dentro di me » (17).

La ragione per cui l'intelletto non gode i favori dei maestri delle religioni è questa: non ci dà la cosa in sé, ma le sue rappresentazioni, immagini, spiegazioni, riferimenti; ci conduce sempre lontani da noi stessi, il che significa che noi ci perdiamo nella giungla della speculazione e dell'immaginazione senza fine, e non troviamo pace interiore o riposo spirituale. L'intelletto guarda sempre verso l'esterno, dimenticando che « c'è una vista interiore che ha il potere di percepire l'Unico Vero Dio ». Così si esprime Gerson (18): « Benché io abbia trascorso quarant'anni in lettura e preghiera, non ho potuto trovare nulla di più efficace né di più diretto, per giungere alla teologia mistica, che il far divenire lo spirito simile ad un bimbo e ad un mendicante al cospetto di Dio ».

Tuttavia, il Buddhismo è fondamentalmente una religione con-

(17) Citazione tratta dalla *Guida spirituale*. Questa forte nota personale distingue il Cristianesimo dal Buddhismo. Anche quando è sentita una profonda relazione personale, per esempio nella setta Shin nei confronti di Amida come « Oya-sama » (un genitore), non vi è l'intensità di sentimento umano che qui è descritta. Nello Zen non si trova nulla che vi si avvicini. Lo Zen è singolarmente metafisico, se fosse possibile usare appropriatamente il termine a questo proposito: è straordinariamente impersonale.

(18) Molinos, p. 72.

traria e non favorevole all'ignoranza (*avidyā*), come è dimostrato dalle citazioni precedenti. Gli ignoranti (*bāla*), i confusi (*bhrānti*), ed i semplici di mente (*prithagjana*) sono grandemente biasimati nei sūtra, poiché non sono in grado di afferrare le verità più profonde dell'illuminazione.

È vero che il Buddismo è più intellettuale del Cristianesimo e che l'intera corrente del pensiero Buddista tende ad incoraggiare una comprensione intuitiva del vuoto dell'esistenza anziché il lasciarsi abbracciare dall'amore dell'essere supremo. Ma nonostante questo fatto vi è una forte sottocorrente, nell'insegnamento Buddista, che proclama la futilità dei tentativi intellettuali nell'esperienza della vita Buddista, che in realtà consiste nell'abbandonare ogni sforzo incentrato su di sé ed ogni punto di vista metafisico preconetto. Questo è mantenere la coscienza nella purezza assoluta, o in uno stato di neutralità o di candore assoluto; in altre parole, rendere la propria mente semplice come quella di un bimbo, che non è imbottita di erudizione e di orgoglio.

Il « Documento in un foglio » di Honen Shonin (1133-1212) illustra l'atteggiamento della scuola della Terra Pura nei confronti dell'ignoranza e della semplicità di cuore:

« Per Nembutsu io non intendo quella pratica di meditazione sul Buddha cui alludono i saggi della Cina e del Giappone, e neppure la recitazione del nome del Buddha, praticata come risultato dello studio e della comprensione del significato del Nembutsu. È giusto recitare il nome di Amida, senza dubitare che questo porterà alla rinascita del credente nella Terra Pura. Solo questo: e non occorrono altre considerazioni. Spesso si parla del triplice cuore e delle quattro specie di esercizio, ma tutte queste cose sono incluse nella fede che la rinascita nella Terra Pura è conclusivamente assicurata dal « Namu Amida Butsu ». Se uno immagina qualcosa più di questo, verrà escluso dalle benedizioni dei due santissimi, Amida e Śākyamuni, e dal voto originale. Coloro che credono nel Nembutsu, per quanto siano eruditi in tutti gli insegnamenti di Śākyamuni, dovrebbero comportarsi come ignoranti che non sanno nulla, o come una devota dal cuore semplice: dovrebbero evitare la pedanteria, e recitare il nome del Buddha con schiettezza e univocità di cuore ».

Shinran Shonin (1173-1262), quale discepolo di Honen, esprime nel suo *Tannisho* lo stesso sentimento:

« [Alcuni dicono che] la salvezza di coloro che non leggono e non studiano i sūtra è dubbia. Ciò deve essere considerato molto lontano dalla verità. Tutti i libri sacri dedicati alla spiegazione della verità del Potere Altro dimostrano che chiunque, credendo nel voto originale, reciti il Nembutsu diventerà un Budda. Eccettuato questo, quale sapere è necessario per rinascere nella Terra Pura? Lasciamo che coloro i quali hanno dubbi su questo punto studino ed apprendano per comprendere il significato del voto originale. È un vero peccato che vi siano alcuni i quali, nonostante un intenso studio dei libri sacri, non sono capaci di comprendere il vero significato della sacra dottrina. Poiché il Nome è formato in modo da poter essere recitato da qualunque persona d'animo semplice, che forse non potrebbe comprendere il significato d'una sola frase dei libri sacri, questa pratica viene chiamata facile ».

Il fatto che anche lo Zen, il quale rappresenta l'ala « Santo Sentiero » del Buddhismo, eviti l'erudizione e la lettura dei sūtra si può vedere dal modo con cui gli storici dello Zen trattano Hui-nêng, il sesto patriarca dello Zen: perché egli viene rappresentato come un ignorante venditore di legna da ardere, in contrapposizione al suo rivale Shên-hsiu, la cui erudizione era oggetto di ammirazione e di invidia da parte dei cinquecento discepoli di Hung-jên; e lo si può vedere anche da uno dei principali motti adottati dai seguaci dello Zen: « Non dipendete dalle lettere! », perché era appunto su questo che i sostenitori della scuola T'ien-tai del periodo Sung concentravano i loro attacchi contro lo Zen.

Coloro che hanno studiato lo Zen sanno bene quale posizione assuma nei confronti dell'erudizione e dell'intelletto. La sua letteratura è piena di passi come questi: « Non ho una sola parola da dirti circa l'insegnamento dello Zen »; « In questi miei quarantanove anni di predicazione non ho pronunciato neppure una sillaba »; « Questo è quanto hai imparato; ora dimmi ciò che hai scoperto in te stesso »; « Che te ne fai della lettura dei sūtra, che non appartiene al tuo io interiore? »; « Con tutta la tua erudizione, credi di potere tener testa alla Morte? »; « Tutti i sūtra ed i commentari, che hai studiato con tanta reverenza,

non sono, in fondo, se non stracci per pulire la polvere »; e così via.

Tra le ragioni per cui l'ignoranza e la semplicità di mente vengono così esaltate nell'esperienza religiosa, la più importante si deve forse ricercare nella natura dell'intelletto stesso. Poiché è essenzialmente dualistico, necessita d'un punto di riferimento dal quale partire per fare un'enunciazione, o per avanzare un argomento, o per formulare un giudizio.

Questa abitudine mentale di accertare definitivamente una proposizione e di aggrapparvisi saldamente è contraria alla mentalità religiosa, la quale consiste principalmente nell'accettare l'esistenza così com'è senza fare domande, senza protestare, senza nutrire dubbi. L'esperienza religiosa si esprime in affermazioni semplici, disadorne e dirette, e si rifiuta di avere a che fare con le disquisizioni e la dialettica. L'intuizione mistica, sia del Buddismo Zen che del Buddismo Shin, opera meglio in una mente che non ha predilezioni, in particolare predilezioni nutrite dall'erudizione. Quando lo specchio della coscienza è perfettamente ripulito da ogni fanghiglia intellettuale, riflette la gloria e l'amore di Dio, come direbbero i Cristiani. Perciò l'ignoranza e l'ingenuità procedono tenendo per mano la passività.

Non-io e vuoto

Quando questa dottrina della passività viene resa nella fraseologia filosofica, è la dottrina dall'*Anātman* o del non-ego che, quando si sviluppa, si trasforma nella dottrina del *Sūnyatā*, o vuoto. Come ho spiegato altrove, la dottrina della non-sostanza del sé non è tanto nichilistica come possono immaginare gli studiosi non Buddisti, perché questa negazione dell'ego è egualmente sulle labbra dei mistici Cristiani. Quando san Bernardo cita Isaia (X, 15): « L'ascia si vanterà contro colui che se ne serve? O la sega magnificherà se stessa contro colui che la usa? Come se la verga si scuotesse contro colui che la solleva, o se il bastone si alzasse da solo, come se non fosse legno », conclude: « In realtà, la capacità di gloriarsi in Dio viene solo da Dio »; non possiamo allora trarre un'altra conclusione, questa: « Dio è tutto, non vi è alcuna sostanza-ego »? oppure: « In lui

noi viviamo e ci muoviamo e abbiamo il nostro essere, e perciò tutte le esistenze relative sono come vuote (*śūnya*) e non-nate (*anutpanna*)»? Parlando da un punto di vista logico, gli studiosi Buddisti sono più franchi, più radicali e più coerenti nello sviluppare questo tema.

Dice l'autore di *Theologia Germanica*: « Noi dobbiamo capire ciò che ha detto Dio: "Colui che vuole senza di me, o non vuole ciò che io voglio, o vuole diversamente da ciò che io voglio, vuole contro di me, perché è mia volontà che nessuno voglia diversamente da me, e che non vi sia volontà al di fuori di me, o al di fuori della mia volontà; così come al di fuori di me non c'è né sostanza, né vita, né questo, né quello, così non dovrebbe esserci volontà al di fuori di me, e al di fuori della mia volontà" ». Quando questo viene tradotto nel linguaggio della psicologia Buddista, diventa: « Io non sono in nessun luogo un qualcosa per qualcuno, e in nessun luogo vi è per me un qualcosa di qualcuno » (19). Oppure, secondo il *Visuddhimagga* (Cap. XVI):

Esiste soltanto la miseria, non il miserabile,
Non vi è agente: non si trova altro che l'azione.
Il Nirvāna è, ma non l'uomo che lo cerca.
Il Sentiero esiste, ma non il viandante che lo percorre.

Dobbiamo ricordare che l'insegnamento Buddista dell'Anātman o Anatta non è il risultato d'una analisi psicologica, ma è una enunciazione d'una intuizione religiosa, in cui non viene impiegato alcun ragionamento discorsivo. L'esperienza Buddista scoprì, per conoscenza immediata, che quando un cuore era purificato dalle contaminazioni degli impulsi e dei desideri ordinari, incentrati sull'ego, non vi restava nulla che potesse affermare di essere il residuo dell'ego. Fu la filosofia Buddista che formulò questa teoria, ma ciò che la sostanziò con i fatti fu l'esperienza Buddista. Dovremmo sempre ricordare questa verità: la religione prima incomincia con l'esperienza e poi filosofeggia, e perciò, la critica della filosofia deve essere fondata sui fatti e non sulla filosofia stessa così come è formulata.

(19) Nella traduzione di H.C. Warren.

Anche la dottrina del *Sūnyāta* è una enunciazione d'intuizione religiosa, e non una formulazione astratta di idee vuote. Se non fosse così, non potrebbe essere il concetto fondamentale di tutte le scuole del Buddismo *Mahāyāna*, e non potrebbe avere una così grande influenza ispiratrice sulla coscienza religiosa dei suoi seguaci. Questo argomento è stato trattato abbastanza ampiamente nei miei *Studi sul Lankāvatāra Sūtra*, e qui non vorrei ripetermi: voglio tuttavia ricordare ancora che il *Sūnyatā*, che viene generalmente tradotto « vuoto » o « vacuità », secondo il suo significato letterale, non deve essere interpretato in termini di conoscenza relativa e di analisi logica; ma è l'enunciazione di una visione diretta nella natura dell'esistenza. La filosofia che vi si è raccolta intorno è un'aggiunta più tarda, ed è l'opera dell'erudizione Buddista.

IV

Passività e pazienza o umiltà

Mentre da una parte la vita di passività tende al libertinismo, dall'altra mostra un grande distacco dalle preoccupazioni umane. Vi sono, tuttavia, certe virtù morali pratiche che derivano dall'esperienza della passività, o, viceversa, dove esistono tali virtù esse sono il risultato dell'esperienza. Esse sono tipicamente caratteristiche della vita religiosa, indipendentemente dalla teologia, sia essa Buddista o Cristiana.

Nel Buddismo, le virtù così realizzate sono considerate di solito sei, chiamate *Pāramitā*: *Dāna*, *Sīla*, *Kṣānti*, *Virya*, *Dhyāna* e *Prajñā* (1). Le ultime due, meditazione (*dhyāna*) e conoscenza intuitiva (*prajñā*), possono non essere in rapporto diretto con la passività, e quindi non ce ne occuperemo in questa sede. Le prime quattro sono importanti, e possiamo dire che in esse si riassume la vita dei seguaci del *Mahāyāna*. Tuttavia, di queste quattro, la prima, la pratica della carità, che nel Buddismo

(1) Le sei virtù della perfezione sono: 1) Carità, o il donare; 2) Moralità; 3) Pazienza o umiltà; 4) Strenuità; 5) Meditazione; 6) Conoscenza intuitiva.

comporta anche la dedizione della propria vita per la causa, e la seconda, l'osservanza dei precetti morali, non riguardano la nostra analisi. Perché io desidero considerare in particolare un paio di esempi classici di *Kṣānti* e di *Vīrya*, che ritengo strettamente legate alla vita di passività ed alla filosofia del *Sūnyatā*. Possiamo immaginare facilmente che *Kṣānti* (pazienza) possa avere a che fare con la passività; ma *Vīrya* (energia), che apparentemente è la qualità opposta alla rassegnazione? In che modo l'energia può essere considerata come un risultato della passività religiosa e del vuoto?

Questo è un punto molto significativo nella vita del Buddista seguace del Mahāyāna, e nell'insegnamento del *Prajñāpāramitā Sūtra*. Infatti, secondo quest'ultimo, che è vissuto dal Bodhisattva, si raggiunge una miniera inesauribile di energia proprio a causa del vuoto delle cose; se vi fosse qualcosa di determinabile alle spalle della nostra esistenza, noi non potremmo esplicitare un'energia simile a quella dimostrata dal Bodhisattva Sadāprarudita. E, grazie a questa energia, la pazienza o umiltà viene resa di nuovo possibile. Essere paziente o praticare *Kṣānti* non significa puramente e semplicemente sottomettersi alle sofferenze d'ogni genere provocate da fonti esterne, ma significa esplicitare la virtù dell'energia (*vīrya*) nella vita del vuoto, il che non è altro se non ciò che è conosciuto in tutti i sūtra del Mahāyāna come la vita d'un Bodhisattva (*bodhisattvacaryā*). Leggiamo nel *Sūtra del Diamante*:

« Ô Subhuti, quando Kalirāja tagliò la mia carne da ogni arto, io non avevo idea di un sé, una persona, di un essere, o di un essere vivente; non avevo né un'idea né una non-idea. E perché? Perché, o Subhuti, se in quel tempo avessi avuto un'idea di un sé, d'una persona, o di un essere, o di un essere vivente, avrei avuto anche un'idea di malevolenza. E perché? Perché o Subhuti, io ricordo le passate cinquecento nascite, quando ero un Rishi Kṣāntivādin. Anche a quel tempo io non avevo idea di un sé, d'una persona, di un essere, o di un essere vivente... » (2).

Possiamo così vedere che senza una comprensione filosofica del vuoto non vi sarà una vera passività ed una vera pazien-

(2) S.B.E., XLIX, pagg. 127-8.

za nella vita del Buddista Mahāyāna, che, sostenuto dall'energia, non si stanca mai di cercare il bene più alto. *Sūnyāta*, *Kṣānti* e *Vīrya* sono inseparabili. Sotto questo rispetto, la storia del Bodhisattva Sadāprarudita è illuminante. Eccola (3).

La storia di Sadāprarudita

Il Buddha disse a Subhuti: Se tu desiderassi veramente la Prajñāpāramitā, dovresti comportarti come il Bodhisattva Sadāprarudita, che ora vive una vita di Bodhisattva sotto la guida del Tathāgata Bhīṣma-garjita-nirghoṣhasvara. Mentre era intensamente dedito alla realizzazione della Prajñāpāramitā, una voce dal cielo gli disse: « Se tu andrai verso Oriente, avrai l'occasione di ascoltare la Prajñāpāramitā. Mentre vi andrai, dovrai dimenticare ogni pensiero di stanchezza e di sonno, di cibo e di bevanda, di giorno e di notte, di freddo e di caldo; non lasciarti turbare da tutte queste cose, non pensarvi affatto; rinuncia all'adulazione; non nutrire presunzione né orgoglio; liberati dall'idea di essere, dal desiderio di farti un nome, di accumulare ricchezze; liberati dai cinque ostacoli, dall'invidia; non asserire nozioni dualistiche sul soggetto e l'oggetto, sull'interiore e l'esteriore, e così via; mentre camminerai, non voltarti da nessuna parte, né a destra né a sinistra; non pensare ai punti cardinali, davanti o dietro, sopra o sotto; non lasciarti turbare dalla tua forma (*rūpa*), sensazione (*vedanā*), pensiero (*saṃjñā*), conformazione (*sanskāra*), e coscienza (*vijñāna*). Perché? Perché colui che se ne lascia turbare cammina nella nascita e morte e non nella vita Buddista, e non conseguirà mai la Prajñāpāramitā ».

Quando Sadāprarudita udì questa voce dal cielo, disse: « Mi comporterò in verità nel modo che mi è stato indicato. Perché il mio desiderio è diventare una luce per tutti gli esseri senzienti, raccogliendo tutte le verità del Buddismo ». La voce misteriosa dà al Bodhisattva altri consigli circa la visione Mahāyānista del mondo, circa l'assoluta fiducia da riporre in colui che insegna la Prajñāpāramitā, le tentazioni del Maligno che si pre-

(3) *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*. Capitolo sul Bodhisattva Sadāprarudita.

sentano in varie forme ad un sincero ricercatore della verità, e così via.

Ora, seguendo il consiglio, Sadāprarudita si avvia per compiere il suo pellegrinaggio verso oriente, ma prima d'essere giunto molto lontano, pensa ancora: « Perché non ho chiesto alla voce fin dove devo giungere, e da chi dovrò udire della Prajñāpārāmītā? ». Quando questo pensiero lo colse, si sentì tanto addolorato per la propria stupidità che non seppe che fare se non abbandonarsi al dolore e al rimorso. Ma decise di rimanere in quel luogo, non importava per quanto tempo, finché non gli fosse giunto un altro consiglio dal cielo. Si sentiva come una persona che ha perduto il suo unico figlio: non vi era nella sua mente altro pensiero che il desiderio di conoscere ciò che avrebbe dovuto fare, ed ecco, che davanti a lui apparve una forma che aveva l'aspetto del Tathāgata e che gli disse:

« Ben fatto, Sadāprarudita! Tutti i Buddha del passato si sono comportati come te, quando erano intensamente dediti alla realizzazione della Prajñāpārāmītā. Va' verso oriente per una distanza di cinquecento yojana; giungerai ad una città chiamata Gandhavatī, costruita di sette pietre preziose e magnificamente ornata. In questa città vi è un'ampia, alta spianata su cui sorge uno splendido palazzo che appartiene a un Bodhisattva chiamato Dharmodgata. Lì è radunata una vasta folla di uomini e di dèi, che desiderano ascoltare i discorsi tenuti da questo Bodhisattva sulla Prajñāpārāmītā.

« Sadāprarudita, egli è il tuo maestro, e per suo mezzo tu perverrai alla comprensione della Prajñāpārāmītā. Perciò procedi nel tuo viaggio verso Oriente, fino a quando raggiungerai quella città. Comportati come se fossi stato colpito da una freccia avvelenata, e non avessi altro pensiero se non quello di farla togliere dalla carne al più presto possibile: non concederti requie finché non giungerai alla presenza del tuo maestro, il Bodhisattva Dharmodgata ».

Mentre ascoltava questa voce, Sadāprarudita entrò in uno stato di estasi, nel quale poté vedere più o meno chiaramente nelle condizioni spirituali di tutti i Buddha. Quando uscì dal Samādhi, tutti i Buddha che erano davanti a lui scomparvero improvvisamente. Ora, egli era turbato da questo nuovo problema: « Da dove venivano tutti quei Buddha? Dove sono andati? ». Egli era

rattristato, ma nello stesso tempo era piú deciso che mai a raggiungere il palazzo di Dharmodgata.

Tuttavia, doveva pensare anche alle offerte (4) da fare al suo maestro. Era molto povero, e non sapeva come procurarsi le offerte necessarie. Ma egli non se ne angosciò: decise di vendere se stesso, pensando: « Sono passato attraverso molte rinascite, ma essendo sempre assediato da impulsi egoistici non ho mai compiuto opere di bontà e di purezza che mi salvino dalle torture dei purgatori ».

Quando arrivò ad una grande città, si recò sulla piazza del mercato, gridando a gran voce per cercare qualcuno disposto a comprare la sua persona. Il Maligno udì le sue grida e immediatamente tenne lontani da lui gli abitanti della città, perché Mara temeva che Sadāprarudita conseguisse il suo scopo e in seguito guidasse la gente alla realizzazione della Prajñāpāramitā. Tuttavia vi fu una fanciulla di ricca famiglia che Mara non poté subornare.

Non ottenendo risposta, Sadāprarudita si sentì immensamente mortificato. « Quanto è pesante il mio peccato! Neppure quando sono pronto a sacrificare me stesso per ottenere la suprema illuminazione, nessuno giunge in mio aiuto! ». Sakredevendra, dio degli dèi, tuttavia, lo udì, e concepì l'idea di mettere alla prova la sincerità di questo ricercatore della verità. Assunse la

(4) I Buddisti fanno offerte al loro oggetto di devozione per la propria evoluzione spirituale, che deriva dalla rinuncia a tutto ciò che appartiene loro. Perciò le offerte non vengono fatte per far piacere a chi le riceve, perché cosa se ne farebbero i Budda di tutti quei tesori materiali, degli strumenti musicali, e delle celestiali fanciulle? La pratica del sacrificio è rivolta a beneficiare lo stesso donatore. Quando viene compiuta in un vero spirito di assenza d'egoismo, il Budda accetta le offerte. Di un famoso maestro Zen, che risiedette ad Engakuji, Kamakura, all'inizio dell'epoca Tokugawa, si narra un episodio che illustra la natura dell'offerta Buddista. Quando il suo tempio ebbe bisogno di riparazioni, un ricco mercante, che era un suo ammiratore, gli offrì una grossa somma di denaro. Il maestro l'accettò con disinvoltura, la mise da parte, e non preferì una parola di ringraziamento. Il mercante, scontento, spiegò che quella donazione incideva sensibilmente sul suo capitale, e costituiva un grosso sacrificio da parte sua: perciò, avrebbe meritato da parte del maestro almeno una parola di riconoscenza. Il maestro disse, tranquillamente: « Perché debbo ringraziarti del merito che accumuli per te stesso? ». Quindi le offerte sono sacrifici del sé, e fanno parte della rinuncia all'egoismo.

forma di un bramino e apparve davanti a Sadāprarudita. Quando apprese la ragione di quei disperati lamenti, il bramino disse: « Io non voglio la tua persona, ma poiché devo compiere un certo rito religioso, ho bisogno di un cuore umano, di sangue umano e di midollo umano. Sei disposto a darmeli? ». Sadāprarudita fu felice dell'occasione di potersi procurare qualche offerta per il suo maestro e di potere così ascoltare i suoi discorsi sulla Prajñāpāramitā. Accettò subito di dare ciò che voleva il bramino, a qualunque prezzo: non gli importava quale fosse.

Il bramino trasse un coltello affilato, fece un'incisione nel braccio destro di Sadāprarudita, e ottenne il sangue che gli serviva per il suo scopo. Quando si accinse a squarciare la coscia destra della povera vittima per prendere il midollo, la fanciulla di ricca famiglia vide la scena dal suo appartamento. Ella scese immediatamente e si intromise: « Signore, perché tutto questo? ». Sadāprarudita glielo spiegò. La fanciulla fu colpita dai suoi scopi così privi di egoismo e gli promise che avrebbe provveduto lei stessa alle offerte di cui egli aveva bisogno per presentarsi a Dharmodgata.

Allora il bramino, riprendendo il suo vero aspetto, disse a Sadāprarudita: « Ben fatto, invero, figlio d'una buona famiglia! Ora sono convinto della tua devozione al Dharma. Tale fu anche la devozione di tutti i Budda del passato quando stavano ancora cercando la Prajñāpāramitā! Il mio solo desiderio era vedere quanto fosse sincero il tuo zelo. Come posso ricompensarti? ».

Sadāprarudita disse: « Dammi l'illuminazione suprema ».

Il dio confessò di non potergli concedere quel dono, e allora Sadāprarudita chiese che il suo corpo mutilato venisse reintegrato. Śakradevendra lo esaudì immediatamente e scomparve. La ricca fanciulla, allora, condusse Sadāprarudita in casa sua, e lo presentò ai suoi genitori. Anch'essi furono profondamente commossi, e permisero che la fanciulla lo accompagnasse. Furono preparate ricche offerte di ogni genere; e, accompagnati da cinquecento ancelle, i due partirono alla volta di Gandhavatī.

Raggiunsero finalmente la città, e videro il Bodhisattva Dharmodgata che teneva discorsi sul Dharma. Quando il corteo dei ricercatori della verità si avvicinò, ecco che tornò ad accostarsi Śakradevendra, il quale compì prodigi su di uno scrigno. Spiegò che lo scrigno conteneva la Prajñāpāramitā, ma nessuno era auto-

rizzato ad aprirlo, poiché era sigillato sette volte dallo stesso Dharmodgata. Allo scrigno vennero fatte alcune offerte.

Giunti nel palazzo di Dharmodgata, Sadāprarudita, la ricca fanciulla e le cinquecento ancelle gli resero i dovuti omaggi; gli offrirono fiori, incensi di varie specie, collane, bandiere, baldacchini, vesti, oro, argento, pietre preziose ed altre cose, con accompagnamento di musica. Sadāprarudita l'informò della sua missione e delle esperienze che aveva avuto mentre veniva a Gandhavatī; poi espresse il desiderio di sapere da dove erano venuti tutti i Budda che erano apparsi davanti a lui o dove erano andati in seguito, poiché desiderava essere sempre alla loro presenza. Dhamordgata rispose così:

« I Budda sono venuti da nessun luogo e sono andati in nessun luogo. Perché? Perché tutte le cose sono tali ed immobili, e questa condizione non è altro che lo stesso Tathāgata. Nel Tathāgata non vi è andare, né venire; né nascita, né morte; perché la realtà ultima non conosce né l'andare né il venire, e questo vuoto è lo stesso Tathāgata. Lo stesso si può dire della talità (*yanthāvatta*), del distacco (*viragata*), della cessazione (*nirodha*) e dello spazio: e anche tutte queste qualità appartengono al Tathāgata. O figlio d'una buona famiglia, a parte tutti questi dharma, non vi è alcun Tathāgata. Poiché essi sono tali, così è il Tathāgata; sono tutte di una talità che non è né due né tre; è al di sopra dei numeri, e non è raggiungibile in alcun luogo.

« Verso la fine della primavera, quando è caldo, appare sui campi un miraggio, che l'ignorante scambia per una distesa d'acqua. Figlio d'una buona famiglia, da dove pensi tu che venga quest'apparenza vaporosa? Dal mare orientale? O dal mare occidentale? O dal mare settentrionale? O dal mare meridionale? ».

Sadāprarudita rispose: « Nel miraggio non vi è acqua reale, e come può uno dire donde venga e dove vada? L'ignorante lo scambia per acqua, mentre in realtà non ve ne è affatto ».

« E la stessa cosa », continuò Dharmodgata, « è per il Tathāgata. Se un uomo si attacca al suo corpo, alla sua forma, alla sua voce, e comincia a pensare da dove venga e dove vada, quell'uomo è un ignorante completamente privo d'intelligenza, che immagina la presenza dell'acqua reale in un miraggio. Perché? Perché non si deve considerare alcun Budda dotato di cor-

po materiale; essi sono il corpo-Dharma, e il Dharma, nella sua essenza, non conosce né l'andare né il venire.

« Figlio d'una buona famiglia, è il caso di quelle figure create per magia, elefanti, cavalli, carri, fanti; essi non vengono da alcun luogo e non vanno in alcun luogo. È ancora il caso di quei Tathāgata che appaiono a un uomo in un sogno, uno, due, dieci, venti, cinquanta, cento, o anche più di cento; quando l'uomo si sveglia dal sogno non ne vede neppure uno.

« Tutte le cose sono come un sogno, non hanno sostanzialità. Ma poiché gli ignoranti non se ne rendono conto, essi si attaccano alle forme, ai nomi, ai corpi fisici (*rūpakāya*), alle parole e alle frasi; essi immaginano vari Buddha che vengono in esistenza e se ne vanno. Essi non comprendono la vera natura delle cose, né quella dei Buddha. Costoro trasmigreranno per i sei sentieri dell'esistenza, separati dalla Prajñāpāramitā, separati da tutti gli insegnamenti del Buddhismo. Sono soltanto coloro che comprendono la natura della realtà ultima e suprema (*dharmatā*), non faranno discriminazioni sul donde e il dove del Tathāgata. Essi vivono la Prajñāpāramitā, conseguono l'illuminazione suprema, sono i veri seguaci del Buddha, meritano di essere riveriti dagli altri, e sono in verità la fonte delle benedizioni per il mondo.

« Figlio d'una buona famiglia, è il caso di quei tesori nel mare che non sono venuti né da est né da ovest, né da nord né da sud, né dall'alto né dal basso. Essi crescono nel mare grazie alle opere meritorie degli esseri senzienti. Essi non sono indipendenti dalla catena della causazione, ma quando scompaiono non vanno né a oriente né ad occidente né in alcun luogo. Quando le condizioni si combinano in un certo modo, essi vengono in esistenza; quando le condizioni si dissolvono, le cose scompaiono.

« Figlio d'una buona famiglia, questo vale anche per il corpo del Tathāgata, che non è un'esistenza fissa. Non viene da alcuna direzione definita, né esiste al di fuori della catena della causazione, perché è il prodotto del karma precedente (*pūrvakarmavipāka*).

« Figlio d'una buona famiglia, è come il suono musicale di un liuto che esce dalla composizione della cassa, della pelle, delle corde, e del plettro che è suonato dalla mano umana. Il suo-

no non viene da alcuna di queste parti, quando esse non sono connesse. È necessaria la loro azione concorde per produrre il suono. Allo stesso modo, il Tathāgata è il risultato di innumerevoli opere meritorie del passato, a parte le quali non può essere concepito il suo donde e il suo dove. Da una singola causa nulla deriva; devono esservene parecchie che, combinate, producono un risultato. Quando esse cessano di agire congiuntamente, il Tathāgata cessa di esistere. Perciò il saggio non parla della sua apparizione e della sua scomparsa. In verità per tutte le cose, non solo per il Tathāgata, non vi è nascita né morte, né venire né andare. Questa è la via per raggiungere la suprema illuminazione e per realizzare la Prajñāpāramitā ».

Quando questo discorso si concluse, tutto l'universo tremò violentemente, comprese le dimore degli dèi e quelle dei maligni. Tutte le piante fiorirono di colpo, e Śakra devendra con i suoi quattro re-custodi fece cadere una pioggia di fiori sul Bodhisattva Dharmodgata. Questi fenomeni miracolosi avvennero perché il discorso del Bodhisattva Dharmodgata sul donde e sul dove del Tathāgata aprì gli occhi spirituali e portò all'illuminazione di moltissimi esseri.

Questo diede una grande gioia al Bodhisattva Sadāprarudita, poiché egli adesso era più che mai confermato nella sua fede nella Prajñāpāramitā e nel suo destino, che era quello di raggiungere la condizione di Buddha. Fece molte offerte a Dharmodgata il quale prima le accettò per completare le opere meritorie di Sadāprarudita, poi glielne rese. Poi si ritirò nel suo palazzo, per non uscirne se non dopo che fossero trascorsi sette anni; perché era sua abitudine entrare in profondi Samādhi che duravano appunto tanto tempo. Ma Sadāprarudita era deciso ad attendere, per quanto tempo non gli importava, presso il palazzo di Dharmodgata, poiché desiderava ascoltare ancora i suoi discorsi sulla Prajñāpāramitā e sui suoi mezzi ingegnosi (*upāyakaśālyā*). Egli era così devoto al suo maestro che per tutto quel tempo non si sdraiò mai in un letto, non assaggiò mai cibi deliziosi, non si abbandonò mai ai piaceri sensuali, ma attese ansiosamente che Dharmodgata uscisse dalla sua profonda meditazione.

Finalmente, Dharmodgata si destò dalla meditazione. Sadāprarudita preparò il terreno per il discorso del suo maestro

spargendo il proprio sangue, poiché il Maligno aveva frustrato i suoi tentativi di procurarsi l'acqua. Ma ancora una volta Śakra-devendra accorse in suo aiuto, e vennero predisposte tutte le decorazioni e le offerte necessarie. Allora Dharmodgata tenne un altro discorso sull'identità di tutte le cose e perciò della Prajñā-pārāmitā, in cui non vi è nascita né morte, poiché è libera da ogni predicato logico.

Mentre ascoltava questo profondo discorso sulla natura trascendentale della Prajñāpārāmitā, Sadāprarudita realizzò sei milioni di Samādhi, e venne alla presenza dei Budda, infinitamente più numerosi dei granelli di sabbia del fiume Gangā, i quali, circondati da una immensa folla di grandi Bhikshu, discorrevano sulla Prajñāpārāmitā. Dopo questo fatto, la saggezza e la conoscenza del Bodhisattva Sadāprarudita divennero più grandi di quanto possa concepirlo un comune mortale: erano come l'estensione sconfinata d'un oceano, e dovunque egli andasse non fu mai più separato dai Budda.

V

Pregghiera e Nembutsu

Il metodo Cristiano per ridestare il sentimento religioso di passività è la preghiera. « Quando tu preghi, entra nella tua cella, e quando hai chiusa la porta, prega tuo Padre in segreto; e tuo Padre che vede in segreto ti ricompenserà apertamente » (1). Questo è l'esempio offerto dal fondatore del Cristianesimo sul modo di determinare lo stato di coscienza religiosa in cui deve prevalere « la Tua volontà » e non « la mia volontà ». E l'autore dell'*Imitazione di Cristo* dice: « Se tu desideri un cuore sincero, entra nella tua camera segreta e chiudi fuori i tumulti del mondo, poiché è scritto: "Sii in comunione con il tuo cuore e nella tua camera, e taci". Nella tua camera tu troverai ciò che fuori tu troppo spesso perderai ». (Libro I, Capitolo XX, 5).

(1) Matteo, iv, 6 segg.

Ritirarsi in solitudine e dedicarsi alla preghiera, se si è Cristiani, o meditare, se si è Buddisti, è una delle condizioni necessarie per tutte le anime religiose, se vogliono ottenere l'accesso alla realtà ultima e suprema con la quale si cerca sempre di essere in comunione.

La seguente storia dei tre monaci è tratta dall'introduzione a *Il miglioramento della vita* di Rolle, scritta da H.L. Hubbard: ciascuno dei tre « cercò di esercitare la sua vocazione in una direzione diversa. Uno scelse di mettere pace tra gli uomini, il secondo di visitare gli infermi, e il terzo di ritirarsi nel deserto. I primi due, accorgendosi che era loro impossibile realizzare i compiti che si erano scelti, si recarono dal terzo e gli narrarono il loro fallimento. Il terzo monaco suggerì a ciascuno di loro di riempire d'acqua un recipiente e di versarla in un bacile. Poi disse loro di guardare subito nel bacile e di dirgli che cosa vedevano. Quelli risposero che non vedevano nulla. Quando l'acqua ebbe smesso di muoversi, il terzo monaco disse agli altri di guardare ancora. Allora essi risposero che potevano vedere chiaramente le loro facce riflesse nell'acqua. "Questo è ciò che accade a voi e a me", disse l'eremita; "voi che vivete nel mondo non potete vedere nulla a causa delle attività degli uomini. Io che vivo solo nella pace e nel silenzio posso vedere tanto Dio quanto gli uomini" ».

È evidente che Dio non riflette la sua immagine su di una distesa d'acqua agitata. Per usare la terminologia Buddista, finché il *jiriki* (potere del sé) tenta di realizzarsi, in un'anima non vi è posto per il *tariki* (potere altro) di Dio, in qualunque modo questo concetto possa venire interpretato intellettualmente. Il cattolico Padre Tissot scrive nella sua *Vita interiore* che « Dio vuole essere egli stesso la vita della mia vita, l'anima della mia anima, tutto il mio essere; egli vuole glorificare se stesso in me ed abbellire me in se stesso » (2). Per conseguire questo stato di spiritualità, la « mia » mente deve essere come uno specchio, appena lucidato e pulito, e senza alcuna macchia di « polvere del sé », nel quale Dio si riflette ed « io » lo vedo allora « faccia a faccia ».

Circa la preparazione spirituale della mente perché possa fi-

(2) Tratto da *The Life of Prayer* di W.A. Brown, pag. 157.

nalmente sperimentare la passività nella comunione con Dio, i Cattolici possiedono una letteratura più vasta dei Protestanti. È naturale, poiché questi ultimi, nel piano della salvezza, insistono più sulla fede che su qualunque forma di preparazione mentale. Può darsi che i Cattolici tendano al formalismo e al ritualismo, ma i loro « esercizi spirituali » sono dal punto di vista psicologico un mezzo molto efficace per indurre lo stato che essi si sforzano di determinare, purché non abbiano difficoltà intellettuali nell'accogliere tutto ciò che insegnano. Le esperienze mistiche che essi considerano doni speciali di Dio richiedono, senza dubbio, alcuni passi preliminari da parte del devoto, che sono variamente designati come « preparazione », « purificazione », « considerazione », « meditazione » o « contemplazione ».

Nel Buddhismo, gli Shin, come i Protestanti, insistono sulla fede, e di conseguenza i loro seguaci non hanno uno speciale metodo psicologico per mezzo del quale tentino di rafforzare la forza soggettiva della fede, a parte l'assistere ai sermoni religiosi tenuti dal predicatore e l'essere interrogati da lui sui punti in dubbio. È vero, tuttavia, che è proprio nella scuola Shin, più che in ogni altra scuola Buddista, che il lato *tariki* (potere altro) o passività dell'esperienza viene messo in massimo risalto. Nel loro insegnamento gli Shin ci dicono di non porre davanti a noi nulla che sappia di « sé » e di limitarci ad ascoltare l'insegnante e ad accettarlo; cioè, di ascoltare il suo messaggio, trasmesso nel tempo fin quando lo impartì Śākyamuni, il quale fu il primo, storicamente, a farci conoscere il voto originale di Amida. Lo Shin è in realtà una religione di passività molto coerente.

Tuttavia il Jodo, dal quale lo Shin si distaccò quale setta speciale della scuola buddista della Terra Pura, ha un modo per preparare la mente per l'esperienza finale di ciò che è conosciuto nel Buddhismo come *anjin* (*an*, « pace »; e *jin* o *shin*, « mente »), cioè, uno stato sereno di mente, o « pace interiore ». Questo metodo è la recitazione del Nembutsu; la recitazione, cioè, del nome di Amida, *Namu Amida Butsu* (in sanscrito, *namo 'mitābhāya*), « Adorazione del Buddha della Luce Infinita ». La formula, o frase, deve essere ripetuta nella sua forma cinese (*na-mo-o-mi-to-fo*) o in quella giapponese (*na-mu-a-mi-da-bu-tsu*) e non nell'originale sanscrito o in qualunque altra traduzione. Risulta che certi zelanti devoti abbiano ripetuto la frase diecimila volte al

giorno; per esempio T'an-luan (476-542), Honen (1132-1212), eccetera.

Lo scopo conscio, naturalmente, è quello di essere abbracciati dalla grazia di Amida pronunciando ripetutamente il suo nome; ma psicologicamente questo metodo serve a preparare la mente, per sospendere tutte le attività superficiali della coscienza e per destare dalle sue fonti inconscie un potere più grande dell'ego empirico. Teologicamente o metafisicamente può voler dire molte cose, ma dal punto di vista psicologico il Nembutsu è simile ad una certa specie di preghiera (3), un tentativo di attingere nuova vita per la mente che si è protesa al limite delle sue possibilità. Quindi il Nembutsu ha lo scopo di esaurire il potere di una mente finita che, quando giunge a questo passo o *impasse*, si getta ai piedi di qualcosa che non conosce esattamente, ma che sa essere una realtà infinita.

La pratica dello Zazen e la passività

Nello Zen, apparentemente, non è rintracciabile alcuna passività. Esattamente come afferma di essere, è l'ala del forte « potere del sé » del Buddismo Mahāyāna orientale, ed inoltre è in-

(3) Secondo l'autore di *Des Grâces d'Oraison*, le preghiere si dividono in due categorie: ordinaria e straordinaria, o mistica. La preghiera ordinaria può essere chiamata naturale in contrapposizione a quella mistica che è soprannaturale, perché i teologi Cattolici riservano la parola « mistico » a ciò che designano come stati soprannaturali di preghiera, assolutamente impossibili da realizzare per mezzo della sola volontà umana. Psicologicamente, non c'è dubbio che il « soprannaturale » sia una continuazione del « naturale »; ma dal punto di vista teologico, è ovvio che i Cattolici desiderino riservare uno spazio speciale per il « soprannaturale ». La preghiera ordinaria ha quattro stadi: 1. Preghiera vocale, che è una recitazione; 2. Meditazione, in cui si ha una catena di riflessioni o argomenti distinti; 3. Preghiera affettiva, in cui predominano gli affetti; 4. Preghiera della semplicità, in cui l'intuizione sostituisce il ragionamento, e gli affetti non sono variati, e vengono espressi in poche parole. Il Nembutsu, per usare la terminologia Cattolica, è talvolta una preghiera vocale, talvolta una preghiera della semplicità, e talvolta è addirittura una preghiera mistica, quando il devoto viene abbracciato nel voto originale di Amida. Il carattere del Nembutsu varia a seconda della personalità del devoto ed anche a seconda del suo atteggiamento mentale in quel dato momento.

telletuale, nel senso che insiste soprattutto sull'apprensione intuitiva della verità. È quasi una specie di filosofia. Ma per quanto riguarda la psicologia, la coscienza Zen non può essere differente dalle altre coscienze religiose; il modo in cui opera nella nostra mente empirica è identico che nelle altre esperienze religiose. Qualunque contenuto e interpretazione metafisica noi possiamo dare alla sua esperienza, vi è comunque in essa un certo sentimento di passività. Andare al di là del regno dell'intelletto limitato non è usare la forza dell'intelletto stesso; deriva da qualcosa di più, e finché vi è qualcosa che trascende la mente, e che tuttavia manifesta la sua attività nella mente e attraverso la mente, quest'ultima deve recitare un ruolo passivo, poiché non ha altra scelta.

Anche la coscienza del « potere del sé » (*jiriki*) può essere prominente nella mente Zen, ma questo non può sovrapporre il principio dell'esperienza, per mezzo della quale la mente è portata a realizzare ciò che è al di là di se stessa. « Passivamente attivo » o « attivamente passivo »: la scelta di uno o dell'altro termine dipende più dalla psicologia individuale che dal fatto in sé, perché il fatto si presta sempre a interpretazioni alternative. Per comprendere la posizione dello Zen a questo proposito dobbiamo avere la conoscenza della sua pratica di Dhyāna (4) o Zazen (5) come viene chiamata in Cina e in Giappone. Lo Zen non coincide esattamente con il Dhyāna indiano, benché *zen* sia un'abbreviazione di *zenna* (6), che a sua volta è la translitterazione del sanscrito *dhyāna*; in pratica, tuttavia, viene assunta la stessa posizione del corpo. Le seguenti istruzioni (7) impartite da

(4) *Dhyāna* viene tradotto generalmente « meditazione », ma in realtà è la pratica della concentrazione mentale, in cui il processo raziocinante dell'intelletto è escluso, e la coscienza viene tenuta sgombra da tutte le altre idee, eccetto quella che viene data come soggetto di meditazione.

(5) *Tso ch'an*. Per la spiegazione, vedasi il Volume Primo dei miei *Saggi sul Buddhismo Zen*, nota a pag. 299.

(6) *Ch'an na*.

(7) L'autore di queste « Istruzioni » è ignoto; ma esse sono considerate generalmente derivate dalle « Regole della Sala di Meditazione », compilate da Pai-chang (720-814), il fondatore del monastero Zen in Cina. Le « Regole » originali andarono perdute con il crollo della dinastia T'ang; furono compilate di nuovo da Tsung-I, 1103, nell'epica Sung. L'opera oggi nota come *Pai-chang Ching-kuei* è una compilazione realizzata nell'anno 1265

un maestro Zen possono gettare luce su ciò che lo Zen propone di fare.

« Il Bodhisattva che si dedica alla disciplina della Prajñā deve in primo luogo destare un grande cuore pieno di compassione, fare grandi voti universali, ed essere perfettamente versato in tutti i Samādhi, per liberare tutti gli esseri; perché il Bodhisattva non cerca l'emancipazione per proprio beneficio. Rinunci a tutti i rapporti esterni e ponga fine ad ogni attività mondana, affinché la sua mente e il suo corpo, divenendo una sola cosa, possano essere mantenuti, mentre si muovono o no, in perfetta armonia reciproca. La sua alimentazione deve essere regolata, né troppo abbondante né troppo scarsa; e anche il suo sonno dovrà essere moderato, né troppo lungo né troppo breve.

« Quando egli desidera praticare la meditazione, si ritiri in una stanza tranquilla; qui prepara un cuscino spesso, ben imbottito, per sedersi, con la veste e la cintura comodamente sciolti attorno al corpo. Egli assume allora la posizione formale appropriata: siede con le gambe pienamente incrociate, cioè posa il piede destro sulla coscia sinistra e il piede sinistro sulla coscia destra. Talvolta è permessa la posizione a gambe semi-incrociate; in questo caso, basta che la gamba sinistra riposi sulla coscia destra. Poi, egli poserà la mano destra sulla gamba sinistra, con il palmo rivolto verso l'altro, e su di esso porrà la mano sinistra, con i pollici premuti uno contro l'altro sopra il palmo.

« Ora egli raddrizza lentamente e con calma tutto il corpo, lo muove ripetutamente a sinistra e a destra, in avanti e all'indietro, fino a quando ha trovato la posizione adeguata ed eretta. Avrà cura di non piegarsi troppo da un lato, sia a destra che a sinistra, sia in avanti che all'indietro; la sua colonna vertebrale è eretta, con testa, spalle, schiena e lombi che si sorreggono adeguatamente a vicenda come un chaitya. Ma egli ha cura di non sedere troppo eretto o troppo rigido, perché allora si sentirà ben presto a disagio. L'importante è che orecchie e spalle, naso e ombelico stiano in rapporto reciproco su un solo piano

sotto gli auspici dell'imperatore Tai-tsu della dinastia Yüan. Queste « Istruzioni » si trovano in tali opere. L'allusione a Yüang-t'ung di Fa-yün dimostra che contengono alcune interpolazioni dello stesso Tsung-I, poiché Yüan-t'ung fu il suo maestro.

verticale; la lingua poggia contro la volta del palato, le labbra e i denti sono fermamente chiusi. Gli occhi devono essere lievemente aperti, per evitare di addormentarsi.

«Quando si progredisce nella meditazione, diviene evidente la saggezza di questa pratica. Moltissimi grandi maestri della meditazione, fin dai tempi antichi, hanno tenuto gli occhi aperti. Yüan-t'ung, il maestro Zen di Fa-yün, era decisamente contrario all'abitudine di chiudere gli occhi, e chiamava coloro che la praticavano "abitatori della grotta degli scheletri nella valle tenebrosa". In ciò vi è un senso profondo, ben compreso da coloro che sanno. Quando la posizione è fissata saldamente e la respirazione è regolare, il praticante assumerà un atteggiamento piuttosto rilassato. Egli non deve preoccuparsi di idee buone o cattive. Quando si desta un pensiero vi è consapevolezza; quando vi è consapevolezza, si manca il bersaglio. Quando l'esercizio viene praticato fermamente e per un periodo di tempo sufficiente, i pensieri disturbatori cesseranno naturalmente e prevarrà uno stato di unità. Questa è la tecnica per praticare la meditazione.

«La meditazione è la strada che conduce alla pace e alla felicità. La ragione per cui tanti si ammalano è che essi non sanno come prepararsi adeguatamente all'esercizio. Se essi comprendono bene le istruzioni impartite qui sopra, senza troppo sforzarsi acquisiranno non soltanto la leggerezza del corpo ma anche la vivacità dello spirito, che alla fine porta alla chiarificazione della coscienza. La comprensione del Dharma nutrirà lo spirito e farà godere al praticante la pura beatitudine della serenità.

«Se egli ha già una realizzazione dentro di sé, la sua pratica di meditazione sarà come un drago che si lancia nell'acqua, o come una tigre che si acquatta su di un'altura. Nel caso che egli non abbia ancora una realizzazione di sé, questa pratica sarà come ravvivare il fuoco con il vento; non occorre molto sforzo [ben presto egli sarà illuminato]. Soltanto, egli non deve lasciarsi facilmente ingannare per quanto riguarda ciò che egli può considerare come realizzazione di sé.

«Quando vi è un'elevata qualità spirituale, vi è anche una grande esposizione alla tentazione del Maligno, che si presenta in ogni forma possibile, piacevole e spiacevole. Perciò il praticante deve tenere la propria coscienza giustamente regolata e ben

equilibrata; allora nulla gli impedirà di progredire nella meditazione. Per quanto riguarda le diverse aberrazioni mentali escogitate dal Maligno, un trattamento particolareggiato viene dato nel *Lêng-yen-Sūtra* (8), nel *T'ien-tai Chih Kuan* e nel *Libro sulla Pratica e la Realizzazione*, di Kuei-fêng. Coloro che desiderano prepararsi contro questi eventi spiacevoli dovrebbero essere bene informati sull'argomento.

« Quando il praticante vuole uscire dalla meditazione, scuota lentamente e dolcemente il proprio corpo e si alzi tranquillamente dal sedile; non cerchi mai di alzarsi bruscamente. Dopo essersi alzato, cerchi sempre di trattenere il potere mentale che ha acquisito per mezzo della meditazione, come se vegliasse su di un bimbo, perché questo lo aiuterà a maturare il potere di concentrazione.

« [Nello studio del Buddismo], la pratica della meditazione viene in primissimo piano. Quando la mente non è tenuta sufficientemente sotto controllo, non si ottiene alcuna tranquillità, e il praticante non saprà come tener testa ad un momento critico quando questo si presenta. Quando si cerca una gemma, l'acqua non deve essere agitata: le onde rendono difficile afferrare la gemma. Perciò le acque della meditazione siano limpide e non agitate, e la gemma spirituale risplenderà da sola. Perciò noi leggiamo nel *Sūtra della Perfetta Illuminazione* (9) che "per mezzo della meditazione viene prodotta la Prajñā pura e impeccabile"; nel *Sūtra del Loto della Buona Legge* (10), "Ritirati in un luogo solitario e tieni la mente sotto una completa disciplina, e fa' che sia salda e immobile come il Monte Sumeru".

« Così noi sappiamo che il modo sicuro per realizzare la santità che va al di là delle banalità del mondo si ottiene per mezzo d'una vita serena e silenziosa. È attraverso il potere di concentrazione, in verità, che alcuni degli antichi maestri sono trapassati nell'eternità mentre stavano ritti o seduti a gambe incrociate. Vi sono sempre occasioni d'interruzione e di fallimento anche quando uno dedica la propria vita [alla realizzazione della verità]; quanto più grandi saranno queste occasioni se la ma-

(8) (*Sūraṅgama*), Fasc. VIII.

(9) Fasc. II.

(10) Fasc. V, della versione di Kumārajīva.

lattia s'impadronisce di voi! Come potete resistere all'assalto del Karma? Così dice un antico maestro: "Se non avete acquisito un potere di concentrazione abbastanza forte da distruggere il campo della Morte, voi dovrete ritornare [in questo mondo], con gli occhi bendati e senza avere conseguito nulla. In questo modo la vostra vita sarà stata interamente sprecata".

« Buoni amici dello Zen, vi piaccia leggere ripetutamente queste parole, e qualunque beneficio conseguite [dalla pratica della meditazione], non sia solo vostro ma anche degli altri, perché in questo modo tutti voi conseguirete finalmente l'illuminazione ».

La funzione del koan nello Zen

Quando si dice che il Buddismo, tanto Mahāyāna quanto Hīnayāna, è ricco di elementi intellettuali, ciò non significa che il Buddismo ponga soprattutto l'accento sulla logica o sulla filosofia nello spiegamento della coscienza religiosa; significa invece che esso sostiene una comprensione intuitiva della suprema verità religiosa anziché una pura e semplice accettazione per fede dell'insegnamento del suo fondatore. E quale mezzo più efficace per giungere a questa comprensione intuitiva, esso insegna la pratica della meditazione conosciuta come Dhyāna o Zazen. Le istruzioni riportate più sopra sono seguite da tutti i Buddisti, indiani, tibetani, cinesi e giapponesi, eccettuati gli aderenti della scuola Buddista della Terra Pura. Perché essi credono che la comprensione cresca da sola dall'interno quando la pratica dello Zazen è portata alla perfezione. Come è stato affermato, la Prajñā si riflette nell'acqua limpida e imperturbata del Dhyāna.

Tuttavia, quando entrò in voga nello Zen il sistema del koan, la cosiddetta meditazione fu spinta in secondo piano, per portare in primo piano l'intuizione. Tai-hui (11) dichiara arditamente: « Altri danno la priorità al Dhyāna piuttosto che all'intuizione (*prajñā*), ma io do la priorità all'intuizione piuttosto che al Dhyāna ». Egli fu uno dei grandi sostenitori dell'esercizio koan in Ci-

(11) 1089-1163.

na, in opposizione al suo grande contemporaneo, Hung-chih (12). Come ho già spiegato nel mio saggio precedente, come pure nel Volume Primo, gli studenti del koan sono quasi violentemente aggressivi nel loro atteggiamento nei confronti della realizzazione della fase passiva dell'esperienza religiosa (13).

Nel loro esercizio sembra sia impossibile osservare un segno di passività: ma ciò che si intende conseguire è una passività intellettuale, e non quella emotiva, cui danno tanta importanza tanti mistici Cristiani e, nel Buddismo, i seguaci della scuola della Terra Pura. Il metodo dell'esercizio koan tuttavia, d'altra parte, consiste nel cancellare, con la forza di volontà, tutte le tracce discorsive dell'intelletto, mentre gli studenti dello Zen preparano la propria coscienza perché divenga il terreno adatto all'esplosione della conoscenza intuitiva. Essi procedono attraverso una foresta di idee che si affollano fittissime nella loro mente, e quando, completamente esausti dalla lotta, si arrendono, lo stato di coscienza che hanno ricercato con tanto ardore ma piuttosto ciecamente, prevale inaspettatamente.

Quest'ultima resa è ciò che io definirei uno stato di passività nella nostra esperienza religiosa. Senza questa resa, chiamiamola intellettuale o pratica od emotiva o come preferiamo definire altrimenti questo processo psicologico, in generale non vi è alcuna esperienza di una realtà finale. Mi sia consentito di riportare qui alcune citazioni tratte da un libro noto come *Zenkwan Sakushin* (14), titolo che può essere tradotto liberamente « Fare irruzione attraverso la porta della frontiera dello Zen », e che è molto letto dagli studenti dello Zen, i quali lo considerano uno stimolante assai energetico per i loro nervi stanchi.

« Tenete i due caratteri "nascita" e "morte" incollati sulla fronte fino a quando otterrete una comprensione del loro significato; perché il Signore della Morte vi richiederà sicuramente un conto rigoroso della vostra vita quando dovrete ap-

(12) 1091-1157.

(13) Per esempio Torei, uno dei principali discepoli di Hakuin, scrive nella sua edizione (1762) del *Ch'an-kuan t'sé-chin*: « Il leone rifiuta di mangiare la carne lasciata dall'aquila, e la tigre non si nutre di animali morti », alludendo allo spirito orgoglioso dello Yogi Zen, il quale non accetta la femminile sdolcinatezza dell'insegnamento del « potere altro ».

(14) *Ch'an-kuan t'sé-chin*, compilato da Chu-hung, 1531-1615.

parire davanti a lui. E allora non dite: "Nessuno mi ha mai ricordato questo!".

« Quando vi dedicate allo studio dello Zen, ciò che è necessario è esaminare voi stessi di momento in momento e tenere sempre il soggetto (*koan*) davanti all'occhio della vostra mente, in modo che possiate vedere da voi stessi quando avete acquisito forza e quando non ne avete acquisita, e inoltre dove è più o meno necessaria la vostra concentrazione.

« Vi sono taluni che incominciano a sonnecchiare non appena siedono sul cuscino, o se stanno svegli permettono che pensieri vagabondi di ogni genere li turbino; e quando lasciano il cuscino, scatenano immediatamente la lingua. Se cercano di conoscere a fondo lo Zen in questo modo, non ci riusciranno mai, neppure se vivranno fino all'avvento di Maitreya. Perciò voi dovrete, mettendo in atto tutta la vostra energia, prendere il vostro soggetto (*koan*) e sforzarvi di risolverlo; non dovrete rilassarvi mai, né di giorno né di notte. In questo caso voi non vi limiterete a starvene seduti in silenzio, del tutto vuoti, come se foste cadaveri. Se vi trovate in un labirinto di pensieri che vi confondono e non riuscite a districarvi nonostante i vostri sforzi, abbandonateli leggermente, scendete dal sedile e attraversate correndo la stanza, una volta sola, poi riprendete la vostra posizione sul cuscino. Tenete gli occhi aperti, le mani ben strette, la spina dorsale eretta, e applicatevi al *koan* come prima: vi sentirete grandemente rinfrescati e riposati. Sarà come versare un mestolo d'acqua fredda in un paiolo bollente. Se continuerete ad esercitarvi così, raggiungerete sicuramente la vostra meta » (15).

Un altro maestro Zen (16) consiglia: « Vi sono in questi tempi alcuni maestri che, sebbene non tengano gli occhi bene aperti, insegnano ad accontentarsi di uno stato di puro e semplice vuoto mentale (17); poi ve ne sono altri che insegnano ad

(15) Questa è l'ammonizione impartita da Fa-yen di Wu-tsu Shan ad uno dei suoi discepoli che si accingeva a partire per il pellegrinaggio Zen.

(16) Da una lettera di Tsung-kao Tai-hui.

(17) Può essere opportuno richiamare l'attenzione del lettore su questo ripudio del « puro e semplice vuoto » da parte di Tai-hui. Spesso lo Zen è stato criticato, non solo da estranei ma anche da alcuni Buddisti,

accettare ciecamente le cose così come sono, e a meditare su di esse così come sono; ve ne sono altri ancora che consigliano di non prestare attenzione a nulla. Tutte queste sono visioni unilaterali dello Zen, il loro esercizio è su di un sentiero completamente errato, che non giungerà mai ad una conclusione definitiva. Nello studio dello Zen, l'idea principale è quella di concentrare la vostra mente su di un unico punto; quando ciò è fatto, chiunque vi riuscirà; cioè, quando viene il momento giusto e quando tutte le condizioni sono completamente maturate, la realizzazione verrà da sé, e all'improvviso, come il bagliore del lampo.

« Fate che la vostra coscienza terrena quotidiana sia diretta verso la Prajñā, e allora sfuggirete al potere del vostro malvagio Karma passato al momento della morte, anche se forse non giungerete alla realizzazione durante questa vita. Nella vostra prossima nascita, sarete sicuramente nel mezzo della Prajñā stessa, e godrete la sua piena realizzazione: questa è una certezza, e non dovete nutrire alcun dubbio in proposito.

« Fate soltanto sì che la vostra mente abbia una buona presa sul koan, senza interruzione. Se qualche pensiero perturbatore vi assale, non cercate di sopprimerlo con troppo vigore; cercate piuttosto di mantenere la vostra attenzione sul koan. Sia che camminiate o siate seduti, applicatevi con sicurezza e fermezza, e non concedetevi tregua. Quando la vostra concentrazione proseguirà così, costantemente, interverrà un periodo d'indifferenza [letteralmente, di insipidità]. Questo è un buon segno; non abbandonate l'impresa, ma insistete, e il fiore mentale sboccherà improvvisamente; la luce che illumina le dieci parti dell'universo vi mostrerà la terra del signore del tesoro sulla punta d'un singolo capello; allora voi farete girare la grande ruota del Dharma anche se sarete seduti al centro di un atomo ».

Questo esercizio Zen, arduo e strenuo, mediante il quale è

perché insegnerebbe la dottrina del nulla od uno stato di assoluta passività, che cancella ogni traccia di volontarismo in tutte le forme possibili. Cosa sia lo « spirito d'indagine » è già stato discusso a proposito dell'esercizio koan. Quando questo spirito è assente, è possibile che gli Yogi Zen si abbandonino ad una forma errata di passività.

svolto un compito di autoindagine, sembra l'esatto contrario della passività. Ma noi dobbiamo ricordare che la passività non viene mai da sé, né deve essere confusa con un puro e semplice stato mentale di apatia e di indolenza, che non è altro che uno stato vegetativo. La passività, nella sua più alta connotazione religiosa, significa spezzare la crosta dura dell'egotismo o relativismo e fondersi nell'infinità del Dharmadhātu. Questa fusione viene sentita psicologicamente come una condizione di ricettività e, teologicamente, come un sentimento di dipendenza assoluta, che è appunto quello che nel presente saggio è designato come passività.

Per i seguaci dello Zen questo è « essere interamente posseduti dalla Prajñā » o « realizzare la Prajñā ». I sūtra Mahāyānici sono generalmente dedicati non soltanto ai Buddha ed ai Bodhisattva, ma alla Prajñāpāramitā, il che è davvero notevole. In tutti gli inni Zen ci si riferisce sempre alla « Mahāprajñāpāramitā », come se fosse una personalità simile ai Buddha e ai Bodhisattva del passato, del presente e del futuro. Inoltre, la Prajñā è paragonata ad un grande specchio perfetto in cui si riflette un mondo di molteplicità così come esse sono, *yathābhūtam*. Questo è lo specchio perfetto della passività, per usare la terminologia adottata qui. Quanto segue, spero, servirà a chiarire questo punto (18).

VI

La perfezione della passività nella vita Buddista

Quando è maturata l'esperienza religiosa appena descritta, cioè, quando essa accompagna la perfezione morale, i Buddisti acquisiranno finalmente ciò che è conosciuto tecnicamente come *anābhogacaryā* (1), e saranno loro anche le sue meravigliose con-

(18) Vedasi anche nelle Appendici di questo Saggio, in cui vengono date traduzioni di testi di un maestro Zen e di un maestro Jodo.

(1) Per la spiegazione di questa importante concezione, vedasi i miei *Saggi sul Buddhismo Zen*, Volume Primo, nota a pag. 78, pag. 92; *Studies in the Lankāvatāra Sūtra*, pagg. 43, 378; *The Lankāvatāra Sūtra*, pag. 78, eccetera.

quiste che sono specificate in maniera molto elaborata nel *Daśabhūmika Sūtra*, dove si dice che esse hanno luogo nella vita di un Bodhisattva, l'essere ideale del Buddismo Mahāyāna. Possiamo dire che la vita senza sforzo è la perfezione del passivismo.

Secondo il *Daśabhūmika Sūtra*, la vita senza sforzo viene conseguita quando un Bodhisattva passa dal settimo all'ottavo stadio della vita spirituale realizzando ciò che è conosciuto come « accettazione di tutte le cose come non-nate » (*anutpattikadharmakṣānti*) (2). Per citare il Sūtra (3):

« Il Bodhisattva Vajragarbha disse: O figlio del Buddha, quando il Bodhisattva, nel settimo stadio, ha compiutamente finito di esaminare ciò che s'intende per mondare i sentieri con saggezza trascendentale e con mezzi ingegnosi (*prajñopāya*), ha accumulato tutto il materiale preparatorio (*sambhāra*), si è ben provveduto con i voti, ed è sostenuto dal potere dei Tathāgata, procurando in se stesso il potere prodotto dall'accumularsi del merito, pensando attentamente e conformemente ai poteri, alle convinzioni ed alle caratteristiche uniche dei Tathāgata, completamente purificato, sincero nel cuore, e prudente, elevato in virtù, conoscenza e potere, grande nella pietà e nella compassione cui non sfugge alcun essere senziente, e avviato decisamente sul sentiero della saggezza, che è al di là d'ogni misura, e inoltre, quando egli accede, in verità, alla conoscenza che tutte le cose sono per loro natura, fin dal principio, non-nate (*anutpanna*), non prodotte (*ajāta*), prive di segni individualizzanti (*alakṣaṇa*), che esse non si sono mai combinate (*asambhūta*), non si sono mai dissolte (*avināśita*), né estinte (*anishṭhita*), né mutevoli (*apravṛtti*), né cessanti (*anabhinivṛtti*), e sono prive della sostanza del sé (*abhāvasvabhāva*); quando egli accede alla conoscenza che tutte le cose rimangono le stesse nel principio, nel mezzo e nella fine, sono tali quali sono, non discriminative, e accede inoltre alla conoscenza dell'onnisciente; e [finalmente] quando egli ac-

(2) Questo è uno dei termini Mahāyāna che vengono frequentemente fraintesi degli studiosi occidentali del Buddismo. In realtà, essi non riescono ad afferrare la concezione centrale del Mahāyāna, secondo la quale tutte le cose (*sarvadharma*) sono non-nate (*anutpanna*), irraggiungibili (*anupalabdha*) e perciò vuote (*śūnya*).

(3) A cura di Radher, pag. 63 e segg.

cede alla conoscenza di tutte le cose così come esse sono realmente; allora egli è completamente emancipato dalle idee individualizzanti che sono create dalla mente (*citta*) e dal suo agente (*manovijñāna*); egli allora è distaccato come il cielo, e scende su tutti gli oggetti come su di uno spazio vuoto; allora si dice che egli è giunto all'accettazione di tutte le cose come non-nate (*anutpattika-dharmakṣānti*).

« O figlio del Buddha, non appena un Bodhisattva giunge a questa accettazione, egli accede all'ottavo stadio chiamato immobile (*acalā*). Questa è la dimora interiore della condizione di Bodhisattva, difficile da comprendere, che va al di là della discriminazione, è separata da tutte le forme, da tutte le idee, e da tutti gli attaccamenti; che trascende il calcolo e la limitazione, poiché sta al di fuori della conoscenza dei Śrāvaka e dei Pratyekabuddha, e al di sopra di tutte le perturbazioni, per sempre in possesso della tranquillità.

« Così come un Bhikṣu, fornito di facoltà sovranaturali e di libertà di mente, quando entra nel Samādhi della Cessazione acquieta tutti i suoi turbamenti mentali ed è libero dalla discriminazione, così ora il Bodhisattva dimora nello stato dell'immobilità, è cioè distaccato da tutte le attività di sforzo (*abroga*); egli ha conseguito l'assenza di sforzo, ha posto fine a tutti gli sforzi mentali, verbali e fisici, ed è al di là della discriminazione poiché ha allontanato tutte le forme di vessazione; egli è ora stabilito nello stesso Dharma, che gode quale frutto della sua opera passata.

« Egli è come un uomo che, trovandosi durante un sogno in un grande fiume, tenta di arrivare all'altra sponda; egli fa appello a tutta la sua energia e si sforza ricorrendo a tutti i mezzi possibili. E, a causa di questi sforzi, si desta dal sogno; poiché si è ridestato, tutti i suoi sforzi cessano. In egual maniera il Bodhisattva vede tutti gli esseri che si annegano nei quattro fiumi, e per tentare di salvarli si sforza vigorosamente e indefessamente; e mediante questo sforzo vigoroso e indefesso consegue lo stadio dell'immobilità. Quando giunge a questo stadio, tutti i suoi sforzi vengono abbandonati; egli è sollevato da tutta l'attività che deriva dalla nozione della dualità o da un attaccamento alle apparenze.

« O figlio del Buddha, come quando uno nasce nel mondo di

Brahma, nessuna passione tormentosa si presenta nella sua mente; così, quando il Bodhisattva viene a dimorare nello stadio dell'immobilità, la sua mente è interamente sollevata da tutte le attività che derivano da una coscienza che si sforza. Nella mente di questo Bodhisattva non vi è in verità alcuna discriminazione conscia di un Bodhisattva o di un Buddha, o dell'illuminazione o nel Nirvāṇa; meno ancora vi è pensiero delle cose del mondo.

« O figlio del Buddha, in forza dei suoi voti originali il Bodhisattva vede tutti i Buddha; i Beati si presentano personalmente davanti a lui per conferirgli la saggezza della condizione di Tathāgata, per mezzo della quale egli può addentrarsi nel flusso del Dharma. Allora essi dichiarano: " Ben fatto, ben fatto, o figlio d'una buona famiglia, questo è lo Kṣānti (accettazione) del primo ordine, che si accorda con l'insegnamento dei Buddha. Ma, o figlio d'una buona famiglia, tu non hai ancora acquisito i dieci poteri, il quadruplice coraggio, e le diciotto qualità speciali possedute da tutti i Buddha. Tu dovrai ancora operare per l'acquisizione di queste qualità, e non lasciare mai questo Kṣānti.

« O figlio d'una buona famiglia, benché tu sia stabilito nella serenità e nell'emancipazione, vi sono esseri ignoranti che non hanno ancora raggiunto la serenità, ma sono tormentati dalle passioni malvagie e afflitti da innumerevoli speculazioni. Su costoro tu dovresti esercitare la tua compassione. O figlio d'una buona famiglia, memore dei tuoi voti originali, tu dovresti beneficiare tutti gli esseri e rivolgerli tutti verso la saggezza inconcepibile.

« O figlio d'una buona famiglia, l'essenza ultima di tutte le cose è eternamente tale quale è, siano o no apparsi i Tathāgata; essi sono chiamati Tathāgata non già a causa della loro realizzazione di questa essenza ultima delle cose; perché anche tutti i Śrāvakas e i Pratyekabuddha hanno in verità realizzato questa essenza della non-discriminazione. E ancora, o figlio d'una buona famiglia, tu dovresti guardare al nostro corpo, alla nostra conoscenza, alla nostra terra dei Buddha, al nostro alone d'illuminazione, ai nostri mezzi ingegnosi, e alla nostra voce di purezza, ciascuno dei quali è al di là d'ogni misura; e di questi puoi dotarti perfettamente.

« E ancora, o figlio d'una buona famiglia, tu hai ora una luce; è la luce che vede nella natura reale delle cose in quanto

non-nate, e al di là della discriminazione. Ma la luce della verità posseduta dai Tāthāgata per quanto riguarda le sue infinite mobilità, attività e manifestazione, è al di là di ogni misura, calcolo, confronto e proporzione. Tu dovresti innalzare verso di essa la tua intenzione per realizzarla.

« O figlio d'una buona famiglia, osservando come le terre si estendono sconfinatamente, come sono innumerevoli gli esseri, e come le cose sono infinitamente divise, tu dovresti conoscerle tutte veramente come sono ».

« In questo modo, o figlio del Buddha, tutti i Budda accordano al Bodhisattva che è giunto a questo stadio d'immobilità la conoscenza infinita, e lo inducono a volgersi verso la conoscenza della differenziazione e dell'attività che ne deriva, entrambe le quali sono al di là d'ogni misura.

« O figlio del Budda, se i Budda non avessero destato in questo Bodhisattva il desiderio della conoscenza dell'onnisciente, egli sarebbe passato nel Parinirvāṇa abbandonando ogni opera che beneficherà gli esseri. Poiché, invece, egli ha ricevuto dai Budda una conoscenza infinita e l'attività che da essa deriva, la sua conoscenza ed attività attuate anche per lo spazio di un momento superano tutte le realizzazioni che sono state compiute dal primo destarsi, in lui, del desiderio dell'illuminazione fino al raggiungimento del settimo stadio; queste non sono paragonabili neppure ad una centesima parte delle prime, e neppure ad una sua parte incommensurabilmente infinitesimale; non è possibile alcun confronto. Per quale ragione?

« Perché, o figlio del Budda, il Bodhisattva che ha ora raggiunto questo ottavo stadio dopo avere incominciato con il suo solo corpo nel suo corso di disciplina spirituale, ora è dotato di corpi infiniti, voci infinite, conoscenza infinita, nascita infinita ed infinite terre pure; egli ha inoltre portato infiniti esseri alla maturità, ha fatto offerte ad infiniti Budda, ha compreso gli infiniti insegnamenti del Budda; è fornito di infiniti poteri sovranaturali, presenza infinite assemblee e riunioni; e, per mezzo di corpi, discorsi, pensieri e azioni infiniti, acquisisce la perfetta comprensione di tutto ciò che concerne la vita del Bodhisattva, attraverso il conseguimento dell'immobilità.

« O figlio del Budda, è come un uomo che procede sul grande oceano in una barca; prima di giungere in alto mare, egli

fatica duramente, ma non appena la sua imbarcazione l'ha raggiunto, egli può affidarla al vento, e non deve più fare alcuno sforzo. Quando egli ha preso così il mare, ciò che può compiere in un giorno supera ciò che può essere compiuto dopo cento anni di sforzi nelle secche.

« In egual modo, o figlio del Buddha, quando il Bodhisattva, accumulando una quantità grandissima di opere meritorie e procedendo nella barca del Mahāyāna, giunge nell'oceano della vita d'un Bodhisattva, in un solo istante e con una conoscenza senza sforzi egli entra nel regno della conoscenza acquisita dall'onni-sciente. Finché dipendeva dalle sue precedenti realizzazioni, caratterizzate dallo scopo (*sābhogakarma*), non poteva sperare di compierlo neppure nel trascorrere di innumerevoli kalpa » (4)...

Quando sentiamo affermare che quanto viene descritto piuttosto ampiamente nel *Daśabhūmika Sūtra* è la vita della passività Buddista, possiamo considerarla molto diversa da come viene intesa comunemente, specialmente in senso Cristiano: per i Cristiani, infatti, essere passivi significa essere « intossicati di Dio », o completamente rassegnati alla « Tua volontà », che è l'equivalente del Tariki, « potere altro ». Ma il Buddismo è fortemente colorato di intellettualismo, come si può vedere dall'uso molto frequente del termine « conoscenza » (*jñāna* o *prajñā*), benché esso non significhi conoscenza nel senso relativo ma in quello intuitivo e sovraintellettuale. Persino nella scuola Buddista della Terra Pura, in cui spicca in particolare l'aspetto sentimentale della vita religiosa, la resa del sé alla saggezza insondabile (*acintya-jñāna*) del Tathāgata si accompagna alla fiducia nell'immenso amore di Amida, che abbraccia ogni cosa. In effetti, lo scopo finale dei seguaci dello Shin, come di tutti gli altri Buddisti, è conseguire l'illuminazione suprema; la differenza consiste nel fatto che i seguaci dello Shin desiderano conseguirla nella Terra della Purezza, su cui regna lo stesso Amitābha Buddha, e per ottenere l'ac-

(4) È una traduzione piuttosto libera, perché una traduzione letterale risulterebbe pressoché inintelligibile alla maggioranza dei lettori. Il testo si addentra ulteriormente nei particolari della vita del Bodhisattva all'ottavo stadio dell'immobilità. Ma quanto è riportato può bastare a mostrare qual è la spiritualità del Bodhisattva quando egli realizza una vita di attività prive di sforzo.

cesso a questa Terra si affidano incondizionatamente alla sua cura amorosa.

In pratica, i due aspetti dell'esperienza religiosa, sentimento e intelletto, si trovano mescolati nel cuore del devoto Shin. La coscienza del peccato è il suo aspetto sentimentale, mentre la ricerca dell'illuminazione è il suo aspetto intellettuale. Sebbene il passivismo sia più evidente nel sentimento, non è del tutto assente neppure nell'intelletto Buddista, come quando l'intelletto è costretto ad abbandonare il ragionamento logico per sperimentare la suprema illuminazione conseguita dal Buddha, o la vita del Bodhisattva, che è priva di finalità, priva di sforzi, e al di sopra di ogni attività teleologica.

Per mostrare la differenza tra il punto di vista Cristiano e quello Buddista circa la nozione fondamentale del passivismo, attraverso cui i seguaci delle due religioni tentano di spiegare l'esperienza, citerò un significativo passo tratto da *Theologia Germanica* (5), che appare in rapporto stretto con il sentimento Buddista, e tuttavia non riesce a inquadrarne il punto centrale.

« Tu ora domanderai: " Vi fu dunque un Perché in Cristo? ". Io ti rispondo: " Se chiedessi al sole: ' Perché risplendi? ', egli direbbe: ' Io devo risplendere e non posso fare altrimenti, perché questa è la mia natura e la mia proprietà, e la luce che dono non è di me stesso, e non la chiamo mia '. Lo stesso si può dire di Dio e di Cristo, e di tutti coloro che sono divini ed appartengono a Dio. In loro non vi è volere, né attività, né desiderio che non abbia come fine il bene in quanto bene, per amore del bene; ed essi non hanno altro Perché al di fuori di questo " ».

Questo è indubbiamente affine alla concezione dei Buddisti; ma il « bene è troppo Cristiano, ed inoltre non sfiora il fondamento ultimo di tutte le cose, che è il « Vuoto ». Perciò P'ang (6) canta così:

Il vecchio P'ang non chiede nulla al mondo;
Tutto è vuoto per lui, non ha neppure un seggio,
Perché il Vuoto assoluto regna nella sua casa;

(5) Fu tradotta da Susanna Winkworth nel 1901. Pag. 96.

(6) Fiorito nel periodo Yüan-ha (806-821); fu un contemporaneo più giovane, di Ma-tsu.

Quanto è vuota, in verità, e senza tesori!
Quando il sole sorge, egli cammina attraverso il Vuoto,
Quando il sole tramonta, egli dorme nel Vuoto;
Seduto nel Vuoto canta i suoi canti vuoti;
Ed i suoi canti vuoti riverberano nel Vuoto:
Non stupitevi se il Vuoto è così completamente vuoto,
Perché il Vuoto è il seggio di tutti i Budda;
E il Vuoto non è compreso dagli uomini del mondo:
Ma il Vuoto è il vero tesoro;
Se affermate che il Vuoto non esiste,
Voi peccate gravemente contro i Budda.

Il Vuoto e la vita Zen

« Vuoto (*śūnyatā*) è il vangelo del *Prajñāpāramitā sūtra*, e la fonte di tutte le filosofie e di tutte le discipline pratiche del Mahāyāna. In realtà, appunto perché questo Vuoto è la base dell'esistenza questo universo è possibile con la sua logica, la sua etica, la sua filosofia e la sua religione. Il Vuoto non significa relatività, come lo interpretano talvolta gli studiosi Buddisti; va al di là della relatività, e la rende possibile; il Vuoto è una verità intuitiva, per mezzo della quale noi possiamo descrivere l'esistenza come relata e molteplice. E la vita Buddista di passività derivava da questa intuizione, che è chiamata *Prajñāpāramitā* nel *Prajñāpāramitā sūtra*, e *Pratyātmāryajñāna* nel *Laṅkāvatāra sūtra*. L'intuizione è illuminazione, in quanto è il culmine della disciplina Buddista e l'inizio della vita di un Bodhisattva. Per questo, leggiamo nel *Vimalakīrtinirdeśa-sūtra* che tutte le cose sono stabilite in « non-dimora », che è il Vuoto, *apratishthiti* = *śūnyāta*, e nel *Vajracchedikā-sūtra* leggiamo che *na kvacit pratishthitam cittam utpādayitavyam*: « i pensieri dovrebbero destarsi senza dimorare in alcun luogo ».

Quando una cosa è stabilita (*pratishthita*), si ha qualcosa di fisso, di sistemato definitivamente, e questa determinazione è contemporaneamente l'inizio dell'ordine e della confusione. Se Dio è il fondamento ultimo di tutte le cose, egli deve essere lo stesso Vuoto (7). Quando egli è completamente determinato, in modo

(7) Per citare ancora da *Theologia Germanica* (pag. 184): « Perché Dio

buono o cattivo, diritto o contorto, puro od impuro, egli si sottomette al principio della relatività: cioè cessa di essere Dio, e diventa un dio simile a noi mortali e soffre. « Non essere stabilito in alcun luogo » significa quindi « essere vuoto », « non essere attaccato a nulla », « essere perfettamente passivo », « essersi arreso completamente al potere altro », eccetera.

Questa vita Buddista o Zen del Vuoto può venire illustrata in tre modi, ognuno dei quali ha un significato proprio, in quanto esprime un aspetto particolare della vita.

1. Mentre Subhūti sedeva in silenzio e in tranquillità in una grotta, gli dèi lo lodarono facendo cadere su di lui una pioggia di fiori celestiali. Subhūti disse: « Chi siete voi che fate piovere fiori dal cielo? ».

« Noi siamo gli dèi, e il nostro sovrano è Śakradevendra ».

« Che cosa state lodando? ».

« Lodiamo il tuo discorso sulla Prajñāpāramitā ».

è Uno e deve essere Uno, e Dio è Tutto e deve essere Tutto. E ciò che è, e non è Uno, non è Dio; e ciò che è, e non è Tutto e al di sopra di Tutto, egualmente non è Dio, perché Dio è Uno e al di sopra dell'Uno, è Tutto e al di sopra di Tutto... E un uomo non può trovare ogni soddisfazione in Dio, a meno che le cose non siano per lui Uno, e Uno sia Tutto, e qualcosa e nulla siano eguali. Ma se fosse così, vi sarebbe vera soddisfazione, e non altro ». Va benissimo, ma perché fermarsi a Dio? Se Dio è « Uno e al di sopra dell'Uno, Tutto e al di sopra del Tutto », questo non è forse il Vuoto? Lo stesso Dio deve dimorarvi. Quando ci fermiamo a Dio e rifiutiamo di andare oltre, lo stesso Dio perde la sua dimora, non può stare neppure dove è. Egli deve andare con il Tutto, o separarsi dal Tutto, non può essere « Tutto e al di sopra del Tutto », come piacerebbe ai teologi perché facendo questo essi lo uccidono. Per salvare Dio da queste perplessità, è necessario collocarlo nel Vuoto dove egli può essere « Tutto e al di sopra di Tutto ». Se è collocato altrove non è più se stesso, e la « vera soddisfazione » cercata con tanto fervore dai Cristiani non sarà più conseguibile. Finché gli studiosi Buddisti non riescono a penetrare il vero significato del Śūnyatā e si accontentano di interpretarlo come relatività o come il puro e semplice nulla, essi non possono sperare di comprendere il Mahāyāna. Inoltre, solo nel Vuoto è possibile vedere « qualcosa e nulla eguali ». « Qualcosa », qui è il Buddista *asti* e « nulla » è *nasti* e la vera Prajñā prevale solo quando si trascende il dualismo di essere e non-essere. Non vi è dubbio che sotto questo aspetto la filosofia e l'esperienza Buddista siano più profonde.

« Io non ho mai pronunciato una parola sulla Prajñāpārāmītā, e non vi è nulla che voi possiate lodare ».

Ma gli dèi asserirono: « Tu non hai discorso di nulla, e noi non abbiamo udito nulla; nulla è stato detto, nulla è stato udito, e questa è la vera Prajñāpārāmītā ». Così dicendo, essi scossero di nuovo la terra e fecero piovere altri fiori.

Su questo episodio, Hsüeh-tou compose questa poesia:

La pioggia è finita, le nubi sono immobili, e sta per spuntare il giorno;

Alcune montagne, simili a quadri, fanno la loro apparizione; come sono azzurre e imponenti!

Subhūti, senza saper nulla, siede in silenzio nella grotta;

Ed ecco, fiori celestiali scendono in una pioggia, mentre la terra trema!

Questa poesia dipinge graficamente la vita interiore del Vuoto; da essa è facile dedurre che il Vuoto non è né relatività né il nulla. Benché Subhūti « non sappia nulla », o meglio proprio perché non sa nulla, scende una pioggia di fiori celestiali, le montagne torreggiano immense ed aspre, e appaiono come un dipinto bellissimo, che dà gioia a quanti comprendono.

2. Mentre Vimalakīrti scorreva con Mañjuśrī ed altri, nella stanza c'era una fanciulla celestiale che ascoltava attentamente tutto ciò che essi dicevano. Poi ella assunse il suo aspetto originario di dea, e fece cadere una pioggia di fiori celestiali su tutti i santi personaggi che erano radunati in quel luogo. I fiori che cadevano sui Bodhisattva scivolavano via, ma quelli che cadevano sugli Śrāvaka aderivano ai loro corpi, e neppure scrollandosi essi riuscivano a distaccarli. La fanciulla celestiale chiese allora a Śāriputra, uno degli Śrāvaka più eminenti del gruppo, famoso per la sua abilità dialettica:

« Perché vuoi distaccare i fiori? ».

« Essi non sono in accordo con il Dharma, per ciò cerco di distaccarli », rispose Śāriputra.

« O Śāriputra », disse la fanciulla, « non pensare che i fiori non siano in accordo con il Dharma. Perché? Perché essi non discriminano, e sei invece tu che discrimini. Coloro che conducono una vita ascetica secondo l'insegnamento del Buddha commettono un atto contrario alla legge se si abbandonano alla discrimi-

nazione. Essi devono invece abbandonare la discriminazione, perché la loro vita sia in accordo con il Dharma.

« Guarda questi Bodhisattva: nessun fiore li tocca, perché essi sono al di sopra d'ogni pensiero di discriminazione. Solo una persona pavida offre agli spiriti maligni l'occasione di impadronirsi di lei. Così è per gli Śrāvaka; poiché essi temono il ciclo della nascita e della morte, cadono in preda ai sensi. Coloro che hanno superato paure e preoccupazioni non sono più legati ai cinque desideri. I fiori aderiscono là dove i nodi non sono ancora allentati, ma ricadono quando la liberazione è completa ». (Vale a dire, quando noi realizziamo il Vuoto, nulla può impadronirsi di noi, né il fiore né la polvere trovano un punto cui attaccarsi).

Perciò possiamo vedere che la vita del Vuoto è quella della non-discriminazione: quando il sole può splendere sul bene e sul male, e la pioggia cade sul giusto e sull'ingiusto. La discriminazione si addice a un mondo di particolari, in cui trascorrono le nostre vite relative; ma quando noi desideriamo dimorare al di fuori di essa, là dove si consegue la vera pace, dobbiamo scollarci di dosso tutta la polvere della relatività e della discriminazione, che aderisce a noi e che ci tormenta da tanto tempo. Il Vuoto non dovrebbe farci paura, come ci ammonisce ripetutamente il *Prajñāpāramitā sūtra*.

Quando tutto è stato fatto e detto,
 Alla fine voi troverete questo:
 Tra tutti si immerge nella beatitudine
 Colui che ha una mente tranquilla (8).

Il grande problema religioso è: dove possiamo trovare questa mente tranquilla? E i Buddisti Mahāyāna più convinti rispondono: « Nel Vuoto ».

3. Secondo *La trasmissione della lampada* di Tao-yüan, prima che Fa-yung (9) si incontrasse con Tao-hsin, il quarto patriarca

(8) Lord Vaux Thomas, 1510-1566.

(9) 594-657. Questo colloquio è narrato nel Volume Primo dei miei *Saggi sul Buddhismo Zen* pagg. 190-1. Vedasi anche a pag. 206 di questo Volume.

dello Zen in Cina, gli uccelli avevano l'abitudine di visitarlo nella grotta in cui meditava, e gli offrivano fiori. Benché la storia non riferisca nulla in proposito, in seguito si affermò una tradizione, secondo la quale, dopo il colloquio, Fa-yung non ricevette più fiori da parte dei suoi ammiratori alati. Ora un maestro Zen chiede: « Perché a Fa-yung venivano offerti i fiori, prima dell'incontro con il quarto patriarca? E perché, dopo quell'incontro, non gli vennero più offerti? ». Fa-yung era un grande studioso della Prajñāpāramitā, cioè della dottrina del Vuoto. Gli uccelli gli offrivano fiori perché egli era santo, perché aveva la mente così vuota? Ma dopo il colloquio, egli perdette la santità, per qualche ragione sconosciuta, e gli uccelli smisero di rendergli omaggio? La santità è la stessa cosa che il Vuoto? Vi è ancora qualcosa, nel Vuoto, che può essere chiamato "santo"? Quando il Vuoto è realizzato pienamente, non scompare forse anche la santità, o la divinità, o qualunque altra cosa? Non è questo uno stato di assenza d'ombra (*anābhāsa*)?

A Fa-yen di Wu-tsu Shan venne rivolta questa domanda: « Perché vi furono offerte di fiori a Fa-yung prima del colloquio? ».

« Noi ammiriamo i ricchi ed i nobili », rispose il maestro.

« Perché le offerte cessarono dopo il colloquio? ».

« Noi tutti abbiamo antipatia per i poveri e gli umili ».

Fa-yen intende dire che Fa-yung era ricco prima del colloquio, è perciò era amato da tutti gli esseri appartenenti a questo mondo ma poi, divenuto povero e vuoto dopo l'incontro, non venne più onorato da nessun essere della Terra?

Tao-ch'ien, che fu discepolo di Wên-i (10), diede invece la stessa risposta alle due domande.

« Perché venivano offerti fiori a Fa-yung prima dell'incontro? ».

« Niu-t'ou ».

« Perché, dopo l'incontro, le offerte cessarono? ».

« Niu-t'ou ».

Niu-t'ou è il nome della montagna sulla quale Fa-yung si ritirava per meditare. Questa risposta significa che Fa-yung è sempre lo stesso vecchio monaco eremita, indipendentemente dalle esperienze che attraversa? Significa che il fondamento ultimo di

tutte le cose rimane lo stesso, rimane per sempre vuoto, indipendentemente dal fatto che le sue apparenze siano o no caratterizzate dalla diversità e dalla molteplicità? Come lo Zen voglia indurci a cercare una vita di passività, o del Vuoto, si desume dalle affermazioni di Subhūti e della fanciulla celestiale, e dalle osservazioni relative all'offerta dei fiori a Fa-yung (11).

(11) Ecco alcune altre osservazioni Zen sul colloquio tra Fa-yung e Tao-hsin:

Un monaco chiese a Tê-shan Mi: «Cosa diresti di Niu-t'ou, prima che vedesse il quarto patriarca?».

« Quando viene l'autunno, le foglie ingialliscono e cadono ».

« E dopo che l'ebbe visto? ».

« Quando viene la primavera, i prati verdeggiano ».

Alla prima domanda, T'ien-chu Shan rispose: «Un piccolo villaggio lontano dalle abitazioni umane; una montagna remota, frequentata di rado da visitatori amichevoli».

Alla seconda: «La brezza d'autunno fruscia tra la pineta lungo il sentiero di montagna; la luna piena, serena e fulgida, splende tutta la notte nella sala dipinta».

Alla prima, Hsiang-t'ien Ch'ing rispose: «L'aceto attira le mosche».

Alla seconda: «La casa è deserta, e in essa non vi è ombra di essere vivente».

Alla prima Pao-fêng Ch'ing rispose: «È un altro plebeo». (Letteralmente, Ching-san e Pien-szu).

Alla seconda: «Il suo viso e la sua testa sono ricoperti di terra e di cenere».

Coloro che desiderano sapere cosa sia il Buddhismo Mahāyāna o che cosa si intenda veramente per Vuoto (*śūnyatā*) dovrebbero ponderare su queste risposte degli antichi maestri circa l'incontro tra Niu-t'ou e Tao-hsin.

APPENDICI

1

Tai-hui scrive ad uno dei suoi discepoli laici, Ch'ên Ming-chung, in questo tono (1):

La ragione per cui il Budda insegna ogni genere di dottrine sta nel fatto che vi sono pensieri d'ogni genere dai quali la gente deve essere liberata. Se noi siamo liberi dai pensieri, non è più necessario insegnare alcun genere di dottrina. In verità, le dottrine non hanno in sé alcuna sostanzialità, e i pensieri non hanno un fondamento fisso. Tanto le dottrine quanto i pensieri sono, per loro natura, vuoti. Essere vuota è il carattere della realtà.

Tuttavia molti Buddisti, in questi tempi, considerano questo Vuoto come una forma di nulla, e hanno paura di affrontarlo. Coloro che nutrono questa idea confondono il mezzo con il fine, e scambiano la malattia per il rimedio. P'ang, commiserando questi sventurati, dice: « Non abbiate paura di cadere nel Vuoto, perché non è affatto una brutta cosa ». E inoltre: « Vi prego di considerare vuote tutte le cose che sono ritenute reali: non scambiatele mai per realtà, poiché sono vuote per natura ».

Se acquistate una visione penetrante di questa verità, voi vi liberate di tutto il karma cattivo e di tutta l'ignoranza accumulati nel passato eterno, e tutti i dubbi che avete nutrito si squaglieranno come un pezzo di ghiaccio. Tutti gli insegnamenti del Budda contenuti nel Tripitaka non sono altro che questa verità [insegnata da P'ang a proposito del Vuoto]. Se avete stabilito definitivamente la fede, realizzerete senza dubbio alcuno la grande verità della liberazione. Ricordate soltanto che bisogna essere

(1) Dai suoi *Detti (wu-lu)*, Vol. XXIII.

consapevoli del momento in cui il cardine superiore si allenta [quello che vi ha tenuto nei vincoli della relatività].

Quello è il momento in cui comprenderete che tra l'affermazione di P'ang e l'insegnamento del Buddha contenuto nel Tripitaka non vi è distinzione, né differenza, né priorità, né posteriorità; inoltre, capirete che non esistono affatto né dottrine, né pensieri, ecc. [nella cui realtà voi avevate l'abitudine di credere].

[In quel momento] tutti i mondi delle dieci parti dell'universo sono il Vuoto stesso, e non vi è alcuno che li contempli. Se voi pensate che vi sia qualcuno, ciò significa che vi è uno che predica il Vuoto, vi è uno che ascolta la predicazione, e che vi sono dottrine d'ogni sorta cui dare ascolto, e che infine vi sono pensieri d'ogni forma che possono essere dimostrati [come reali]. Se questo fosse vero, cioè, se vi fosse l'ascoltare ed il dimostrare, si giungerebbe a questo:

Vi è, all'interno, uno che dimostra; e, all'esterno, ciò che è dimostrato. Quando uno non si libera di questa malattia [del dualismo], i sūtra lo descrivono come uno il quale pensa che vi sia un reale predicatore del Dharma, e perciò commette il peccato di bestemmia il Buddha, il Dharma e il Sangha. Inoltre, questi bestemmiatori sono stigmatizzati nei sūtra perché, sostenendo la realtà delle cose, sono attaccati alla nozione di un ego, d'una persona, di un essere, o di un datore di vita; oppure, sostenendo la non-realtà delle cose, sono egualmente attaccati alla nozione di un ego, d'una persona, di un essere, o di un datore di vita. Questo attaccamento, in un senso o nell'altro, avviene quando si afferma la convinzione [dualistica] di cui ho parlato: la credenza cioè che vi sia, all'interno, uno che dimostra e, all'esterno, ciò che è dimostrato. I sūtra mettono costantemente in guardia contro il dualismo...

Riguardo alla vostra opinione sul koan, posso assicurarvi che voi avete già afferrato un'idea generale della cosa, ma temo che i vostri occhi non siano ancora abbastanza penetranti da poter vedere nel principio fondamentale del Buddhismo. Questo è il difetto più comune tra i principianti. Quando voi capirete veramente ciò che intendo dire, accantonerete tutto ciò che è caratterizzato dall'unilateralità. Raccogliete tutti gli squisiti insegnamenti dei Buddha e dei Padri, copriteli una volta per tutti, e cercate di vedere nel funzionamento delle cose ancor prima dell'avvento

del Buddha Bhishma-svararāja (2). Allora voi sarete perfettamente padrone di tutti gli insegnamenti. Dice il Budda: « Gli esseri che lodano il veicolo del Budda cadono nei sentieri malvagi dell'esistenza ». Se voi comprendete che queste cose avvengono veramente, sarete in grado di applicare tutto ciò che ho detto qui [alla vostra vita pratica di tutti i giorni].

Allora voi potrete sottrarvi alla servitù delle cose, e non sforzarvi di conseguire la liberazione. « Essere così », o « non essere così », o « essere così e non essere così »... tutto ciò vi andrà egualmente bene. Tutti gli insegnamenti dello Zen, tutte le esperienze della vita vi saranno subito intelligibili, così come un uomo robusto tende il braccio senza bisogno d'aiuto, o come una freccia scatta da un arco ben teso. Qui non vi è alcuno sforzo artificiale, le cose continuano nel loro ordine naturale. Quando giungete a questa realizzazione, potete veramente dichiarare che non vi è né bene né male, né Budda né esseri, eccetera.

Fino a quel momento guardatevi dal fare troppe asserzioni, perché non dovete ignorare l'ammonimento di Yung-chia: « Abbiate cura di non attirare su voi stessi uno stato doloroso di esistenza negando troppo arditamente la legge della causazione; non lasciatevi trascinare dall'ignoranza e dalla licenza ». Quando questi principii fondamentali sono stati saldamente stabiliti, il resto verrà da solo; lo stato di unità verrà realizzato senza che ve ne accorgiate.

2.

Ippen Shonin (1239-1289), fondatore del ramo Ji-shu della scuola Jodo, è stato ricordato più volte in quest'opera. Studiò lo Zen, ma la sua attività missionaria consistette nella propagazione del Nembutsu; per questo scopo egli trascorse tutta la vita peregrinando da una parte all'altra del paese. In seguito, questa abitudine di viaggiare costantemente divenne una regola per tutti i suoi successori, i quali, in tal modo, seguono le orme non solo del loro Padre, ma dello stesso Śākyamuni. Quando fu in punto di morte, Ippen ordinò di bruciare tutti i suoi libri ed i suoi

(2) Cioè, prima che il mondo si evolvesse.

scritti, dicendo che ciò che valeva la pena di lasciare dietro di sé era soltanto « *Namu Amida Butsu* » e niente altro. Questa è una delle poche sue lettere salvate dalla distruzione (3):

« Voi mi chiedete quale atteggiamento mentale dovete assumere verso il *Nembutsu*. L'unica cosa che si chiede al devoto del *Nembutsu* è dire " *Namu Amida Butsu* "; e non vi sono altre istruzioni che io possa darvi. Dicendo " *Namu Amida Butsu* " voi conseguite la pace spirituale.

« Tutti gli insegnamenti lasciati dai saggi e dai sapienti sono altrettanti indicatori, escogitati per salvarci dalle molte forme di illusione che noi nutriamo; ma sono in fondo rimedi provvisori. Il devoto del *Nembutsu* non ne ha bisogno. Dire il *Nembutsu* in tutte le circostanze... questo è sufficiente.

« Quando una volta venne chiesto a Kūya Shonin: " Come deve essere detto il *Nembutsu*? ", egli rispose semplicemente: " *Abbandono!* " (4). Non disse altro. Questo è narrato nella raccolta delle poesie di Saigyō, e secondo me è veramente un detto aureo. " *Abbandono!* " è tutto ciò che viene richiesto al devoto del *Nembutsu*. Abbandonate l'erudizione e la saggezza come l'ignoranza; abbandonate le nozioni di buono e cattivo, ricco e povero, nobile e vile, inferno e paradiso, e tutte le specie di satori amate ed insegnate dalle varie scuole del Buddhismo. Rinunciando a tutte queste nozioni ed a tutti questi desideri che servono solo a confondere, dedicatevi completamente a recitare " *Namu Amida Butsu!* ". Poiché questo si accorda perfettamente con il voto trascendentale di Amida, recitate continuamente il *Nembutsu* con unità e concentrazione di pensiero. Verrà allora il momento in cui realizzerete che, sebbene recitate " *Namu Amida Butsu* ", non vi è né Budda, né sé, né ragionamento alcuno da avanzare. In qualunque ambiente vi troviate, buono o cattivo, per voi è la Terra della Purezza: perché voi non avete nulla da cercare e nulla da sfuggire.

« Tutti gli esseri viventi, insieme alle montagne e ai fiumi, all'erba e agli alberi, al vento che soffia e alle onde che rotolano,

(3) Compilato per la prima volta nel 1763.

(4) Ecco i versi di Ippen:

« Quando la mente che abbandona il corpo viene abbandonata,
Il mondo cessa di angosciarmi,
Là dove vivo avvolto nella veste nera di monaco ».

tutti all'unisono dicono il Nembutsu. Non è soltanto l'umanità che prende parte al voto trascendentale di Amida.

« Se voi trovate difficile da comprendere ciò che vi dico ora, non preoccupatevi, lasciate perdere, abbandonate anche questo insieme a tutto il resto, e senza angosciarvi, senza divisare piani, affidatevi al voto originale e recitate il Nembutsu. In qualunque stato di mente sia recitato, lieto o no, il "Namu Amida Butsu" non va mai contro il voto originale espresso dalla saggezza trascendentale di Amida, ed è perfettamente commensurabile con l'ampiezza di tale voto. A parte questo, non vi è nulla che deve interessarvi. Il mio unico desiderio è che, recuperando la vostra semplicità e la vostra innocenza originali, diciate il Nembutsu. "Namu Amida Butsu!" ».

3.

Kuei-tsung Chih-chih viveva in un'umile capanna sul Lushan (5); quando ebbe per la prima volta una visione nella verità dello Zen, egli compose questi versi:

Se non vi siete ancora stati, andateci almeno una volta;
Tuttavia, quando vi sarete, io spio un sorriso sul vostro volto;
Le sopracciglia sono soprattutto oggetti inutili,
Ma senza di loro, quanto si è brutti!

Egli fu anche autore della seguente poesia, in cui esprime adeguatamente la sua valutazione del Vuoto; non bisogna intendere questi versi come una pura e semplice descrizione della sua capanna solitaria, in cui viveva in compagnia delle nuvole.

Una capanna solitaria sulla vetta d'una montagna che torreggia
su altre mille;
Una metà è occupata da un vecchio monaco e l'altra da una
nuvola;
Ieri notte c'è stata tempesta, e la nuvola è stata spazzata
via;
In fondo, una nuvola non può eguagliare la tranquillità del
vecchio.

(5) *Hsü-chuan*, XVI.

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, 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 Secondo

Lo Zen è una scuola veramente unica di sviluppo e di evoluzione spirituale, la quale usa diversi sistemi di filosofia, psicologia ed etica, nella sua tecnica di Realizzazione.

In questo secondo volume, l'Autore esamina, in particolare, l'« esercizio dei Koan », che si può dire costituisca il nucleo della disciplina Zen, particolarmente così come viene insegnata e praticata alla Scuola della setta Rinzai. I Koan, pur aparendo spesso inesplicabili e al di là della logica, contengono significati profondi, e la loro interpretazione dà la misura dello sviluppo spirituale dell'allievo. I grandi maestri Zen affermano che lo stesso universo è un grande Koan vivente, del quale l'uomo deve trovare la soluzione.

Una volta impadronitisi della chiave di questo grande Koan, tutti gli altri vengono risolti di conseguenza, anzi si sciolgono quasi da se stessi.

Pertanto, il vero scopo dello studio dello Zen è la conoscenza dell'universo, e non la soluzione degli enigmi Koan.

Il volume contiene inoltre alcuni importanti saggi, quali « **Il Manuale del Buddhismo Zen** », « **Vivere secondo lo Zen** », « **Il Messaggio segreto di Bodhidharma** » e « **La Passività nella vita secondo il Buddhismo** ».

L. 32.000

€ 16,53

ISBN 88-272-0934-4



9 788827 1209349