

INDICE

PREFAZIONE DEL CURATORE	7
INTRODUZIONE	9
1. VIVERE ZEN	11
2. UNA PANORAMICA GENERALE	17
3. IL SATORI	41
4. COME AVVICINARSI AL SATORI	77
5. IL KOAN	113
INDICE ANALITICO	153



PREFAZIONE DEL CURATORE

Living by Zen, la cui prima edizione apparve nel 1950, fu il settimo lavoro di D.T. Suzuki che la Rider & Co. di Londra pubblicò.

L'Autore non era del tutto soddisfatto del manoscritto che mi aveva inviato nel 1949 per la pubblicazione, e nella corrispondenza successiva mi manifestò l'intenzione di rivederlo. Ma nel 1966 morì, e nonostante i molti tentativi la revisione non fu trovata.

Ho acconsentito perciò alla ristampa della prima edizione senza alcuna modifica, previa approvazione di un qualificato Roshi Zen della setta Riuzai che sta traducendo il libro in giapponese.

I lettori comunque, tengano presente che l'Autore aveva in mente, e potrebbe aver fatto, dei miglioramenti. Dal momento che un'intera generazione di studenti Zen occidentali ha sentito parlare poco di questo libro, la sua ricomparsa è fin troppo tardiva. Come afferma l'Autore nell'introduzione, si tratta di un libro diverso da quelli pubblicati in precedenza e, in un certo senso, può essere considerato una seconda introduzione allo Zen che alcuni troveranno più utile di *An Introduction to Zen Buddhism*, che uscì nel 1947.

Poco occorre dire dell'Autore. Nato nel 1870 da una stirpe di medici, studiò all'Università di Tokyo ma finì ben presto per dedicarsi interamente al Buddhismo Zen presso il monastero Engakuji di Kamakura. Sotto la guida del famoso Roshi Soyen Shaku, raggiunse l'illuminazione nel 1896. Poco dopo andò a lavorare con il dottor Paul Carus a Chicago, dove restò alcuni anni. Ritornato in Giappone, si consacrò a portare lo Zen nella vita di quel popolo, scrivendo a tale scopo una trentina di libri. A questi ne vanno aggiunti gli altri venti in inglese, scritti durante gli intervalli tra i frequenti viaggi in Europa.

Scrisse con grande autorità. Non solo aveva studiato le opere originali in sanscrito, pali, cinese e giapponese, ma possedeva un'aggiornata conoscenza del pensiero occidentale in tedesco, francese e inglese, lingua quest'ultima nella quale scriveva con affascinante scioltezza. Egli era tuttavia ben più che uno studioso. Sebbene non fosse membro di alcuna scuola giapponese di Buddismo, era onorato come buddhista illuminato in ogni tempio del Giappone.

Morì nel 1966 all'età di novantasei anni, mentre ancora lavorava, e credo che in questo secolo non ci sarà dato di conoscere un altro pari a lui. Se un giorno il tremendo messaggio del Buddismo Zen s'integrerà nella vita spirituale dell'Occidente, a vantaggio del mondo intero, ciò sarà largamente dovuto al lavoro di questo grande maestro, studioso e uomo Zen che conoscemmo e amammo come Daisetz Teitaro Suzuki.

C. H.

INTRODUZIONE

A partire dalla fine della guerra ho incontrato parecchi giovani Americani ed Inglesi desiderosi di conoscere l'insegnamento dello Zen, l'approccio dei quali era più o meno in linea con il moderno spirito scientifico. Ciò mi ha spinto ad affrontare in modo nuovo un terreno che mi ero abituato a percorrere in maniera per certi versi superata. A ciò devo anche aggiungere che nel frattempo ho riconsiderato, in una certa misura, la mia comprensione dello Zen in accordo con le ultime esperienze e riflessioni. Questo libro è un parziale risultato di tale riconsiderazione e spero di poter fornire in seguito una più ampia esposizione dello Zen, se mi sarà dato vivere ancora per alcuni anni.

Desidero esprimere la mia gratitudine a Christmas Humphreys per aver rivisto il manoscritto.

DAISETZ TEITARO SUZUKI

Kamakura, Giappone



1. VIVERE ZEN

Cosa s'intende per «vivere Zen»? Non stiamo forse tutti quanti vivendo secondo lo Zen, nello Zen e con lo Zen? Potremmo mai sfuggirgli? Per quanto ci si sforzi di stargli alla larga ed evitarlo, siamo come pesciolini nel becco di un uccello: agitarsi non serve, anzi, più ci si agita più ci si ferisce. Da un altro punto di vista, «vivere Zen» è come mettere un'altra testa sopra quella che già abbiamo anche prima di nascere. A che serve quindi parlarne?

Ma è tipico della natura umana far domande ovvie e restarvi spesso inestricabilmente avviluppata. È senza dubbio il culmine della stupidità, ma è proprio questa stupidità che dischiude un regno del quale non si era finora neppure sospettata l'esistenza. La stupidità è, in altre parole, la curiosità, e la curiosità è ciò che Dio ha instillato nell'animo umano. Probabilmente Dio stesso fu curioso di conoscersi, perciò creò l'uomo e sta cercando di soddisfare la sua curiosità attraverso di lui.

Comunque sia, qui c'è il titolo di un libro, *Vivere Zen*; vediamo perciò cosa significa. Noi discendiamo da Dio, dalla Vita Divina, e facciamo uso dell'intelletto o coscienza umana come in noi si è sviluppata, dato che essa rappresenta la sola cosa che in modo caratteristico ed essenziale distingue noi esseri umani dal resto della creazione. L'intelletto si rivela per molti versi un flagello, ma al tempo stesso costituisce un utile strumento nella nostra vita pratica e, a condizione di farne un uso giudizioso, da esso si possono trarre molti benefici.

I Materialisti dicono che è il pensiero ad essere condizionato dall'Essere e non l'Essere dal Pensiero, e che l'Essere, con il suo fondamento in se stesso, è condizionato da se stesso. Questo va bene fino a un certo

punto, ma tralascia di considerare che senza Pensiero o Coscienza, l'Essere non è affatto Essere. L'Essere, in realtà, viene ad essere solo quando diventa consapevole di se stesso.

Finché Dio è in se stesso soddisfatto, è inesistente; per essere Dio dev'essere risvegliato a qualcosa che non sia lui. Dio è Dio quando Dio non è Dio, e tuttavia ciò che non è Dio dev'essere anch'esso in lui. E questo – ciò che non è lui – è il suo Pensiero o Coscienza. Con questa coscienza egli si allontana da se stesso e nel medesimo tempo ritorna a se stesso. Non si può affermare che il Pensiero esista per mezzo dell'Essere e che l'Essere abbia la sua base in se stesso; si deve affermare che l'Essere è Essere a causa del Pensiero, vale a dire che l'Essere è Essere perché non è Essere.

Lo Zen è vivere, lo Zen è la vita e vivere è Zen. Noi non viviamo Zen; lo stiamo solo vivendo. Dire che viviamo Zen significa essere divenuti consapevoli del fatto stesso. Sull'importanza di questa consapevolezza non occorre insistere. Cosa mai esiste di più importante nella vita umana che scoprire in essa il Divino?

Il cane è sempre un cane e non è cosciente del suo essere cane, di racchiudere in sé il Divino, perciò non può trascendersi. Trova gli ossi e li mangia facendo le feste; ha sete e beve; periodicamente va in cerca della femmina e lotta contro i rivali anche fino alla morte. Quando la sua vita giunge al termine, semplicemente muore; non si lamenta del suo destino, non ha rimpianti, speranze o aspirazioni. Perché? Perché non è consapevole della sua natura di Buddha, non è stato risvegliato alla verità. Esso vive ugualmente lo Zen, ma non vive Zen.

È solo l'uomo che può vivere sia secondo lo Zen che vivere lo Zen. Vivere lo Zen non è abbastanza; noi dobbiamo vivere nel nome di esso, che vuole dire avere la consapevolezza di viverlo, sebbene questa consapevolezza sia qualcosa che va al di là di ciò che noi con questa parola generalmente intendiamo, che è relativo e psicologico. La consapevolezza di vivere lo Zen è qualcosa di qualitativamente diverso. Essa segna il limite dello sviluppo che la mente umana può raggiungere; si avvicina quasi alla consapevolezza divina.

Quando Dio vide la luce scaturire dal suo comando disse: «Essa è buona». Questo apprezzamento da parte di Dio è il primo risveglio della coscienza nel mondo; di fatto l'inizio del mondo stesso. La semplice separazione della luce dal buio non ne spiega l'inizio. Il mondo ha origine solo quando vi è una mente che valuta, cioè una mente criticamente conscia di se stessa. In ciò consiste l'atto di mangiare i «frutti dell'albero che è in mezzo al giardino». Mangiarne significa «conoscere bene e

male», apprezzare la luce e il buio, e in questo apprezzare, in questo conoscere, vi è il segreto del vivere Zen.

Tutti gli esseri, senzienti e non senzienti, vivono lo Zen, ma il segreto della vita non è mai stato rivelato ad altri che agli esseri umani. È loro privilegio essere in comunione con Dio attraverso questa conoscenza segreta. Il segreto non è più un segreto quando lo si possiede; esso è rivelato ad ogni essere dotato di coscienza. «Perché non vi è niente di celato che non sarà manifesto e di nascosto che non sarà svelato».

Vivere Zen è ben più di un vivere semplicemente morale. La morale limita e vincola; lo Zen ci rende liberi dandoci accesso ad un più ampio spazio di vita. La morale non è creativa e si esaurisce tentando di essere qualcosa di diverso da se stessa, ovvero tentando di essere se stessa.

La vita Zen intende rimanere se stessa, essere completa in se stessa; pertanto è una vita sempre autonoma, che dona ciò che ha e mai tenta, o brama di essere qualcosa di diverso da sé. Per lo Zen ogni mattino è un buon mattino, ogni giorno un bel giorno, non importa quanto burrascoso. La morale si autolimita con le idee di bene e male, giusto e ingiusto, virtuoso e vizioso e non può andare oltre, perché se ci va non è più se stessa essendo per natura vincolata e dipendente. Lo Zen, al contrario, non è legato ad alcuna idea del genere; è libero come un uccello che vola, un pesce che nuota o un giglio che sboccia.

Morale e intelletto camminano mano nella mano ed è attività specifica dell'intelletto dividere e mettere una cosa contro l'altra; da qui il compito della morale di vivere per mezzo di questa polarizzazione tra bene e male. La morale dimora accanto al giudizio intellettuale. Lo Zen, comunque, non dà giudizi e prende le cose come sono. Questo però non è del tutto esatto e può essere fuorviante, poiché lo Zen discrimina e dà giudizi.

Lo Zen non ignora i sensi, né l'intelletto, né la morale. Ciò che è bello è bello, ciò che è buono è buono e ciò che è vero è vero; lo Zen non è contrario ai giudizi che noi comunemente diamo delle cose che a noi si presentano. Ciò che costituisce lo Zen è qualcosa che esso aggiunge a tutti questi giudizi ed è quando diveniamo coscienti di questo qualcosa che possiamo dire di vivere Zen. La difficoltà che lo Zen sente nel comunicare tutto ciò è dovuta alla sua incapacità di esprimerlo in modo adeguato alla nostra comprensione; così saturi noi siamo di intellettualizzazione.

Quando lo Zen si esprime liberamente, va così decisamente contro l'intelletto da sconvolgerlo fino alle fondamenta; l'intelletto perde l'orientamento e rimane completamente stordito. Lo Zen dichiara: «Gli asceti

puri e senza macchia non entrano nel Nirvana, mentre i Bhikkhu che violano i Precetti non cadono all'inferno», che rappresenta l'esatto contrario dell'idea di morale. Hakuin (1685-1768) commenta ciò nel caratteristico modo Zen:

Le lente formiche si affaticano a portar via le ali di una libellula morta;

Le rondini di primavera stanno appollaiate l'una accanto all'altra sul ramo di un salice;

La donna che alleva bachi da seta, pallida e stanca, sta in piedi tenendo un canestro pieno di foglie di gelso;

Si vedono i monelli del villaggio con germogli di bambù rubati filarsela attraverso uno steccato rotto.

Dal punto di vista intellettuale, quale legame esiste tra la dichiarazione sui monaci e gli asceti e i versi «a commento» di Hakuin? Non ve n'è proprio alcuno. Ma lo Zen ci trova un forte legame, tale che la dichiarazione può essere a sua volta presa come commento ai versi di Hakuin. Compreso l'uno, l'altra cede il suo significato e viceversa.

Commentandole da un punto di vista intellettuale, le scene descritte da Hakuin sono quelle della vita di tutti i giorni alle quali, in genere, passiamo accanto senza scorgervi niente di significativo. Hakuin, tuttavia, le dipinge come se avessero dentro qualcosa di Zen. Ciò significa che le nostre esperienze quotidiane sono, come in effetti sono, esperienze Zen, ma che noi non riconosciamo questo fatto perché, da intellettuali quali siamo, non possediamo quel qualcosa che ci metta in grado di comprendere il significato dell'affermazione paradossale: «Gli asceti puri e senza macchia non entrano nel Nirvana», etc. Così stando le cose, fino a che restiamo intellettuali non abbiamo alcuna possibilità per uscire dal circolo vizioso. Vivendo Zen diveniamo coscienti di qualcosa di misterioso che sfugge alla presa intellettuale.

Sotoba, uno dei più grandi letterati della dinastia Sunge seguace dello Zen, ha da dire quanto segue:

*Pioggia brumosa sul Monte Lu,
E onde che si gonfiano nel Che Kiang;
Se ancora non ci sei stato,
Ne avrai gran rimpianto;
Ma una volta là e di nuovo a casa,
Come ogni cosa appare normale!*

*Pioggia brumosa sul Monte Lu,
Onde che si gonfiano nel Che Kiang¹.*

La pioggia brumosa sul Monte Lu e le onde che si gonfiano nel Che Kiang rimangono le stesse, si abbia o no lo Zen; come dice il poeta, «non c'è niente di speciale» né prima né dopo essere arrivati là. Lo stesso vecchio mondo, con lo Zen o senza lo Zen; tuttavia dev'essererci qualcosa di nuovo nella tua consapevolezza, perché in caso contrario non potresti dire, «è lo stesso».

Vivere nel nome dello Zen, allora, si risolve nel divenire cosciente «proprio di quel piccolo fatto» che è sempre stato nella tua mente ma che non hai saputo riconoscere. «Questo piccolo fatto», comunque, si dimostra un grande fatto, dal momento che altera l'intero tono della tua vita.

Questa notte la luna risplende. Oggettivamente parlando, vediamo tutti lo stesso delizioso corpo celeste che cresce e cala con periodica regolarità. I poeti ne ricavano impressioni; ai loro occhi la luna non è soltanto un'esistenza astronomica. Mentre da una parte Sotoba dichiara che «non c'è niente di speciale» nel Monte Lu, dall'altra un grande cambiamento – addirittura rivoluzionario – ha avuto luogo nella sua mente. Ma essendo il cambiamento così totale e fondamentale, egli ne è a malapena cosciente, nel senso che egli è solito attribuire a questa parola.

Quando un cambiamento è parziale, vi è ancora ciò che resta immutato che può essere portato a confronto. Nel caso della luna, così poeticamente e romanticamente commovente, qualsiasi ispirazione se ne tragga è psicologica e non esce dall'ambito relativo alla nostra coscienza, mentre in Sotoba la sensazione del «niente di speciale» ha permeato ogni cellula, ogni fibra della sua esistenza ed egli non è più il suo vecchio sé. Non solo lui, ma anche il Monte Lu non è più il vecchio Lu, il suo *sat* (Essere) ha ora il suo *chit* (Pensiero o Consapevolezza) allo stesso modo del suo vecchio spettatore, Sotoba, ed essi sono finalmente nel loro *ananda* (Beatitudine). Non è forse questo il più grande evento che il mondo possa sperimentare?

Questo libretto, pertanto, si occupa di chiarire, ammesso che sia possibile, l'evento misterioso noto come Zen e ciò condurrà naturalmente a descrivere quello che s'intende per vivere Zen.

¹ *Saggi sul Buddhismo Zen*, vol. 1, Edizioni Mediterranee, Roma.



2. UNA PANORAMICA GENERALE

C'è una scuola di Buddismo, nota come Zen, che pretende di trasmettere la quintessenza dell'insegnamento buddhista. Essa afferma che qualsiasi altra scuola di Buddismo priva dello Zen, o i cui seguaci perdano di vista lo Zen, non può essere definita genuinamente buddhista. Lo Zen perciò, secondo i suoi devoti, è l'alfa e l'omega del Buddismo; il Buddismo inizia con lo Zen e termina in esso. Quando Zen e Buddismo vengono tenuti a distanza l'uno dall'altro, il Buddismo cessa di essere ciò che rivendica. Questo è quanto lo Zen dichiara, e se le cose stanno davvero così lo Zen non è solo una scuola di Buddismo ma il Buddismo stesso.

Come tuttavia la storia insegna, lo Zen costituisce una speciale branca dell'insegnamento buddhista ed è organizzato in sette. Mentre i motivi sui quali lo Zen basa la sua pretesa di rappresentare la quintessenza del Buddismo diverranno sempre più chiari man mano che andremo avanti; tratteremo nel frattempo lo Zen come una disciplina unica, non solo nell'insegnamento, ma anche nella dimostrazione pratica nella vita di ogni giorno.

1.

Il modo in cui i maestri caratterizzano lo Zen, è così assolutamente, irragionevolmente unico da sconvolgere completamente i non iniziati. Guardiamo quali risposte si sono sentiti dare coloro che, con ansia, domandavano cosa esso fosse.

Un maestro disse: «Lo Zen è come una pentola d'olio bollente»

Un altro: «Le scimmie s'arrampicano sull'albero e tenendosi l'un l'altra con la coda, spenzolano dalla cima».

Un altro: «È un pezzo di mattone rotto».

Un altro: «Alzo le sopracciglia, muovo gli occhi».

Un monaco ortolano si avvicinò un giorno ad un maestro con lo scopo di essere illuminato sullo Zen. Il maestro disse: «Ritorna quando non c'è nessuno qui attorno e ti dirò cos'è». Il giorno seguente il monaco tornò di nuovo, si assicurò che nessuno fosse nei paraggi e implorò il maestro di rivelargli il segreto. Il maestro disse: «Vieni più vicino», e il monaco si avvicinò come richiesto. Il maestro proseguì: «Lo Zen è qualcosa che non può essere trasmesso a parole».

Si racconta una storia simile di Suibi. Questi fu avvicinato un giorno da Reijun (875-919) di Seihei-san che voleva conoscere il segreto dello Zen portato in Cina da Bodhi-Dharma. Suibi disse a Reijun che il segreto gli sarebbe stato trasmesso quando non ci fosse stato nessuno lì attorno. Più tardi Reijun tornò. Suibi scese dal seggio ed accompagnò l'ansioso interrogante nel boschetto di bambù dove tutto era calmo, poi, indicando i bambù, disse: «Guarda come sono lunghi quelli e come sono corti quegli altri».

Si tratta di definizioni strane e senza un rapporto, seppur minimo, tra loro. In effetti esistono tante definizioni dello Zen quanti sono stati i maestri fin dalle sue origini. Cosa dicono poi questi ultimi del Buddha che è considerato il primo maestro? È davvero un solo e medesimo Buddha quello che essi adorano?

Quando ad un maestro fu chiesto a chi assomigliasse il Buddha, egli rispose: «Il gatto s'arrampica lungo il palo».

Il discepolo confessò la sua incapacità di afferrare il significato, al che il maestro disse: «Se non capisci, chiedi al palo».

Un monaco chiese: «Cos'è il Buddha?».

Reikwan di Useki-san tirò fuori la lingua e gliela mostrò.

Il monaco fece un inchino.

Il maestro disse: «Fermo; cos'hai visto per fare quell'inchino?».

Il monaco rispose: «È per la tua squisita gentilezza che mi hai mostrato il Buddha per mezzo della lingua».

Il maestro disse: «Ultimamente ho una piaga sulla punta della lingua».

Un monaco chiese a Keitsu di Kwaku-san: «Chi è il Buddha?».

Il maestro lo colpì e il monaco colpì il maestro.

Il maestro disse: «C'è un motivo nel tuo colpirmi, ma non vi è alcun motivo del genere nel mio colpire te».

Il monaco restò in silenzio dopodiché il maestro lo colpì e lo cacciò fuori dalla stanza.

Yero chiese a Sekito (700-790): «Chi è il Buddha?».

Sekito rispose: «Tu non hai Natura del Buddha».

«E allora, tutte quelle creature che si dimenano?».

«Esse hanno la Natura-Buddha».

«Se è così, perché io, conosciuto come Yero, non ho la natura del Buddha?».

Il maestro rispose: «Perché non te ne rendi conto».

Un monaco chiese a Gi-an di Tanka-san: «Chi è il Buddha?».

«Chi sei tu?» chiese il maestro.

«Allora non c'è alcuna differenza?».

«Chi te l'ha detto?».

Pali e colonne trovano frequentemente spazio nei *mondo*² Zen, dato che si tratta di oggetti comuni di solito a portata di mano nei monasteri. Un monaco chiese a Sekito: «Quale idea è racchiusa nella visita di Bodhi-Dharma a questo paese?». Il maestro disse: «Chiedilo al palo». Il monaco confessò di non capire. Il maestro così concluse: «Riguardo a ciò, io mi trovo in condizioni ancora peggiori».

Dalle risposte alla domanda, «Cos'è lo Zen?» e «Chi è il Buddha?», possiamo vedere che tipo d'insegnamento sia lo Zen. Il modo in cui il Buddha viene concepito dai sostenitori nello Zen non è per niente uniforme e il metodo al quale ciascun maestro ricorre per far realizzare all'interrogante cosa, o chi sia il Buddha tende ad un'assurdità che va al di là dell'umana intelligenza. Sebbene lo Zen si professi come una forma, o addirittura l'essenza, del Buddhismo, non sembra conservare di esso la pur minima traccia.

Dovendo giudicare lo Zen col metro del buon senso, si finisce per sentirsi mancare la terra sotto i piedi. Il cosiddetto modo razionale di pensare non è, nel modo più evidente, di alcuna utilità nel valutare ciò che nello Zen c'è di vero e di falso. Lo Zen è completamente al di là di quanto l'umana conoscenza può afferrare. Pertanto, tutto quel che possiamo affermare sullo Zen è che la sua unicità risiede nella sua irrazionalità o nell'andare al di là della nostra comprensione logica. È pur vero che la religione ha in genere qualcosa che non può essere afferrato dalla sola logica e che fa appello alla rivelazione o all'accettazione per fede. Ad esempio, l'esistenza di Dio, che ha creato il mondo dal nulla, non è

² Forma di domanda/risposta tipica dello Zen.

logicamente provabile né esperienzialmente dimostrabile; può essere accettata solo per fede. L'irrazionalità dello Zen tuttavia, pare non essere dello stesso ordine della cosiddetta irrazionalità religiosa.

Cosa ha mai a che fare lo Zen, che si professa la quintessenza del Buddhismo, con scimmie che salgono in cima agli alberi e gatti che si arrampicano sui pali? Cosa ha mai a che vedere con inarcamenti di sopracciglia o apertura e chiusura di occhi? Se chiediamo al palo cosa vuole significare il gatto con la sua arrampicata, il palo ce lo spiegherà? Cosa realmente ricaviamo da tutte queste dichiarazioni dei maestri Zen?

Essi parlano, è vero, del Buddha e della verità dello Zen, ma il loro Buddha non sembra andare al di là dei gatti e dei pali, nei quali non c'è niente che faccia pensare alla santità o alla sacralità, idee che spontaneamente associamo alla Buddhità o agli oggetti del culto religioso. Il gatto non è circondato dall'aureola e il palo non assomiglia alla Croce.

Quanto alla proposta che quei maestri fecero ai discepoli di rivelare loro il segreto dello Zen appena si fossero trovati da soli, può una verità spirituale essere comunicata in privato da una persona all'altra? Il discepolo che si avvicinò al maestro si sentì chiedere di venire ancora più vicino, come si trattasse di un segreto che può solo venir sussurrato.

Ma nessun segreto arrivò alle sue orecchie, a meno che non fosse un segreto da comunicare per mezzo del linguaggio umano. Ma fu davvero così? Non può darsi che il discepolo, non avendo udito l'ordine del maestro di venire avanti, non si sia in realtà mosso? C'era forse un altro segreto oltre questo? Il maestro non cadde in contraddizione quando affermò che non c'è alcun segreto nello Zen che possa essere comunicato a parole? E il discepolo non si contraddisse quando si comportò come se fosse completamente all'oscuro della verità dello Zen? L'intero episodio sembra esser nient'altro che una farsa. Ma è proprio così? Non c'è qualcosa di profondamente spirituale che rimane invece celato all'intelletto ma che si rivela nel comportamento del discepolo come nella comunicazione muta del maestro?

Nel secondo caso, dove il soggetto è ancora il segreto dello Zen, il maestro non affermò di non poterlo esprimere attraverso il linguaggio umano. Egli semplicemente indicò i bambù e fece le sue considerazioni sulla loro lunghezza senza dire una parola riguardo al messaggio segreto che si suppone sia stato portato nel Regno di Mezzo da Bodhi-Dharma. Fu forse così che il segreto venne rivelato? Evidentemente i bambù non comunicarono niente a Suibi o a Reijun. Ma secondo *Gli Annali*, sembra che quest'ultimo abbia intravisto qualcosa della verità dello Zen. Cos'è che egli intravide? I bambù più corti sono corti, i più lunghi sono lunghi,

rimangono verdi tutto l'anno e stanno dritti, oscillando con garbo mentre la brezza li attraversa.

Baso (-788), uno dei più grandi maestri Zen della dinastia T'ang, una volta fu avvicinato da un monaco che gli chiese: «Prescindendo dalle quattro proposizioni e al di là delle cento negazioni, abbi la compiacenza, Maestro, di dirmi qual è il significato della venuta di Bodhi-Dharma in questa nostra terra».

Bodhi-Dharma (-528) è tradizionalmente considerato il primo patriarca dello Zen in Cina, vale a dire colui che per primo portò l'idea dello Zen dall'India alla Cina nella prima metà del VI secolo. Domandare qual è il significato della sua venuta in Cina, equivale a chiedere quale sia la verità del Buddhismo Zen. Il monaco che fece la domanda voleva sapere se c'era qualcosa di specifico da conoscere come verità dello Zen, che è assolutamente al di là della comprensione umana. Le quattro proposizioni sono: 1) affermativa, 2) negativa, 3) né affermativa né negativa, 4) sia affermativa che negativa. Le «cento negazioni», che di fatto sono le centosei dichiarazioni negative del *Sutra Lankavatara*, consistono in una negazione sistematica di qualsiasi possibile affermazione possa venire fatta su qualunque cosa.

La domanda del monaco perciò, equivale a chiedere quale sia la verità ultima, ammesso che esista una cosa del genere, quando tutto viene categoricamente negato. Lo Zen può davvero dare una simile risposta? Se sì, si tratta proprio della risposta che il monaco desidera dal maestro. Nella terminologia cristiana, questa verità ultima è Dio o la Divinità. Quando uno lo vede o la vede, la sua ricerca spirituale è al termine; la sua anima inquieta trova la dimora della pace. La domanda del monaco non è per niente oziosa; essa scaturisce dai più profondi recessi di un cuore in cerca di verità. E la risposta di Baso quale fu?

«Oggi sono stanco e non posso dirtelo. Va da Chizo (Chih-tsang) e chiedi a lui». Il monaco andò da Chizo, che era uno dei più importanti discepoli di Baso e ripeté la domanda. Chizo disse: «Perché non lo chiedi al maestro stesso?». Il monaco rispose: «È stato proprio lui a mandarmi da te per interrogarti». Chizo disse: «Oggi ho mal di testa e non posso dirti niente. Va dal Fratello Kai (Hai) e domanda a lui». Il monaco andò da Kai e ripeté la domanda. Kai rispose: «Riguardo a ciò, io non ho davvero alcuna comprensione». Allora il monaco ritornò da Baso e riferì l'accaduto. Baso fece la seguente osservazione: «La testa di Chizo è grigia mentre quella di Kai è nera».

Ciò che si ricava da questo «episodio» o «storia» (*Yin-Yuan*) Zen, almeno all'apparenza non è niente più che la sensazione di stanchezza

del maestro, il mal di capo di un discepolo, l'impossibilità di comprendere dell'altro e infine, il commento indifferente del maestro in merito al colore dei loro capelli. Si tratta di fatti banali della vita quotidiana che non sembrano aver molto a che fare con argomenti profondi come la verità, Dio o la realtà. Se essi rappresentano tutto quanto lo Zen vuole e può dare all'onesto ricercatore di verità dopo anni di serie indagini, vale davvero la pena di studiare Zen? Il messaggio segreto di Bodhi-Dharma che arrivò in Cina nel VI secolo rischiando la vita fra le onde violente dei mari del Sud, non va per niente al di là di questo?

Comunque sia, notiamo che l'unicità dello Zen risiede non solo nella sua evidente irrazionalità ma anche nei suoi piuttosto insoliti metodi di dimostrazione della verità. Parlando di irrazionalità, parecchie proposizioni religiose possono essere bollate come irrazionali. Prendiamo ad esempio l'affermazione cristiana che Dio inviò il suo unico figlio a salvare l'umanità dalla condanna finale. Il minimo che si può dire è che ciò è altamente irrazionale. Se si suppone che Dio sia onnipotente e onnisciente e che pertanto sia stato pienamente al corrente del destino dell'uomo quando lo ha creato, perché affrontò, o dovette affrontare la pena di sacrificare il figlio suo unigenito per un'umanità piena di peccati? E non avrebbe potuto dimostrare la sua onnipotenza in altro modo che mandare il figlio suo a morire sulla Croce? Se Dio fosse stato razionale quanto noi esseri umani, che motivo avrebbe avuto di comportarsi in modo così irrazionale da trasformarsi in uno di noi per poterci dimostrare il suo sconfinato amore? Questi e altri dubbi possono essere avanzati sulla "razionalità" del concetto cristiano di Dio e del suo piano di salvezza.

Le irrazionalità dello Zen possono essere definite di ordine diverso rispetto a quelle del Cristianesimo, ma sicuramente altrettanto assurde. Lo Zen dice: «Ho in mano una vanga e sono a mani vuote. Sono a dorso di un bue e sto camminando a piedi». Non è forse ciò altrettanto illogico e contrario all'umana esperienza quanto la pretesa che Cristo sia risorto tre giorni dopo la crocifissione avanzata dai Cristiani?

Non vi è alcun dubbio che il metodo con il quale lo Zen tratta la sua materia sia unico in tutta la storia del pensiero. Tale metodo non contempla l'utilizzo di idee o concetti, ma fa direttamente appello all'esperienza concreta. Se il monaco non riesce a risvegliare in sé la coscienza della verità che gli viene trasmessa nel modo più pratico, vivo e personale, dovrà attendere un'altra opportunità. Nel frattempo continuerà a vagare nella landa desolata del pensiero astratto.

Tutte le altre religioni e insegnamenti spirituali cercano di dimostra-

re la verità delle loro irrazionalità per mezzo della deduzione o dell'induzione, per mezzo dell'astrazione, della razionalizzazione e del postulato. I maestri Zen rifiutano questa via. Essi si affidano all'«azione diretta» e danno lezione in modo estremamente efficace e personale. Se il monaco al momento non afferra, il maestro aspetterà la prossima occasione, quando il monaco stesso sentirà la spinta interiore ad avvicinarsi ancora al maestro, probabilmente con una nuova domanda.

Quando Suiryo avvicinò Baso chiedendo: «Qual è la verità dello Zen portata da Bodhi-Dharma?», il maestro lo abbatté a pugni. Questo rude trattamento risvegliò Suiryo alla verità dello Zen. Rimessosi in piedi, prese a battere le mani e ridendo come un matto disse: «Che strano! Tutti i *samadhi*, tutte le inesauribili profondità di significato contenute nei *Sutra*, son rivelate all'improvviso sulla punta di un solo capello!». Poi fece l'inchino al maestro e si ritirò. In seguito era solito dire: «Da quando ho assaggiato i colpi di Baso, non riesco a smettere di ridere». Quando gli veniva domandato qual è la verità ultima del Buddhismo, si stropicciava semplicemente le mani e rideva a squarciagola.

Nello Zen vi è una gran quantità di pugni, schiaffi e bastonate. Un monaco trattato in modo così inaspettatamente poco cerimonioso, spesso apre gli occhi alla verità dello Zen; ma va da sé che di frequente le bastonate non sono di alcuna utilità e lasciano l'interrogante ancora immerso nei propri dubbi.

Tokusan (780-866), un grande monaco della tarda dinastia T'ang, era famoso per far dondolare il suo bastone. Aveva un detto preferito: «Sia che tu dica sì, sia che tu dica no, prenderai lo stesso trenta bastonate». Una volta, durante un sermone, disse: «Se chiedi, sei in errore; se non chiedi, sei ancora in errore». Un monaco venne avanti, pronto per fare l'inchino, quando Tokusan lo colpì col bastone. Il monaco protestò: «Stavo per farti l'inchino; perché mi hai colpito?». «Se avessi aspettato che tu aprissi bocca il colpo non sarebbe servito a nulla», disse Tokusan.

Kotei era discepolo di Kisu Chijo di Kosan. Uno dei monaci di Kassan venne a fargli visita e mentre stava eseguendo l'inchino il maestro lo colpì. Il monaco disse: «Sono qui per ricevere il tuo insegnamento; perché mi hai colpito?» e così dicendo ripeté l'inchino. Il maestro gli dette un altro colpo e lo cacciò fuori del monastero.

Il monaco ritornò da Kassan e gli fece il resoconto dell'incontro con Kotei. Kassan gli chiese: «Tu capisci Kotei?». «No maestro», rispose il monaco. Al che Kassan osservò: «È stata una fortuna che tu non l'abbia capito; in caso contrario ciò avrebbe fatto di me uno stupido».

Mentre Chosa si stava godendo il chiaro di luna insieme al confratello Kyosan del IX secolo, quest'ultimo disse: «Ognuno ne ha ed è un pecca-

to che non sappia fare un pieno uso». Chosa chiese: «Posso fare in modo che tu ne faccia uso?». Kyosan rispose: «Provaci, Fratello monaco». Allora Chosa dette a Kyosan un forte calcio che lo fece cadere a terra. Rialzandosi, Kyosan disse: «O Fratello monaco, tu non sei davvero una tigre selvaggia».

La letteratura Zen riporta una tale quantità di fatti del genere, da far fuggire terrorizzati i non iniziati con la convinzione che lo Zen sia una forma di disciplina caratterizzata da rozzezza, irrazionalità e una probabile sostanziale mancanza di senso, e che la pretesa dello Zen di costituire l'essenza dell'insegnamento buddhista sia solo vanteria. Queste critiche possono essere giuste se la comprensione di chi le fa non scende sotto la superficie. La storia ci dice che lo Zen ha prosperato in Cina fin da quando fu fondato, oltre mille anni fa, e che in Giappone esso costituisce ancora un'attiva forza spirituale nella formazione della cultura di quel popolo. La conclusione che se ne può trarre è che, dopo tutto, deve esserci nello Zen qualcosa di vitale che fa direttamente appello alla nostra più profonda esperienza spirituale.

2.

Un altro fattore di unicità del metodo d'insegnamento Zen è ciò che è noto come *mondo*. Il discepolo fa una domanda (*mon*) e il maestro risponde (*to* o *do*); ma a volte avviene il contrario. Poiché il *mondo* si svolge nel campo del pensiero concreto e non in quello dell'astrazione o della razionalizzazione, non è necessario che la risposta venga data a parole. Tra maestro e allievo non ci sono lunghi scambi verbali né argomentazioni deduttive. Il *mondo*, di solito, termina con una vigorosa, epigrammatica affermazione del maestro o una sua dimostrazione di forza fisica e non conduce mai allo sviluppo di una serie di sottigliezze logiche. Se il discepolo non riesce a comprendere subito il maestro, batte in ritirata e questa è la fine del colloquio personale.

Lo Zen non si affida mai alla concettualizzazione; esso vive nella percezione estetica o intuitiva, e la sua verità, che è il significato del *mondo*, viene sempre dimostrata attraverso il contatto personale. Pugni, schiaffi e vari altri atti di "rozzezza" e violenza sono il risultato naturale del contatto personale. Che la comprensione dello Zen scaturisca da azioni di questo genere può apparire strano, ma dal momento che lo Zen non si basa sul ragionamento logico e la persuasione concettuale, la sua comprensione non può che emergere dall'esperienza personale stessa, laddove, beninteso, per esperienza personale non si vuole significare

solo l'esperienza del mondo dei sensi, ma anche quella degli eventi che trovano spazio nell'universo psicologico di ognuno.

Rinzai (-867) tenne una volta un discorso di questo tipo: «C'è un solo vero uomo senza titoli nella massa della rossa carne; esso va e viene attraverso i cancelli dei sensi. Se ancora non ne avete reso testimonianza, guardate, guardate!».

Un monaco venne avanti e chiese: «Chi è questo vero uomo senza titoli?».

Rinzai scese dal seggio e prendendolo per il petto, gli ordinò: «Parla, parla!».

Il monaco esitò, al che, lasciandolo andare, Rinzai esclamò: «Che razza di sudicio raschietto è mai questo vero uomo senza titoli!», e così dicendo se ne tornò nella sua stanza.

L'idea del «solo vero uomo senza titoli» è abbastanza chiara e generale, ma per richiederci testimonianza della sua presenza in noi Rinzai non ricorre a verbosità bensì al contatto diretto e personale. L'interrogante è chiamato a dare la sua, per così dire, testimonianza esistenziale, non sotto forma di astratta dialettica ma come fatto di esperienza viva pieno di carne e di sangue. Non avendo ottenuto questa testimonianza del monaco, la cui mente funzionava ancora sul piano dell'elaborazione intellettuale, Rinzai lo allontanò bruscamente da sé e lo definì un raschietto sudicio. Il «solo vero uomo senza titoli» si trasformò in un ignominioso pezzo di legno. Questo è il destino dei razionalisti. È solo nelle mani del maestro Zen che «l'insignificante filo d'erba al lato della strada viene fatto risplendere dei colori dorati di un Buddha alto cinque metri». E questo è quanto Rinzai, cioè lo Zen pretende da ciascuno di noi.

A tale riguardo, si può dire che Cristo appartenga alla scuola del Buddismo Zen quando afferma che «Se non mangerete la carne del figlio dell'uomo e berrete il suo sangue, non avrete in voi la vita» (*Giovanni*, VI, 53). Qualsiasi cosa i filosofi o gli spiritualisti possano dire della nostra esistenza corporale, se non mangiamo abbiamo fame, se non beviamo abbiamo sete — questi sono fatti concreti dell'esperienza umana. Siamo tutti composti di carne e sangue, ed è qui che la verità dello Zen vede la luce.

Per questo i maestri definiscono lo Zen come una pentola d'olio bollente, e ciò corrisponde all'esperienza effettiva di ogni studente Zen, il quale dovrà intingere in esso le dita e gustarlo fino ad esserne completamente soddisfatto. Lo Zen è definito anche come una vita di «sette passi falsi e otto cadute», ovvero uno stato d'indescrivibile confusione; ciò significa che lo Zen si raggiunge solo dopo aver attraversato una serie di

crisi mentali e spirituali. Afferrare la verità dello Zen non è fare della semplice ginnastica intellettuale. Si deve mangiare la propria carne e bere il proprio sangue.

Vorrei aggiungere alcune parole a titolo di commento. Dire che la vita spirituale scaturisce dal mangiare la carne del Cristo e bere il suo sangue, può apparire grossolanamente materialista, ma dal punto di vista Zen è un grande errore fare distinzione tra mente e corpo, e assumerli come irrevocabilmente differenziati l'una dall'altro. Questa concezione dualistica della realtà è sempre stata un enorme ostacolo alla giusta comprensione della verità spirituale.

Le seguenti considerazioni aiuteranno il lettore a capire quale sia la posizione dello Zen riguardo alla concezione advaitistica³ della realtà. Quando a Chosa, discepolo di Nansen (748-834), fu chiesto: «Cos'è il Buddha?», egli rispose: «Non è nient'altro che questo nostro corpo». È significativo che Chosa identifichi il Buddha con il corpo (*rupakaya*) e non con la mente, l'anima o lo spirito, come si fa di solito in questi casi. La Buddhità non viene in genere associata con la corporalità; viene considerata qualcosa di completamente separato dalla nostra presenza corporea che spesso releghiamo ad un più basso ordine d'esistenza. Chosa ha indicato il punto più vulnerabile del nostro razionalismo basato sul buon senso. Uno degli obiettivi dell'addestramento Zen è quello d' infrangere l'idea dualistica di corpo e mente. Il maestro tende a porre ciò in particolare risalto.

Quanto segue è citato dalla *Trasmissione della Lampada* (fasc. X):

*Qui non vi è muraglia che resista al tuo avanzare,
Né alcun vuoto di vuoto che ti consenta un libero passaggio:
Quando la tua comprensione raggiunge questo punto,
Mente e corpo ritrovano la loro originaria autoidentità⁴.
La natura del Buddha si manifesta molto abbondantemente.
Solo coloro che indugiano con la natura non riescono a vederla:
Quando siamo illuminati riguardo alla mancanza del sé in ogni
essere
Che differenza c'è tra la mia faccia e quella del Buddha?*

³ Non duale.

⁴ La «muraglia» è il corpo, o la materia che resiste; il «vuoto di vuoto» si riferisce alla mente o all'«universale». Chosa nega la concezione dualistica della realtà.

Qualcuno chiese a Chosa: «Come si possono trasformare le montagne, i fiumi e la grande terra riducendoli a questo Sé?». Il maestro rispose: «Come si fa a trasformare questo Sé riducendolo alle montagne, ai fiumi e alla grande terra?». Il monaco non capì e allora il maestro aggiunse: «Questa città a sud del Lago è un bel posto per stabilirvisi; il riso è a buon mercato, la legna abbondante e i vicini gentili». Poi pronunciò il seguente *gatha*.

Chi domanda della trasformazione di montagne e fiumi?

In cosa si trasformano fiumi e montagne?

Qui c'è una perfetta interfusione e non biforcazione:

La natura del Dharma non conosce luogo in cui ridursi.

La biforcazione alla quale Chosa si riferisce è tra natura del Dharma e fiumi, montagne, grande terra e ogni altro oggetto materiale; tra mente e corpo; tra «muraglia» e «vuoto di vuoto»; tra natura del Buddha e coloro la cui mente non è ancora libera dai concetti. La biforcazione è il lavoro dell'intelletto e di essa facciamo pieno uso, dal momento che nella nostra vita pratica non potremmo tirare avanti senza far ricorso ad essa; ciò non comporta, però, che gli si debba consentire d'intromettersi nel nostro regno spirituale.

Una volta Baso chiese al suo discepolo Yakusan (751-834): «Come va in questi giorni?». Yakusan rispose: «La pelle è lasciata cadere mettendo a nudo l'unica vera sostanza». L'«unica vera sostanza» o Realtà, tuttavia, non deve essere intesa come nucleo, ipostasi, o cosa-in-sé esistente separatamente da ciò che è conosciuto come apparenza o fenomenalità. Non è un oggetto di percezione intellettuale che possa essere individuato come questo o quello. È quello che rimane (sebbene non mi piaccia usare questo modo di esprimersi) quando tutte le altre pelli o involucri cadono. Ciò non dev'essere inteso sul piano dell'intelletto; è un modo di dire simbolico e deve essere interpretato spiritualmente. È la sensazione che si ha passando attraverso quella che può essere definita, in mancanza di una terminologia appropriata, esperienza Zen o satori.

Mentre lo Zen enfaticamente asserisce la suprema importanza del contatto personale, non ignora d'altro canto il privilegio della concettualizzazione concesso solo alla mente umana; ciò vuol dire che lo Zen ricorre anche al verbalismo. Ma quello che distingue di gran lunga lo Zen dagli altri insegnamenti spirituali è la piena supremazia che esso assume nei riguardi di parole e concetti. Invece di divenirne schia-

vo, rimane sempre cosciente del ruolo che essi giocano nell'umana esperienza e li colloca esclusivamente nella posizione che compete loro.

L'uomo è *homo sapiens* e anche *homo faber*. Il più grande pericolo che corre come *homo faber* è quello di divenire schiavo delle sue creazioni. L'uomo costruisce molti strumenti e li usa con efficacia nei vari campi della sua attività, ma resta tuttavia sempre esposto alla loro tirannia; finisce per non essere più padrone di sé e diventa un abietto schiavo di ciò che lo circonda. E il peggio è che non si rende conto di questo fatto.

Ciò è particolarmente evidente nel campo del pensiero. L'uomo ha creato parecchi preziosi concetti per mezzo dei quali ha imparato a manipolare la realtà. Ma ora scambia i concetti per realtà, il pensiero per esperienza, il sistema per vita. Dimentica che i pensieri sono sue creazioni e non esauriscono affatto la realtà. Lo Zen è pienamente conscio di ciò e tutti i suoi *mondo* sono diretti a far cadere la falsa maschera della concettualizzazione. È per questo che lo Zen appare così irrazionale e tende a confondere la nostra immagine del mondo basata sul buon senso.

Quando Hokoji dell'VIII secolo interrogò Baso sull'«uno senza compagno nelle diecimila cose», Baso rispose: «Bevi in un solo sorso tutta l'acqua del Lago Occidentale e ti dirò cos'è».

Qualcuno chiese a Koboku, un discepolo di Kyosan Yejaku del IX secolo: «Qual è il giusto udire?». Il maestro rispose: «Non si ode con le orecchie». «Cosa vuoi dire, maestro?». La risposta del maestro arrivò sotto forma di controdomanda: «Odi ora?».

Cosa si ricava da questi *mondo*? Nel primo si richiede un gesto impossibile come bersi l'intero lago in un sorso. Dal punto di vista dell'esperienza basata sul buon senso, fatti del genere non possono accadere. Ma ammettendo anche che accadano, cosa mai hanno a che fare con «l'uno senza compagno», che evidentemente corrisponde alla nostra nozione di Assoluto? Il maestro voleva forse significare che l'Assoluto può essere afferrato rovesciando l'ordine della nostra esperienza quotidiana? O forse bere il lago simboleggia semplicemente la negazione assoluta del nostro ordinario mondo della realtà? Si vorrà suggerire che l'Assoluto sia raggiungibile in tale modo? Il maestro non ha ovviamente alcuna di queste artificiosità intellettuali.

Il suggerimento di bere l'intero lago non ha niente di raziocinante dietro di sé. Il maestro l'ha formulato semplicemente senza rifletterci, casualmente, come se avesse detto: «prendi una tazza di tè». Per lui l'«uno senza compagno» non è una nozione astratta, ma un essere concreto come nient'altro attorno. Quando a Joshu (778-897) fu chiesto qual è l'essenza del Buddhismo, rispose: «Il cedro nel cortile». La rispo-

sta scaturì da lui nel modo più naturale, senza alcuno scrupolo o macchinazione intellettuale. Anche il riferimento di Baso al lago fu spontaneo quanto quello di Joshu.

Lo svolgimento del *mondo* sul «vero udire» appare piuttosto differente rispetto a quello del lago, poiché suggerisce la negazione in modo più evidente. Quando il maestro dice che il vero udire non deriva dall'orecchio, potrebbe aver avuto in mente la logica della negazione così come viene esposta nei *Sutra* della categoria *Prajna Paramita*. Secondo questi *Sutra*, *Prajna* non è *Prajna* e per questa ragione *Prajna* è *Prajna*. Koboku stava forse pensando a ciò quando disse che il vero udire è non udire con le orecchie?

Se lo stava facendo non era un maestro Zen, perché nel mondo dello Zen non vi è alcuna astrazione, né dialettica, né deliberazione intellettuale. Quando qualcuno colpisce una campana, la si sente subito e si dice senza esitare: «Sento una campana»; quando si vede un fiore, allo stesso modo si dice: «Vedo un fiore». Non ci si esprime dopo aver meditato o cogitato sulla filosofia di *Prajna*. La nostra esperienza è sempre diretta, basata sull'intuizione o comprensione estetica, e non riflette alcun filosofeggiare. Quando perciò Koboku vide che il suo interrogante non capiva quello a cui lui alludeva, subito se ne uscì con il suo: «Ora odi, vero?». Ciò dimostra che la mente di Koboku non si è mai mossa dai paraggi del mondo dei sensi, sebbene il suo mondo dei sensi sia permeato d'intuizione Zen.

3.

Qualsiasi esperienza religiosa è unica, poiché non può essere spiegata attraverso la comune logica e racchiude in sé fatti che suggeriscono la presenza di qualcosa d'irrisolvibile col raziocinio; che è ciò che conduce in modo spontaneo all'idea di fede, rivelazione o credenza nel sovrannaturale. Da questo punto di vista lo Zen è unico come ogni altra esperienza religiosa. Ciò che invece rende lo Zen unico in senso assolutamente specifico è la sua metodologia che, se da un lato si compone di una serie di paradossi, contraddizioni e irrazionalità, dall'altro opera in intima connessione con la nostra esperienza quotidiana.

Nella maggior parte degli insegnamenti religiosi ci viene detto di credere in Dio o in qualche essere che ci sta sopra o accanto, perché così facendo ne verrà fuori qualcosa di meraviglioso. Lo Zen rovescia quest'ordine e ci mostra per prima cosa le meraviglie concretamente correlate al mondo dei sensi, e attraverso di esse si aspetta che raggiungiamo la

loro fonte. Esso dichiara che il nero è bianco e il bianco è nero, che non è l'acqua che scorre ma il ponte, che il bastone del maestro è al tempo stesso dritto e storto, che il cavallo di legno nitrisce e che la ragazza di marmo balla.

Trovandoci inaspettatamente di fronte a tali espressioni, non sappiamo cosa fare e finiamo per perdere l'equilibrio intellettuale. Sfruttando questo meccanismo, il maestro ci sottopone a pressione nel tentativo di estrarre da noi qualcosa che equivalga ad una risposta. Né un'affermazione né una negazione lo soddisferanno. «Non dire che è un bastone e non dire che non è un bastone, ma parla, parla!». «Parla, parla!» significa «di' qualcosa» o «fa qualcosa». Se conosci la via per uscire dal dilemma, sai anche come darle espressione, ottenendo in tale modo l'assenso del maestro sotto forma di un cenno del capo.

Può non essere troppo corretto affermare che lo Zen è un'esperienza e che la sua unicità consiste nell'unicità di questa esperienza. L'affermazione corretta è che nello Zen non vi è alcun soggetto che sperimenta né alcun oggetto sperimentato. Nel modo comune di parlare, con il termine esperienza ci si riferisce a una parte della nostra esistenza nella quale vi è sperimentante e sperimentato.

Lo Zen non è questo tipo di esperienza; non è un'esperienza parziale, incompleta. La cosiddetta esperienza Zen coinvolge l'intero essere – ciò che fa sì che siamo quello che siamo – che subisce una totale trasformazione. E in questa trasformazione non resta nulla che ricordi anche solo una delle vecchie cose. Apparentemente l'«io» non è cambiato; ha, esistenzialmente, gli stessi vecchi organi dei sensi, il vecchio intelletto, le vecchie sensazioni, e anche il mondo dove questo «io» si trova collocato ha gli stessi vecchi riferimenti: i fiumi scorrono, gli oceani si agitano, i monti svettano, gli uccelli cantano, i fiori sbocciano e gli animali corrono attorno chiassosi. Eppure, nonostante tutti questi avvenimenti vecchi e familiari, l'«io» non è più lo stesso né il mondo è più lo stesso. Una totale trasformazione ha avuto luogo da qualche parte; questa non può più essere definita un'esperienza. L'esperienza è psicologica, mentre la trasformazione alla quale lo Zen fa riferimento non è solo psicologica; può essere definita metafisica o esistenziale, che significa assai più che psicologica. Senza dubbio lo Zen ha il suo aspetto psicologico, ma non si ferma lì. Se lo Zen restasse al livello di psicologia, i suoi riferimenti alla «danza delle divinità di marmo» o al «nitrito del cavallo di legno» costituirebbero un caso psichiatrico.

Ciò che può quindi venir definito come una totale trasformazione esistenziale è ciò che è noto come «esperienza» Zen, ed è da questo

punto di vista "unico" che l'intera letteratura Zen deve essere esaminata e interpretata.

Quando ad un maestro fu chiesto: «Qual è la faccia primaria⁵», egli chiuse gli occhi e tirò fuori la lingua, poi aprì gli occhi e tirò di nuovo fuori la lingua. Il monaco osservò: «Vedo che primariamente c'è una varietà di facce». Il maestro disse: «Cosa hai visto ora?». Il monaco non dette risposta.

Dal momento che questo *mondo* si occupa di esibizioni di lingua e movimenti di palpebre, non sembra valere gran che; appare piuttosto come un trucco infantile, senza dubbio divertente ma privo di un significato degno di qualche seria considerazione da parte degli studenti Zen. Il problema della faccia originale è tuttavia gravido di profondi contenuti; non si può sbarazzarsene come se si trattasse di un semplice gioco da ragazzi, sebbene innocente e divertente; è un serio oggetto di studio filosofico per il quale occorrono molti anni di laborioso approfondimento.

Cos'è, allora, che spinge il maestro Zen a trattare un argomento così fortemente impegnativo con tale leggerezza e indifferenza? Invece di dare fondo a tutte le risorse dell'astrazione e della concettualizzazione, egli sembra passar sopra all'argomento a cuor leggero; dev'esserci qualcosa in lui che lo collega direttamente al fondo della realtà. Battere gli occhi, alzare il dito o tirare fuori la lingua, possono apparire banalità, ma agli occhi del maestro questi gesti sono importanti, gravi e tremendi quanto sconvolgimenti tellurici o esplosioni di corpi celesti. Un lampo misterioso balena nel cielo e decine di centinaia di vite umane svaniscono all'istante dall'esistenza. Si tratta di un grave evento, che impone ad ogni persona ragionevole una riflessione profonda e attenta, e che non ha confronto con lo sbattere delle palpebre per quanto riguarda le conseguenze fisiche e morali. Ma dal punto di vista Zen, le cui radici affondano nella realtà, tanto un fatto quanto l'altro sono come spazzare via un granello di polvere dal tavolo.

Evidentemente vi è un mondo dove la psicologia umana e il senso umano della moralità e della bontà non possono entrare, dove Dio solo siede quieto, contemplando le umane passioni, sofferenze e follie; ed è il mistero dei misteri come questo mondo non sia separato da quello nel quale noi esseri umani viviamo e moriamo come gocce di rugiada. Anche i maestri Zen vivono qui ma ciò che li distingue da noi è che essi sono coscienti di questo fatto. Le loro parole, i loro atti sono costante-

⁵ O «originale». «La faccia originale» è quella che abbiamo anche prima di essere nati. Possiamo dire che questa è anche la faccia di Cristo che «è anche prima che fosse Abramo». «La faccia originale» è anche un *koan* che spesso viene dato ai principianti.

mente riferiti ad esso, e ciò che a noi appare privo di senso, attraverso quegli atti e quelle parole acquista significato.

I seguenti *mondo* possono gettar luce sulle affermazioni fino a qui fatte:

Isan (771-853) chiese a Ungan: «Qual è la sede della *Bodhi* (illuminazione)?». Ungan disse: «Non azione (*asamskrita*) è la sede», poi si rivolse ad Isan e gli chiese il suo parere. Isan rispose: «Il Vuoto (o nullità o *sunyata*) è la sede». Allora Ungan chiese a Dogo: «Qual è il tuo punto di vista?». Dogo rispose: «Volendo sedere, vien fatto sedere, volendo giacere, vien fatto giacere. Comunque vi è uno che né si siede né si sdraia. Parla, svelto, parla!».

Isan fu soddisfatto di questo parere.

Un'altra volta Isan chiese a Dogo: «Dove sei stato?».

Dogo rispose: «Sono stato a visitare il malato».

«Quanti sono i malati?».

«Alcuni⁶ sono malati, altri no».

«Quello che non è malato non è forse lo stesso monaco Chi⁷?».

«Malato o sano – ciò non lo riguarda per niente. Parla, svelto, parla!».

Isan concluse: «Anche quando sai parlare svelto, ciò non ha nulla a che vedere con lui».

Un monaco chiese: «In che modo si deve affrontare questo momento presente?».

Dogo Sochi disse: «Non voltarti nemmeno quando cento persone ti chiamano; se riuscirai a farlo scoprirai qualche corrispondenza».

«Cosa succede quando esplode improvvisamente un incendio?».

«Brucia la grande terra».

Poi Dogo chiese a sua volta al monaco: «Se le fiamme e le stelle vengono ridotte a nulla, cos'è che tu chiami fuoco?».

Il monaco disse: «Questo non è un fuoco».

C'era lì un altro monaco che chiese al maestro: «Tu vedi un fuoco?».

Il maestro disse: «Sì, vedo un fuoco».

«Da dove proviene questo vedere?».

Il maestro gli ingiunse: «A parte sedersi o sdraiarsi, camminare o stare fermo, fa' una domanda».

Questi *mondo* si propongono di farci posare lo sguardo sulla sede del

⁶ I Cinesi e i Giapponesi generalmente non fanno distinzioni con i numeri.

⁷ Chi o Sochi era il nome di Dogo.

satori (illuminazione), «che (o, il quale) né siede né giace sdraiato», su «colui che per nulla è toccato da malattia e da salute», o «sul fuoco che infiamma l'intero universo e tuttavia è al di là del vedere e dell'essere visto», su «colui che pone una domanda nonostante sia quello che né cammina o sta fermo, né giace o sta seduto». Una volta che i tuoi occhi avranno colto un barlume di questa cosa misteriosa, non rimarrai mai più muto e potrai dire subito cos'è il «fuoco» – il fuoco che riduce in cenere l'intero universo ma fa sì che le montagne siano montagne, i fiumi fiumi e le stelle stelle.

«Parla» (*tao*) o «parla, svelto» (*su tao*) o «di' una parola» (*tao i chu*) sono tra i modi di dire preferiti dei maestri Zen ed hanno un significato che va oltre il senso letterale, perché per loro tramite ci viene chiesto di dimostrare di essere realmente andati al di là di buono e cattivo, sì e no, questo e quello. Ma dobbiamo ricordare che, come vedremo meglio in seguito, questo andare al di là non significa uscire dal pensiero dualistico, bensì valutare questo modo di pensare da un punto di vista assoluto, in un certo senso *sub specie aeternitatis*. Lo Zen vuole che si sia testimoni effettivi e non concettuali di questo punto di vista. È per questo motivo che i termini usati dallo Zen nella dimostrazione, nella comunicazione e nell'interpretazione, sono nella maggior parte dei casi assai concreti e appartengono alla categoria della nostra esperienza ordinaria.

Diremo allora che l'unicità dello Zen, tra le esperienze spirituali, consiste nel modo concreto, naturale, realistico, sebbene talvolta molto irrealistico di trattare soggetti astratti senza ricorrere al ragionamento e al postulato? La maggior parte delle verità religiose è espressa paradossalmente e lo stesso vale per lo Zen. Ciò che tuttavia caratterizza quest'ultimo è la semplicità d'espressione e il modo pratico di trattare queste verità, come fosse materia per niente trascendente la nostra quotidiana esperienza.

Sebbene imperfette e imprecise, queste considerazioni potranno aiutare il lettore a farsi un'idea generale di cosa sia lo Zen e a cogliere le principali componenti della sua unicità. Ciò tuttavia, non deve indurre a pensare che vivere Zen sia qualcosa di unico e straordinario perché, al contrario, si tratta di qualcosa di molto ordinario, per nulla differenziato dal resto del mondo. In realtà, essere comuni è Zen ed essere speciali non è Zen. La nostra vita quotidiana, per quanto si abbia lo Zen, non è diversa da quella dei vicini. Se vi è una qualche diversità, dev'essere nella nostra vita interiore che, come verrà spiegato più avanti, ha tre caratteristiche: *sat*, *chit* e *ananda*. *Sat* è l'Essere o Realtà, *chit* è il Pensiero o Auto-consapevolezza che non è conscia di sé e *ananda* è la Beatitude.

Appendice

Riportiamo alcuni dei più tipici *mondo Zen* tratti dalla *Trasmissione della Lampada*, sperando che aiutino il lettore a farsi una seppur vaga idea degli elementi essenziali dell'insegnamento Zen e della metodologia alla quale ricorrono i maestri.

1. Kinrin Kakwan chiese un giorno ad un maestro il cui nome non ci è pervenuto: «Cos'è la Via?».

Il maestro rispose: «Non serve infilare un cuneo in uno spazio vuoto».

Kakwan disse: «Lo stesso spazio è il cuneo».

Il maestro lo colpì. Kakwan lo afferrò dicendogli: «Non mi colpire così. Più tardi potrai colpire altri senza un motivo».

Il maestro fu soddisfatto.

2. Fuyoe disse a Joshu: «Vecchio, perché te ne vai sempre in giro così? Sei ormai abbastanza in là con gli anni da trovarti una dimora fissa da qualche parte».

«Dove potrei stabilirmi?».

«C'è un vecchio tempio ai piedi di questa montagna».

«Perché non lo occupi tu?».

Più tardi Joshu arrivò a Shuyu-san e il maestro di quel monastero gli disse: «Vecchio, perché te ne vai sempre in giro così? Sei ormai abbastanza in là con gli anni da trovarti una dimora fissa da qualche parte».

«Dove dovrei stabilirmi?».

«Vecchio, sei ormai così anziano da non sapere dove?».

Joshu commentò: «Durante gli ultimi trent'anni ho addestrato cavalli e oggi ho preso un calcio da un somaro».

3. Un monaco chiese a Seizan di So-shu (Su-chou):

«Non ho intenzione di farti domande sui tre Veicoli o sulle Dodici divisioni delle Scritture, ma vorrei sapere qual è il vero significato della venuta del Primo Patriarca dall'Occidente».

Il maestro sollevò il suo *hossu*⁸ e glielo mostrò. Il monaco si allontanò senza fare l'inchino. Più tardi egli s'incontrò con Seppo e questi gli chiese: «Da dove vieni?».

⁸ L'*hossu* fu originariamente usato in India per scacciare le mosche. È una specie di spolverino con un lungo ciuffo di peli di coda di cavallo o di yak. Non è un elemento del culto religioso.

E il monaco: «Vengo da Setsuchu».

Seppo: «Dove hai passato la sezione estiva?».

«Con Seizan di So-shu».

«Stava bene il Maestro?».

«Quando lo lasciai stava molto bene».

«Perché non sei rimasto con lui?».

«Perché non sono stato capace d'illuminarmi sul Buddhismo».

«Come sono andate le cose?».

Il monaco allora raccontò del suo colloquio con Seizan.

Seppo chiese: «Perché non eri d'accordo con lui?».

«Perché quello è semplicemente *kyo*⁹ (manifestazione esteriore)».

Seppo: «Vedi le cose e la gente, donne e uomini della città di So-shu?».

«Sì, le vedo».

«Vedi le piante e la selva lungo la via?».

«Sì, li vedo».

«Le case, la gente, gli uomini, le donne, la terra, gli alberi, i laghi, non sono tutti *kyo*? Sei d'accordo su questo?».

«Sì».

Seppo continuò: «Allora perché non approvi il maestro quando solleva il suo *hossu*?».

Inclinandosi fino a terra, il monaco disse: «Sono dispiaciuto della mia affermazione insensata. Abbi compassione di me».

Seppo disse: «Tutto l'universo è quest'occhio e dove ti vorresti prostrare?».

Il monaco restò in silenzio.

4. Quando Joshu era con Nansen, un giorno gli chiese: «Cos'è la Via?».

Nansen disse: «La tua mente di ogni giorno, questa è la Via».

Joshu: «C'è bisogno di una speciale condotta, o no?».

Nansen rispose: «No; quando ci giriamo nella sua direzione voltiamo la faccia da un'altra parte».

«Ma se non c'è bisogno di una speciale condotta, come facciamo a trovare la Via?».

Nansen: «La Via trascende la conoscenza e la non conoscenza. La conoscenza è un'illusione, la non conoscenza è indifferenza. Quando tu arrivi davvero al punto nel quale non un'ombra di dubbio è più possibi-

⁹ *Kyo* letteralmente significa «confine», «limite», probabilmente dal sanscrito *gocara*. È il mondo esterno in contrapposizione alla persona (*nin*), cioè alla soggettività.

le, è come la vastità dello spazio, vuoto e infinitamente espandentesi. Non hai modo né di affermare né di negare».

Si dice che ciò abbia condotto Joshu alla consapevolezza spirituale.

5. Joshu una volta chiese: «Dov'è la dimora del riposo di uno che sa?».

Nansen rispose: «Diventa un bue in una delle fattorie ai piedi della montagna».

Joshu: «Ti sono grato per l'indicazione».

Nansen: «La scorsa notte, a mezzanotte, la luna brillava attraverso le finestre».

6. Shiko Risho di Kushu apparve davanti al *Sodo* (alloggio dei monaci) nel cuore della notte, gridando: «Al ladro!».

I monaci corsero fuori all'impazzata. Il maestro ne afferrò uno nei pressi dell'entrata posteriore e gridò in direzione del capo dei monaci: «Sorvegliante, ho preso il ladro!». Il monaco sospettato disse: «Maestro, io non sono il ladro!». E il maestro rispose: «Questo è vero, ma tu non lo riconosci».

7. Quando Shiso studiava lo Zen sotto Nansen, un giorno domandò: «Mi hanno detto che la pietra *mani* non è conosciuta dagli uomini; è tenuta nascosta nel grembo del *Tathagata*. Cos'è il grembo del *Tathagata*?».

Nansen disse: «Il grembo è ciò che avanza con te».

«Cos'è ciò che non avanza?».

«Anche quello è il grembo».

«Cos'è la pietra *mani*?».

Nansen gridò: «Shiso!».

Shiso rispose: «Sì Maestro».

E il maestro: «Vattene, non comprendi le mie parole!».

Allora Shiso ebbe il satori.

8. Keishu, il monaco, chiese ad Ungo-chi il significato del detto che si considera caratteristico dell'insegnamento Zen: «Vedendo dentro la propria Natura (o Essere) si diventa Buddha».

Ungo-chi rispose: «La Natura è pura fin dall'origine, assolutamente calma, del tutto priva di tumulto, non appartiene alle categorie di essere e non essere, purezza e contaminazione, lunghezza e brevità, attaccamento e distacco; è la serenità stessa. Quando ne hai una chiara penetrazione, si dice che hai visto nella tua Natura. La Natura è il Buddha

e il Buddha è la Natura. Perciò vedere nella propria Natura è diventare il Buddha».

Monaco: «Se la Natura è pura nell'essenza e non ha attributi, né di essere né di non essere, come può esserci un qualche vedere?».

Chi: «Sebbene ci sia il vedere, non vi è niente di visto».

Monaco: «Se non vi è niente di visto, come può esservi un qualunque vedere?».

Chi: «Lo stesso vedere non esiste».

Monaco: «In questo genere di vedere, di chi è il vedere?».

Chi: «Nemmeno colui che vede esiste».

Monaco: «Allora, noi dove siamo?».

Chi: «Tu sai che l'idea di essere è il prodotto del falso pensiero? A causa di esso vi sono soggetto e oggetto e questo è un errore. Quando vi è uno che vede (concepito dualisticamente), nascono le diversità di opinione e si cade nella nascita-e-morte. Non è così per chi ha una chiara visione. Egli vede tutto il giorno, tuttavia non vede niente. Il vedere non ha né sostanza né manifestazione; in esso mancano sia azione che reazione; perciò è chiamato vedere dentro la Natura».

Monaco: «La Natura è presente ovunque?».

Chi: «Sì, non vi è alcun luogo ove non sia presente».

Monaco: «Ne son dotati anche gli esseri comuni?».

Chi: «Ti ho già detto che non vi è alcun luogo ove essa manchi; perché non dovrebbe essere anche negli esseri comuni?».

Monaco: «Ma allora perché, mentre Buddha e Bodhisattva non sono vincolati da nascita-e-morte, gli esseri comuni devono sottostare a questo vincolo? Non è ciò contrario all'onnipresenza?».

Chi: «Il problema nasce dal fatto che gli esseri comuni, malgrado la Natura sia assolutamente pura, immaginano in essa l'opposizione di azione e reazione e ciò li fa cadere in nascita-e-morte. I Buddha e le anime grandi vedono chiaramente che nella purezza della Natura non vi è distinzione tra essere e non essere e perciò azione e reazione non hanno luogo».

Monaco: «Se è così, alcuni sono compiuti¹⁰ mentre altri no?».

Chi: «Non vi è alcuna compiutezza della quale parlare e tantomeno di colui che è compiuto».

Monaco: «Qual è la verità ultima?».

Chi: «Per dirla in breve, dovresti pensare così: nella Natura assolutamente pura non vi sono né esseri comuni né saggi, né perfetti né imper-

¹⁰ Significa «illuminati» o «in possesso del *satori*».

fetti. Esseri comuni e saggi – sono solo nomi. Se la tua comprensione si basa sui nomi, cadi in nascita-e-morte. Quando scopri che i nomi sono provvisori e non hanno realtà, scopri che non vi sono personalità in corrispondenza dei nomi».

Poi Chi aggiunse: «Questa è la posizione ultima alla quale si può pervenire, e se diciamo “io sono compiuto e loro no” commettiamo un grave sbaglio. E un altro grave sbaglio è credere che nel vedere ci sia (distinzione tra) puro e contaminato, essere comune e saggio. Ma adottare il punto di vista che non vi sia distinzione tra essere comune e saggio per quanto riguarda la comprensione, significa ignorare la legge di causalità. E inoltre, è un grave sbaglio credere che nella Natura assolutamente pura vi sia un luogo in cui stare.

Ed è ancora un grave sbaglio credere che questo non sia un luogo nel quale poter stare. Mentre nella Natura assolutamente pura non vi è niente che sia in movimento o che rechi disturbo, essa è dotata, al tempo stesso, di dimensioni e capacità sempre in attività, a causa delle quali l'amore e la compassione vengono messi all'opera. Laddove questa attività ha luogo vi è la pienezza della Natura assolutamente pura. Questo è vedere nella propria Natura e diventare Buddha».

9. Gensha Shibi (834-908) di Fukushu fu uno dei più importanti discepoli di Seppo. Un giorno sulse una rapa e, rivolgendosi ad un monaco, disse: «Questa è una rapa; hai qualche osservazione?».

Vi erano lì intorno più di cento monaci e molti risposero alla sfida del maestro, ma nessuno in modo tale da soddisfarlo. Più tardi arrivò Gensho e disse: «Io la mangerei, Maestro».

«Cosa mangeresti?» chiese Gensha.

«Mangerei la rapa» disse Gensho.

Gensha rimase molto soddisfatto e disse: «Tu lo conosci, tu lo conosci». Poi continuò: «Vi ho ripetutamente chiesto cosa avreste voluto mangiare, ma voi non mi avete capito e avete tentato di trasformarlo in un semplice argomento di conversazione. Se continuerete così non arriveremo mai alla fine. Ora mi preme dirvi questo: quando ricevete una parola dovreste essere in grado di capirne il significato ultimo. Quello che mangiate, mangiate; quando lavorate, lavorate; niente è più semplice di questo; il nero è nero, il bianco è bianco. In conformità a ciò, vi ricordo: nessuna esitazione nel distinguere il bianco dal nero ed il nero dal bianco.

Non siate così duri di cervello; non ne ricaverete mai del bene. Durante tutte le dodici ore del giorno non ho mai mancato un solo istante di parlarvene ampiamente, e tuttavia non avete fatto alcun progresso. Non

crediate di poter trovare con facilità la parola che esprime la situazione. Anche se la trovate, si tratta sempre di qualcosa di ordinario, niente di insolito. Ma se potete procedere così, siete assolutamente liberi di correre e saltare e non vi è alcun bisogno che impariate a camminare».

Un monaco che tornava dalla montagna mostrò una rapa e disse al maestro Gensha: «Maestro, cosa ne dici?».

Gensha rispose: «Màngiatela».

«Cosa mi dici della rapa una volta mangiata?», chiese il monaco.

«Tu sei sazio e io sono sazio», fu la risposta del maestro.

10. Uno dei sermoni di Gensha si svolse così: «O Fratelli, l'uno non è l'uno e i molti non sono i molti. Capite? Se dite che non capite, va benissimo. O Fratelli, che tipo di satori avete mai avuto? Quando ne avrete uno, le cose saranno sempre quelle che sono. Quando dite che non ne avete alcuno, le cose sono sempre quelle che sono. Per quale motivo (lo Zen) è così difficile da capire? Vedere, sentire, conoscere – i sensi là non cambiano. O Fratelli, quando così discorrete, cosa credete che essi vogliano esprimere? Lasciate che vi si riveli, senza ombra di dubbio, che le cose, alla fine, sono di una unità assoluta».

Un monaco chiese: «Cos'è l'Uno?».

G.: «I molti».

M.: «Cosa sono i molti?».

G.: «L'Uno».

M.: «Cos'è la mente del Buddha?».

G.: «La mente degli esseri senzienti».

M.: «Cos'è la mente degli esseri senzienti?».

G.: «La mente del Buddha».

M.: «Cos'è il mio Sé?».

G.: «Cosa vuoi farne del Sé?».

M.: «Ma non ti sto proprio di fronte?».

G.: «Non ti ho mai visto».

M.: «Chi è il vero maestro di questo monastero di Gensha?».

G.: «Sei tu, e io sono il discepolo».

M.: «Perché?».

G.: «Cosa chiedi?».



3. IL SATORI

1.

Per comprendere lo Zen è necessario avere un'esperienza che va sotto il nome di Satori, poiché senza di essa non si può in alcun modo penetrare nella verità dello Zen che, come abbiamo già visto, viene generalmente espressa in modo paradossale:

«Quando la neve ricopre tutte le montagne, perché una rimane scoperta (letteralmente, non bianca)?».

«Gli asceti dal cuore puro non entrano nel Nirvana (cioè, nel Paradiso); i monaci che violano i precetti non cadono all'Inferno».

«Ciò che io so tu non lo sai; ogni cosa che tu sai io la so».

«Mentre il palo gira tutto il giorno, com'è che io non lo so?».

«Perché un uomo molto forte non ce la fa a sollevare le proprie gambe?».

Queste affermazioni sfidano qualsiasi tentativo di collocarle in uno schema di ragionevolezza logica. Per renderle intelligibili occorre il satori. Esse vengono fatte di proposito dai maestri Zen allo scopo di confondere quelle menti il cui ambito operativo non riesce ad andare al di là dell'esperienza del senso comune. Quando il satori è raggiunto, le irrazionalità cessano di essere tali e ricadono a livello di logica e di buon senso. Si dice che il cacciatore non veda le montagne proprio perché ci si trova dentro; dovrebbe trovarsi su nel cielo per vedere l'intera catena delle ondulazioni.

Il satori compie l'impresa di staccare l'uomo dal suo ambiente fornendogli una panoramica dell'intero campo. Ma ciò non significa che il satori lo allontani dal campo nel quale egli opera. Questa sarebbe un'in-

interpretazione dualistica del satori, mentre un genuino satori è al tempo stesso trascendente e immanente. Esso diventa realmente operativo nel punto in cui il soggetto è l'oggetto e l'oggetto è il soggetto, e a meno che questa identità non sia resa effettiva, non vi è alcun satori. Nel satori, ciò che è immanente è trascendente e ciò che è trascendente è immanente. Il cacciatore è al tempo stesso fuori e dentro le montagne, dato che non si è allontanato di un passo da esse.

Dobbiamo tuttavia ricordare che il satori non è una mera disciplina intellettuale, né costituisce un tipo di dialettica nella quale le contraddizioni divengano logicamente sostenibili e si risolvano in una proposizione dotata di senso. Come direbbe Kierkegaard, il satori è esistenziale, non dialettico. Esso non funziona con formule e astrazioni logiche. È un fatto concreto in se stesso. Quando afferma che non è l'acqua a scorrere bensì il ponte, questo, per chi ha il satori, non costituisce un paradosso ma una diretta espressione della propria viva esperienza esistenziale. Kierkegaard dice che la fede è un salto esistenziale. Lo stesso vale per il satori. La parola fede ha una sfumatura cristiana mentre il satori è specificamente Zen; ma dal mio punto di vista sono ambedue esperienzialmente identici.

Ciò che fondamentalmente, immediatamente ci è dato, è un *continuum* non divisibile in atomi; ma appena noi ne «facciamo esperienza», esso si divide in un'infinità di atomi. Ciò è dovuto ai limiti del nostro apparato sensoriale e alla conformazione della nostra consapevolezza. Di solito noi non riflettiamo su queste cose e procediamo nella vita di tutti i giorni assumendo i fatti dell'esperienza sensuale e intellettuale come definitivi. Coloro che invece riflettono, costruiscono un universo di concetti e arrivano a postulare un *continuum*. Ma essendo questo il risultato di una valutazione intellettuale, il *continuum* come tale dai più non viene afferrato.

Dio, quindi, per noi non è oggetto di esperienza immediata ma viene inferito attraverso un procedimento logico; viene pensato, non visto. Dal pensare al vedere non c'è un processo continuo, bensì un salto. Perché per quanto si allarghi la nostra esperienza atomica delle parti, non riusciremo mai a sperimentare alcun *continuum* come una concreta interezza. La concreta interezza dev'essere intuita come tale. L'interezza non dev'essere compresa per accumulazione, poiché un'interezza così ottenuta altro non è che parti l'una aggiunta all'altra, e per quanto a lungo si protragga questa addizione essa durerà *ad infinitum*. Un'interezza che abbracci ogni cosa dev'essere afferrata direttamente come un'interezza completa in se stessa. Se invece viene afferrata in modo tale che le parti, le parti atomiche vengano afferrate, allora cessa di essere un'interezza e

torna ad essere di nuovo una parte del tutto che, come totalità infinitamente espandibile, per sempre eluderà la nostra presa, a sua volta postulatamente condizionata.

Il *continuum* indiviso, indivisibile, infinitamente cumulativo e tuttavia concreto oggetto di presa, non può quindi appartenere al mondo dei particolari. Esso appartiene ad un altro ordine d'esistenza; costituisce un mondo a sé stante. È raggiungibile trascendendo la nostra quotidiana esperienza basata sui sensi e sull'intelletto, cioè per mezzo di un salto esistenziale. Questo è il satori.

Abbiamo visto che il satori è l'afferrare il *continuum* come tale, non soggetto a differenziazione né limitazione. Ma il *continuum* percepito come oggetto, per così dire, dell'esperienza satori non deve essere considerato in contrapposizione ai particolari oggetti della nostra esperienza quotidiana. Quando si conserva tale modo di pensare, il satori non è più satori; torna ad essere esperienza dei sensi e crea un nuovo *continuum* sopra quello che già abbiamo e dovremo ripetere questo processo indefinitamente.

Un'altra cosa importante da ricordare, è che il satori comprende il *continuum*, non solo come indifferenziato e indeterminato ma anche come infinitamente diviso e determinato. Ciò significa che il satori non è mai in conflitto con il mondo dei sensi e dell'intelletto, le cui esperienze mai nega. Quando il satori dichiara che la vanga è nelle mie mani e che tuttavia sono a mani vuote, ciò non significa contraddire il fatto che la vanga sia effettivamente nelle mie mani, ma vuol solo dire che ciascun singolo fatto dell'esperienza deve essere correlato con la totalità delle cose per poter acquisire per la prima volta il suo vero significato.

La negazione dei quotidiani fatti dell'esperienza da parte del satori, ha lo scopo di farci realizzare che anche le mani di Dio stanno tenendo la vanga. Quando il satori ci rende coscienti del fatto che la vanga è nelle mani di Dio e non nelle nostre, che noi immaginavamo esserci proprie, qualsiasi movimento eseguiamo diventa direttamente collegato a colui che è oltre noi stessi, e riflette la sua volontà. Da ciò il detto cristiano: «Sia fatta la tua volontà, non la mia». I Cristiani sono più etici e non parlano di negare l'esperienza del buon senso. Rispetto a ciò il satori riflette la caratteristica generale dell'insegnamento buddhista con particolare riguardo alla filosofia *Prajna*.

Prajna inizia a pensare negando ogni cosa; lo scopo tuttavia non è quello di costruire un sistema filosofico ma di liberarci da tutti i nostri impulsi egoistici e dall'idea di permanenza, dato che queste sono le fonti dell'umana miseria, non sono intellettualmente sostenibili e sono spiritualmente del tutto false. Esse sono il risultato dell'Ignoranza (*avidya*),

dichiara il Buddha. Il satori è l'illuminazione (*sambodhi*), giusto l'opposto dell'ignoranza e del buio. L'illuminazione consiste nella chiarificazione spirituale dei fatti dell'esperienza e non nella negazione o nella rinuncia nei loro riguardi. La luce per mezzo della quale il satori illumina il *continuum*, illumina anche il mondo della divisione e della molteplicità. Questo è il significato del detto buddhista: *Shabetzu* (la diversità) e *Byodo* (l'uguaglianza) sono identici.

Che «un seme di mostarda celi il Monte Sumeru», o che «nell'acqua raccolta nel palmo della mano si vedan danzar liete le sirene», può sembrare troppo stravagante per esser preso in considerazione da gente orientata filosoficamente. Ma appena avrai il satori, questi miracoli saranno ciò che farai in ogni momento della vita. Un punto sul quale Cristianesimo e Buddhismo si differenziano nel modo più profondo, è il modo in cui interpretano i miracoli. Nel caso dei Buddhisti, specialmente dei seguaci dello Zen, la loro vita è tutta una serie di miracoli. Essi non li eseguono in un dato preciso luogo e ad un certo preciso momento come fece Cristo. Fu a Gerusalemme che egli produsse un gran numero di pani e pesci; fu a Gerusalemme e in altri luoghi che egli scacciò numerosi diavoli. I Cristiani non possono andar oltre queste azioni di Cristo; essi non possono trasformare la loro intera vita in un unico grande miracolo. Quando Shomatsu (1799-1871) di Sanuki fu avvertito che l'introduzione del Cristianesimo in Giappone, disse: «Ciò non mi preoccupa. Nessuna religione può essere migliore di quella che trasforma normalissime anime peccatrici in Buddha». Non è un evento miracoloso che noi peccatori, si venga trasformati in individui illuminati? Il Buddhismo, specie lo Zen, si attribuisce la facoltà di compiere questo miracolo per mezzo del satori. Nella terminologia buddhista il miracolo è noto come *acintya-moksha*, «emancipazione inconcepibile».

Ci si potrebbe chiedere: «Come può un tale miracolo essere eseguito da un unico atto del satori? Come possiamo noi, limitati come siamo in tutti i modi possibili: intellettuale, fisico, morale e altri ancora, aspettarci di poter ottenere una tale meraviglia delle meraviglie?».

Se il satori fosse una speciale azione eseguita da una speciale facoltà della mente, come vedere con gli occhi o udire con le orecchie, non potrebbe in alcun modo essere in condizione di comprendere il *continuum*. Il *continuum* così compreso sarebbe un oggetto tra molti altri oggetti, uno nella moltitudine, particolarizzato per mezzo dell'intelletto, e svanirebbe nel corpo del *continuum* stesso. Resterebbe ancora da qualche parte un altro *continuum* da comprendere. Quanto poi al satori, esso si risolverebbe in una forma o un atto d'intuizione. Lo Zen non propone questo tipo di miracolo. Nel satori il *continuum* non è soggetto al pro-

cesso d'intellezione e di differenziazione; qui esso non è più un concetto, sebbene se ne debba parlare come se lo fosse. Il satori è il *continuum* che diviene conscio di esso. Quando il *continuum* percepisce se stesso così com'è in se stesso, lì è il satori. Nel satori, pertanto, non c'è alcuna differenziazione tra soggetto e oggetto; ciò che è percepito è lo stesso percipiente e il percipiente non è nient'altro che il percepito; i due sono in perfetto stato d'identificazione. Parlare d'identificazione è tuttavia ancora fuorviante, perché ci fa supporre due oggetti che s'identificano per un atto d'intuizione.

Il satori, perciò, non dev'essere confuso con l'intuizione. Là fin dall'origine, non vi è mai stato niente che sia due. Fu nell'atto umano di conoscere che Dio si divise e venne ad essere conscio di sé come non Dio e tuttavia Dio. Pertanto lo Zen ha inizio con la negazione, negando la conoscenza, contraddicendo l'umana esperienza che è fondamentalmente condizionata dalla biforcazione. Lo Zen si è reso conto che questo è l'unico modo per raggiungere l'abisso senza fondo della Divinità, dove Dio rimane Dio e nessuna operazione per divenire non-Dio è ancora iniziata. Qui non si può parlare d'intuizione o d'identificazione; c'è solo uno stato assoluto di autoidentità e, probabilmente, il silenzio è il modo più eloquente per indicarlo. Il silenzio, come noi lo intendiamo, si presta tuttavia ad ogni genere di fraintendimento e quindi di falsificazione. È per questo che lo Zen ricorre a paradossi del tipo seguente:

«Ti sto di fronte tutto il giorno e purtuttavia non ci siamo mai incontrati dall'eternità».

«Sono illuminato anche da prima che apparisse il primo Buddha».

«Guarda, l'intero gruppo delle colline orientali sta camminando sulle acque».

Un monaco chiese al maestro: «Come sfuggire l'intenso calore di questo giorno di mezza estate?». Rispose il maestro: «Perché non buttarsi dentro l'acqua bollente o in una fornace ardente?». Il monaco insisté: «Una volta lì, come si può sfuggire all'intensità di questo calore?». Il maestro rispose immediatamente: «La fresca brezza soffia sopra il quieto mare!».

Queste espressioni Zen non intendono contraddire la nostra esperienza basata sui sensi e sull'intelletto ma, al contrario, costituiscono le più naturali e spontanee manifestazioni del satori. Si può dire che questa sia la maniera Zen di testimoniare la propria esperienza, non tanto dal punto di vista parziale e perciò inevitabilmente distorto che l'intelletto produce, bensì dal punto di vista della totalità nella quale la realtà è afferrata non solo nel suo aspetto frazionato e scollegato ma anche come *continuum* indifferenziato e indeterminato. In conformità a questa visio-

ne ottenuta col satori, il maestro Zen è un uomo assolutamente ordinario, senza misteri e senza miracoli intorno a sé; non è distinguibile da un comune uomo della strada. Egli parla in modo convenzionale, agisce come un uomo assennato, mangia e beve come un normale essere umano.

Chokei Ryo (853-932) una volta, tenendo il bastone bene in evidenza di fronte all'assemblea, disse: «Quando capirete questo, il vostro addestramento Zen sarà finito». Non è forse ciò sufficientemente chiaro e semplice? Lo Zen è appunto una questione di bastone e quando lo conosci, tu conosci il *continuum* indifferenziato. E ciò non nasconde alcuna mistificazione.

Quando un monaco andò da Dogo Chi (779-835) e chiese: «Qual è il più profondo segreto al quale sei infine pervenuto?», Dogo scese dal suo seggio, fece un inchino all'ospite e disse: «Tu che vieni da lontano, sia davvero il benvenuto, ma sono spiacente di non aver molto a disposizione per intrattenerti». Non è questo il modo più comune di ricevere gli ospiti? E sarà forse questo il più profondo satori raggiunto da Dogo prima del «Sia fatta la luce» che Dio comandò?

Ryutan Shin sette tre anni con Tenno (748-807), ma non avendo ricevuto alcuna istruzione sullo Zen, come invece si sarebbe aspettato, alla fine disse: «È ormai passato molto tempo da quando sono arrivato qui, ma non ho ancora ricevuto una parola da te, maestro, che riguardi l'insegnamento spirituale». Rispose il maestro: «Fin dal tuo arrivo ti ho fornito insegnamenti sull'illuminazione spirituale». Ryutan non capì e chiese ancora: «Quando mai questi insegnamenti mi sono stati impartiti?». La risposta del maestro fu: «Quando mi porti il tè forse io non lo prendo? Quando mi porti da mangiare forse io non l'accetto? Quando mi fai l'inchino non rispondo forse con un cenno del capo? Quando mai ho sbagliato nell'istruirti sulle cose spirituali?». Dogo¹¹ restò un po' a pensare, dopodiché il maestro disse: «Se vuoi veder dentro la cosa, guardaci subito; rifletterci ti allontanerà per sempre dallo scopo». Si dice che ciò abbia risvegliato il discepolo alla verità dello Zen.

Una storia davvero notevole. Le più innocenti e, in un certo senso, "irreligiose" faccende della nostra *routine* quotidiana, sono trasformate in materia di profondo significato religioso. Il Dio del cielo viene portato giù sulla terra e viene fatto parlare con noi e a noi in modo familiare. Mentre da un lato lo Zen sottopone il bastone del maestro ad una trasformazione sovranaturale e facendolo diventare un drago, gli fa ingoiare

¹¹ Altro nome di Ryutan (*N.d.T.*).

l'intero universo ¹², dall'altro lato si accontenta dei più insignificanti avvenimenti della vita trovandosi con essi soddisfatto e a proprio agio. Qui, Dio si rivela non come un essere maestoso che ispira timore e tre-more ma, al contrario, come un essere intimamente familiare, avvicinabile e amabile.

Quando si dice che al satori viene fatta dare la scalata a cielo e terra, o che lo si fa buttare a capofitto nel mezzo del caotico indifferenziato *continuum*, noi siamo propensi a credere che esso sia qualcosa di assolutamente al di là della nostra sbiadita esistenza. Ma quando s'incontrano storie del tipo di quelle di Ryutan e Tenno, il satori ci appare come qualcosa più alla nostra portata, qualcosa con cui anche un semplice venditore ambulante può essere alle prese.

Haku-an Tan (1025-1072) compose i seguenti versi sulle istruzioni «spirituali» impartite da Tenno a Ryutan:

*Messa da parte la bianca veste di laico,
Viene dal maestro Zen e conosce amare avversità:
Porta con reverenza il tè al maestro;
Si occupa del suo benessere con amore e devozione.
Un giorno, come per caso, passa in rassegna
Gli avvenimenti degli ultimi tre anni;
Non sembra ciò evocare la calorosa risata del venditore ambu-
lante
Che offre pasticcini sui gradini del tempio?*

2.

Il satori si consegue quando l'eternità incide il tempo o viene in collisione con il tempo, ovvero, che poi è la stessa cosa, quando il tempo emerge esso stesso dall'eternità. Il tempo significa *shabetsu*, differenziazione e limitazione, mentre l'eternità è *byodo*, cioè tutto ciò che non è *shabetsu*. L'eternità che viene in collisione con il tempo significa quindi che *byodo* e *shabetsu* si interpenetrano l'un l'altro o che, per usare la terminologia Kegon, *ri* (l'universale) e *ji* (l'individuale) si interfondono. Ma dal momento che lo Zen non è tanto interessato alla concettualizzazione quanto invece al cosiddetto «pensiero esistenziale», il satori si dice abbia luogo quando la coscienza realizza lo stato di

¹² Fu Ummon che trasformò il suo bastone in un drago e gli fece ingoiare l'intero universo.

«un solo pensiero». «Un solo pensiero», *ichinen* in giapponese ed *ekakshana* in sanscrito, è la più corta unità di tempo possibile. Proprio come usano dire gli occidentali, «veloce come il pensiero», il pensiero, cioè *nen*, rappresenta un istante, cioè tempo ridotto ad un punto assoluto senza alcuna durata. Il sanscrito *kshana* significa sia pensiero che istante. Quando il tempo è ridotto ad un punto senza durata, è «assoluto presente» o «ora eterno». Dal punto di vista del pensiero esistenziale, questo «assoluto presente» non costituisce un'astrazione né un logico nulla; esso è, al contrario, vivo e dotato di vitalità creativa.

Il satori è l'esperienza di questo fatto. Gli studiosi buddhisti spesso definiscono *ichinen*, «un solo pensiero», come un punto del tempo che non ha né un passato né un futuro, vale a dire il punto in cui l'eternità irrompe nel tempo, e il verificarsi di questo importante evento viene chiamato satori.

Ora, va da sé che il satori non è il blocco del flusso della consapevolezza, come talvolta si sostiene erroneamente. Questo errore deriva dal ritenere che il *samadhi* preceda l'esperienza satori e dal confondere il *samadhi* con la sospensione del pensiero – uno stato psicologico di vuoto assoluto che equivale alla morte. Anche l'eternità ha un aspetto di morte finché resta in se stessa, ovvero finché resta un'astrazione come altre idee generalizzate.

L'eternità, per essere viva, deve calarsi al livello del tempo dove può esaurire tutte le sue possibilità, mentre il tempo lasciato a se stesso non ha alcun campo operativo. Per trovare il proprio significato, il tempo deve essere fuso con l'eternità. Il tempo da solo è non-esistente, come altrettanto l'eternità è impotente senza il tempo. La nozione di tempo diventa possibile quando l'eternità viene realmente vissuta. Ogni momento della vita segue il passo dell'eternità. Pertanto, per afferrare l'eternità, la coscienza dev'essere risvegliata all'istante nel quale l'eternità alza il piede per entrare nel tempo. Questo istante è ciò che è noto come «assoluto presente» o «ora eterno». È un punto assoluto del tempo dove non vi è alcun passato lasciato indietro né alcun futuro davanti che attende. Il satori risiede in questo punto, dove le potenzialità stanno per realizzarsi. Il satori non scaturisce dalla morte; si trova nel momento preciso dell'attualizzazione. È, in effetti, il momento stesso, vale a dire la vita come vive se stessa.

Biforcare la realtà è il lavoro dell'intelletto; è il modo col quale cerchiamo di comprenderla per poterla usare nella nostra vita pratica. Ma la realtà così compresa non soddisfa il nostro cuore. La biforcazione ci aiuta a trattare la realtà, a piegarla ai nostri bisogni fisici e intellettuali, ma non tiene conto dei nostri bisogni più profondi. A tale scopo la realtà

dev'essere afferrata in modo da sperimentarla immediatamente. Collocarla nello spazio e nel tempo la uccide. Questo è l'errore fondamentale che abbiamo commesso nel comprendere la realtà. Quando l'intelletto iniziò a risvegliarsi noi ritenemmo di compiere una grande impresa nell'adattare la realtà allo spazio e al tempo. Non avremmo mai immaginato di star realmente preparando la nostra tragedia spirituale.

Le cose sono fatte per estendersi nello spazio e per sorgere e scomparire nel tempo; in questo modo viene concepito un mondo di moltitudini. Spazialmente, non siamo in grado di vedere di esse i limiti estremi; temporalmente, desideriamo stabilire il loro inizio e la loro fine, il che tuttavia è superiore allo sforzo di qualsiasi scienziato o filosofo. Siamo quindi prigionieri di un sistema di nostra fabbricazione e siamo prigionieri scontentissimi, che scalciano furiosamente contro il destino. Abbiamo ridotto le cose a sistema per mezzo dello spazio e del tempo, ma spazio e tempo sono idee che turbano terribilmente.

Lo spazio non è il tempo e il tempo non è lo spazio; l'espansione infinita non può essere armonizzata con la trasformazione perpetua; la concezione spaziale del mondo tende a mantenere le cose stabili nell'Assoluto, mentre l'interpretazione temporale ci pone in una condizione mentale assai disagiata. Desideriamo ardentemente qualcosa di eterno e tuttavia siamo per sempre soggetti ad uno stato di transitorietà. Sentiamo che una vita di sessanta o settant'anni non ci basta e che tutto ciò che possiamo compiere durante questo breve lasso di tempo non vale poi un gran che.

Prendiamo le nazioni al posto degli individui: il tempo concesso loro è più lungo, ma che differenza fa nel ciclo di un millennio? Le culture hanno una durata maggiore e sembrano possedere, in assoluto, un certo valore. Ma se le si confronta con la vastità dello spazio e con l'infinità del tempo, cosa rappresentano, in fondo, con tutti i loro filosofi, artisti, generali e strateghi? Non sono forse tutti come schiuma di mare o come stelle cadenti?

Gli uomini del satori, tuttavia, non hanno di queste preoccupazioni. Perché il satori se ne sta saldamente fisso nell'Assoluto Presente, nell'Ora Eterna dove tempo e spazio sono fusi e tuttavia cominciano ad essere differenziati. Tempo e spazio giacciono, per così dire, inattivi, con tutti i loro avvenimenti futuri e le loro possibilità; sono l'uno e l'altro là, avvolti nelle loro gesta e rivelazioni. È privilegio del satori starsene seduto nell'Assoluto Presente, quietamente osservando il passato e contemplando il futuro. Ci si potrebbe domandare come può il maestro Zen godere di un tale privilegio. Il seguente sermone di Ummon illustra questo punto (Ummon del X secolo è il fondatore della scuola che porta

il suo nome e uno dei più sagaci esponenti dello Zen). Il sermone dice: «Non vi chiederò nulla di ciò che ha preceduto questo giorno, il quindici del mese, ma ditemi una parola su quello che seguirà questo giorno, il quindici».

Ciò detto, proferì la sua «parola»: «Ogni giorno è un bel giorno».

È necessario qui un breve commento. Come sappiamo, il cinese antico è assai vago. Il sermone letteralmente recita: «Il quindicesimo giorno prima, io non chiedo; il quindicesimo giorno dopo, portatemi una parola (o una frase)». Ma qual è il soggetto sul quale Ummon «non chiede»? E qual è il soggetto riguardo al quale egli vuole ricevere «una parola»? Niente è specificato, ma in realtà non è necessaria alcuna specificazione. Ciò che Ummon vuole è che noi si afferri l'assoluto «quindici del mese». L'assoluto quindici è l'Assoluto Presente, completamente staccato dai quindici giorni trascorsi come dai quindici che devono ancora arrivare. Colui che ha realmente afferrato il «quindici» può dire la «parola» che Ummon richiede.

Quella di Ummon fu: «Ogni giorno è un bel giorno» (letteralmente: «Giorno dopo giorno, questo [un] bel giorno»). Ciò corrisponde in modo singolare al saluto del mendicante di Eckhart: «Ogni giorno è un buon giorno», che fu dato in risposta ad un convenzionale «Buon giorno». L'affermazione di Ummon, in se stessa, sembra semplice e normale e non è facile vedere subito dove e in che modo si connetta all'assoluto «quindici».

Per rintracciare questa connessione può essere necessaria una spiegazione più razionale. Il sermone, o richiesta di Ummon, a prima vista sembra abbastanza innocente, ma in realtà rappresenta una tremenda sfida al nostro modo razionalistico di pensare. Quest'ultimo viene aborrito dallo Zen, che desidera non avere niente a che fare con la logica e l'astrazione; le quali tuttavia, umanamente parlando, non si possono facilmente evitare. Pertanto, pur con tutti i limiti della consapevolezza umana, dobbiamo fare il massimo per esprimere l'inesprimibile.

Da quando *avidya* (l'Ignoranza) asserì se stessa, ci piace molto suddividere la realtà in pezzi; dividiamo il tempo in anni, mesi, giorni, ore, secondi e i secondi in milioni di parti infinitesimali. Ai fini pratici, un anno di dodici mesi e un mese di trenta giorni funzionano benissimo: Ummon e i suoi discepoli, il quindici del mese, si trovano fermi sulla linea di divisione del tempo. La linea non appartiene ai precedenti quindici giorni né può essere attribuita ai quindici giorni a venire. Il passato è passato e il futuro non è ancora qui. La linea è l'assoluta linea del Presente del tutto priva di tempo, allo stesso modo in cui una linea geometrica nello spazio non ha ampiezza. Ma, esistenzialmente parlando, l'as-

soluta «quindici» non è vuoto o privo di contenuto; al contrario sono in esso ammassati tutti gli eventi e le realizzazioni che già stanno avendo luogo e anche tutte le possibilità che andranno a materializzarsi nel tempo a venire.

Come esprimerebbe questo fatto il maestro Zen?

Egli non è un dialettico, non è un metafisico, non è abituato alle sottigliezze dell'intelletto. È un uomo del tutto pratico, vale a dire un empirista radicale; non concettualizza. Da qui l'espressione di Ummon: «Ogni giorno è un bel giorno». Questa è la descrizione dell'Assoluto Presente dal punto di vista del satori. Ed è anche bene ricordare che questo tipo di descrizione, che scaturisce direttamente dall'esperienza e non è elaborata dall'intelletto, è concessa solo agli uomini del satori.

Per quanto riguarda il satori stesso, il riferimento agli ultimi quindici giorni trascorsi e ai quindici che ancora devono venire è irrilevante. Il riferimento, in questo caso, fornisce lo sfondo all'affermazione diretta di Ummon consentendole di risaltare in modo più intelligibile ed è inoltre una specie di esca per mezzo della quale catturare la cosa reale. Per questo motivo, non occorre porre particolare attenzione all'affermazione di Ummon riguardo al quindici del mese. Lo scopo è far sì che la mente di chi ascolta si diriga sull'«Assoluto Presente», non condizionata né dal futuro né dal passato. Questo è il giorno che divide il mese in due con i quindici giorni precedenti e i quindici successivi, pertanto non può essere definito uno dei trascorsi quindici giorni, né è appropriato prenderlo per uno dei quindici giorni futuri. Ciò che è passato non è più qui e ciò che ancora è da venire non è ancora qui; questo «quindici» di Ummon non potrebbe essere solo una chimera? Ma egli e tutti i suoi discepoli stanno indubbiamente vivendo il quindici del mese, come dice il calendario.

A questa «esistenza» reale, sebbene dialetticamente non esistente, dev'essere assegnata «una parola». Engo della dinastia Sung, che fece un commento a Ummon nel suo *Hekigan-shu*, dice in sostanza: «Quando egli fa riferimento ai quindici giorni trascorsi e ai quindici che seguiranno non è limitato da un mondo di differenziazione e passa sopra alle diecimila cose della delimitazione. Se ci lasciamo limitare dalle parole e tentiamo d'interpretarlo secondo le stesse, ci troveremo quanto più lontano possibile da lui». Ummon non può essere compreso per mezzo di meri concetti e della loro manipolazione.

Setcho (980-1052), un grande genio letterario e uno dei più importanti maestri Zen della dinastia Sung appartenente alla scuola di Ummon, compose un poema sul quindici del mese del suo predecessore:

*Metti l'uno da parte,
 Conta fino a sette.
 In alto il cielo e in basso la terra e i quattro quarti,
 In nessun luogo si può trovare l'uguale. (1)
 Egli cammina calmo sopra le onde mormoranti della corrente;
 Scruta il cielo e rintraccia l'immagine dell'uccello in
 volo. (2)
 Le erbacce crescono rampicando,
 Le nubi sovrastano dense. (3)
 Una pioggia di fiori cade intorno alla caverna dove Subhuti è
 perso in meditazione;
 L'avvocato del Vuoto merita pietà e disprezzo. (4)
 Nessuna esitazione qui!
 Altrimenti, trenta colpi! (5)*

I versi di Setcho sono criptici, e può essere opportuno fornire alcune note di chiarimento:

(1) I numeri uno e sette non hanno qui molto a che vedere col tema principale, eccetto ricordarci del «quindici» di Ummon. «Metti l'uno da parte» e «Conta fino a sette» non trasmettono perciò alcun reale significato, ma vogliono metterci in guardia contro l'attaccamento ai numeri, cioè ai concetti che avviluppano irrimediabilmente nelle maglie della dialettica. Quando però ci si libera da ogni attaccamento e condizionamento, si diviene «Colui che solo è onorato lassù in cielo e quaggiù in terra», esclamazione tradizionalmente attribuita al Buddha al momento della sua nascita.

(2) Quando «Colui che solo è onorato» fa la sua comparsa, opera miracoli intorno a sé. Cammina calmo sulla corrente e l'acqua lo sostiene con sicurezza; fissa l'aereo nulla e segue le tracce lasciate dall'uccello in volo.

Questi, comunque, sono solo simboli dell'assai più grande ed essenzialmente caratteristico miracolo che egli compie, poiché, nonostante viva in modo molto prosaico e vincolato al *karma*, nella sua vita interiore egli non è per niente vincolato ad esso né è schiavo delle leggi; egli è libero e padrone di sé in ogni senso. Ha afferrato l'Assoluto Presente e vive in esso, sebbene evidentemente la sua vita sia regolata, come la nostra, dal tempo e dalle sue limitazioni. Egli è morto in Adamo (tempo e spazio) e vive in Cristo (Assoluto Presente). Può trovarsi nel mezzo di un fuoco che divampa e non ne riceve alcun danno; può essere inghiottito dalle onde dell'oceano e non annega. Perché? Perché ora egli è la Vita stessa – la Vita a causa della quale sono intessuti tempo e spazio.

(3) Mentre il satori ha il proprio mondo, esso è rintracciabile anche in un mondo di moltitudini, anzi, qualora le eviti, non sarà più un genuino satori. Il satori non deve mai essere identificato col Vuoto (*sunyata*), inerte e privo di contenuto, perché in tale caso che le erbacce crescono rigogliose e pesanti nubi ci sovrastano. Il satori deve essere fatto prosperare nella differenziazione. Mentre trascende spazio e tempo con le loro limitazioni, il satori si trova anche in ciascuno di essi. Ed è quando si trova profondamente immerso in essi, identificato con essi, che il satori acquista il suo pieno significato.

(4) Gli dei e tutti gli esseri celesti nutriranno un senso di autentica reverenza verso Colui che ha staccato se stesso da tutti i legami e le passioni del mondo e vive nel Vuoto; essi potranno far cadere una pioggia di fiori su Subhuti, l'asceta completamente assorto in un *samadhi* che nega se stesso e dimentica il mondo, ma il satori non è qui, anzi, esso guarda giù con pietà, se non con disprezzo verso questo trascendentalismo unilaterale e assolutismo che annienta ogni cosa.

(5) Su questo punto non ci è consentito vacillare; nessun compromesso è possibile; la via del satori si snoda di fronte a noi libera da ogni complessità dualistica. Se non sappiamo andare dritti in avanti col satori nell'Assoluto Presente, sicuramente meriteremo le trenta bastonate di Setcho.

3.

La storia seguente ci aiuterà a capire in quale modo il maestro Zen guida i discepoli verso il vivo contenuto dell'Assoluto Presente.

Baso (-788) passeggiava un giorno con Hyakujo (-814), uno dei suoi allievi. Vedendo uno stormo di oche selvatiche, disse: «Che sono?». Hyakujo rispose: «Sono oche selvatiche, maestro». Il maestro chiese: «Dove stanno volando?». «Se ne sono andate». Baso si volse verso Hyakujo e presolo per il naso glielo torse. Sentendo molto dolore Hyakujo lanciò un grido soffocato. Baso immediatamente aggiunse: «Se ne son davvero andate?».

Ciò risvegliò Hyakujo allo stato di satori, e la sua esperienza venne dimostrata il giorno seguente, quando il maestro salì sul piedistallo per fare alla congregazione un discorso sullo Zen. Hyakujo venne avanti e cominciò ad arrotolare la stuoia (che i discepoli stendono davanti al maestro per l'inchino e che di solito viene arrotolata alla fine della lezione). Baso scese dal piedistallo e si diresse verso la sua stanza.

Fece chiamare Hyakujo e gli chiese: «Perché hai arrotolato la stuoia se non avevo ancora detto una parola?».

Hyakujo disse: «Ieri sei stato abbastanza gentile da torcermi il naso facendomi molto male».

«E oggi dove sta vagando la tua mente?».

«Il naso oggi non mi fa più male».

«Hai davvero una profonda comprensione di "questo giorno"», fu il commento di Baso.

«Questo giorno» vuole significare l'Assoluto Presente e corrisponde al «Quindici del mese» di Ummon. «Questo giorno» di «oggi» in giapponese è *Konnichi*, al posto del quale, però, i maestri Zen usano spesso un termine più espressivo che è *sokkon*. *Soku* è una parola difficile da tradurre; il suo significato è «proprio questo» o astrattamente, «autoidentità»; *sokkon*, pertanto, è «questo preciso momento», e il maestro spesso domanderà: «Com'è in questo preciso momento?».

Quando Baso torse il naso di Hyakujo, la sua intenzione era quella di risvegliare il discepolo all'Assoluto Presente, non certo di occuparsi di uccelli. Gli uccelli sono nello spazio e volano nel tempo; tu li guardi e immediatamente ti collochi nella relazione spaziale; osservi che stanno volando e ciò ti confina subito nella struttura temporale. Appena sei nel sistema spazio-tempo ti allontani dall'Assoluto Presente, il che significa che non sei più uno spirito libero e autoregolantesi ma un semplice uomo dalla mente logica e schiavo del *karma*. Il satori non può mai scaturire da un'esperienza siffatta. Fu per questo che Baso si sentì spinto dal suo sconfinato amore a torcere il naso di Hyakujo. Il dolore in sé non ebbe niente a che vedere con il satori del discepolo. La circostanza offrì a quest'ultimo l'occasione per rompere la struttura della consapevolezza che, con tirannico vigore, pone la mente sotto il giogo di spazio e tempo e di conseguenza della concettualizzazione.

Compito del maestro è di togliere tutti questi impedimenti dalla mente dell'allievo, e a tale scopo egli fa ricorso alla negazione e alla contraddizione, proponendo di «vedere la pioggia sospesa» o di «non chiamare ventaglio un ventaglio o vanga una vanga». Ciò conserva ancora una traccia di intellesione, ma torcere il naso, dare calci nel petto o prendere per il colletto sono metodi decisamente inusitati negli annali delle discipline spirituali. Ciononostante, la loro efficacia è stata ripetutamente e pienamente provata dai maestri Zen.

È interessante citare il seguito dell'episodio di Hyakujo, che fu piuttosto drammatico. Rientrato al suo alloggio dopo il colloquio con Baso riguardo alla stuoia, fu udito piangere con alte grida. Un confratello gli chiese ansiosamente cosa avesse. Hyakujo rispose: «Va' dal maestro e cerca di scoprire da solo cos'ho».

Il monaco andò da Baso e gli chiese di Hyakujo. Baso disse: «Torna

indietro e scopriolo direttamente da lui». Il monaco ritornò da Haykujo e gli chiese di nuovo cosa avesse. Invece di rispondergli, Haykujo scoppiò in una fragorosa risata. Il monaco restò perplesso: «Ma se poco fa piangevi, perché adesso ridi?». Hyakujo, con distacco, rispose: «Prima piangevo, ma ora rido».

Dal momento che il suo naso fu strizzato da Baso, senza dubbio Haykujo subì un profondo cambiamento psicologico. Egli realizzò con chiarezza che vi è un'altra vita oltre a quella posta sotto l'incantesimo del concetto di tempo, intenta di solito a ruminare sulle frustrazioni del passato ed in trepida attesa degli eventi futuri.

Quello stesso Hyakujo che prima piange e poi ride, non perde mai di vista l'Assoluto Presente. Prima del satori, il suo pianto e il suo riso non erano puri atti. Erano sempre frammisti a qualcos'altro. La sua inconscia consapevolezza del tempo lo spingeva ad aspettare con ansia il futuro, se non a ricordare il passato. Di conseguenza, egli era oppresso da una sensazione di tensione che lo esauriva inutilmente. La sua mente non era mai completa in se stessa; era divisa, a brandelli, e non poteva essere «un'unica completa mente» (*isshin o ichinen*). Essa aveva perduto il suo luogo di riposo, il suo equilibrio, la sua tranquillità. È così che la maggior parte delle menti moderne è nevrotica, vittima della confusione logica e della tensione psicologica.

4.

Ne «Il Nostro Senso del Presente», un articolo comparso sull'*Hibbert Journal* dell'aprile del 1946, l'autrice, Ethel M. Rowell, fa riferimento a «quella calma che alberga nel presente, e che possiamo sperimentare qui e ora». Questa calma, questo momento senza tempo, è «l'istante fatto eternità», cioè il momento infinitamente espandentesi – «un solo momento, uno e infinito». La descrizione del senso del Presente che la scrittrice ci fornisce, offre parecchi spunti che suggeriscono una sua stretta corrispondenza con il satori come viene spiegato in questo capitolo. Ma ella, nel descriverlo, non si spinge all'estremo. «Nella sua essenza, il senso del Presente è forse un riflesso in noi della presenza di Lui, che è sempre presente, che è esso stesso l'eternità nel cuore del presente, "il punto fisso del mondo ruotante". Imparare a stare in pace nel presente è, forse, il primo passo verso la "pratica della presenza di Dio"».

Ciò è abbastanza avanzato, ma non apre la via al satori. La sola sensazione del presente non basta a farci spiccare un balzo nell'eternità e nell'autosufficienza del Presente.

La sensazione conserva ancora qualcosa di dualistico, mentre il satori è l'Assoluto Presente stesso. Ed a causa sua, l'esperienza che di esso stesso si ha procede di pari passo con tutte le altre esperienze che emergono dalla concezione seriale del tempo. Da qui i commenti di Hyakujo: «Ieri mi faceva male ma oggi no», «Sebbene poco fa piangessi, ora rido». A causa di esperienze quotidiane quali dolore e non-dolore, pianto e riso, la consapevolezza umana tesse un *continuum* di tempo e lo considera realtà.

E quando ciò si verifica, il procedimento risulta ribaltato e noi iniziamo a costruire la nostra esperienza sullo sfondo del tempo. Ora, per prima, viene la sequenzialità e noi scopriamo che le nostre vite sono da essa miserevolmente costrette. L'Assoluto Presente è respinto all'indietro; non siamo più coscienti di esso. Rimpiangiamo il passato e ci preoccupiamo per il futuro. Il nostro pianto non è puro pianto, il nostro riso non è puro riso. Vi è sempre qualcos'altro che va a mischiarsi assieme ad essi; cioè, il presente ha perduto la sua innocenza e assolutezza. Il futuro e il passato si sovrappongono al presente e lo soffocano. Ora la vita è storpiata, mutilata e oppressa.

Un insegnante *Vinaya*¹³ chiese un giorno ad un maestro Zen:

«In che modo disciplini te stesso nella tua vita di tutti i giorni?».

Il maestro rispose: «Quando ho fame mangio, quando sono stanco dormo».

Insegnante: «Questo è ciò che fanno tutti gli altri. Si può dire che essi si stiano disciplinando come te?».

Maestro: «No, non allo stesso modo».

Insegnante: «Perché non allo stesso modo?».

Maestro: «Quando mangiano, essi non osano mangiare; la loro mente è piena di ogni genere di artificio. Per questo io dico, non allo stesso modo».

E.M. Rowell riferisce nel medesimo articolo ciò che accadde ad una donna di Londra dopo un bombardamento aereo durante l'ultima guerra. «Dopo una notte di incursioni, al mattino una donna fu vista affacciarsi ripetutamente alla porta della sua piccola casa, che era stata colpita, scrutando ansiosamente la strada da cima a fondo. Una guardia civile le si avvicinò. "Posso fare qualcosa per lei?", chiese. Ella rispose: "Ha per

¹³ *Vinaya* in sanscrito significa «regole di disciplina morale» e costituisce una delle tre ripartizioni dell'insegnamento buddhista che è composto: dai *Sutra*, i discorsi tenuti personalmente dal Buddha; dal *Vinaya*, che sono le regole stese dal Buddha per i suoi discepoli di vario grado; e dall'*Abhidharma*, trattati filosofici che riguardano il pensiero buddhista.

caso visto qui attorno il lattaiolo? Sa, mio marito, al mattino gradisce una tazza di tè...». E l'autrice aggiunge: «Il passato era ostile, sul futuro si poteva fare poco affidamento, ma l'amichevole presente era là con lei. La vita era precaria, ma suo marito voleva la sua tazza di tè mattutina!».

La sola differenza tra quel maestro Zen che mangiava e dormiva senza limitazioni e la donna di Londra in cerca del latte per il tè di suo marito, è che uno ha il satori mentre l'altra è soltanto un normale essere umano. Uno guarda profondamente nel segreto dell'Assoluto Presente, che è anche «questo piccolo istante presente» di ognuno e del mondo intero, mentre la maggior parte di noi, inclusa la donna di Londra, ne sta facendo esperienza e ne è interessata ma non ne ha ancora avuto alcun satori.

Leggiamo nella *Bibbia* (Matteo, VI, 34): «Non darti, perciò, pensiero per il domani; perché il domani si darà pensiero delle cose sue. Sufficiente al giorno è il male che da esso deriva». L'idea qui espressa da Gesù corrisponde esattamente alla concezione Zen dell'Assoluto Presente. Lo Zen ha il proprio modo di presentare questa idea e il suo satori può sembrare lontano dal sentimento cristiano. Ma quando i Cristiani restano del tutto nudi, spogli dei loro paramenti dualistici, scoprono che il loro Dio non è nient'altro che l'Assoluto Presente stesso.

I Cristiani, in genere, pensano Dio come se avesse tante appendici etiche e spirituali, cose che di fatto lo tengono lontano da essi; in un certo qual modo, esitano ad apparirgli di fronte nudi, cioè ad afferrarlo nell'Assoluto Presente. Il senso cristiano dell'Assoluto Presente non arriva a focalizzarsi e a cristallizzarsi, per così dire, in un satori; è troppo disperso, ovverossia contiene ancora residui di successione temporale.

Lo Zen riserva al satori nomi diversi a seconda dei differenti campi dell'umana esperienza in relazione ai quali può essere osservato. Alcuni di questi nomi sono: «la mente che non ha dimora», «la mente che non possiede nulla», «la mente senza una casa», «la mente non attaccata», «mancanza di mente», «mancanza di pensiero», «la mente unica». Queste denominazioni si riferiscono tutte alla concezione popolare di «mente», la cui esistenza reale lo Zen risolutamente nega. Ma questa negazione non è il risultato della razionalizzazione, bensì è basata sull'esperienza reale. La nozione dualistica di mente o pensiero e materia, è stata il flagello della coscienza umana e ci ha impedito di conoscere adeguatamente noi stessi. Per questo motivo lo Zen insiste con molta enfasi sulla «mancanza di mente», e ciò non come risultato di dimostrazione sillogistica, ma come fatto reale.

Allo scopo di sgombrare la coscienza da qualunque traccia di attaccamento al concetto di mente, lo Zen propone diversi metodi pratici,

uno dei quali, secondo Daishu Yekai, discepolo di Baso, è il seguente ¹⁴:

«Se desideri avere una chiara penetrazione nella mente che non ha dimora, devi farlo proprio nel momento in cui stai seduto (nel corretto stato d'animo di meditazione). Vedrai allora che la mente è del tutto priva di pensieri, che non ha alcuna idea, né di bene né di male.

«Le cose del passato son già passate, e se non le inseguì la mente passata scompare da sé insieme al suo contenuto. Riguardo alle cose che ancora devono venire, non avere alcuna brama nei loro confronti, non evocarle nell'immaginazione. Allora la mente futura scomparirà da sé con tutto il suo contenuto. Le cose che al presente stanno davanti alla tua mente sono già qui. Ciò che è importante, riguardo alle cose in genere, è non attaccarsi ad esse. Quando la mente non è attaccata, non farà sorgere alcun pensiero di amore o di odio, e la mente presente, con ogni suo contenuto, scomparirà da sé.

«Quando in tale modo la tua mente non è contenuta nelle tre ripartizioni del tempo (passato, futuro e presente), si può dire che la mente non è nel tempo (cioè, è nello stato di atemporalità).

«Se la mente dovesse essere stimolata, non seguire lo stimolo e la mente che segue sparirà da sola. Quando la mente dimora in se stessa, non tenerti aggrappato a questo dimorare e la mente che dimora scomparirà da sé. Quando in tale modo la mente non dimorante prevale, questo è dimorare nella non-dimora.

«Quando possiedi una chiara cognizione di questo stato mentale, la tua mente che dimora è dimorante e tuttavia niente affatto dimorante in alcuna dimora particolare. Quando essa non dimora, non è cosciente di alcuna particolare dimora da conoscere come non-dimora. Quando in tale modo possiedi una chiara penetrazione nello stato di coscienza che non dimora in alcun luogo (cioè, quando lo stato di coscienza non è fissato ad alcun particolare oggetto di pensiero), si dice che hai una chiara penetrazione nella mente originale. Ciò è anche noto come penetrare nel proprio essere. La mente che non ha dimora in alcun luogo non è nient'altro che la mente del Buddha».

Questa mente non dimorante è l'Assoluto Presente, dato che essa non ha alcuna dimora in nessun luogo del passato, del presente e del futuro; la mente non è ciò che viene comunemente inteso da coloro che ancora non si sono risvegliati per mezzo del satori.

In un'altra parte del suo libro sull'*Improvviso Risveglio*, Daishu dice che «quando la mente penetra attraverso Questo Istante, ciò che è prima

¹⁴ Da l'Essenza dell'Improvviso Risveglio di Daishu Yekai.

e ciò che è dopo viene subito ad essa rivelato; è come i Buddha del passato improvvisamente faccia a faccia con i Buddha del futuro; le diecimila cose (coincidono) simultaneamente. Laddove tutte le cose sono conosciute in un solo pensiero, quello è l'ambito spirituale, poiché qui viene raggiunta ogni conoscenza». Tutte queste cose sono possibili solo quando la propria mente è risvegliata all'Assoluto Presente, non come conclusione logica ma come consapevolezza satori.

Un'anziana donna gestiva una casa da tè ai piedi del monte ove sorgeva il monastero di Ryutan a Reishu. Tokusan (780-865), che più tardi divenne celebre per il suo bastone, nel corso del suo pellegrinaggio in cerca di un buon maestro Zen, ebbe occasione di capitarvi per una breve pausa di ristoro. Egli era uno studioso del *Sutra Vajracchedika* (*Sutra del Diamante*), e venuto a sapere che lo Zen insegna che la mente stessa è il Buddha, non potendolo accettare, aveva deciso di parlarne con uno studioso di Zen. Caricatosi in spalla il prezioso commentario del *Sutra*, aveva lasciato la sua dimora di Szu-chuan.

Chiese all'anziana donna di servirgli un *ten-jin*. *Ten-jin* significa «rinfresco», ma la traduzione letterale è «mettere il puntino alla mente». Ella gli domandò cosa avesse nello zaino e lui rispose che si trattava del commentario del *Sutra del Diamante*.

L'anziana donna continuò: «Avrei una domanda da farti. Se la tua risposta sarà soddisfacente, ti servirò gratis il rinfresco. In caso contrario dovrai andartene da qualche altra parte».

Tokusan disse: «Bene, sono pronto».

E questa fu la domanda: «Secondo il *Sutra del Diamante*, "La mente passata è irraggiungibile, la mente presente è irraggiungibile, la mente futura è irraggiungibile". Ora, qual è la mente alla quale vuoi mettere il puntino?».

Lo studioso restò confuso e l'anziana donna lasciò che andasse a ristorarsi da qualche altra parte.

Non so come *ten-jin*, letteralmente «mettere il puntino alla mente», abbia assunto il significato di ristoro, ma l'anziana donna fece un uso talmente abile del carattere *jin* o *shin* (mente), da mettere in *impasse* l'orgogliosa mente dello studioso. A parte ciò, come si deve intendere l'asserzione del *Sutra del Diamante*? Cosa significa la mente passata, presente e futura? Qual è il significato di «irraggiungibile»?

Quando il satori si stabilisce nell'Assoluto Presente, tutte queste domande si risolvono da sole. La mente o consapevolezza, serialmente divisa e sviluppata nel tempo, sfugge sempre alla nostra presa e mai è «raggiungibile» nella sua realtà. È solo quando la nostra consapevolezza inconscia, o ciò che potrebbe essere chiamato super-consapevolezza

perviene a se stessa, è risvegliata a se stessa, che i nostri occhi si aprono sull'eternità del presente nel quale e dal quale il tempo divisibile si dischiude e rivela la sua vera natura.

Tokusan, che all'epoca del colloquio con l'anziana donna della casa da tè non era ancora iniziato ai misteri del satori, non poté intendere ciò che quella domanda implicava. La sua concezione del tempo era ricavata dal commentario di Seiryō, il suo preferito, e pertanto la sua comprensione non poteva andare al di là della ragionevolezza logica; la distanza tra essa e il satori era incommensurabile, poiché la differenza non era solo quantitativa ma di ordine, di qualità e di valore. Il divario tra il satori e la razionalità non avrebbe mai potuto essere colmato attraverso la concettualizzazione e il postulato ma solo attraverso la negazione assoluta della ragione stessa, cioè per mezzo di un «salto esistenziale».

5.

Un altro nome che viene dato al satori è *kensho*, «vedere nella propria natura». Questa espressione può suggerire l'idea che vi sia una cosa nota come natura o sostanza che dà luogo da se stessa alla propria esistenza e che questa natura sia osservata da qualcuno ad essa contrapposto. Vale a dire: vi è uno che vede e un altro che è visto, soggetto e oggetto, maestro e ospite in visita. Questa è la visione che generalmente ha la maggior parte di noi, poiché il nostro mondo è una ricostruzione razionale che mette sempre in opposizione una cosa all'altra. Per mezzo di questa opposizione noi pensiamo e il pensiero, a sua volta, viene proiettato in ogni campo dell'esperienza; da ciò ha origine questo mondo dicotomico che moltiplica se stesso all'infinito.

Kensho, al contrario, significa andare contro questo modo di pensare e porre fine ad ogni forma di dualismo. Il che significa realmente ricostruire la nostra esperienza fin dalle fondamenta. Quello a cui mira lo Zen è la più radicale rivoluzione della nostra visione del mondo.

Il modo razionale di conciliare concetti contraddittori è creare un terzo concetto all'interno del quale essi possano collocarsi armoniosamente. Scoprire nuovi concetti è compito che si assumono i filosofi. Mentre resta aperto il grande interrogativo se costoro riusciranno mai a scoprire un concetto che abbracci tutto, che unisca tutto e che tutto armonizzi, noi, nel frattempo, non possiamo smettere d'inseguire tale risultato intellettualmente. Per quanto interminabili e sterili siano i nostri sforzi, dobbiamo procedere in questa direzione.

Lo Zen ha imboccato una strada completamente differente,

diametralmente opposta alla logica e al metodo filosofico. Non che lo Zen sia provocatoriamente antagonista nei loro riguardi, dal momento che è pronto a riconoscere l'utilità pratica dell'intelletto ed è disposto a concedergli il ruolo che esso merita. Lo Zen propugna un metodo diverso per raggiungere il carattere ultimo delle cose, dove lo spirito riposa in pace con se stesso e con il mondo intero. Lo Zen ci consiglia di ritirarci nel nostro sé più intimo nel quale nessuna biforcazione ha ancora avuto luogo. Di solito, noi tendiamo a ricercare la dimora della pace al di fuori di noi stessi. Continuiamo ad avanzare sempre più fino a che non troviamo Dio, che è al culmine di una lunga, tediosa serie di biforcazioni e unificazioni.

Lo Zen prende la direzione opposta e cammina a ritroso, per così dire, fino a raggiungere il *continuum* indifferenziato stesso. Spinge indietro lo sguardo fin dove il mondo, con tutte le sue dicotomie, non ha ancora fatto la sua comparsa. Lo Zen vuole che ci si trovi di fronte ad un universo nel quale tempo e spazio non hanno ancora infisso i loro cunei fendenti. Che tipo di esperienza è mai questa? La nostra esperienza è sempre stata condizionata dalla logica, dal tempo e dallo spazio. L'esperienza sarà assolutamente impossibile se non condizionata in tale modo. Riferirsi all'esperienza al di fuori di tali condizioni è privo di senso, si dirà. Forse lo è, finché conserviamo l'idea che spazio e tempo siano reali e non proiettati concettualmente. Ma anche negando queste condizioni fondamentali dell'esperienza, lo Zen continua a parlare di un certo tipo d'esperienza. Stando così le cose, si deve dire che l'esperienza Zen ha luogo nell'Eternità dell'Assoluto Presente.

Può sembrare che ciò sia impossibile, ma dobbiamo ricordare che lo Zen da sempre ha dimostrato questa possibilità. Il regno dello Zen si trova dove nessuna razionalità ha più valore; in effetti è lo Zen che fornisce alla razionalità il suo campo operativo. Possiamo dire che con l'esperienza Zen, tutta la sovrastruttura razionale trova finalmente la sua solida base.

Per inciso, è il caso di sottolineare che la visione cristiana del mondo ha inizio con «l'albero della conoscenza», laddove per i Buddhisti il mondo è il risultato dell'Ignoranza (*avidya*). I Buddhisti, pertanto, negano che il mondo sia ciò di cui abbiamo più necessità per raggiungere la definitiva dimora della pace. L'ignoranza è sconfitta solo quando viene raggiunto lo stato delle cose antecedente l'Ignoranza stessa; e questo è il satori, vedere nella propria natura com'è in se stessa, non oscurata dall'Ignoranza. L'Ignoranza è l'inizio della conoscenza ma la verità delle cose non si raggiunge ammicchiando conoscenza su conoscenza, perché ciò significa, né più né meno, intensificare l'Ignoranza.

Dal punto di vista buddhista, i Cristiani precipitano nell'Ignoranza ogni volta che pensano di aumentare l'insieme delle conoscenze con l'acume logico e le sottigliezze analitiche. I Buddhisti vogliono che noi vediamo «la nostra faccia originale» anche prima che nascessimo, che udiamo il gracchiare del corvo anche prima che sia stato emesso, che siamo con Dio anche prima che comandasse alla luce di esistere. I Cristiani assumono Dio e la sua luce come fatti irrevocabili, a loro imperativamente imposti, e partono con queste limitazioni nella loro opera di salvezza. La «sapienza» rimane loro sempre appiccicata addosso ed essi non sono in grado di liberarsi di questi ceppi. Diventano vittime della logica e della razionalità. Niente in contrario a logica e razionalità, dicono i Buddhisti, ma la vera dimora spirituale si trova solo dove esse non hanno ancora avuto inizio, dove non c'è ancora alcun soggetto che asserisce se stesso, nessun oggetto di cui impossessarsi; dove non c'è né un vedente né ciò che è visto, che significa, «vedere nella propria natura».

6.

Il satori, ovvero «vedere nella propria natura», è frequentemente confuso con il nulla o vuoto, che è uno stato di pura negatività. A prima vista ciò appare giustificabile perché, logicamente parlando, la mente risvegliata all'atemporalità del tempo non ha alcun contenuto, non può trasmettere alcuna sensazione di reale esperienza. Quanto poi al «vedere nella propria natura», se significa uno stato di coscienza dove non esiste il soggetto che vede né l'oggetto visto, esso non può essere nient'altro che uno stato di puro vuoto senza un qualsivoglia significato per la nostra vita quotidiana piena di frustrazioni, aspettative e vessazioni. Ciò è vero fintanto che si rimane al livello di pensiero duale. Ma dobbiamo ricordare che lo Zen ha a che fare con la più fondamentale e la più concreta delle esperienze che sta alla base del nostro vivere quotidiano. Essendo un'esperienza individuale e non la conclusione di un ragionamento logico, non è né astratta né vuota. Anzi, è estremamente concreta e piena di possibilità.

Se il satori fosse soltanto vuota astrazione o generalizzazione, non potrebbe essere la base delle diecimila cose. La razionalizzazione procede sbarazzandosi passo passo della molteplicità e infine raggiunge un punto senza altezza né larghezza, indicante semplicemente una posizione. Ma il satori scava sotto il piano dell'intera esistenza allo scopo di raggiungere quel fondo di roccia che è il tutto indifferenziato. Quest'ul-

timo, non è qualcosa d'impalpabile, ma un'entità solida e ricca di sostanza, sebbene non nel significato di oggetto dei sensi *individuale*.

In conformità al modo di pensare basato sul buon senso, lo Zen usa di frequente termini che sono largamente suscettibili di fraintendimento. Il termine «natura» è uno di questi. Noi tendiamo ad assumerlo come qualcosa che sottostà agli oggetti fenomenici dei sensi, sebbene esistente in modo molto più sottile. Il satori non consiste nella visione di questo sottile oggetto, poiché nel vedere satori non vi è né soggetto né oggetto; esso è al tempo stesso vedere e non vedere; ciò che è visto è ciò che vede e viceversa. Poiché quindi, nella visione satori soggetto e oggetto sono uno, è evidente che non si tratta di un vedere nell'ordinario senso dualistico. Ciò ha condotto molte persone superficiali ad immaginare che la visione Zen consista nel vedere nel Vuoto, stando assorti in contemplazione e non abbia alcuna utilità pratica nella nostra vita.

Il grande merito del Buddhismo è quello di averci aperto la via alla visione della «talità» delle cose, ovvero all'intuizione dell'«originariamente puro nell'essenza e nella forma che è l'oceano della conoscenza trascendentale *Prajna*», come dice Gensha in uno dei suoi sermoni. L'«originariamente puro» è «la calma che alberga nel presente».

I Buddhisti adottano il termine «puro» nel senso di assoluto. Pertanto il termine non dev'essere associato all'idea di libertà dallo sporco e altri materiali estranei. L'«originariamente puro» indica ciò che è incondizionato, indifferenziato e privo di ogni determinazione; è una specie di superconsapevolezza nella quale non vi è opposizione tra soggetto e oggetto, e tuttavia vi è una piena coscienza delle cose che devono seguire come di quelle già compiute. In un certo senso l'«originariamente puro» è il vuoto, ma un vuoto carico di vitalità. La talità è, perciò, i due concetti contraddittori di vuoto e non vuoto in stato di autoidentità. La talità non è la sintesi dei due, ma la loro autoidentità concretamente realizzata nella nostra esperienza quotidiana.

Quel che qui occorre ricordare è che il concetto di talità non è il risultato del pensiero razionale applicato all'esperienza, ma una semplice diretta descrizione di essa. Quando vediamo un fiore bianco, lo definiamo bianco; quando è rosso, diciamo che è rosso. Si tratta semplicemente dell'effettiva esposizione di fatti che riguardano i sensi; non vi è stato alcun ragionamento riguardo la bianchezza o la rossezza; semplicemente vediamo la cosa bianca o rossa e lo diciamo. Allo stesso modo, con l'occhio del satori, lo Zen vede le cose come sono in se stesse, cioè le cose come tali – tali quali sono, né più né meno – e lo dice.

Lo Zen afferma che noi esseri umani non possiamo andare oltre questo punto. Scienza e filosofia diranno che i nostri sensi non sono affidabili

e nemmeno lo è l'intelletto, che entrambi non si possono considerare adeguati strumenti di conoscenza e che pertanto anche la visione Zen della talità non può essere considerata l'ultima fonte di verità. Questa analogia, però, non ha molto senso perché la visione satori non può essere collocata nella stessa categoria dell'informazione sensibile. Nel satori vi è qualcosa di più, sebbene questo qualcosa sia di natura assolutamente unica e possa essere apprezzato solo da chi ne ha fatto esperienza.

Si deve comunque ammettere che questo si verifica nel caso di qualunque sensazione: la sensazione di essere un'individualità assolutamente unica, la sensazione che la vita che ora stai godendo appartenga esclusivamente a te, la sensazione che Dio stia facendo questo particolare favore a te e a nessun altro. Ma tutte queste sensazioni, in definitiva, si riferiscono ad un ben individuato soggetto noto come «io» che si differenzia dal resto del mondo. Il satori non è una sensazione e neppure quell'atto dell'intelletto genericamente definito intuizione. Il satori è «vedere nella propria natura», e questa «natura» non è un'entità che appartiene a se stessi separatamente dagli altri; e nel «vedere» non vi è colui che vede né alcunché di visto; la «Natura» è tanto il vedente quanto l'oggetto visto; il satori è «mancanza di mente», «un solo assoluto pensiero», «l'assoluto presente», «l'originariamente puro», «il vuoto», «la talità» e molte altre cose.

A detta dei maestri Zen, se vogliamo sondare l'abisso senza fondo della realtà, la sola esperienza basata sui sensi e sull'intelletto non basta; occorre aggiungervi il satori, non meccanicamente o quantitativamente ma, per così dire, chimicamente o qualitativamente. Udir suonare una campana o vedere volare un uccello, può essere fatto con una mente che abbia ricevuto il battesimo del satori; udiamo allora la campana anche prima che suoni e vediamo l'uccello anche prima che nasca. Una volta che la campana suona o che l'uccello vola, essi sono già nel mondo dei sensi, pertanto sono differenziati, soggetti ad analisi e sintesi intellettuali; e ciò a sua volta significa che l'«originariamente puro» è stato adulterato, dando luogo a sempre più numerose adulterazioni, che non vi è più «la luna piena della talità» che vedono i poeti buddhisti; ma che al suo posto ve n'è un'altra spessamente coperta di nubi minacciose. Talità è sinonimo di purezza.

Gensha (834-908), che fu nel pieno della sua attività verso la fine della dinastia T'ang, una volta pronunciò un sermone del seguente tenore:

«O monaci, avete mai avuto intuizione dell'«Originariamente Puro» nell'essenza e nella forma che è l'oceano della conoscenza trascendentale *Prajna*? Se ancora non l'avete avuta, lasciate che vi ponga questa domanda: «Voi qui raccolti, vedete le verdi colline che ci stanno di fron-

te? Se dite che le vedete, come le vedete? E se dite che non le vedete, come fate a dirlo se le colline stanno proprio qui davanti? Capite? O monaci, è il vostro Originariamente Puro nell'essenza e nella forma che è l'oceano della conoscenza trascendentale *Prajna*, che vede e ode al massimo delle sue possibilità. Se capite, le cose sono tali quali sono, se non capite, le cose sono proprio come sono...».

In un'altra occasione Gensha, appena entrato nella Sala del Dharma e udite le rondini garrire, disse: «Stanno dissertando profondamente sulla realtà delle cose; stanno parlando piuttosto bene dell'essenza del *Dharma*». Così dicendo, scese dal piedistallo. Più tardi un monaco gli si avvicinò. «Oggi sei stato così benevolo da tenerci un sermone sulle rondini, ma noi non siamo capaci di coglierne il significato». Rispose l'abate: «Avete capito?». «No», disse il monaco. «Chi mai vi crederebbe?», fu il verdetto di Gensha.

Cosa si propone questo *mondo*? Gensha e i discepoli non potevano che sentire tutti le rondini garrire, ma uno le sentiva scorrere delle profonde questioni della vita, mentre gli altri no. L'espressione di Gensha, tuttavia, è concettuale e noi potremmo essere indotti a credere che egli non si tenga al centro del satori ma che stia scendendo al livello dell'intelletto. Ma si tratta di una condiscendenza per mezzo della quale Gensha sta in realtà mettendo in pratica lo Zen dell'anziana donna, come ogni uomo Zen ben sa.

La seguente storia è ancora migliore.

Gensha, una volta, indicando una lanterna disse: «Io la chiamo lanterna, tu come la chiameresti?». «Anch'io la chiamo lanterna, Maestro», rispose il discepolo. Allora Gensha esclamò: «In questo grande impero del T'ang non c'è una persona che capisca il Buddhismo».

Un'altra volta Gensha non fu altrettanto critico e categoricamente esplicito. In occasione della visita che rese a Santo, questi disse: «Vivendo da così tanto tempo in un ritiro montano lontano dal mondo, non ho alcun cuscino da darti». Rispose Gensha: «Ognuno ne è fornito, e perché tu ne sei sprovvisto?». Allora Santo, salutandolo con un inchino, disse: «Prego, accomodati», e Gensha soggiunse: «Niente è mai mancato fin dall'inizio».

Il seguente episodio della vita di Gensha come maestro Zen ha qualcosa di drammatico. Quando il suo insegnante, Seppo (822-908), morì, ricadde su di lui la responsabilità del cerimoniale funebre essendo il più eminente discepolo. L'intera congregazione fu riunita e la cerimonia del tè stava per avere inizio. Gensha, di fronte alle tavole spirituali del defunto maestro, sollevò la teiera e disse alla congregazione: «Mentre il maestro era ancora tra noi, eravate liberi di dire ciò che volevate. Ora

che non è più qui, cosa dite? Se sapete pronunciare una parola (adatta per l'occasione della morte del maestro) lo considereremo perfetto; se invece non sapete farlo, la colpa lo accompagnerà. C'è qualcuno che sa pronunciare un parola?»¹⁵.

Gensha ripeté l'invito tre volte ma nessuno si fece avanti. Allora scagliò per terra la teiera mandandola in frantumi, poi tornò al suo alloggio.

Dopo poco fece chiamare Chyuto e gli chiese: «Cos'hai capito?». E questi: «Quale colpa ha commesso il nostro defunto maestro?». Gensha senza dire una parola, voltò le spalle a Chyuto sedendosi contro il muro a gambe incrociate. Chyuto fece per andarsene ma Gensha lo richiamò subito e poi gli chiese: «Cos'hai capito?». Questa volta fu Chyuto che voltò le spalle a Gensha sedendosi contro il muro. Gensha, soddisfatto, non aggiunse altro.

La morte, fra tutti quelli dell'esistenza, non è certo un evento di poco conto, e il rituale ad essa connesso si tinge di dolore e di profonda riflessione. Gensha non perse di vista ciò, e sfruttò la circostanza come occasione per l'edificazione dei confratelli spingendoli a manifestare la loro comprensione dell'argomento della morte. Egli voleva verificare fino a quale punto si erano impegnati nell'approfondimento dello Zen sotto la guida di Seppo. Chyuto era evidentemente l'unica persona che sapeva «dire una parola» riguardo al trapasso del grande maestro. Il modo col quale Chyuto e Gensha si dettero l'un l'altro dimostrazione dello Zen fu certamente unico e si rivelò del tutto soddisfacente per entrambi, per quanto strano e inavvicinabile possa apparire ai profani.

Desidero ricordare che i due non stavano adottando un comportamento che ad un giudizio logico può sembrare bizzarro, per il solo gusto di apparire tali. Dobbiamo confidare nel fatto che esista quella cosa chiamata satori, il cui possesso rende chiari parole e gesti dei maestri Zen tramandati negli annali. Lo Zen, che esiste ormai da più di dodici secoli, esercita ancora la sua benefica influenza spirituale sui popoli dell'Oriente.

Poiché il satori è oltre i limiti della dimostrazione razionale, non possiede alcun metodo fisso, predeterminato e ufficialmente ammesso per dar prova di sé ai non iniziati. Gli interroganti vengono indotti con qualsiasi mezzo a confrontarsi prima o poi con esso in modo improvviso. E dato che il satori non ha un corpo tangibile sul quale porre le mani, coloro che ad esso aspirano, devono in qualche modo svilupparlo dal

¹⁵ «Pronunciare una parola» o semplicemente «dire (qualcosa)», è il modo in cui lo Zen tecnicamente esprime un'opinione adatta all'occasione, in parole o azioni.

proprio interno. Fintanto che cercano di intravederne qualcosa semplicemente attraverso parole e gesti del maestro, non saranno mai in grado di raggiungerlo. Il maestro Zen rimane in silenzio sul pulpito, poi ne discende senza dire una parola. Qualche volta tuttavia pronuncia un sermone, il più breve possibile. Fintanto che siamo dotati di corpo, lingua e mani, intesi come strumenti di comunicazione, dobbiamo essere capaci di usarli; opportunamente diretti, essi divengono davvero eloquenti e comprensibili.

Gensha salì sulla pedana, e dopo un attimo di silenzio, chiese: «Lo conoscete? Lo riconoscete ora?», poi si avviò verso la sua stanza. Un'altra volta, dopo un periodo di silenzio disse: «Questo è il vostro vero uomo, proprio questo». Ancora un'altra volta fece seguire al silenzio queste parole: «Daruma¹⁶ è proprio qui presente, proprio ora. Lo vedete, monaci?».

Un giorno Gensha rimase troppo a lungo in silenzio e i monaci, pensando che non avesse intenzione di dire altro, incominciarono a sparpagliarsi. Il maestro allora li richiamò indietro, trattandoli nel seguente modo: «Da quanto vedo, siete tutti della stessa pasta; non c'è nessuno tra voi che abbia un briciolo di saggezza. Quando apro bocca, accorrete tutti cercando di afferrare le mie parole e speculandoci sopra. Quando invece tento davvero di farvi del bene, non mi capite. Così procedendo, vi troverete sempre in grave turbamento».

In un'altra occasione fu meno duro, perché, dopo un breve silenzio, disse: «Sto facendo quel che posso per la vostra edificazione. Ma voi capite?».

Un monaco disse: «Cosa ci vuole insegnare il Maestro quando resta in silenzio senza dire una parola?».

Il maestro disse: «A che serve parlare nel sonno?».

Il monaco continuò: «Desidererei, Maestro, che mi illuminassi sull'essenza fondamentale».

«Che posso fare con uno addormentato come te?».

«Se io sono addormentato, tu, Maestro, come sei?».

«Come puoi essere così insensato da ignorare la tua sofferenza?» concluse Gensha.

Pare che qualche volta abbia detto: «Come può un individuo grande e grosso come te vagare per mille o anche diecimila miglia per poi arri-

¹⁶ È il fondatore dello Zen in Cina. Il suo nome viene frequentemente usato per indicare il Buddha, la natura del Buddha, l'Assoluto, ecc. Nel sermone di Gensha, Daruma (cioè Bodhi-Dharma) è vivissimo e non un'astrazione qualunque.

vare qui e continuare ancora a parlare con quel tono cantilenante e soporifero? Faresti meglio ad andare a coricarti».

Un'altra volta un monaco disse: «Maestro, ti prego di essere così benevolo da dirmi una parola che indichi la sostanza della questione».

«Quando lo conosci, lo hai».

«Ti prego di essere più preciso, Maestro».

«Non serve esser sordi!».

Chiamare sordi o addormentati dei monaci fervidamente impegnati nella ricerca della verità, può apparire un trattamento un po' troppo duro. Sono forse una massa di maleducati, questi maestri Zen? All'apparenza sono davvero dei duri di cuore. Ma per coloro che la sanno lunga sullo Zen, essi sono individui gentilissimi, dal momento che le loro osservazioni provengono dal loro satori che, in tutta sincerità, è alla ricerca di una replica nel cuore dei discepoli.

7.

Seppo, insegnante di Gensha, fu uno dei grandi maestri dell'ultimo periodo della dinastia T'ang; i suoi *Detti* son pervenuti fino a noi. Una delle sue domande preferite era: «Cos'è?». Se uno, ad esempio, gli chiedeva: «Cosa abbiamo di fronte in questo preciso momento?», lui rispondeva: «Cos'è?».

Questa contro-domanda di Seppo, mostra quanto egli intimamente senta la presenza di «esso» o «questo» e quanto desideri che anche l'interrogante lo comprenda altrettanto intimamente. Non sapendo come comunicarlo senza ricorrere al concettualismo, egli se ne esce con: «Cos'è? Puoi vederlo? È proprio qui, in questo preciso momento. Se ricorro alle parole si allontana tremila miglia». «Cos'è?» è la sua domanda impaziente. Dice: «Ogni volta che vedo i miei confratelli, chiedo, "Cos'è?" e subito loro cominciano a fare un sacco di discorsi. Se andranno avanti così non saranno capaci di un gesto d'assenso fino all'anno dell'asino»¹⁷. Tutti i maestri Zen odiano *parlare di «esso»*, perché parlare significa fare appello all'intellettualizzazione, la quale mai condurrà alla dimora del riposo.

An, maestro nazionale della provincia di Fu-chou, s'incontrò con Seppo quando questi era ancora all'inizio della sua carriera Zen. Appe-

¹⁷ Non esisteva alcun anno dell'asino nel calendario anticamente in uso in Cina e in Giappone. «Fino all'anno dell'asino», perciò, equivale a «Fino al Giorno del Giudizio», o «Alle Calende Greche».

na Seppo notò An che stava attraversando il cancello, lo afferrò saldamente e disse: «Cos'è?». An si risvegliò d'un tratto al significato di ciò e, sollevando le braccia, si mise a ballare. Seppo disse: «Ci trovi qualcosa di ragionevole?». An rispose subito: «Quale ragionevolezza, Maestro?». Seppo gli batté sulla spalla e confermò la sua comprensione.

I maestri Zen desiderano che noi penetriamo nella coscienza inconscia che accompagna la nostra coscienza ordinaria dualisticamente determinata. Questo concetto «inconscio» non è l'inconscio psicologico che si ritiene costituisca lo strato più profondo della nostra mente, accumulato probabilmente da quando divenimmo coscienti della nostra esistenza. L'«inconscio» dei maestri Zen è più logico o epistemologico che psicologico; è una specie di conoscenza indifferenziata o conoscenza della non distinzione o conoscenza trascendentale *Prajna*.

Nel Buddhismo si distinguono generalmente due forme di conoscenza; una è *prajna* l'altra è *vijnana*. *Prajna* è conoscenza assoluta (*sarvajna*), o conoscenza trascendentale, cioè conoscenza indifferenziata, mentre *Vijnana* è la nostra conoscenza relativa nella quale soggetto e oggetto sono distinguibili, sia che si tratti di singole cose materiali o che si tratti dell'astratto e dell'universale. *Prajna* è alla base di ogni *Vijnana*, ma *Vijnana* non è conscia di *Prajna* e ritiene di essere sufficiente in se stessa e da se stessa e di non avere bisogno di *Prajna*. Ma non è da *Vijnana*, la conoscenza relativa, che traiamo soddisfazione spirituale. Per quanta *Vijnana* si possa accumulare, non riusciamo a scoprire in essa la dimora del riposo, perché in qualche modo sentiamo che manca qualcosa nella parte più intima del nostro essere, alla quale né scienza né filosofia possono recare sollievo.

Scienza e filosofia non esauriscono evidentemente la Realtà, la quale contiene più di quello che può essere investigato dalla conoscenza relativa. Ciò che della Realtà resta fuori, secondo il Buddhismo si rivolge a *Prajna* per essere riconosciuto. *Prajna* corrisponde alla «consapevolezza inconscia» alla quale già abbiamo fatto riferimento. I nostri più ardenti bisogni spirituali non saranno mai del tutto soddisfatti, a meno che *Prajna* o conoscenza inconscia non venga risvegliata e, grazie ad essa, l'intero campo della coscienza venga esposto alla nostra vista dal di dentro e dal di fuori.

L'impegno vitale del maestro Zen è concentrato sul risveglio di *Prajna*, consapevolezza inconscia, conoscenza non duale che, come la visione dei fuochi fatui, con allettante discrezione costantemente percorre la mente come un lampo. Tu tenti di catturarla, di tenerla sul palmo della mano esaminandola, di dargli un nome in modo da poterti riferire ad essa come ad un oggetto individuale precisamente determinato.

Ma non ci riesci, perché essa non può essere oggetto di trattamento intellettuale dualisticamente disposto. Da qui il «Cos'è?» di Seppo e il più concettuale «Originariamente Puro» di Gensha.

«Questo», tuttavia, non è l'oscura consapevolezza del bruto o del bambino in attesa di sviluppo e chiarificazione. Si tratta al contrario di una forma di consapevolezza che possiamo raggiungere solo dopo anni di dura ricerca e riflessione. La riflessione non dev'essere confusa con la mera intellesione perché, per usare la terminologia di Kierkegaard, deve essere pensiero esistenziale, non ragionamento dialettico. La consapevolezza Zen così realizzata è la più alta forma di consapevolezza. Il seguente sermone di Seppo dev'essere considerato da questo punto di vista.

Seppo entrò nella Sala del Dharma e vedendo i monaci che già da tempo lo stavano aspettando, disse: «O monaci, la campana è stata suonata e il tamburo battuto e voi siete raccolti qui; ma cos'è che state cercando? Di quale indisposizione state soffrendo? Sapete cosa significhi la vergogna? Quali colpe avete mai commesso? Per quanto posso vedere, ci sono solo alcuni di voi che son pervenuti alla meta. Ciò considerato, non posso esimermi dall'intervenire dicendo: "Cos'è?". O monaci, appena varcate la porta, il mio colloquio con voi (su questo argomento) è già finito. Capite? Se sì, molta fatica sarà risparmiata. Non venite perciò da me cercando di ricavare qualcosa dalle mie parole. Vedete?».

Il maestro fece una pausa, poi riprese:

«Neanche i Buddha del presente, del passato e del futuro possono annunciarlo; i libri delle dodici divisioni non possono trasmetterlo. Come potrebbero allora comprenderlo coloro che vogliono leccare le vecchie scarpe del maestro? Io dico: "Cos'è?" e voi venite avanti per raccogliere qualunque cosa cada dalle mie labbra. Di questo passo non riuscirete a gettarvi lo sguardo prima dell'anno dell'asino. Dico questo perché non posso farne a meno, ma mentre lo dico sto perpetrando un vero e proprio inganno...».

Un monaco chiese: «Come trascorre i suoi giorni un essere comune?».

«Bevendo tè, mangiando riso».

«Non è un modo ozioso di passare il tempo?».

«Sì, lo è».

«Come si fa a trascorrere utilmente il tempo?», chiese ancora il monaco.

«Cos'è questo?», disse il maestro.

Il «Cos'è questo?» è sempre occupato, non ha tempo per starsene in ozio, ma rimane sempre del tutto a suo agio come se il tempo divisibile

non lo riguardasse, perché chi parla gode sempre del «punto fisso del mondo ruotante». Un monaco chiese: «Tutte le cose sono riducibili all'Uno, ma l'Uno dove sta?». Rispose il maestro: «Teschio ricoperto di pelle di vacca!», poi continuò: «Se davvero esiste questa persona (che conosce l'Uno), vale più di tutto l'oro che possiamo accatastare dalla terra al cielo per fargliene offerta. Chi è che dice di essere seminudo e di potere appena provvede a se stesso?». Dette queste parole, improvvisamente esclamò: «Cos'è questo?».

Il «Cos'è questo?» di Seppo è l'Assoluto Presente in cui tempo e spazio sono fusi assieme come un blocco di autoidentità. Un altro dei suoi sermoni recita così:

«Questa comprensione non scaturisce dalle labbra, o da pergamene ingiallite o dagli alloggi dei maestri Zen. Dovete applicarvi con determinazione e scoprire da soli il momento nel quale lo potete incontrare. Se mancate di afferrarlo in questo momento presente, non lo avrete neppure se rinaserete centinaia di migliaia di *kalpa*. Se desiderate sapere cosa vuol dire eternità, essa non è nient'altro che questo preciso momento. Non continuate a correre come pazzi. La vostra vita potrebbe finire da un momento all'altro...».

A questo punto potrebbe non essere fuori luogo citare qualche altro *mondo* di Seppo per vedere come il suo satori funziona in relazione alle varie domande postegli dai monaci. Le domande possono non apparire appropriate dal punto di vista moderno e strettamente logico, ma dobbiamo ricordare che per lo Zen niente è banale; ogni cosa, compreso il più piccolo evento della vita quotidiana, è materia di seria considerazione, e anche alzare un dito, aprire la bocca, sollevare le sopracciglia e udir cantare il pastore è saturo di significato Zen.

Domanda: «Cos'è la nostra vita quotidiana?».

Il maestro sollevò il suo *hossu*.

Il monaco continuò: «È questo?».

Il maestro disse: «Cos'è questo?».

Il monaco non rispose.

«Cos'è il momento presente?».

«Nessuno mi ha mai fatto questa domanda».

«Adesso, maestro, te la faccio io».

Il maestro lo apostrofò ad alta voce: «O individuo dalla mente persa!».

«Cos'è la personalità del vecchio maestro?».

«Non ne ho mai incontrata una».

«Com'è possibile ciò?».

«Dove credi di poterlo vedere?».

Il monaco non rispose.

«Cosa c'è là, oltre le parole?».

«Cosa cerchi là?».

«Lo chiedo a te».

«Pensavo che tu fossi un buon soggetto, ma scopro che sei sempre stato uno stupido».

«Qual è il più fondamentale dei fondamenti?».

«Da dove hai preso quest'idea?».

«Se vi fosse una qualche idea di esso, non potrebbe questo essere il più fondamentale dei fondamenti».

«Allora cos'è?».

Il monaco non dette risposta. Allora il maestro disse: «Tu chiedi e io risponderò».

Il monaco fece la sua domanda.

Il maestro gli fece togliere la veste di monaco e, dopo averlo battuto parecchie volte, lo cacciò dal monastero.

«Quando si cerca di prenderlo, se ne vola via lontano migliaia di miglia. Allora, cosa mai si può fare?».

«Un migliaio di miglia».

«Cosa si deve fare quando l'antica porta dell'estremo limite non si apre?».

«Si è ancora aperta o no?».

«Non ancora».

«Meglio averla aperta».

«So che questa è la tua massima: "C'è una cosa che quietamente salverebbe la gente, ma sfortunatamente la gente non lo sa". Posso chiederti cos'è che quietamente salverebbe la gente?».

«In che modo potresti mai conoscerla?» (Tu non puoi conoscerla).

«Ho sentito che dici così: "Una stanza di due metri quadri lo contiene". Cos'è?».

«Quando uscirai dalla stanza potremo discuterne».

«Dov'è in questo preciso istante?».

«Sei già uscito dalla stanza o no?».

«Cosa (si deve fare) per poter ritornare al luogo d'origine?».

«Dove ti trovi in questo preciso istante?».

Il monaco non rispose.

«Secondo gli antichi maestri, quando si torna alla radice si comprende. Cos'è la radice?».

«La radice di ravanello, la radice di cetriolo».

«Cosa significa: "Segui la forma e perderai l'essenza"?».

«Perduta!».

«È detto che ovunque si volga lo sguardo ci si imbatte nell'Illuminazione. Che vuole dire?».

«Questo è un bel palo».

Alla fine della sessione estiva, il maestro (Seppo) si sedette davanti agli alloggi dei monaci. Vedendoli raccogliersi intorno a sé, alzò il bastone e disse: «Questo bastone è per gente del secondo e terzo grado». Un monaco disse: «Cosa faresti se lo alzasse quello di primo grado?». Il maestro non perse neppure un attimo a colpirlo.

Quando Gako, uno dei discepoli di Seppo, divenne guardiano di un piccolo tempio, un ufficiale governativo lo andò a trovare. Notando un *hossu*, l'ufficiale lo sollevò e disse: «Io lo chiamo *hossu* e tu come lo chiameresti?». Gako disse: «Non si deve chiamare *hossu*». Disse l'ufficiale: «Ci sono oggi così tanti maestri Zen noti per la loro sapienza; perché non ti metti in pellegrinaggio?». Gako si rese conto della sua incompetenza, lasciò il tempio e ritornò da Seppo. Questi lo fece accomodare e disse: «Perché sei di nuovo qui?». Gako gli raccontò del suo colloquio con l'ufficiale governativo al quale non era stato in grado di dare soddisfazione. Seppo disse: «Allora chiedi a me». Gako ripeté la storia. Quando ebbe finito, il maestro emise il suo verdetto: «Un *hossu*!».

«Il maestro di Sai-in è morto. Dov'è diretto?».

«Non soltanto tu; il mondo intero non sa dov'è diretto».

Seppo vide Gensha, uno dei suoi migliori discepoli, e disse: «Quando il maestro Jinsho morì, un monaco venne da me e mi chiese: "Dove andrà?". Io dissi: "È come ghiaccio che si trasforma in acqua"». Gensha replicò: «Non dovresti dire così». Seppo chiese: «Tu cosa diresti?», e Gensha: «È come acqua che ritorna acqua».

Quando Kakwan fece il suo primo colloquio Zen con Seppo, questi gli disse: «Vieni più vicino». Kakwan avanzò e fece un inchino. Il maestro, senza dire una parola, alzò la gamba e lo schiacciò mentre era ancora prostrato a terra. Ciò portò immediatamente Kakwan all'illumina-

zione. Più tardi, stabilitosi a Horinho, sui monti Nangaku, disse: «Quando ero con Seppo, questi mi dette un calcio e da allora in avanti i miei occhi non sono aperti. Mi domando che tipo di satori sia».

Perché Kakwan, che senza alcun dubbio ebbe il satori sotto il piede di Seppo, fa questa osservazione? Avere il satori è non avere il satori? Sapere è non sapere? Esser liberi e padroni di se stessi è non essere liberi e padroni di se stessi? La negazione e l'affermazione sono identiche l'un l'altra? Il satori consiste nel sedere quietamente senza fare niente? Fare qualcosa, agire comporta sempre essere impegnati in una negazione o in una affermazione. Ciò significa forse uscire dal satori e perderlo? Il satori è davvero uno starsene quietamente seduti senza fare assolutamente nulla? Non è anche questo far nulla un fare qualcosa? Lo stesso morire è fare qualcosa. La pura negazione non esiste dal momento che una negazione porta ad un'altra negazione o ad un'affermazione – esse sono reciprocamente condizionate. Il satori è davvero al di là di qualsiasi analisi logica.

Un monaco arrivò al monastero di Seppo e il maestro gli chiese: «Da dove vieni?».

«Vengo da Isan».

«Cosa dice Isan?».

Il monaco rispose: «Un giorno gli chiesi il significato della venuta del Primo Patriarca dall'Occidente (in Cina), ma egli rimase seduto in silenzio».

«Approvi questo comportamento o no?».

«No, non l'approvo».

Seppo disse: «Isan è un vecchio Buddha (grande maestro); torna subito da lui e confessa il tuo errore».

Reikwan Osho teneva sempre la porta chiusa e se ne stava da solo seduto in meditazione. Un giorno Seppo pensò di chiamarlo e bussò alla sua porta. Reikwan venne ad aprire e Seppo non perse tempo ad afferrarlo e chiedergli: «È un sempliciotto o un saggio?».

Reikwan, sputando, esclamò: «Che individuo malizioso!», poi si liberò dalla stretta e spinse via Seppo richiudendo la porta. Seppo disse: «Non è certo tempo perso cercar di scoprire che tipo d'uomo sia».

8.

A questo punto, penso si possa tentare di definire abbastanza bene cos'è il satori Zen:

Dev'essere con Dio prima che ordinasse: «Sia fatta la luce».

Dev'essere con Dio quando il suo spirito si mosse per dare quest'ordine.

Dev'essere con Dio e anche con la luce così creata.

Ancora, dev'essere Dio stesso, e anche il suo firmamento, la sua terra, il suo giorno, la sua notte.

Il satori è il raggiungimento della coscienza di sé di Dio nell'uomo — quella coscienza che sempre sottostà alla coscienza umana, che può anche essere chiamata super-coscienza.

Il satori non è conoscenza nel senso comunemente inteso del termine.

Il satori va al di là della conoscenza. È conoscenza assoluta, nel senso che nel satori non vi è, né la conoscenza del soggetto, né l'oggetto della conoscenza.

Il satori non è un'unità più elevata nell'ambito della quale due termini contraddittori si sintetizzano. Quando un bastone non è un bastone e tuttavia è un bastone, lì si stabilisce il satori.

Quando il fiume scorre e non l'acqua, lì è il satori.

Il satori non è un atto d'intuizione fintanto che in essa restano tracce di concezione dualistica.

Il satori è intuizione concepita dinamicamente. Quando ci muoviamo assieme ad un oggetto che anch'esso si muove, identificati con esso, e tuttavia non ci stiamo assolutamente muovendo, allora prevale un certo stato di coscienza — super-coscienza — che è il satori.

Quando una monade individuale è percepita come riflettente l'eternità o come l'eternità stessa, lì è il satori.

Ogni momento che viviamo è, pertanto, l'eternità stessa. L'eternità non è altro che questo istante. Essi sono reciprocamente fusi e identici. Questo stato di perfetta interpenetrazione è il contenuto del satori.

Il satori non concepisce l'eternità come auto-estendentesi sopra un numero infinito d'istanti, ma nell'istante stesso, dato che ogni istante è l'eternità.

Il satori può essere definito intuizione dinamica.

Psicologicamente parlando, il satori è super-coscienza o coscienza dell'Inconscio. L'Inconscio, tuttavia, non dev'essere identificato con quello postulato dalla psicologia. L'Inconscio del satori è con Dio anche prima della sua creazione. È ciò che giace alla base della realtà; è l'Inconscio cosmico.

Il satori è la luce di Ummon posseduta da ciascuno di noi. E com'egli dice, quando vogliamo porvi sopra le mani, vi è buio completo. Il satori rifiuta di essere portato alla superficie della coscienza relativa. Ciò, tuttavia, non significa che il satori sia del tutto isolato. Il satori è il divenire conscio dell'Inconscio, essendo l'Inconscio sempre assieme alla coscienza.

Il satori rende distinto l'Inconscio. E l'Inconscio così distinto si esprime sempre in termini d'incoerenza logica, ma del tutto eloquentemente dal punto di vista Zen. Proprio questa «incoerenza» è lo Zen.

L'Inconscio cosmico, riferendosi allo spazio, è il «Vuoto» (*sunyata*). Raggiungere questo Vuoto è il satori. Quando perciò le cose sono osservate dal punto di vista del satori, il Monte Sumeru si cela in uno degli innumerevoli pori della pelle. Alzo un dito ed esso copre l'intero universo.

4. COME AVVICINARSI AL SATORI

I.

Da un punto di vista generale, ci sono due modi per avvicinarsi al satori: il primo può essere definito metafisico o filosofico o intellettuale, mentre l'altro è psicologico o volitivo. Tutti e due hanno origine da un certo indefinibile tormento interiore abbastanza opprimente da farci attaccare anche ad un filo di paglia pur di non sprofondare. Questo filo di paglia può essere intellettuale, etico o emozionale, secondo il tratto di carattere dominante in ciascuno e tenuto anche conto dei fattori ambientali che sono probabilmente all'opera in modo inconscio.

Il filosofo è eminentemente intellettuale, mentre le cosiddette persone religiose hanno probabilmente spinte emozionali o etiche. Noi tutti, fino ad un certo punto, siamo filosofi, scienziati, moralisti e anche inclini alla spiritualità. Ma pochi di noi sono così fermamente determinati da divenire in modo specifico una cosa o l'altra. Pur non essendo filosofi, alcuni amano affrontare i grandi problemi della vita con una struttura mentale più o meno filosofica e si incamminano su questa strada anche quando non sono in grado di scandagliare i problemi con sufficiente vigore e acume logico. Coloro nei quali predomina l'aspetto emozionale, seguono una via diversa: cercano subito una guida religiosa per poter avere consigli. Essi non riflettono molto, ma sentono che devono fare qualcosa per salvarsi pena la loro imminente caduta. Non hanno tempo per usare la ragione in modo paziente e appropriato, e divengono seguaci devoti del Buddha.

Coloro che approdano allo Zen tendono in genere all'intellettualismo. Ciò non vuol dire che siano sempre pronti a fare appello alle loro facoltà

raziocinanti, ma che, accanto al razionalismo, sono inclini all'intuizione. Essi sono logici solo in parte, nel senso che amano procedere ragionando sulle cose che non comprendono, ma la loro volontà intellettuale non è, per così dire, altrettanto forte di quella dei filosofi professionisti.

Ve ne sono poi altri che per risolvere definitivamente il problema preferiscono una scorciatoia. Hanno un'intuizione più agile dell'intelletto, per il motivo che considerano l'intuizione uno strumento più fondamentale e più pronto per afferrare la verità. Non sono soddisfatti dell'analisi logica e del procedimento dialettico, che hanno a che fare con concetti e astrazioni che non sono la realtà. Il loro interesse, al contrario, è venire direttamente in contatto con i fatti concreti. Il loro intelletto è probabilmente abbastanza vigoroso, ma essi non sono disposti a fare affidamento solo su di esso. Costoro si rendono conto, anche se vagamente, che l'intelletto, non impiegato giudiziosamente, spesso porta su una strada sbagliata che allontana per sempre dalla realtà. Potremmo dire che essi sono intellettuali ma non fino al punto di divenire facile preda della volontà di credere, ed in modo particolare di cullarsi in una qualsiasi credenza che possieda una certa attrattiva emozionale.

Esaminando i seppur succinti resoconti biografici dei grandi maestri Zen contenuti ne *La Trasmissione della Lampada*¹⁸, si nota che la maggior parte di loro erano studiosi dei *Sutra* e dei discorsi buddhisti, o dei classici confuciani o degli scritti di Lao-Tze. Essi, tuttavia, non erano soddisfatti dello studio di questi insegnamenti sul piano intellettuale. Desideravano scoprire un metodo più breve e sicuro per raggiungere lo scopo.

Uno degli esempi di maggior rilievo è Tokusan, che era un grande studioso del *Sutra del Diamante* del quale aveva una comprensione più che altro intellettuale. Quando sentì parlare dello Zen, non gli dette credito, tuttavia dovette avvertire un certo disagio interiore. Sebbene inconsciamente, se ne deve essere servito in qualche modo astratto. Su-

¹⁸ *La Trasmissione della Lampada* è uno dei più importanti libri per studenti Zen. Fu compilato da Dogen (Tao-yuan) del Wu Orientale, nel 1004, durante l'alta Dinastia Sung. Nei suoi trenta fascicoli è contenuta la storia dello Zen, che inizia con i sette Buddha del passato, viene introdotto in Cina da Bodhi-Dharma durante le Sei Dinastie e, di maestro in maestro, arriva all'inizio dell'Era Sung. Ciò che rende il libro di estremo valore è la sua raccolta di *mondo*, di detti, di sermoni e di annotazioni fatte dai successivi maestri. La sua aderenza storica, specie per quanto riguarda i Patriarchi prima di Yeno, tradizionalmente il Sesto, è approssimativa. Il testo necessita pertanto di una profonda revisione alla luce del materiale del T'ung Huang. L'autore del presente libro affronterà questo problema in una serie di studi, di prossima pubblicazione, sugli albori del pensiero Zen in Cina.

perficialmente, tuttavia, gli si stava opponendo e, se avesse potuto, lo avrebbe distrutto.

Shido passò più di dieci anni a studiare il *Sutra del Nirvana*, infine andò da Yeno, il Sesto Patriarca, per essere illuminato su di esso. C'era un passaggio che egli trovava particolarmente difficile. Il *Sutra* dice che quando si va al di là di nascita-e-morte si trova la pace assoluta, che è la suprema beatitudine. Shido non riusciva a capire chi avrebbe goduto la beatitudine quando questo mondo relativo di nascita-e-morte viene completamente annientato e non resta nessuno nel vuoto assoluto delle cose.

Questo era il suo modo di ragionare riguardo al Nirvana, che egli assumeva come totale annientamento. Yeno gli spiegò che egli, Shido, non era ancora libero dai vincoli della relatività e del pensiero intellettuale. «Questo preciso "momento"» disse «non è soggetto a nascita-e-morte e perciò non vi è alcun andare al di là di esse finché si vive in questo momento presente. Qui vi è assoluta tranquillità, la quale non è altro che questo momento presente. La beatitudine giace nell'eternità di questo momento presente. Qui non vi è alcun particolare beneficiario della propria beatitudine e perciò ognuno di noi è eternamente beato...».

Qualcuno dirà che questo è un ragionamento molto astratto, ma si tratta di un giudizio frutto di valutazione intellettuale e pensiero razionale; dal punto di vista Zen, l'affermazione di Yeno è una comunicazione diretta che sgorga dalle sue più profonde percezioni. Egli sta vivendo questo Ora Eterno nel quale vede, come fatto di esperienza personale, che non esistono cose come nascita-e-morte. Questa informazione è ciò che Shido stava cercando.

Quando affermo che i seguaci dello Zen sono propensi all'intellettualismo, voglio dire che dopo vari tentativi rimangono insoddisfatti di esso e desiderano scoprire un modo più diretto di trattare la realtà. Qualunque sia il motivo o le condizioni ambientali che li attraggono verso lo Zen, costoro si aspettano che esso fornisca la più fidata informazione di prima mano riguardo alla verità ultima che li libererà definitivamente da ogni genere di vessazione mentale e di complicazione dialettica.

Che lo Zen attragga persone intellettualmente inclini è inevitabile, se si considera che il satori è il modo per trarle fuori dall'*impasse* nella quale esse inevitabilmente si ritrovano continuando a studiare in modo razionalistico. L'intelletto ha, in primo luogo, il compito di metterci in grado di confrontarci piuttosto bene con un mondo concepito dualisticamente, ma non è uno strumento adeguato per indagare la realtà ultima, e ciò causa sofferenza spirituale. Lo Zen si attribuisce la facoltà di salvarci dalla sofferenza, come gli annali ampiamente documentano.

2.

All'interno del Buddhismo vi sono due principali correnti, quella intellettuale e quella devozionale. L'elemento devozionale si è espresso nella scuola della Pura Terra sia in Cina che in Giappone, mentre l'elemento intellettuale ha trovato il suo più ampio sviluppo negli insegnamenti di Nagarjuna, Vasubhandu e Asanga nell'India del VI secolo. La scuola di Nagarjuna rappresenta il culmine dell'idea di *Sunyata* (Vuoto) come viene espressa nei *Sutra* del Mahayana, mentre quelle di Asanga e di Vasubhandu sono le scuole psicologiche e idealistiche basate sulla teoria di *Vijnaptimatra* (solo rappresentazione). Queste due scuole spinsero la speculazione al limite estremo e pertanto non avrebbero più potuto dar luogo a ulteriori sviluppi. Per di più, si erano allontanate troppo dall'ambito del pensiero religioso. Per poter sopravvivere come insegnamento religioso, il Buddhismo doveva essere trapiantato da qualche altra parte; il pensiero indiano, esaurita la propria fertilità, non poteva più costituire nutrimento per la sua crescita.

Per fortuna Bodhi-Dharma arrivò in Cina all'inizio del VI secolo facendo ripartire da capo il Buddhismo in questa terra, dove gente dalla mentalità più pratica lo attendeva da tempo. All'inizio i Cinesi si ribellarono contro il pensiero indiano che sentivano come qualcosa di totalmente estraneo. La mente indiana eccelleva nella speculazione, mentre quella cinese era eminentemente pratica. Dopo alcuni anni di conflitto, finirono tuttavia per capirsi e il risultato fu lo Zen.

Mentre la mente indiana si levava altissima in volo e viveva tra le stelle, i Cinesi tenevano sempre ben presente che non era possibile allontanarsi dalla terra dalla quale traevano origine. Un giorno, parlando un maestro Zen con un insegnante di Buddhismo dalla mente satura di ragionamento astratto indiano, vennero all'argomento della Talità. Il maestro dichiarò che l'insegnante non aveva ancora afferrato l'idea di Talità, perché non aveva ancora compreso il significato di *Tathagata*. L'insegnante chiese: «Qual è, allora, il suo significato?».

M.: «*Tathagata* significa che le cose sono tali (*tatha*) quali sono».

I.: «Giusto, *tathagata* significa la talità di tutte le cose».

M.: «Ma la tua affermazione non coglie ancora il segno».

I.: «Non è quello che viene detto nei *Sutra*?».

M.: «Vorrei farti una domanda. Tu fai parte della talità?».

I.: «Sì».

M.: «Gli alberi e i sassi fanno parte della talità?».

I.: «Sì».

M.: «La tua talità è la stessa delle piante e dei sassi?».

I.: «Non sono diverse».

M.: «Ma quanto tu sei diverso dalle piante e dai sassi!».

Come possiamo vedere, uno pensa in astratto senza collegamento con la realtà concreta, mentre l'altro è in contatto con i fatti dell'esperienza sensoriale come a noi si presentano. Lo Zen si rifiuta di essere posto al di fuori dell'esperienza quotidiana sebbene ammetta un valore che non può essere ricavato dai semplici dati sensoriali. Qualcuno chiede cos'è il Buddha – evidentemente egli ha una qualche elevata nozione di essere sovranaturale – e lo Zen risponde: «Scegli quel che non è il Buddha e mostramelo subito qui davanti». Quando si affronta l'argomento della stirpe di Amida, lo Zen dichiara immediatamente: «Il suo cognome è Kaushika¹⁹ e quello di sua madre è Dal-bel-viso».

Lo Zen è sempre pronto a dare una risposta a qualsiasi domanda venga posta da eruditi buddhisti con lo scopo di mettere in imbarazzo il maestro.

Il punto di forza dello Zen, rispetto all'astrusa scienza degli studiosi di Buddismo, consiste nel fatto che il maestro è sempre sicuro del terreno sul quale poggia i piedi e può difenderlo da qualsiasi attacco provenga dal campo avverso. Coloro che appartengono a quest'ultimo, inseguono la logica, il buon senso e la coerenza, ma lo Zen non segue la continuità di ragionamento e non si preoccupa di contraddirsi o apparire incoerente. Si tratta di due piani diversi di coscienza. Il piano del satori non può mai essere raggiunto per mezzo del piano razionale, per quanto ingegnosamente quest'ultimo possa essere manovrato. Vi è tra i due un dislivello per colmare il quale occorre un «salto esistenziale», come lo chiama Kierkegaard. Ma il piano del satori, una volta raggiunto, rimane sempre fuso assieme a quello intellettuale. Gli studiosi, quindi, sono assolutamente inermi di fronte al satori, perché il maestro sa dove essi si trovano ma essi brancolano nel buio tentando di darsi una collocazione.

Doko fu un grande studioso della scuola buddhista del *Vijnapti-matra*; questa scuola assume l'esistenza di molte forme di coscienza o mente, a ciascuna delle quali è assegnato un ben definito compito nell'ambito delle attività mentali. Da qui la seguente domanda posta da Doko al maestro Zen Daishu:

«Per mezzo di quale mente il maestro Zen si disciplina nella Via?».

Daishu rispose: «Non ho mente da usare e non vi è alcuna Via nella quale disciplinarmi».

¹⁹ Kaushika è il nome di Indra quando era ancora un essere umano. In questo caso vale come un nome qualunque.

«Se non vi è mente da usare o Via nella quale disciplinarsi, com'è che tu hai un così largo seguito di persone dedite allo studio dello Zen che si disciplinano nella Via?».

«Se sotto ai miei piedi non vi è neppure lo spazio sufficiente per la punta di un succhiello, dove vuoi che ospiti quel largo seguito di cui parli? Non avendo lingua, come posso persuaderli a seguirmi?».

«Come può un maestro Zen mentire così spudoratamente?».

«Senza lingua per persuadere gli altri, come posso mentire?».

«Io non riesco assolutamente a comprenderti», disse Doko, lo studioso.

«Nemmeno io mi capisco», replicò Daishu, il maestro.

Nel contraddire così apertamente i fatti dell'esperienza, il maestro Zen cerca di persuadere gli psicologi a liberarsi dall'indebito attaccamento ai concetti che essi scambiano per realtà. Grazie al satori, il maestro Zen è in una posizione di vantaggio dalla quale può attaccare il campo avverso in qualunque direzione. Questa vantaggiosa posizione non si trova in alcun punto dello spazio e non può essere assalita da concetti o da alcun sistema filosofico basato su di essi. Questa posizione, che non è una posizione nel senso ordinario del termine, non può pertanto venire espugnata con alcun mezzo che abbia origine dall'intelletto.

Gli psicologi, i filosofi e i teologi, a qualsiasi corrente appartengano, non possono riuscire a cogliere in fallo il maestro Zen poiché, dal momento che egli non si preoccupa di non contraddirsi, si trova sempre «fuori dai confini» di qualsiasi discussione razionale. Prima Daishu affermò di non avere bocca, poi, con la bocca, sostenne di non poter dire bugie.

Ci fu un altro maestro che si occupò a fondo della bocca senza la quale il suo interrogante non avrebbe potuto nutrirsi. Un monaco chiese a Ho-un di Rosozan:

«Qual è il significato del detto "Si pronunciano parole ma non una parola è pronunciata"?».

Ho-un disse: «Dov'è la tua bocca?».

Il monaco rispose: «Non ho bocca».

«Allora come fai a mangiare?», chiese il maestro.

Poiché il monaco non riuscì a cogliere il punto, Ho-un, più tardi, rispose in sua vece: «Egli non ha mai fame e non vi è alcun bisogno che mangi».

Vorrei citare un altro *mondo* che ha a che fare con la bocca. Yakusan Igen (751-834), discepolo di Sekito Kisen, ad un monaco ortolano che stava piantando ortaggi, disse: «Non c'è niente da dire sul fatto che tu

pianti ortaggi; ma non fargli affondare le radici nella terra».

Il monaco rispose: «Se le radici non affondano cosa mai mangerà la nostra confraternita?».

Yakusan domandò: «Hai la bocca o no?».

Il monaco non rispose.

Tutte queste ipocoerenze e irrazionalità dei maestri Zen, sono in realtà il loro punto di forza. Essendo assolutamente sicuri della posizione guadagnata attraverso l'esperienza, sono altresì coscienti di essere al di sopra della logica. Il satori ha la precisa caratteristica di essere definitivo. Quando lo si possiede, si ha la certezza interiore che non esiste alcun altro modo di procedere in pace e con soddisfazione. E poiché il satori non è da raggiungere per mezzo della semplice intenzione, esso è sempre al riparo dall'interferenza di quest'ultima. Anzi, alla logica viene ora chiesto di prendere atto dell'esperienza satori come fatto inconfutabile e fondamentale, e di tentarne un'interpretazione manovrando tutte le sue forze. Se il sistema logico in atto si rivela inadeguato a fornire una spiegazione dell'esperienza satori e del *mondo* che da essa scaturiscono, il filosofo dovrà inventare un nuovo sistema di pensiero che sia compatibile con l'esperienza e, non il contrario, confutare cioè i fatti empirici per mezzo di astrazioni logiche.

3.

Lo Zen odia anche l'esternalismo, come del pari si rifiuta di essere qualcosa di diverso da se stesso. L'esternalismo sa come legare l'individuo, ma non fa poi molto in direzione della sua liberazione spirituale. L'intellettualismo è una sorta di esternalismo. Le regole della logica deformano, mutilano e sopprimono le più alte aspirazioni creative dell'uomo. Ciò per lo Zen è intollerabile, come abbiamo visto in numerosi esempi precedenti. Vediamo ancora alcune situazioni nelle quali i maestri Zen rifiutano decisamente le regole di condotta *Vinaya*.

Le regole di condotta *Vinaya* sono utili e lodevoli, e quando i monaci si comportano in accordo con esse, sono certi di essere dei buoni Buddhisti e si rivelano dei buoni esempi per gli altri. Ma se il *Vinaya* non va oltre e più in profondità del semplice regolamentare il comportamento esteriore, finisce per diventare inevitabilmente un indesiderabile impedimento allo sviluppo spirituale.

È questo il sentimento che gli stessi maestri Zen provarono quando si ritrovarono invischiati nelle regole *Vinaya*. Nangaku Ejo, Nansen, Rinzai, Tokusan e altre grandi figure della storia dello Zen durante la

dinastia T'ang erano tutti seri studiosi dei testi *Vinaya* nei quali, tuttavia, non riuscivano a trovare la risposta ai loro più profondi bisogni. Anche Keichin di Rakan-in (867-928) era uno di questi. Egli, una volta, stava dando lezione di *Vinaya* ad una congregazione di monaci. Quando ebbe finito, gli venne di riflettere sul fatto che il *Vinaya* è per prima cosa concepito per regolare il comportamento esteriore e che ciò non conduce all'emancipazione spirituale. Quello che egli andava cercando, non lo avrebbe ottenuto mai dalle sole parole. Allora, abbandonò il *Vinaya* e abbracciò lo Zen.

Lo Zen mira all'emancipazione, non solo dalle regole artificiali dell'insegnamento, ma anche dalla schiavitù della razionalità; in altri termini, lo Zen vuole essere libero da concetti. L'uomo è il solo essere che crea concetti con i quali s'ingegna a trattare la realtà. Ma i concetti non esauriscono la realtà; rimane sempre fuori qualcosa che elude il trattamento concettuale. La maggior parte di noi crede di padroneggiare perfettamente la realtà e cerca d'illudersi di essere davvero libero e felice. Questa ingenuità, questo autoinganno, non possono durare a lungo, perché fanno appello soltanto alla parte superficiale della nostra coscienza, la cui natura più profonda, temporaneamente ipnotizzata, presto non mancherà di farsi avanti.

Il metodo Zen per rendere l'uomo realmente libero, emancipato e padrone di sé è del tutto radicale. Ogni traccia di concettualismo dev'essere spazzata via senza pietà; quella che fino ad ora è stata considerata l'ultima cosa dalla quale separarsi, dev'essere messa da parte; occorre compiere la più totale opera di negazione, dato che la stessa negazione dev'essere negata finché non resti assolutamente nulla da negare. Questo è il Nirvana. Un filosofo buddhista chiese: «Cos'è il Grande Nirvana?». Daishu rispose: «Consiste nel non impegnarsi nel *karma* di nascita-e-morte²⁰».

«Cos'è il *karma* di nascita-e-morte?», chiese il filosofo.

«Cercare il Grande Nirvana è il *karma* di nascita-e-morte; rinunciare alla contaminazione e attaccarsi alla purezza è il *karma* di nascita-e-morte; dove vi è miglioramento e conseguimento lì è il *karma* di nascita-e-morte; non disfarsi dell'idea degli opposti è il *karma* di nascita-e-morte».

Il monaco chiese: «Come si raggiunge, dunque, l'emancipazione?».

²⁰ «Il *karma* di nascita-e-morte» significa «il *karma* che conduce a nascita-e-morte». I Buddhisti concepiscono questo mondo di opposti e di relatività in termini di nascita-e-morte, e ci dicono che, se desideriamo essere illuminati e liberi, che è il Nirvana, occorre innalzarsi al di sopra del dualismo.

«Fin dall'origine», rispose il maestro, «non siamo mai stati vincolati e perciò non vi è alcun bisogno di tentare di liberarci. Usa(lo)²¹, agisci(lo) è davvero incomparabile».

4.

Lo Zen ci chiede di negare qualunque cosa si pari innanzi a noi inclusa la negazione stessa, pervenendo in tale modo ad uno stato di perfetta inesistenza o vuoto. Ma se restiamo coscienti di questo stato, non siamo ancora del tutto emancipati; vi è sempre un residuo del quale occorre disfarsi. Fintanto che permane una pur minima traccia di consapevolezza restiamo mille miglia lontani dal satori. Qui nasce spontanea una domanda: una volta realizzato il satori come potremo essere in grado di parlarne?

La mente non può venire ridotta ad uno stato di totale assenza di ogni cosa; non può mai essere un semplice pezzo di legno o di mattone. Ma quello che lo Zen richiede sembra essere né più né meno questo. Talvolta i maestri Zen ci dicono chiaramente di distruggere ogni più piccola traccia di consapevolezza trasformandoci in un insensibile pezzo di materia inorganica. Si tratta evidentemente del culmine dell'irrazionalità.

Ma è esattamente qui che lo Zen si propone di guidarci, perché lo Zen vuole proprio che ci si disfi di qualunque sforzo intellettuale per ottenere l'emancipazione ovvero raggiungere il satori. Nozioni quali l'annichilazione della consapevolezza, l'insensibilità dell'esistenza inorganica, l'infinita serie delle negazioni o l'irrealizzabilità del vuoto assoluto, sono tutti prodotti della concettualizzazione. Avvicinarsi in tale modo allo Zen significa percorrere la via esattamente opposta a quella che esso prescrive e tramite la quale non potrà mai venir raggiunto.

Un monaco chiese ad Ummon: «Vi è qualcosa di sbagliato quando non emerge alcun pensiero?». Rispose il maestro: (quanto il) «Monte Sumeru!». Ciò dimostra a sufficienza che lo Zen aborrisce la presenza di qualsiasi cosa anche lontanamente simile ad un concetto o «pensie-

²¹ Capire cos'è questo «lo» è un'esperienza così sfuggibile da non poter essere catturata neppure con il più fitto reticolo concettuale. Quest'esperienza corrisponde al satori. È in un certo senso significativo che la grammatica cinese non richieda qui alcun pronome. La frase suona semplicemente: «Usa, agisci», e non specifica cosa usare o chi deve agire. Il verbo è senza soggetto; atto, agente e agito sono uno e lo stesso; e ciò che rappresenta quest'«uno e lo stesso» è il pronome che ho inserito in parentesi.

ro». «Fin dall'inizio», dice il maestro, «non siamo stati schiavi e non vi è niente da cui dover essere liberati». Ma se è così, allora anche il semplice riferirsi ad una negazione si rivelerà una grave colpa.

Un monaco venne da Joshu: «Come stanno le cose quando vengo da te senza niente?».

«Gettalo a terra!», fu la risposta di Joshu.

«Cosa devo gettare se non ho niente?».

«Allora», disse Joshu, «portalo via!».

Fin quando avremo a che fare con i concetti non arriveremo mai ad una conclusione che sia veramente tale. Un monaco chiese al maestro: «Ti prego di mostrarmi la via senza usare parole». Gli rispose il maestro: «Chiedimelo senza usare parole».

È vero, occorrono i concetti per scacciare i concetti, ma di essi dovremmo conoscere i limiti. I *mondo Zen* sembrano l'unica maniera per uscire dall'*impasse*. Il punto consiste nel guardare dentro se stessi, nel guardare dentro il proprio essere, nel divenire consapevoli della nostra attività interiore che mai può comparire di fronte alla nostra consapevolezza per mezzo dell'intelletto. Questa attività si potrebbe definire un atto d'intuizione, ma «intuizione» suggerisce l'idea di due cose l'una contrapposta all'altra. Forse è meglio definirla un evento dell'autoconsapevolezza, o il passare attraverso l'esperienza dell'auto-identità. Lo Zen ci fornisce l'opportunità di avere questa esperienza. Esso non disquisisce mai sulla possibilità di essa, sul suo significato o sulla sua desiderabilità, perché ciò fa riferimento al ragionamento, e il ragionamento, anche se fino ad un certo punto può essere convincente, non è l'esperienza stessa; manca di soggettività e, dopo tutto, è una forma di externalismo. Il maestro è perfettamente cosciente di tutto ciò perché è anch'egli passato attraverso questa esperienza. Pertanto, dal punto di vista razionale, le sue repliche, le ritorzioni, le controaccuse, le contraddizioni o le confutazioni – o in qualsiasi altro modo si vogliano chiamare le sue «risposte» – non sono affatto risposte. Esse, in realtà, hanno lo scopo di dare la stura all'esperienza del monaco i cui disperati sforzi per raggiungere la libertà spirituale e l'emancipazione sono stati fin qui completamente frustrati. Essendo lo Zen l'ultimo corridoio rimasto a disposizione della sua mente inquisitiva, un'unica parola o domanda del maestro è spesso sufficiente a farlo accedere alla camera segreta rimasta finora chiusa.

Quando il discepolo pone domande sul significato della venuta di Dharma dall'Occidente (ovvero sull'essenza del Buddhismo), il maestro dice semplicemente: «Da dove vieni?». Quando la domanda riguarda la «vera dritta Via», il maestro risponde: «Colui che sta in groppa

all'asino cerca l'asino». Quando l'Assoluto, dove l'opposizione dualistica tra soggetto e oggetto non ha mai avuto luogo, diventa l'argomento della discussione, il maestro dice: «Una volta avevo una buona memoria», e quando il monaco chiede: «E ora?», il maestro risponde: «Non solo mi sta andando via l'udito, ma anche la vista diventa sempre più debole».

Il lavoro dell'intelletto consiste nel biforcare la realtà in soggetto e oggetto. Quando questo lavoro non c'è, la vita è un tutto completo senza alcuna spaccatura al suo interno, e per il vecchio maestro è una cosa assolutamente naturale diventare sordo e debole di vista.

Ciò che conta è divenire coscienti di quel perfetto stato di autoidentità dove tutte le contraddizioni concettuali sono cancellate. Questa coscienza non è però né psicologica né logica; è, per così dire, spirituale, perché non vi è nessuno che diventa cosciente di qualcosa né qualcosa che diventa oggetto di consapevolezza. Vi è tuttavia un chiaro stato di coscienza che viene chiamato satori. Di rado questa strana cosa, sebbene non cessi mai di essere in azione, diventa oggetto di consapevolezza. Ciascuno di noi, incluso l'intero universo, ovvero ciò che noi chiamiamo realtà, non è altro che «questo» e obiettivo della disciplina Zen è predisporre la nostra coscienza relativa nei riguardi di esso.

Uno dei maestri Zen della dinastia Sung toccò il suddetto punto nel seguente discorso: «È solo perché tutti "lo" usano nella vita di ogni giorno ma non ne sono coscienti. Tutti i tremila kilocosmi, ad esempio, incluso il sole e la luna, le stelle e le costellazioni, i fiumi e gli oceani, il *Wei* e il *Chi* e tutti gli esseri che colà vivono, passano da un poro all'altro della pelle e non per questo i pori guadagnano in dimensione o l'intero cosmo perde in magnificenza. Pur in mezzo a questo (miracolo), gli esseri non ne sono affatto coscienti. In verità, anche quando lo comprendono, procedono senza esserne consapevoli (senza esserne logicamente e psicologicamente, cioè differenzialmente, consapevoli)».

Ma nonostante tutto, veniamo continuamente spinti dalla curiosità intellettuale a scandagliare il mistero, sebbene sia il mistero stesso che in realtà sprona la nostra curiosità.

La gente può credere che Dio abbia fatto il mondo e creato noi, figli suoi peccatori, e che non più disposto a sopportare i nostri peccati abbia escogitato i mezzi coi quali ci potessimo salvare e che l'intelletto sia uno di questi mezzi. Ma in effetti è Dio stesso che desiderò vedersi e con questo obiettivo, creò il mondo con tutte le creature, le creature desiderose di raggiungerlo essendo il suo stesso desiderio di vedersi.

Dio fu curioso di sé e creò l'intelletto, ma la cosa più strana, che va al di là dell'umana comprensione, è che Dio da sempre voglia vedersi, e la ragione non è lo strumento appropriato per comprendere ciò, sebbene

sia in grado di sollevare una gran quantità di domande mettendo se stessa in gravi perplessità. Questo è il motivo per cui gli individui intellettualmente inclini, allo scopo di trovare una soluzione, approdano allo Zen.

5.

Vediamo come alcuni maestri approdarono allo studio dello Zen. Hoyen (-1104) di Gosozan aveva 35 anni quando fu ordinato monaco buddhista. In precedenza, quando si trovava nel Cheng-tu, era stato un seguace della scuola *Vijnapti-matra* del Buddismo Mahayana, presso la quale aveva appreso che quando il Bodhisattva entra nello stato dell'Intuizione, la sua intelligenza si unisce alla ragione e ciò che è esterno si fonde con lo spirito e non vi è più differenza tra vedente e ciò che è visto. Alcuni filosofi indiani avevano obiettato che se non vi è differenziazione tra vedente e veduto, non vi è neppure chi possa testimoniare il fatto di vedere. Dato che Hoyen non aveva saputo rispondere a questa obiezione, non gli fu consentito di suonare la campana e battere il tamburo per chiamare a raccolta la congregazione. Inoltre, gli fu impedito di indossare la veste buddhista.

Quando Genjo Hsuan-tsang arrivò in India, tolse dall'imbarazzo il buddhista dicendo: «È come un uomo che beve acqua: sa da solo se è fredda o calda».

Hoyen rifletté: «È sempre bene sapere da sé com'è l'acqua, ma qual è il contenuto di questa esperienza?». Avvicinò allora quell'insegnante e gli chiese: «Come si perviene al fatto dell'auto-coscienza?». L'insegnante non poteva illuminarlo su quel punto e lo invitò ad andare da un maestro Zen.

Più tardi Hoyen, quando aveva ormai padroneggiato tutti i segreti dello Zen, tenne il seguente sermone: «Buddha e Patriarchi sono i vostri nemici mortali e il satori non è altro che un infangarsi la mente. Sii piuttosto un uomo che non fa nulla e che trascorre liberamente il suo tempo. Sii come un sordomuto nel mondo dei suoni e dei colori. Come puoi raggiungerlo? Dire "sì" non è giusto, dire "no" non è giusto e neppure dire "sì e no" è giusto. Ma se all'improvviso apparisse uno che dicesse che dire "sì" è giusto, dire "no" è giusto e anche dire "sì e no" è giusto, che direste voi? Da parte mia io dico: so bene da dove trai sostentamento: dalla tana del diavolo».

Quando Hoyen si rese conto che il momento del suo trapasso era arrivato, radunò la congregazione e tenne il sermone d'addio: «Il mae-

stro Joshu pronuncia le sue ultime parole, ed ora in quale modo voi le capite? Fatemi vedere se vi è qualcuno tra voi che può venire avanti e affermare di capire. Se veramente capite, non vi è nulla che vi possa impedire di essere liberi e vivi; ma se dite di non capire, come posso spiegare questo felice evento?». Rimase un poco in silenzio, poi riprese: «In qualunque maniera io ve ne parli e per quanto esaurientemente, voi resterete sempre all'oscuro di esso. Vedete? Il ricco non pensa che mille bocche da sfamare siano troppe, mentre il povero non ha abbastanza per stare dietro ad un'unica persona. Abbiate cura di voi».

Dosan (807-869) fu un grande maestro della tarda dinastia T'ang e fondatore della scuola che porta il suo nome. L'interesse per lo Zen gli nacque quando lesse nel *Sutra Prajna-hridaya* (*Shingyo* in giapponese) la frase seguente: «Né occhio, né orecchio, né naso, né lingua, né corpo, né mente». Ciò lo turbò moltissimo. Tastandosi il viso con la mano trovava che le scritture non potevano avere ragione, ma come era possibile credere che il Buddha avesse detto bugie? Ciò accadde quando era ancora molto giovane ed è la prova che la sua mente era incline alla filosofia. Fu a ventun anni che si fece radere il capo unendosi ufficialmente alla confraternita. Nel corso del suo pellegrinaggio, il primo maestro Zen con il quale studiò fu Nansen (748-834), che era stato uno dei più importanti discepoli di Baso (-788). Poiché l'anniversario della morte di quest'ultimo era vicino, Nansen si stava occupando dei preparativi per il pranzo di commemorazione. Prendendo spunto dall'occasione, egli fece ai monaci la seguente domanda: «Domani offrirò un pranzo speciale al mio defunto maestro; pensate che ritornerà per consumarlo insieme a noi?». Nessuno rispose tranne Dosan, che si fece avanti e disse: «Lo farà appena troverà un compagno».

Dosan, in seguito, andò da Isan con l'intenzione di farsi illuminare sulla storia della «predicazione degli esseri non senzienti». La storia inizia con il maestro nazionale Yechu (-755), discepolo di Yeno, che fu il Sesto Patriarca, e culmina nella domanda: «Come fa un essere non senziente a tenere un sermone sul *Dharma*?».

Isan disse: «Anche noi li abbiamo qui (cioè, abbiamo esseri non senzienti che continuamente dissertano sul *Dharma*). Solo che ci riesce difficile incontrare individui capaci».

Dosan disse: «Ti prego di dirmi in quale modo».

Isan rispose: «È impossibile dirtelo con la bocca che ci fu data dai nostri genitori».

Allora Dosan andò da Ungan e gli chiese: «Quando un essere non senziente parla, chi lo ode?».

Ungan disse: «Il discorso di un essere non senziente è udito da un altro essere non senziente».

«Tu lo odi, Maestro?», chiese Dosan.

«Se io udissi, tu non udresti il mio sermone», disse Ungan.

«Allora lo stesso Ryokai²² non può udire il discorso del maestro?».

«Se neppure riesci a capire il mio discorso, quanto meno ti sarà possibile capire quello di un essere non senziente!», concluse Ungan.

Questo mondo aprì la mente di Dosan che esclamò:

Quale stranezza!

Quale stranezza!

Il discorso dei non senzienti è davvero al di là del pensiero!

Se ascolti con l'orecchio non capisci;

Fa' in modo che l'occhio afferri i suoni e per la prima volta capirai.

Questo punto di vista fu confermato da Ungan, che tuttavia invitò Dosan a non essere troppo frettoloso. Quest'ultimo comprese piuttosto confusamente quel che Ungan voleva dire col suo consiglio. In seguito, mentre stava attraversando un fiume, Dosan vide la sua immagine riflessa sull'acqua e ciò gli rivelò inaspettatamente il significato dell'esortazione di commiato di Ungan. Compose allora un'altra stanza:

È scrupolosamente da evitare – il cercar («lo») presso gli altri,

Allontanandosi sempre più da me, («egli») diventa estraneo.

Me ne vado solo in questo istante, tutto in me stesso,

E dovunque mi trovi lo incontro.

Egli non è nient'altro che me,

Tuttavia ora non sono lui.

Ciò dovrebbe esser così compreso,

Perché è allora che la Talità viene pienamente testimoniata.

Contrariamente a quella filosofica di Dosan, la struttura mentale di Ryutan Soshin può essere definita pratica. Egli fu insegnante di Tokusan (780-865), famoso per far dondolare il bastone. Quando Soshin era ragazzo, la sua famiglia possedeva una bottega di fornaio, ed egli aveva l'abitudine di portare dieci dolcetti a Tenno Dogo che era il maestro del monastero Zen. Dogo accettava i dolci con gratitudine, ma sempre ne

²² Ryokai è il nome di Dosan.

dava indietro uno a Soshin con queste parole: «Questo è per te, con l'augurio che i tuoi discendenti siano benedetti». Un giorno Soshin rifletté sulla faccenda: «Strano che mi restituisca uno dei dolci che io prendo dal mio negozio. Ci sarà forse qualche significato?». Infine si decise a porre direttamente a Dogo questa domanda, alla quale il maestro rispose: «Cosa c'è di sbagliato se le cose che tu mi porti ritornano a te?».

Pare che questa risposta abbia colpito la mente del ragazzo che, in seguito, volle essere ordinato monaco Zen. Il nome Soshin gli fu imposto dal maestro.

Soshin, naturalmente, si aspettava di essere istruito nello Zen come si fa di solito a scuola con gli alunni. Ma Dogo non gli dava alcuna speciale istruzione e ciò lo disorientava e lo deludeva. Un giorno, infine, si decise a parlarne al maestro: «È già un bel po' di tempo che sono qui, ma non una parola mi è ancora stata detta sull'essenza dello Zen». Dogo rispose: «Fin dal momento del tuo arrivo non ho mai cessato di darti istruzioni sulla disciplina mentale dello Zen».

«Di quale genere d'istruzione si è trattato?».

«Quando al mattino mi porti una tazza di tè, io la prendo; quando mi servi un pasto, io l'accetto; quando mi fai l'inchino io ti contraccambio con un cenno del capo. In quale altro modo ti aspetti che ti venga insegnata la disciplina mentale dello Zen?».

Soshin restò per un po' a capo chino a riflettere su queste enigmatiche parole. Il maestro disse: «Se vuoi vederlo, vedilo subito. Appena cominci a pensare sei fuori strada».

Allora Soshin comprese il significato della risposta di Dogo e chiese: «In quale modo me ne devo occupare?».

«Procedi a tuo agio come ti detta la Natura; non sentirti limitato ma muoviti secondo quanto richiesto dalle circostanze (nelle quali ti accade di trovarti). La sola cosa necessaria è purgarsi di tutti i pensieri volgari; non vi è alcuna comprensione specificamente superiore».

(«Pensieri volgari» significa pensieri o immaginazioni o qualsiasi altra cosa basata sulla visione dualistica della realtà. Quando ci si purga di questi pensieri emerge da sola quella che può essere definita «comprensione superiore», che è il satori).

Più tardi Soshin risedette a Ryutan nel Reishu (Li-chou). Ryutan significa «Stagno del Drago». Tokusan venne a fargli visita e gli disse: «Ho spesso sentito la gente parlare dello Stagno del Drago, ma ora che sono qui non vedo né Stagno, né Drago». Soshin disse: «Tu sei proprio nello Stagno del Drago!». Tokusan rimase quieto. Più tardi, un maestro di nome Genkaku commentò: «Ditemi se Tokusan approvò Soshin oppure no. Se sì, cosa vide? Se no, perché divenne il successore di Soshin?».

Prima di arrivare a Ryutan, Tokusan era stato un grande studioso del *Sutra del Diamante*, come è già stato detto, ma dopo la sua conversione non indugiò più in discorsi riguardo a *Prajna*. Il suo metodo preferito con gli studenti Zen era «trenta colpi», sia che la risposta alla domanda fosse sì, sia che fosse no. Lasciò ai posteri un detto che riassume l'essenza dell'insegnamento pratico dello Zen: «Sii senza attività nella mente; sii senza mente nell'attività».

Ciò richiede alcune spiegazioni. L'originale cinese recita così: «*wu shih yu hsin, wu hsin yu shih*». «Attività» non è qui usato nel suo senso ordinario. *Shih*, in effetti, significa «affari», «evento», «avvenimento», «fatto», «circostanza», ecc.; essere «senza attività» qui vuol significare «non essere interessato a», «non essere preoccupato di», «agire come se non si agisse», «vivere senza darsi pensiero del domani», «come i gigli dei campi o gli uccelli dell'aria». Il vento soffia, i rami si piegano, i fiori sbocciano tutt'intorno, ma il vento non ha mai avuto cattiva volontà né gli alberi racchiudono sensazioni di ostilità. «Essere senza attività nella mente» significa, perciò, essere come il vento che soffia, come gli alberi che si piegano, come i fiori che sbocciano, come gli uccelli che cantano, che vuol dire avere la mente purgata da ogni traccia di concupiscenza, pensiero centrato sull'io e sete di potere.

L'uomo è un essere cosciente che giudica e attribuisce un valore ad ogni cosa che incontra sulla sua strada. Può fare tutto ciò che desidera secondo la sua buona volontà o il suo capriccio, ma al tempo stesso qualcosa dentro di lui lo obbliga a confessare, come Paolo (*Rom.*, VIII, 20): «Il bene che vorrei non faccio, ma il male che non vorrei, quello io faccio».

Questa miserabile debolezza che Paolo attribuisce al suo corpo mortale è una contraddizione racchiusa negli esseri umani e dalla quale non possiamo uscire fin tanto che giudichiamo le cose secondo standard morali e razionali. È una grande tribolazione spirituale e, nella terminologia dei maestri Zen, è l'«attività» che sconvolge la mente. «Essere senza attività», perciò, significa essere liberi dalla schiavitù dell'intelletto e della moralizzazione.

«Essere senza mente nell'attività» è l'inverso della prima norma, che ora appare con gli elementi scambiati di posto. L'«attività» è la nostra vita quotidiana, e «non avere mente» significa esser liberi da motivazioni egoistiche, «aver diletto della legge di Dio secondo l'uomo interiore» (*Rom.*, VIII, 22). L'«uomo interiore» di Paolo corrisponde alla «mancanza di mente» di Tokusan. Una bella mente è un buon mezzo per aver successo nella vita ma in nessun caso ci consentirà di entrare nel regno spirituale ove risiede la vera felicità. Ma quando si è «senza mente» in

tutti gli atti e fatti, in tutte le «attività» che costituiscono la nostra vita terrena, allora viviamo una vita senza scopo, piena non di «speranze che vengono viste», bensì di «speranze che non vediamo».

L'uomo Zen che vive una vita «senza mente», «senza attività» e «senza scopo», è uno di quelli «che amano Dio, che sono i chiamati secondo il proposito di Dio» (*Rom.*, VIII, 24, 28) e, vale la pena di sottolinearlo, non secondo il proposito dell'uomo. Per usare ancora la terminologia cristiana, «essere senza mente e senza attività» significa essere senza «mente carnale», «avere la mente spirituale che è pace e vita». «Essere senza mente» può venire interpretato come essere puramente genuini o meccanicamente senza intenzione, ma per i maestri Zen significa ricevere la volontà del «Padre che mi ha mandato», innocentemente e senza l'ego.

Avere una mente spirituale significa «non darsi pensiero per la propria vita, per quel che mangeremo e berremo né per il corpo, con cosa lo vestiremo» (*Matt.*, VI, 25). Ma per qualche maestro Zen, mangiare e vestirsi è altrettanto importante del dedicarsi alla disciplina spirituale, perché anche del «corpo carnale» occorre aver cura quando impariamo per esperienza che senza di esso non può esistere alcuno spirito, sebbene ciò non significhi che il corpo venga prima in ordine d'importanza, come sostengono i materialisti.

La verità è che non esiste materia separata dallo spirito né spirito separato dalla materia, che prendersi cura dell'uno significa prendersi cura dell'altra e che pertanto, mentre si pone attenzione all'uno, l'altra non dev'essere mai dimenticata, ignorata o messa da parte. Per essere esatti, la posizione dello Zen è sempre advaitistica, che significa né uno né due, ma due in uno e uno in due. Ho-Koji, famoso discepolo laico di Baso vissuto verso la metà della Dinastia T'ang, una volta scrisse:

Fatti miracolosi; atti meravigliosi...

Porto l'acqua, vado a prender fascine.

Umpo Bunyetsu fu discepolo di Daigu Shushi agli albori della Dinastia Sung. Quando vide per la prima volta il suo maestro, questi stava rivolgendosi alla confraternita nel seguente modo: «Voi qui raccolti, mangiate insalata; (ora io prendo un gambo e) se lo chiamate "un gambo" andate all'inferno veloci come una freccia». Bunyetsu restò sconcertato, e nel pomeriggio andò dal maestro. Questi gli chiese: «Cosa cerchi qui?». Yetsu esprime il suo desiderio di essere istruito nella disciplina mentale. Daigu, tuttavia, gli disse di occuparsi delle provviste: «Dal

momento che sei ancora giovane e forte, perché non vai a mendicare cibo per la confraternita? Se sono impegnato a lottare con la fame, come posso parlarti dello Zen?».

Yetsu umilmente obbedì all'invito del maestro e si dedicò alla questua del cibo. Dopo qualche tempo il maestro fu trasferito ad un altro monastero, a Suigan, e Yettsu lo seguì. Quando, un giorno, chiese nuovamente istruzioni al maestro, questi gli rispose: «Il *Dharma* del Buddha non è ancora del tutto andato a male e dato che nevicata e fa freddo, faresti meglio ad andare in cerca di carbonella per la confraternita». Yettsu, obbediente, eseguì il compito richiesto, poi riferì diligentemente; il maestro, allora, gli affidò un nuovo lavoro: «La posizione di sorvegliante è vacante e vorrei che l'assumessi tu».

Yetsu non fu per niente felice della richiesta del maestro che giudicò del tutto priva di comprensione nei suoi riguardi. Un giorno, mentre si stava lavando nel retro del dormitorio, i cerchi del bacile cedettero lasciando cadere per terra gli assi sfasciati. L'incidente inaspettatamente aprì la sua mente al satori. Velocemente indossò la veste di monaco e corse dal maestro. Questi provò un'immensa gioia nel vederlo e disse: «Sono lieto di constatare che il grande lavoro è ormai terminato!». Yettsu fece semplicemente l'inchino e si allontanò senza dire una parola. Rimase ancora per otto anni col maestro, quindi gli succedette come abate del monastero di Suigan.

6.

Gensha Shibi disse una volta ai suoi monaci: «È come essere profondamente immersi nel grande oceano; nonostante le onde vi sovrastino, voi non smettete di tendere le braccia chiedendo pietosamente acqua». Lo Zen è così, e noi che parliamo dei vari modi di accostarci ad esso, stiamo solo facendo un gran chiasso per nulla. E quello che non riusciamo mai a comprendere è che siamo fatti in modo da non poter fare a meno di desiderare di scoprire cosa siamo, dove siamo e perché ci siamo. Gensha ci indica le qualità necessarie per soddisfare tale curiosità.

«Io vi dico che quei Bodhisattva che desiderano studiare *Prajna*, devono essere dotati di grande carattere e grande intelligenza. Se le vostre attitudini naturali sono fiacche e non abbastanza pronte, dovrete lavorare duramente notte e giorno cercando di tirare fuori da voi stessi quanto di meglio vi è. Non sprecate il tempo mandando a memoria frasi o parole, altrimenti non saprete cosa dire quando qualcuno verrà a farvi domande (sullo Zen)...».

Qualunque significato Gensha attribuisca a «grande carattere» (*dai*

kon-ki) e a «grande intelligenza» (*dai chi-ye*), è certo che lo studio dello Zen richiede una grande forza di carattere e una grande integrità intellettuale. Perseguire con continuità uno scopo non è impresa facile, specie quando questo comporta trascurare le faccende di questo mondo. A meno di non essere sostenuti da una grande aspirazione spirituale, lo studio dello Zen si rivelerà un'impresa impossibile.

Per prima cosa viene il risveglio della «grande intelligenza» che ci spinge a chiederci cos'è che ci porta a conoscenza della presenza del grande oceano mentre siamo profondamente immersi in esso. Questa nostra separazione dall'«oceano» che tutto abbraccia e sommerge è compito dell'intelligenza, giacché è a causa di essa che noi desideriamo ardentemente l'acqua della vita. Qui risiede la nostra grande tragedia spirituale: desiderare l'acqua della vita mentre essa ci circonda, ci sommerge, entra in ogni fibra e in ogni cellula del nostro tessuto, è proprio noi stessi, e tuttavia non rendercene conto e continuare a cercare al di fuori di noi e al di là del «grande oceano».

L'intelligenza è una gran fonte di guai, ma senza di essa non sarebbe possibile risvegliare quel che vi è di più grande. Essa ci separa dall'oceano nel quale viviamo; se non fosse per questa separazione resteremmo per sempre addormentati sotto le onde, ciechi e ignoranti. Il solo problema, come dice Gensha, è che noi siamo alla ricerca del «grande oceano» nelle parole, nei concetti e nelle loro varie combinazioni, e il risultato è che non sappiamo niente, non capiamo niente e quando qualcuno viene a chiederci soccorso non siamo assolutamente in grado di darglielo, di dirgli alcunché della nostra realizzazione spirituale.

Bankei (1622-1693), che visse all'inizio dell'Era Tokugawa, rappresenta il caso di un maestro Zen dotato di «grande carattere» e «grande intelligenza». La sua carriera può essere considerata l'esempio tipico del modo in cui ci si disciplinava nello Zen quando ancora non si usava il *Koan*. Tale modo può essere definito «approccio metafisico allo Zen».

Bankei nacque in una famiglia di Samurai di Hamada, nel distretto di Isai della prefettura di Harima. Suo padre, Suga Dasetsu, era un confuciano, e morì quando Bankei aveva dieci anni. Bankei fu una personalità forte fin da piccolo. Non gli piaceva studiare calligrafia e neppure i classici cinesi, ed era solito abbandonare l'aula prima che le lezioni terminassero. Il fratello maggiore di Bankei, che dalla morte del padre era diventato capofamiglia, si preoccupava per l'ostinazione mostrata dal giovane studente, ed allo scopo di impedire la sua uscita anticipata da scuola, dette istruzione al traghettatore di non prenderlo a bordo se si fosse presentato durante le ore di lezione.

Bankei tuttavia non si scoraggiò. «La terra continua anche sotto l'acqua e io posso camminarci», disse, poi si tuffò e passando al di sotto della corrente guadagnò la riva opposta.

A quel tempo i ragazzi spesso giocavano a fare battaglie, disponendosi in due gruppi sulle opposte sponde del fiume, e tirandosi sassi. Si dice che la vittoria fosse certa per il gruppo nel quale si trovava Bankei, per il semplice fatto che questi non si arrendeva mai fino a che non aveva vinto.

Bankei non ce la faceva più ad andare avanti con suo fratello. Questi, confidando molto nella disciplina e avendo un modo di pensare piuttosto convenzionale, non era in grado di comprendere a fondo la natura di Bankei, il quale era sempre più depresso, al punto che un giorno decise di uccidersi per evitare ulteriori scontri col fratello. A tale scopo inghiottì un gran numero di ragni perché aveva sentito dire che erano velenosi. Poi si rinchiuso in un piccolo tempio buddhista e si sedette quietamente in attesa della morte. Ma questa non arrivò. Forse perché nel frattempo ripensò all'intera faccenda, o forse perché la famiglia, allarmata per la sua assenza, riuscì a scovarlo dopo un'accurata ricerca, alla fine Bankei uscì dal tempio.

Questi fatti accadevano prima che Bankei avesse raggiunto i dodici anni, che fu quando iniziò lo studio del *Grande Apprendimento*, un classico del Confucianesimo, molto probabilmente sotto la guida di un nuovo maestro dal quale l'aveva mandato suo fratello. Bankei rimase molto turbato dalla frase: «La via per il Grande Apprendimento è far risplendere la Luminosa Virtù». Cos'è la Luminosa Virtù? si chiedeva. L'insegnante dette fondo a tutta la sua dottrina nel tentativo di chiarirglielo ma Bankei non era soddisfatto perché quello che voleva non era una massa di definizioni e spiegazioni ma la sostanza stessa. Questa necessità lo condusse allo studio dello Zen. Quello che segue è il racconto che egli fa della propria avventura spirituale.

«Mio padre era un *ronin*²³; abitava a Shikoku ed era confuciano. Dopo che egli ebbe trasferito la famiglia in questo distretto²⁴ nacqui io. Mio padre morì quando ero ancora giovane e fui allevato da mia madre. Essa mi racconta che negli anni dell'infanzia ero piuttosto indisciplinato e che, messomi a capo di una banda di ragazzacci, combinai un sacco di mascalzonate. A partire da quando avevo due o tre anni, mi ricordo di aver sempre provato un profondo senso di disagio di fronte all'evento

²³ Un *ronin* era un Samurai non legato ad alcun signore feudale.

²⁴ Hamada, nella provincia di Harima, dove un suo compagno d'infanzia fece costruire per lui un bel tempio.

noto come morte; quando mi capitava di fare bizzes e piangere senza un motivo, i miei genitori fingevano di essere morti oppure si mettevano a parlare della morte e io subito smettevo di piangere e di dare fastidio agli altri.

Quando fui più grande, mia madre mi mandò da un insegnante di cinese perché imparassi a leggere. In quei giorni il Confucianesimo era molto in auge in questa parte del paese. Quando arrivammo al capitolo del *Grande Apprendimento* che tratta della Luminosa Virtù²⁵, io non riuscii a dare una risposta alla domanda: "Cos'è la Luminosa Virtù?". Non seppi trovare una via d'uscita.

I miei dubbi non erano facili da sciogliere. Visitai diversi studiosi confuciani chiedendo loro: "Cos'è la Luminosa Virtù?", "A cosa è paragonabile?", ma nessuno mi dette spiegazioni; mi dissero che per loro questa domanda era piuttosto difficile e che era meglio andassi da un maestro Zen, il quale mi avrebbe detto di cosa si trattava. Mi dissero anche che la loro attività consisteva nella lettura di libri contenenti gli insegnamenti del Confucianesimo e nello spiegare il significato letterale delle parole con le quali tale insegnamento veniva espresso e che, per quanto riguarda la Luminosa Virtù in sé, loro non ne avevano la più pallida idea. Tutto ciò era assai deludente. Ero deciso a visitare un maestro Zen, ma a quell'epoca, nei paraggi non vi erano templi Zen.

Ero tuttavia fermamente determinato a scoprire cosa fosse la Luminosa Virtù. Volevo anche che la mia vecchia madre sapesse cos'era prima che venisse il giorno della sua morte. Desiderando risolvere questi problemi, approfittai di ogni opportunità. Partecipavo a qualunque sermone e discorso buddhista e a tutti gli incontri dei quali avevo notizia. Di ritorno da tali riunioni raccontavo a mia madre ciò che avevo imparato. Ma dopo tutto questo girovagare, la mia conoscenza della Luminosa Virtù non aveva fatto alcun progresso.

Infine mi risolsi ad entrare in contatto con un maestro Zen. Individuatone uno, gli feci visita e gli chiesi della Luminosa Virtù. Mi disse che se volevo sapere di cosa si trattasse dovevo praticare *Zazen*²⁶. Decisi di seguire il suo consiglio. Andai sui monti e mi cercai una caverna. Sedevo senza cuscino, incurante della ruvidezza della roccia. Spesso continuavo a fare *Zazen* per sette giorni di seguito senza mangiare. Una volta seduto, mi abbandonavo ad esso senza preoccuparmi di cosa mi sarebbe potuto accadere, compreso morire. A volte continuavo a sedere

²⁵ *Mei-toku*. *Mei* significa «splendente», «chiara», «illuminante», e *teh* è la «virtù».

²⁶ *Zazen* significa sedere a gambe incrociate in meditazione.

a gambe incrociate fino a che cadevo a terra esausto. Poiché nessuno mi portava da mangiare, il mio digiuno si protrasse per giorni e giorni.

Dopo tali austerità (che non condussero ad alcun risultato), tornai al mio villaggio natio dove avevo una capanna, e mi ci chiusi dentro. Passai molti giorni recitando il *Nembutsu*²⁷ senza mai sdraiarmi. Molti, molti giorni così passarono, con la mente piena di vessazioni, incapace di scoprire cosa fosse la Luminosa Virtù.

Avendo maltrattato giorno e notte il mio corpo con inesauribile crudeltà, mi si piagarono le natiche e la pelle mi si ruppe causandomi fortissimi dolori. Ma in quei giorni ero molto forte e non mi sdraiavo mai, nemmeno una sola volta. Presi parecchi fogli di carta morbida e vi sedetti sopra, perché le ferite sanguinanti mi davano fastidio. Dovevo cambiare spesso i fogli che s'inumidivano. A volte, al posto della carta usavo ovatta di cotone. Con tutto ciò, non mi concessi riposo a letto neppure per un giorno o una notte. Lottai in questo modo per parecchi anni, e il risultato fu che un giorno improvvisamente mi ammalai, divenni un uomo malato con il problema della Luminosa Virtù ancora irrisolto. Mi ero esercitato davvero strenuamente, ma fino a qui senza successo.

La mia malattia peggiorava gradualmente e mi sentivo sempre più debole. Quando sputavo, nel flemma comparivano macchie di sangue grandi come la punta di un pollice che poi si raggrumavano. Una volta espettorai contro il muro e vidi gli sputi insanguinati rotolare giù sgocciolando lungo la superficie. I vicini, caritatevoli, erano preoccupati delle mie condizioni di salute, mi convinsero a ritirarmi dall'impresa e riprendere a nutrirmi bene. Mi misero anche a disposizione un servitore con il compito di accudirmi.

Infine la malattia raggiunse una fase decisamente critica. Non potevo prendere niente di solido ma solo latte di riso; mi convinsi che stavo ormai per morire. Sebbene non fossi particolarmente attaccato a questo mondo, rimpiangevo moltissimo di dover trapassare senza aver risolto il grande problema della vita. Mentre ero così profondamente assorto, un'improvvisa irritazione alla gola mi obbligò a sputare. Mi uscì una massa di flemma nera che rotolò sgocciolando e questo, in qualche modo, mi calmò il dolore al petto. Improvvisamente mi balenò l'idea che tutte le cose del mondo vengono affrontate senza difficoltà dal pensiero del Non-nato. Mentre quest'idea occupava tutta la mia coscienza, mi resi conto di aver sempre tenuto una direzione sbagliata e di aver sprecato una gran quantità di energia per niente.

²⁷ Il *Nembutsu* è la ripetizione del nome di Buddha, «*namu amida butsu, namu amida butsu*».

Mi sentii, allora, ringiovanito e felice al di là di qualsiasi descrizione. Mi tornò il desiderio del cibo e chiesi al mio servitore di prepararmi subito una farinata di riso. Costui rimase piuttosto stupito, visto che poco prima, ormai in punto di morte, non ero neppure capace di succhiare il latte di riso. Tuttavia era assai compiaciuto per l'ordine ricevuto.

Aveva una tale fretta di preparare la farinata e io ero così impaziente di mangiarla, che appena la misi in bocca mi accorsi che conteneva dei chicchi ancora crudi. Ne mangiai velocemente due o tre tazze e non mi sentii per niente male. Pian piano migliorerai e sono ancora vivo²⁸.

Avendo infine raggiunto ciò che desideravo, raccontai tutto a mia madre; quando essa morì era una persona felice. Dal momento in cui ho avuto quest'esperienza non ho mai incontrato nessuno in grado di confutarmi. Ma se, quando mi aggiravo alla ricerca di una via d'uscita, vi fosse stato qualcuno che mi avesse insegnato come procedere, non mi sarei impegnato così inutilmente nella ricerca della verità. I lunghi anni della mia ardua ricerca hanno fiaccato il mio corpo e oggi non sono certo un uomo forte. Ciò è per me motivo d'afflizione, perché non posso dedicarmi a voi e parlarvi del Non-nato quanto vorrei.

Quella volta ebbi grande difficoltà a trovare la persona adatta a testimoniare la mia scoperta del Non-nato. C'era, è vero, un tale venuto dalla Cina che abitava nella città di Nagasaki; andava bene, ma solo fino ad un certo punto. In effetti, la scarsità di buoni maestri era qualcosa di sconcertante. Il motivo per il quale ogni giorno m'incontro con voi è per dare testimonianza del vostro satori quando riuscite a conseguirlo. Dovete essere lieti per questa quotidiana possibilità d'incontro e per il fatto che io sia disponibile per testimoniare la vostra esperienza. Se ne avete una, non esitate un attimo a parlarmene. Se non l'avete, ascoltate le mie parole e decidete voi stessi».

7.

Cos'è allora questo Non-nato? Sentiamolo dalle vive parole di Bankei: «Ciò che ciascuno ha ereditato dai genitori non è altro che la mente del Buddha; questa mente non è mai nata ed è piena di saggezza e d'illuminazione. Dal momento che non è mai nata, non muore mai, ma non la chiamerò la Mai-morente (immortale). La mente del Buddha è non nata e per mezzo di essa tutte le cose vengono condotte in modo perfetto.

²⁸ Bankei deve avere avuto almeno settant'anni quando spedì questo scritto ad Aboshi, suo paese natale.

Tutti i Buddha del passato, del futuro e del presente, tutti i Patriarchi che sono successivamente apparsi tra noi, sono solo nomi dati ad individui dopo la loro nascita e perciò, dal punto di vista del Non-nato, ciascuno di essi è secondario, derivato, e non fa parte dell'Essenza stessa.

Quando si risiede nel Non-nato si è nella fonte stessa dalla quale provengono tutti i Buddha e i Patriarchi. Quando si raggiunge la convinzione che la mente del Buddha è il Non-nato, nessuno può scoprire dove siamo; nemmeno Buddha e Patriarchi possono individuarci e siamo ad essi del tutto sconosciuti. Quando si raggiunge questa definitiva convinzione, è sufficiente sedersi sul *tatami*²⁹ ed essere un *Nyorai* vivente (*Tathagata*); non è necessario esercitarsi in modo così strenuo come feci io.

Dal preciso momento in cui si perviene a questa definitiva convinzione, si possiede un occhio per vedere la gente in modo appropriato. Questa è la mia esperienza; da quando posseggo l'occhio del Non-nato non mi sono più sbagliato nel giudicare le persone. L'occhio è lo stesso per ognuno. Per questo la nostra scuola viene chiamata "Dall'occhio chiaro". E inoltre, quando si perviene a questa definitiva convinzione si è nella mente del Buddha non nata, si vive in essa, con essa; la mente del Buddha è ciò che ereditate dai vostri genitori. Da qui deriva l'altro nome della nostra scuola, "La scuola della mente del Buddha"...

Dal momento che si raggiunge la convinzione che la mente del Buddha è non nata e illuminante, non si può più essere ingannati dagli altri. Il mondo intero può gridare che il corvo (il nero) è la gru (il bianco), ma quando attraverso l'esperienza quotidiana si sa che per natura il corvo è nero e la gru è bianca, non si può più essere ingannati. Allo stesso modo, quando si perviene alla convinzione definitiva che la mente del Buddha è non nata e illuminante e che con questa mente del Buddha non nata si possono dirigere tutte le cose, non si è più indotti a false credenze o messi in false posizioni o portati fuori strada. Così sono gli esseri del Non-nato, *Tathagata* viventi, sino alla fine del mondo...».

Da questo resoconto della realizzazione di Bankei, possiamo ricavare quale tipo di approccio egli ebbe con lo Zen, quanto strenuamente e con sacrificio si applicò alla ricerca del tesoro nascosto in un regno ricolmo d'inconoscibilità e infine, quale fu il risultato di quell'avventura durata così tanti anni. Occorrerebbero molti più dettagli riguardo ai pensieri che occupavano la mente di Bankei durante quel suo austero periodo di vita, tuttavia è possibile delineare entro certi limiti il percorso che egli compì fino al momento in cui raggiunse il satori. Questa descri-

²⁹ Le stuoie di paglia che costituiscono il pavimento delle case giapponesi.

zione ci aiuterà a comprendere in cosa il satori – così apprezzato dai maestri Zen – consista.

Bankei iniziò con la Luminosa Virtù che è il problema centrale nell'insegnamento del *Grande Apprendimento*. La maggior parte dei Confuciani dà per scontato che esista una cosa come la Luminosa Virtù. Essi credono che il loro impegno debba consistere solo nel rispettare la sequenza d'istruzioni impartite loro dai maestri ed attenersi alle regole prescritte. Ma per Bankei era diverso; egli voleva vedere cos'è la cosiddetta Luminosa Virtù, coi propri occhi, tenendola con le proprie mani. Una semplice generalizzazione non lo avrebbe soddisfatto in alcun modo. Egli voleva afferrare una cosa concreta, ed è questo il punto di forza dello Zen; anzi, proprio ciò che lo distingue da tutti gli altri insegnamenti religiosi o filosofici. Bankei doveva necessariamente approdare allo Zen.

Conoscere significa porre l'oggetto della conoscenza contro colui che conosce. La conoscenza implica sempre una dicotomia e per questa ragione essa non può essere la cosa in sé. Di quest'ultima noi conosciamo qualcosa, cioè la sua parte conoscibile, che ovviamente non è la cosa nella sua interezza. La conoscenza sta al di fuori della cosa e non può mai entrare in essa, ma conoscere la cosa realmente nel vero senso della parola, significa divenire la cosa stessa, identificarsi con essa nella sua totalità, interiormente come esteriormente.

Ma come ci si può identificare con l'oggetto che si vuole conoscere? Conoscere significa stare di fuori, e se in questo modo non si ottiene una vera conoscenza della cosa, allora ci si deve per forza fondere con essa, sopprimendo totalmente se stessi. Ma quando ciò ha luogo il conoscente non c'è più, si perde, ed essendo fuso nell'oggetto, la conoscenza diviene impossibile. Conoscere, allora, diviene non conoscere. La conoscenza è ignoranza e l'ignoranza è conoscenza. In questa contraddizione non possiamo tuttavia trovar pace; dev'esserci un modo per trascendere la conoscenza, mantenendola al tempo stesso.

Io sono se sono. Dicendo ciò, mi pare di conoscere questo «io», ma in realtà non lo conosco. La mia conoscenza di esso non è la sua interezza, non esso stesso, ma qualcosa di oggettivato e di alienato da me come conoscente. Sta al di fuori di me o di fronte a me. L'«io» di «io sono» non è l'«io» di «io so». Vi è una separazione di «io», e questa separazione è la causa di tutta la mia oppressione spirituale. L'«io» esistente, cioè l'«io» vivente non è più qui; è dissezionato e assassinato, e pertanto geme. Per liberarsi da questo gemito Bankei si ridusse quasi in fin di vita, ma l'«io» pervenne a se stesso solo quando egli ebbe il satori.

In un certo senso il satori può essere considerato una forma di conoscenza, poiché fornisce informazioni riguardo a qualcosa. Ma tra la co-

noscenza e il satori vi è una differenza qualitativa e i due sono essenzialmente non confrontabili. La conoscenza fornisce solo un'idea parziale della cosa conosciuta e da un punto di vista esterno, mentre il satori è la conoscenza della cosa intera, della cosa nella sua totalità, non come un aggregato di parti ma come qualcosa d'indivisibile, completo in se stesso. E nel satori, questa totalità indifferenziata viene, per così dire, compresa dall'interno. Comunque, la totalità compresa nel satori non ha, di fatto, né interno, né esterno poiché trascende tutte queste differenziazioni. Il satori pertanto, epistemologicamente parlando, è da considerare qualcosa di unico nel campo della conoscenza.

Si può dire che la fede assomigli al satori per quanto riguarda l'assoluta corrispondenza tra l'oggetto di essa e l'intera soggettività o personalità o essere dell'individuo. Ma fintanto che Dio viene concepito come esistente esternamente come oggetto di fede, la fede non è il satori. Nel satori Dio è soggetto, non oggetto; Dio è nell'individuo, occupa l'intero campo del suo essere, e l'individuo è in Dio, di Dio e completamente unito a lui. Nel satori Dio diventa consapevole di se stesso; fino ad allora egli non era in rapporto con me; con il satori incomincia a fare il suo lavoro, essere egli stesso; si fa conoscere da me. Dio è me e tuttavia non è affatto me. Dio e io non siamo un solo e unico essere; siamo due e tuttavia uno; siamo uno e tuttavia due. Il satori, pertanto, dev'essere conquistato con l'intera mia personalità e non con l'io diviso, non come una parte della mia personalità, cioè non per mezzo dell'intellezione.

Nel satori, come nella fede, non c'è spazio per astrazioni, generalizzazioni o universalità. Non è del tutto corretto dire che il satori è un'esperienza, perché è esso stesso che rende possibili tutte le nostre esperienze e non è una singola esperienza che si differenzia dalle altre. Il satori trascende l'esperienza intesa nel senso ordinario e tuttavia si trova in ciascuna esperienza. Parlando di esperienza, si allude a qualcosa che accade alla propria individualità, qualcosa di aggiunto ad essa dall'esterno e che su di essa influisce generando una reazione di un certo tipo. Ma nel satori nessuno di tali effetti esterni e parziali ha luogo nel campo della coscienza.

Dal punto di vista psicologico, si può dire che l'esperienza satori è un'autoattivazione spontanea dell'inconscio come costituente la base della propria personalità e non come qualcosa di sommerso nella coscienza, come viene comunemente supposto. L'inconscio che si risveglia a se stesso nel satori è una specie di incoscienza cosmica e ciascuna nostra coscienza individuale è costruita con essa quale struttura base. È qui che il satori acquista il suo significato ontologico andando al di là di un mero evento psicologico.

Fintanto che Bankei tentò di conoscere la Luminosa Virtù come qualcosa di cui fare esperienza con una parte della personalità, cioè oggettivamente, come oggetto del suo io intellettuale, non riuscì a conseguire il suo scopo; più arditamente si applicava, più l'oggetto s'allontanava da lui; era come correre dietro alla propria ombra e il risultato fu il totale esaurimento e il collasso dell'intero suo essere; era inevitabile che mostrasse un aspetto pietoso. Ma lo strano è che la verità si rivela solo quando la struttura superficiale del proprio essere si sfalda.

Fu significativo che Bankei incominciasse con la Luminosa Virtù confuciana e terminasse con la scoperta del Non-nato, che è un'idea buddhista. L'insegnamento confuciano viene trasmesso attraverso concetti etici ed è conforme alla mentalità pragmatica dei Cinesi. La mente cinese non è molto portata alla filosofia e questo paese non ebbe mai grandi filosofi fino a che il pensiero indiano non s'infiltrò tramite il Buddhismo. Senza lo stimolo del Buddhismo la Cina sarebbe rimasta saldamente confuciana, senza religione e senza una metafisica degna di nota.

La coscienza religioso-filosofica di Bankei si risvegliò per mezzo della Luminosa Virtù, ma tramite essa non sarebbe mai stato in grado di sondare, come egli desiderava, la profondità del suo essere. Egli visitò vari maestri buddhisti e con essi lesse i *Sutra*, recitò il *Nembutsu* e praticò i riti mistici della scuola Shingon. Tutto questo fino ad un certo punto andava bene, ma evidentemente non soddisfaceva Bankei il quale decise perciò di seguire la via prescritta dallo Zen, cioè fare *Zazen*. In questa pratica egli deve aver trovato qualcosa di congeniale al suo temperamento e alla sua predisposizione. Quando ebbe il satori, e dopo una ulteriore meditazione su di esso, decise che l'idea del Non-nato era il modo migliore per esprimere questa esperienza e anche lo strumento più adatto per risvegliare la gente del suo tempo alla realizzazione di essa.

Il Non-nato fu il contenuto del satori di Bankei che si produsse dall'interno del suo essere e lo avvolse in modo tale che egli si sentì come se stesse sempre vivendo nel e con il Non-nato. Qualsiasi momento della sua vita era l'espressione del Non-nato. Quest'ultimo, perciò, non fu una concezione statica; egli non lo intuì spazialmente né temporalmente; lo visse, e vivendolo seppe di esserlo – che è il satori.

Bankei identifica il Non-nato con la mente del Buddha e dice che ogni essere senziente ne è dotato, che per mezzo di essa noi percepiamo con i sensi, nutriamo sentimenti, ragioniamo, immaginiamo, tiriamo avanti le nostre umane faccende. Pertanto il Non-nato è splendente e illuminante. Con questo modo d'esprimersi, che appartiene all'antico

vocabolario, Bankei intende dire che il Non-nato non è una vuota astrazione o una generalizzazione concettuale, ma una vivente, vitale, concreta idea individuale.

Il satori, perciò, appartiene assolutamente a colui che lo possiede; non è comunicabile né trasferibile né divisibile in parti. È l'autorità e la testimonianza di se stesso e non richiede, a rigor di termini, la conferma di nessuno. È sufficiente a se stesso. Non esiste somma di argomentazioni scettiche che possa confutarlo, perché lo stesso scetticismo deve ammetterlo, vale a dire, il satori accetta come vera l'esistenza dello stesso scettico. Quest'ultimo non può, anche con tutta l'astuzia del suo raziocinio, rifiutare la propria identità individuale. Lo scettico ha successo solo quando ha anch'esso il satori; ma in questo caso egli costituisce la negazione del proprio scetticismo; in altre parole egli rappresenta la conferma del satori.

Coloro che hanno il satori parlano con autorità e non cedono mai di fronte allo scetticismo o alle obiezioni. Dichiarano che «dal momento che ho compreso lo Zen di un solo dito di Tenryu, la mia vita intera non è sufficiente a farne pieno uso», o «Chiunque appaia di fronte a me, Buddha o Patriarca, negando il mio satori, può essere certo di prendersi trenta bastonate».

Quando Bankei predicava a Sanyu-ji, nella provincia di Bizen, ricevette la visita di un colto prete buddhista della setta Nichiren. Questo prete, famoso per il gran numero dei suoi studenti, non aveva in gran simpatia Bankei, anche a causa della sua crescente popolarità che stava offuscando la propria. Il prete cercava l'occasione per potersi misurare con Bankei e perciò, mentre questi stava predicando, lo apostrofò ad alta voce in questi termini: «Non credo a una sola parola di quello che dici. In che modo salveresti uno come me?». Bankei gli fece cenno di avvicinarsi e il prete subito obbedì. Ma Bankei voleva che il prete si avvicinasse di più e disse: «Vieni ancora più vicino, per favore». Il prete si fece ancora più avanti e Bankei esclamò: «Ma come mi capisci bene!».

Per riuscire a confutare Bankei il prete studioso avrebbe dovuto confutare la propria esistenza. Se questo non era possibile, né lui né nessun altro sarebbe mai stato in grado di rovesciare la posizione di Bankei.

Per rendere più intelligibile all'uditorio l'idea del Non-nato, Bankei era solito esprimersi così: «Mentre stavate venendo qui per udire il mio sermone o adesso che lo state ascoltando, supponete di udire una campana o un corvo. Voi subito sapete che una campana sta suonando o che un corvo sta gracchiando e di certo non vi sbagliate. Lo stesso vale per il vedere; voi non ponete un'attenzione particolare ad una certa cosa, ma quando la vedete sapete subito di che si tratta. È il Non-nato dentro di

voi che opera questi miracoli e finché sarete così, non potrete negare il Non-nato che è la mente del Buddha, risplendente e illuminante».

Potrebbe sembrare che questo argomento suggerisca l'inconscio o l'istinto e non necessariamente la concezione del Non-nato di Bankei che è in verità molto più profonda e di contenuto spirituale assai maggiore. Il fatto è che Bankei, su questo punto, spesso non è stato compreso. Non occorre ricordare che il Non-nato è reso effettivo per mezzo delle reazioni istintive o inconscie agli stimoli sensoriali e alle loro complessità psicologiche; ma il punto più importante è che tutte queste attività cosce e inconscie da parte di ciascun individuo sono racchiuse nella nozione base dell'«io sono» o dell'«io esisto». Il detto di Cartesio, «*Cogito ergo sum*»³⁰, per Bankei diventa, «*Sento (o percepisco) ergo sum*»³¹, ed è quando questo «*sum*» è compreso nel suo più profondo significato che abbiamo il Non-nato.

Coloro che si fermano all'interpretazione psicologica delle reazioni inconscie non potranno mai capire Bankei. Possono elaborare la nozione di autoconsapevolezza ma questo non li condurrà mai al Non-nato, perché tale elaborazione intellettuale altro non è che il tentativo omicida di vivisezionare l'«io sono» sul tavolo del raziocinio. Per arrivare all'idea di Non-nato occorre che l'«io sono» preservi la sua totalità e vitalità. Il «*sum*» di Cartesio è epistemologico e pertanto dualistico e non ha ancora raggiunto lo strato di roccia dell'esistenza, le vere fondamenta del mondo, la fonte di tutte le cose. Cartesio è un filosofo e Bankei un maestro Zen. Ciò che distingue l'uno dall'altro è, forse, la stessa differenza che si osserva tra la mente orientale e quella occidentale.

Quanto detto, porta a comprendere come naturale e inevitabile fosse per Bankei buttare tutto quanto aveva, o meglio tutto ciò che era nell'impresa di raggiungere il Non-nato. Cristo dice (*Matt.*, VII, 7): «Chiedi e ti sarà dato; cerca e troverai; bussala e ti sarà aperto». Si potrebbe credere che non esista niente di più facile di questo chiedere, cercare, bussare, ma in effetti si tratta di una cosa tutt'altro che facile; non ci sarà davvero alcuna risposta da parte di Dio fintanto che non compiremo questa «semplice» azione con l'intera nostra esistenza; ovvero, a meno che non moriamo a noi stessi, non potremo nascere di nuovo. Da qui il simbolismo della resurrezione. Bunan (1603-76), famoso maestro Zen del Giappone moderno, dice:

³⁰ Penso, pertanto sono.

³¹ Sento (o percepisco), pertanto sono.

*Mentre vivi, sii un uomo morto, assolutamente morto;
Qualunque cosa allora fai, come tu la vuoi, è sempre bene.*

Dal punto di vista logico, vivere e tuttavia essere morti o essere morti e tuttavia vivere è impossibile; ma i maestri Zen chiedono che questa impossibilità venga messa in pratica; e si dice che allorquando essa venga praticata, tutte le nostre azioni vengano considerate buone. Ma prima che tale impossibilità diventi praticabile, si deve passare attraverso tutte le esperienze sofferte da Bankei e dagli altri maestri Zen. Riuscire ad aprire la porta bussando non è compito facile; l'intera nostra esistenza dovrà prima essere gettata davanti a quella porta.

Il satori è un «salto esistenziale in avanti» che significa anche un salto esistenziale all'indietro. Nella vita spirituale non vi sono percorsi a senso unico; il movimento è sempre circolare, uscire è entrare e viceversa. L'uomo vivo-morto di Bunan è il Non-nato di Bankei.

Questi approcci allo Zen, per quanto differenti, sono tutti caratterizzati dal desiderio di afferrare qualcosa che è al di là del regno della conoscenza come viene comunemente intesa. Ciò significa che gli aspiranti allo Zen non sono mai soddisfatti di definizioni, interpretazioni o postulati; vogliono qualcosa di concreto, personale e individuale; qualcosa che essi possano rivendicare come proprio; qualcosa che apporterà loro la soddisfazione interiore; qualcosa che non sia aggiunto dall'esterno ma che cresca dall'interno; qualcosa che non dimenticheranno mai di portarsi dietro dal momento che si sposterà sempre con loro seguendoli come un'ombra dalla quale, anche volendo, non ci si può liberare. Ciò non può essere nient'altro che il Sé.

L'approccio può essere filosofico, emozionale, religioso o pratico, ma l'obiettivo finale è sempre il satori – termine che viene attribuito all'esperienza Zen o coscienza Zen. Il satori, come abbiamo visto, ha due aspetti: psicologico e metafisico o epistemologico. Nell'esercizio *koan* l'aspetto psicologico di frequente prevale mentre quello metafisico rimane del tutto ignorato. Ma dal momento che il satori è una certa ben definita visione della vita e del mondo, per il lettore è probabilmente meglio che venga espresso in termini filosofici, con la riserva tuttavia che lo Zen è qualcosa di unico che si esprime al meglio con la propria fraseologia la quale, quando viene tradotta in qualsiasi altra forma, non solo perde la sua vitalità, ma cessa di essere se stessa.

Se consideriamo il satori in quest'ottica, scopriamo che non è circoscritto solo allo Zen, perché lo si ritrova anche tra i seguaci della Pura Terra e, in un certo senso, in forma più genuina non essendo costoro ingombrati dall'esercizio *koan*. I devoti della Pura Terra non sono intellet-

tualmente inclini quanto la gente che si occupa di Zen. Essi aspirano ad una vita nella Pura Terra governata da Amida ed è solo là che essi possono raggiungere la piena illuminazione. Mentre si trovano qui sulla terra, il massimo che possono raggiungere è la convinzione di essere definitivamente destinati alla Pura Terra e non all'inferno nel quale, se fossero stati lasciati a se stessi, sicuramente sarebbero sprofondati. Sebbene la convinzione o la certezza di rinascere nella Pura Terra che essi possono avere mentre sono qui, sia a tutti gli effetti la stessa di essere già là alla presenza di Amida, l'insegnamento *Jodo* (Pura Terra), come viene comunemente inteso, pone molta enfasi sulla vita nella Pura Terra dopo la morte.

Comunque sia, la certezza di rinascere dei seguaci della Pura Terra è il loro satori; o almeno così amano interpretare questa certezza i seguaci dello Zen. Costoro vorrebbero paragonare *Koan* e *Nembutsu* mettendo a confronto l'efficacia di ciascun metodo come ausilio alla realizzazione del satori. In senso stretto, il *Nembutsu* non è il *Koan*, sebbene abbia anch'esso la propria storia e sia destinato a funzionare nel suo particolare modo. Essi non devono essere confusi.

Hakuin, il più grande propugnatore del sistema *koan* del Giappone moderno, riferisce di due seguaci della Pura Terra che ottennero il satori grazie al *Nembutsu*. Si chiamavano Yenjo e Yengu. Recitando il *Nembutsu*, Yenjo, per primo, raggiunse lo stato di autoidentificazione pervenendo all'improvviso alla realizzazione e convincendosi definitivamente della sua rinascita nella Pura Terra. Lasciò Yamashiro, dove risiedeva, e andò a Yenshu per incontrare un maestro chiamato Dokutan Rojin.

Costui domandò: «Da dove vieni?».

Yenjo rispose: «Da Yamashiro».

Dokutan: «A quale scuola appartieni?».

Yenjo: «Alla scuola della Pura Terra».

Dokutan: «Qual è l'età di Amida Nyorai?».

Yenjo: «La mia».

Dokutan: «E la tua, qual è?».

Yenjo: «Quella di Amida».

Dokutan: «Dov'è egli in questo preciso istante?».

Yenjo chiuse la mano sinistra e la sollevò un poco. Dokutan fu sorpreso nel verificare quale certezza di rinascere questo devoto *Jodo* avesse raggiunto per mezzo del *Nembutsu*. Si dice che anche l'altro, Yengu, abbia raggiunto la certezza di lì a poco.

Presso i seguaci dello Shin-shu, il *Nembutsu* non viene posto in rilievo come nel *Jodo*, del quale lo Shin rappresenta una branca. Ambedue

sostengono fermamente l'idea di rinascita. Lo Shin insegna che la rinascita è l'atto di «un solo pensiero» (*ichinen*), e che perciò si è sicuri di essa recitando il *Nembutsu*, *namu amida butsu*, una sola volta e non di più. Non si deve aspettare fino al momento della morte per essere certi della rinascita; la certezza viene mentre viviamo qui sulla terra. È un fatto che si compie nella vita di ogni giorno, noto tecnicamente come *Heizei-gojo* (letteralmente «vita-quotidiana atto-compiuto»). Come si raggiunge ciò? Come può realizzare questo un solo *Nembutsu*? Come può compiere questo miracolo l'eteropotere di Amida? Come possiamo avere la certezza di esso?

Monodane Kichibei (1803-1880), uno fra i più rappresentativi devoti moderni dello Shin, raggiunse la certezza di rinascere affrontando risolutamente il problema della morte. Egli era intensamente turbato dall'idea della morte che è sempre più vicina e non risparmia nessuno, saggio o stupido che sia. Egli aveva letto dell'*Heizei-gojo*, la certezza ottenuta durante l'esistenza, e voleva sapere se le cose stavano davvero così; cercava, pertanto, una persona con una reale esperienza per ricevere un'istruzione possibilmente di prima mano. Con questo pensiero fisso non riusciva più a dormire e non sapeva più cosa fare. Discusse la questione con sua moglie e le chiese di potersene andar via per un po' in cerca di un buon maestro.

Passò da un insegnante all'altro, com'era consuetudine, e chiese a ciascuno se poteva morire in pace prima di aver ottenuto la piena sicurezza di rinascere. Nessuno gli fornì una risposta soddisfacente. Vagò da una provincia all'altra senza rendersi conto di quanto si stesse allontanando da casa e perse la cognizione del tempo trascorso da quando aveva lasciato la famiglia. Quando, infine, tornò a casa, senza aver raggiunto l'obiettivo che si era prefissato, fu sorpreso di trovare suo figlio tanto cresciuto da non riconoscerlo più.

In seguito gli venne all'orecchio di un buon prete lì nei dintorni e s'affrettò a fargli visita. Rimase un po' di tempo insieme a lui facendogli molte domande sull'insegnamento Shin, ma alla fine capì che il prete non era la persona che stava cercando. Allora andò ad Osaka per incontrare il prete di Saihoji. Dopo avere posto tutte le domande che lo turbavano disse: «Non posso morire così oppresso».

Il prete di Saihoji allora gli chiese: «Se tu potessi morire sarebbe tutto a posto?», e così dicendo tirò fuori il *Ryoge-mon*³² chiedendo a

³² Il *Ryoge-mon* o *Gaige-mon* è un breve trattato di meno di 100 parole. *Ryo-ge* significa «comprensione», *gaige* «ripetizione», *mon* vuol dire «opuscolo» o «testo». Esso afferma che si può ottenere la certezza assoluta di rinascere nella Pura Terra abbracciando

Kichibei di mostrare la propria comprensione del testo. Mentre affrontava questo esame, Kichibei dischiuse il suo occhio rendendosi pienamente conto che il Saihoji era la persona che poteva realmente aiutarlo nella sua ricerca dell'«eteropotere».

I *Deti di Kichibei*, dai quali ho tratto il racconto, non fanno specifico riferimento alla sua certezza di rinascere, ma il prete di Saihoji sottrasse evidentemente uno dopo l'altro tutti i pesanti strati di idee di autopotere sotto i quali, gemendo, Kichibei era rimasto a lungo. Il Saihoji usò il *Ryoge-mon* come uno scalpello, obbligando Kichibei a perdere anche l'ultima traccia di autopotere che così tenacemente gli aderiva. Il testo infatti insegna l'assoluto eteropotere, respingendo perfino il desiderio di udire – poiché scaturente dall'autopotere – desiderio abbastanza legittimo da parte di devoti che vogliono ottenere la certezza di rinascere mentre ancora si trovano in questa vita di relatività.

Su questo punto il Saihoji fu piuttosto preciso: «Stai ancora nutrendo il pensiero "Io l'ho udito"?», chiese a Kichibei. Ed aggiunse: «Sei completamente libero dal pensiero "mi è stato fatto udire"?». Kichibei rispose: «Non posso dire di averlo udito, né di non averlo udito». «Proprio così, Kichibei-san; niente è più importante della comprensione del Buddhismo», concluse il Saihoji.

Nonostante la sua apparente tranquillità, vi sono nello Shin tante turbolose correnti e sottigliezze dialettiche quante nello Zen. Lo Shin non fa dondolare il bastone né ricorre alle urla, ma vi sono in esso tanti genuini ricercatori di verità quanti ve ne sono nello Zen. Tra i devoti Shin si trova spesso chiarezza di visione, sicurezza del cammino che si sta percorrendo ed un diffuso compassionevole senso della comunità. Ed è significativo che la reale forza vitale dello Shin risieda nei suoi laici e non nel clero professionale.

Lo Shin non ostenta il satori come fa lo Zen, ma non vi è alcun dubbio che il satori esista anche nello Shin. In quest'ultimo la psicologia non è preminente com'è invece nello Zen, specie in connessione con l'esercizio *koan*. Lo Shin pone l'enfasi sull'udire invece che sul vedere; l'udire è più passivo mentre il vedere è più mobile, attivo e intellettuale. Poiché insegna l'eteropotere, lo Shin rifiuta sempre e in ogni suo aspet-

totalmente e incondizionatamente l'idea di eteropotere e abbandonando ogni cosa collegata con l'autopotere come le idee di moralità e le norme di disciplina. Perché fintanto che resterà la minima traccia di «io» non vi sarà alcuna certezza di avere su di noi le soccorrevoli mani di Amida; fino a che la nostra mente conserverà anche una parte infinitesimale di egoismo, non vi sarà in essa lo spazio nel quale Amida possa fissare la sua dimora.

to l'attività del sé. Non vi è dialettica nello Shin. Esso non dice: «Odi, e tuttavia non udire», o «È il ponte, non il fiume, che scorre»; esso semplicemente ci dice di udire, udire, sempre, ed esige che non si venga meno a questo compito.

I seguaci dello Shin non hanno aspettative di satori come i seguaci del *koan*; essi semplicemente vogliono «capire» ciò che odono in modo da poterlo trasformare nella certezza di rinascere mentre sono ancora qui, che è *Heizei gojo*. Fintanto che vi è traccia di autoconsapevolezza di udire, o di esser fatti udire, o di qualcuno che ode, non vi è vero udire e perciò nessuna certezza. Se nello Shin non vi fosse una sorta di satori, non vi potrebbe essere questo genere di udire, perché esso è fuori della portata del ragionamento e del postulato. Dice Kichibei: «Quando ogni idea di autopotere basata sui valori morali e la disciplina è purgata, non rimane niente in voi che possa dichiarare di essere colui che ode e proprio per questo voi non perdetevi niente di ciò che udite (riguardante l'insegnamento dello Shin)».

I *Detti di Kichibei* sono pieni di tali profonde affermazioni religiose e vi sono molti devoti Shin che possono genuinamente apprezzarle e, quel che più conta, viverle realmente. È innegabile che vi siano più casi di autentico satori fra i discepoli laici dello Shin che nei corrispondenti circoli Zen. Io credo che ciò sia principalmente dovuto all'assenza dallo Shin della metodologia *koan*. I suoi devoti sono, in genere, né troppo colti né inclini all'intellettualismo e pertanto sono poco rumorosi; essi guadagnano con fatica e silenziosamente la loro certezza nella vita di tutti i giorni. Si sentono benedetti, felici e grati per lo sguardo misericordioso di Amida su di loro e avvertono ciò specie quando si raccolgono intorno al loro capo, il quale si dedica alla causa generosamente e di buon grado.

Alcuni di questi devoti sono piuttosto ignoranti, ma la verità spirituale che esprimono è meravigliosa. Saichi è uno di questi. Nacque nella provincia di Iwami ed è morto all'età di ottantatré anni. All'origine era un falegname, ma poi si era messo a fare calzature di stile giapponese. Era poco istruito e le poesie che componeva fabbricando i *geta* (sandali di legno o zoccoli) e che scriveva sui trucioli, sono scritte prevalentemente in stile *kana*, e nemmeno troppo corrette. Eccone una tradotta liberamente:

*Il mondo è follia, io sono follia, Amida è follia;
Qualunque cosa siano, essi son salvi per l'amorevole follia.
Namu-amida-butsu.*

*Questo io con un occhio dato da te,
Occhio che vede te.
Namu-amida-butsu.*

*Dove sei, Saichi? Nella Pura Terra?
Questa è la Pura Terra:
Namu-amida-butsu.*

*Udire il nome di Amida il Buddha.
Questo divenire Saichi del Buddha,
Questo Buddha nient'altro che namu-amida-butsu.*

*Adottato, la mente,
La prima visita alla Pura Terra;
E di nuovo indietro tra le contaminazioni di questo mondo,
Dedito ad aiutare tutti gli esseri.*

5. IL KOAN

I.

Ci sono tre domande con le quali ogni sincero Buddhista deve confrontarsi. Fintanto che restano senza risposta, egli non potrà trovare la pace della mente. Le domande sono: 1) Chi o cosa è il Buddha? 2) Cos'è la Mente? 3) Da dove veniamo e dove andiamo?

La prima domanda, «Cos'è il Buddha?», riguarda la natura dell'Illuminazione (*bodhi*) o satori. Buddha significa «illuminato». Chiedere cos'è il Buddha è lo stesso che chiedere cos'è l'Illuminazione. Quando si raggiunge l'illuminazione si è Buddha; ciò significa che tutti siamo in possesso della natura del Buddha. La sola differenza tra noi e il Buddha è che noi non siamo ancora illuminati perché teniamo la natura del Buddha avvolta nelle contaminazioni (*klesha*, *bonno*).

Perciò, per divenire un Buddha, è necessario spazzare via le contaminazioni dalla nostra natura di Buddha. Questo fa sorgere un'altra domanda: «Cosa sono le contaminazioni?». Se abbiamo la medesima Natura che ha il Buddha, possiamo non essere Buddha fin dall'origine? Da dove proviene la contaminazione che oscura la natura del Buddha e impedisce di essere Buddha? E ciò conduce al secondo grande problema: «Cos'è la Mente?».

Nella maggior parte dei testi buddhisti il termine mente (*hsin* in cinese, *kokoro* in giapponese) è usato con un duplice significato. Uno è «mente» nel senso di coscienza umana, mentre l'altro è una specie di mente universale, una super-anima, il più alto principio dal quale trae origine l'universo con tutte le sue molteplicità. Quando i Buddhisti chiedono cosa sia la mente, essi alludono a quest'ultimo tipo di mente che identi-

ficano con la natura del Buddha. I termini Mente (*hsin*) e Natura (*hsing*) sono intercambiabili. Quando conosciamo l'uno conosciamo anche l'altro. Quando si raggiunge la Buddhità si vede la Mente. La Mente è ciò che costituisce la Buddhità. La natura del Buddha è la Mente e la Mente è la natura del Buddha. Il primo problema è, pertanto, riconducibile al secondo e il secondo al primo.

Il problema di nascita-e-morte (*samsara*)³³ è anch'esso, in fondo, quello della Mente come anche quello della Natura. Quando si conosce la Natura o Mente, si sa da dove si viene e verso dove si è diretti e questa conoscenza libera dalla schiavitù di nascita-e-morte. Si diviene liberi, o meglio ci rendiamo conto di essere stati assolutamente liberi proprio fin dall'inizio delle cose. La realizzazione di questa libertà è il raggiungimento della Buddhità e la visione dentro la Mente. Tutti e tre i problemi che angustiano ogni serio Buddhista sono interrelati; quando uno è superato gli altri vengono automaticamente a soluzione; sciogliere un nodo significa scioglierne istantaneamente tre.

A seconda di dove viene posto l'accento, si parlerà della disciplina buddhista come tesa al superamento di nascita-e-morte, oppure al raggiungimento della Buddhità o illuminazione, o infine a vedere dentro la Mente. Il motto Zen, «Puntare direttamente alla Mente; vedere dentro la Natura e così raggiungere la Buddhità», ci mostra la relazione tra Mente e natura del Buddha.

Il problema di nascita-e-morte tocca un diverso aspetto dell'unico fondamentale problema perché, mentre la Mente o Natura punta alla base della realtà, nascita-e-morte riguarda l'aspetto fenomenico di essa. Se la Mente o Natura è qualcosa al di là di nascita-e-morte, se cioè essa trascende tutte le forme di mortalità e transitorietà, come ci può essere questo mondo che è essenzialmente contrario alla nozione di Mente o Natura? La domanda è simile, anzi è la stessa nella quale si imbattono i teologi cristiani: «Come può Dio – buono e perfetto in ogni senso – creare un mondo pieno di male e di imperfezioni?».

I Buddhisti contrappongono sempre la natura del Buddha con nascita-e-morte e ci spingono a ritornare alla Natura. Ma se siamo tutti dotati

³³ Nel Buddhismo nascita-e-morte è un'espressione tecnica ed è meglio scriverla unendo le parole con i trattini. L'originale sanscrito, *samsara* significa «divenire» o «passare attraverso una successione di cambiamenti», e al suo posto gli studiosi cinesi di Buddhismo adottano nascita-e-morte. All'opposto di nascita-e-morte vi è il *Nirvana* che vuole dire «mancanza di cambiamento», «eternità», «assolutezza». Trascendere nascita-e-morte significa liberarsi dai vincoli del *karma*, raggiungere l'emancipazione, l'illuminazione e la beatitudine eterna, ovvero la Buddhità.

della Natura, che è l'opposto di nascita-e-morte, come siamo potuti pervenire a questo mondo d'impermanenza nel quale affrontiamo ogni genere di sofferenza? È questa l'eterna contraddizione, ed è inerente alla nostra natura. Fintanto che siamo quel che siamo non è possibile sfuggirle, ed è essa che ci conduce tutti, prima o poi, all'ovile della disciplina spirituale.

Tale contraddizione, o il porsene al di sopra, è nota tra i seguaci dello Zen come «Questa Faccenda», «Questa Via» o «Questo Unico Grande Evento». Divenire consapevoli della contraddizione significa trascenderla e tale trascendimento costituisce «La Faccenda». Per lo Zen trascendimento è consapevolezza, la quale forma il contenuto dell'esperienza Zen. Questa esperienza è la chiarificazione di «Questa Faccenda» o più semplicemente de «La Faccenda» o «L'Evento» o, per usare un termine confuciano, «La Via». Qui tutte le forme di contraddizione logica vengono dissolte poiché «La Faccenda» è il punto dove questa dissoluzione ha luogo. Qui lo Zen raggiunge il suo fine.

Daiye (1089-1163), della Dinastia Sung, vede nel modo che segue i problemi che i seguaci dello Zen si trovano a fronteggiare: «Da dove siamo nati? Dove andiamo? Colui che conosce questo "da dove" e questo "dove" è il solo che può essere definito un vero Buddista. Ma chi è colui che passa attraverso nascita-e-morte? E ancora, chi è colui che niente sa del "dove" e del "da dove" della vita? Chi è colui che improvvisamente diventa cosciente del "dove" e del "da dove" della vita? Chi è colui, ancora, che non può tenere gli occhi fissi su questo *koan* e non essendo capace di comprenderlo, sente le viscere sconvolte come se avesse inghiottito una palla di fuoco che non riesce ad espellere?

Se desideri sapere chi è costui, afferralo dove non può essere trattenuto tra le pieghe della ragione. Quando così lo terrai saprai che esso, dopo tutto, è al di là dell'interferenza di nascita-e-morte».

Qui vediamo Daiye porre tutta l'enfasi del suo discorso sul problema di nascita-e-morte e dare particolare risalto a colui che è consapevole di sé nell'intera area delle proprie attività in modo tale che questa «consapevolezza» non può essere trasportata nel campo ordinario e relativamente limitato della consapevolezza. Perché se si cerca di afferrarlo in tale modo, egli sempre ci elude; quando si pensa di averlo afferrato, ciò che ci rimane tra le mani non è nient'altro che la sua ombra, un concetto astratto che non offre alcun reale aiuto nella nostra vita di tutti i giorni, un luogo ove ci si trastulla con le sottigliezze dialettiche.

Lo Zen non può saziarsi di tali chimere intellettuali; lo Zen vuole afferrare colui che respira attraverso ogni fibra dei nostri tessuti e vibra con ogni battito del nostro cuore. Si tratta di ciò che potrebbe essere

chiamato super-consapevolezza o consapevolezza inconscia. Nella normale terminologia buddhista vengono usate, a tale proposito, espressioni quali «discriminazione indiscriminata», «mente senza mente», o «pensiero non pensato». Ma queste espressioni sono ancora troppo vacue per poter essere digerite da stomaci Zen, e i maestri hanno perciò il loro modo per indicare «Questa Faccenda»:

«Quando ero nel distretto di Ching-chou avevo *pu chen* (una veste di monaco) che pesava sette *chin*».

«1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 7, 6, 5, 4, 3, 2, 1. Il Fiume Giallo nasce dai Monti Kun-lung e fa nove anse durante il suo percorso. Mahaprajna-paramita».

«Si vedono i monti di primavera metter uno strato di verde sull'altro.

I ruscelli di primavera, scivolando via, mostrano riflessi verdi.

Una figura, la solitudine stessa, tra Cielo e Terra

Sta, sola, di fronte ad una vista che si espande all'infinito».

Ho fatto una digressione. Ciò che vorrei fosse chiaro è questo: da qualunque direzione giungiate allo Zen, incontrerete colui che viene definito nei modi più disparati e si manifesta nella varietà delle cose. Daiye, nella citazione riportata poco sopra, ci mostra la via che attraversa la porta di nascita-e-morte e conduce alla presenza di colui che è inconsciamente conscio di sé. In quello che segue, Yakusan (751-834) attacca frontalmente il problema della natura del Buddha e della Mente; la quale dimostra se stessa tanto nella negazione quanto nell'affermazione, nella morte come nella nascita; che viene vista dove la negazione è affermazione e l'affermazione negazione, cioè, dove vi è nascita e morte e anche dove non vi è né nascita né morte. Ciò sembrerà un'enorme confusione e un assoluto nonsenso. Ma si deve considerare che lo Zen, dal punto di vista intellettuale, prospera sul nonsenso.

Quando Yakusan conobbe Sekito (700-790) gli disse: «Per quanto riguarda lo studio dei Tre Pitaka e delle Dodici Divisioni delle Scritture Buddhiste, ho fatto qualche progresso; ma per quanto riguarda l'insegnamento che oggi giorno prevale nel Sud, che punta direttamente alla nostra Mente per mezzo della cui visione dentro la Natura raggiungiamo la Buddhità, non ho la benché minima conoscenza. Posso chiederti d'istruirmi su questo argomento?».

Sekito rispose: «L'affermazione non serve, né serve la negazione, né l'affermazione-negazione». (Ciò significa: «Dire "esso è" non va bene; dire "esso non è" non va bene; e nemmeno dire "esso è e non è" va bene»).

Yakusan non capì. Sekito allora lo consigliò di andare da Baso (-788), che era anch'esso impegnato ad insegnare Zen ad Ovest dello Yangtze-Kiang. Yakusan raggiunse Baso e ripropose la questione negli stessi termini. Baso rispose:

«A volte gli faccio alzare le sopracciglia o aprire e chiudere gli occhi; a volte non glielo faccio fare; a volte alzare le sopracciglia e aprire e chiudere gli occhi gli va bene; a volte no».

Questa dichiarazione aprì di colpo l'occhio di Yakusan alla verità dello Zen, ma egli non seppe come esprimersi; tutto quel che poté fare fu un rispettoso inchino a Baso. Questi sottolineò: «Perché questo inchino, Yakusan?».

«Quando ero con Sekito mi sentivo come una zanzara che morde un toro di ferro». Questo fu tutto ciò che Yakusan poté dire in risposta.

Prima d'interessarsi allo Zen, Yakusan era stato un maestro di filosofia buddhista molto versato nella conoscenza del Tripitaka, testo che copre l'intero campo della conoscenza e dell'esperienza buddhista; ma nella sua mente restava sempre qualcosa che non riusciva a trarre soddisfazione da semplici astrazioni e argomentazioni razionali. La sua curiosità spirituale si ridestò quando venne a conoscenza dell'insegnamento Zen, che si occupa della natura del Buddha o Mente senza alcuna mediazione intellettuale o di altro genere. Della dialettica ne aveva ormai abbastanza, tuttavia mai si sarebbe aspettato di vedere la verità del Buddhismo presentata alla maniera dei maestri Zen, quali erano Baso e Sekito.

Di Sekito si potrebbe dire che segua lo schema dialettico, ma le affermazioni di Baso riguardo al sollevamento delle sopracciglia o all'apertura e chiusura degli occhi sono davvero straordinarie e devono aver subito colpito Yakusan. La parte più riposta del suo cuore, fino ad allora assopita, dev'essere stata toccata violentemente.

Dopo questo fatto Yakusan rimase ancora tre anni con Baso. Un giorno, quest'ultimo gli chiese: «Come te la passi in questi giorni?». «Là, tutta sola, sta una realtà spogliata della pelle», fu la risposta di Yakusan. Questi, in seguito ritornò dal suo primo maestro, Sekito, il quale, vedendolo un giorno seduto a gambe incrociate su di una roccia, gli chiese: «Cosa fai lì?».

«Niente», rispose Yakusan.

«Allora stai seduto ad ozare».

«Anche star seduti ad ozare è fare qualcosa».

«Tu parli di "far niente", ma vuoi dirmi, per cortesia, cos'è che non sta facendo alcunché».

«Anche se lo chiedi a migliaia di saggi non troverai risposta».

Sekito confermò di cuore la comprensione della verità dello Zen di Yakusan.

In seguito, Sekito fece questa osservazione di fronte alla congregazione: «Né parole, né atti hanno qualcosa a che fare (con lo Zen)». Yakusan aggiunse il suo commento: «Anche le cose che non sono parole o atti hanno qualcosa a che fare con lo Zen». Sekito disse: «Qui dove mi trovo non vi è neppure lo spazio sufficiente a farvi entrare la punta di un ago». Yakusan replicò: «Qui dov'è il mio luogo è come piantar fiori nella roccia». Tanto Sekito quanto Yakusan parlano della stessa cosa, sebbene sembrano in disaccordo. Fintanto che parlano di negazioni e contraddizioni, parole e atti, essi sono sul piano della razionalità; è solo quando parlano di punte di ago e fiori nella roccia che si collocano propriamente sul piano dello Zen.

2.

La terza via d'accesso allo Zen è il problema di nascita-e-morte che si può definire il lato opposto della natura del Buddha o della Mente. In realtà, i due lati non possono venir separati l'uno dall'altro. La natura del Buddha è considerata pura e senza contaminazioni, ma fintanto che rimane in se stessa non ha modo alcuno di mettersi in comunicazione con noi; è lo stesso che non esista. Se vogliamo parlare di Natura o Mente e desideriamo essere in contatto con essa, dobbiamo in qualche modo rendercela intelligibile. Essa deve mostrare almeno la punta della coda, tramite la quale la consapevolezza umana possa catturarla ed esporla interamente alla luce.

La natura del Buddha dev'essere afferrata dentro e attraverso nascita-e-morte e nascita-e-morte deve, in qualche modo, accogliere in sé la Natura. La Natura non dev'essere afferrata fuggendo via da nascita-e-morte, cioè dalla molteplicità delle cose. Se la Natura non fosse dentro nascita-e-morte, si dovrebbe pensare che la sua sede, pura e incontaminata, sia fuori del mondo che è impuro, contaminato e immerso nelle passioni (*klesha*). In questo caso esisterebbe un dualismo tra Natura e nascita-e-morte e il problema del male, come accade nella teologia cristiana, non perverrebbe mai a soluzione, a meno di non metterlo da parte come fatto riguardante unicamente la volontà di Dio e assolutamente al di fuori dell'ambito dell'umana comprensione.

Com'è già stato ripetutamente mostrato, lo Zen è contro il dualismo, poiché detiene una posizione che mai potrà essere raggiunta attraverso tale approccio. Anche il far riferimento a questa «posizione» è suscetti-

bile d'interpretazione dualistica; la posizione dello Zen può pertanto venir meglio designata come priva di riferimenti spazio-temporali. Anche parlare di nascita-e-morte è già un porsi delle limitazioni e un impedire alla natura del Buddha di essere pura e senza contaminazioni. Lo Zen, pertanto, ci insegna a percorrere il cammino nel quale purezza e contaminazione, natura del Buddha e nascita-e-morte sono in sé identiche.

I seguenti *mondo* vanno intesi alla luce di quanto abbiamo fin qui raggiunto.

Un monaco chiese: «Come si può sfuggire al triplice³⁴ mondo?». «Dove sei ora?», rispose il maestro?

Ci fu un altro monaco che chiese: «Io vorrei sfuggire a questo mondo di nascita-e-morte. Cosa devo fare?».

«A cosa serve sfuggire da nascita-e-morte?», domandò il maestro.

«Vorrei che mi fossero dati i regolamentari Precetti Buddhisti».

«Che intendi fartene dei Precetti?».

«Desidero salvarmi dal vortice di nascita-e-morte».

«C'è uno che non ha niente a che fare con nascita-e-morte e non sa che farsene dei Precetti».

Quello che segue è un modo più sottile di porre il problema di nascita-e-morte.

Un ufficiale governativo chiese ad un maestro: «Anticamente ci fu un uomo che mise un piccolo di oca in una bottiglia; col tempo esso crebbe e non gli fu più possibile uscire. Ora il problema è: senza rompere la bottiglia o ferire l'oca, come si può far uscire il povero volatile?».

Il maestro così interrogato rispose ad alta voce: «O Governatore!».

Il governatore disse: «Sì, maestro».

Allora il maestro disse trionfalmente: «Ecco, l'oca è fuori».

Joshu stava spazzando il suo giardino quando un monaco entrò e chiese: «O maestro, tu sei un grande maestro illuminato e com'è che qui c'è polvere da spazzare?».

Joshu disse: «Viene da fuori».

Un'altra volta un monaco disse a Joshu: «Questo è il pavimento di un sacro tempio; perché vi è polvere da spazzare?».

³⁴ Il Buddhismo considera triplice questo mondo dei particolari; il mondo della forma (*rupaloka*), il mondo del desiderio (*kamaloka*), il mondo della non-forma (*arupaloka*).

Joshu rispose: «Ecco un'altra particella di polvere che arriva».

Un altro monaco chiese: «Che diresti quando ogni cosa è assolutamente pulita e non vi è alcuna particella di polvere?».

Joshu rispose: «I vagabondi qui non sono ammessi».

In questi *mondo* non vi è alcun ovvio riferimento a nascita-e-morte, ma ciascuno di essi ruota essenzialmente intorno a questo problema. Le domande che turbano ognuno di noi sono: «Che senso ha nascita-e-morte se Dio stesso è immortale e libero da qualunque traccia di contaminazione? Perché questa esterna opposizione tra natura del Buddha e l'essere avvolti dalle passioni e dalla contaminazione (*klesha*)? Perché questa opprimente lotta tra orgoglio e umiltà, tra auto-asserzione individuale e resa a qualcosa di più elevato?». Dal punto di vista del pensiero buddhista, da una parte vi è nascita-e-morte e dall'altra la Mente pura e incontaminata, e la domanda riguarda il modo col quale collegare le due parti. Il problema che lo Zen si pone è, in ultima analisi, quello di qualunque altra religione, ma nell'approccio alla soluzione di esso da parte dello Zen vi è qualcosa di assolutamente unico, non essendo rintracciabile niente di analogo negli annali del pensiero religioso.

Espressioni come: «Tutti i mondi che riempiono lo spazio sconfinato non sono separati uno dall'altro di una punta di capello; i dieci periodi di tempo, passato e presente, non sono staccati, dall'inizio alla fine, da questo momento presente», possono risultare non comprensibili per la gran parte di noi, più o meno filosoficamente istruiti, ma quando ci si trova di fronte a *mondo* del tipo che segue, anche i devoti Zen possono trovarli difficili da capire.

Mentre lo *shami*³⁵ Ko si stava recando da Yakusan, incominciò a piovere. Yakusan lo vide arrivare e disse: «Ko, sei arrivato».

Ko: «Sì, maestro».

«Sei tutto bagnato».

«Non battere su quel tamburo, maestro».

Ungan, uno dei principali discepoli di Yakusan che per caso si trovava presente, disse: «Se non c'è pelle, su quale tamburo batti?».

Dogo, un altro discepolo, disse: «Se non c'è tamburo, su quale pelle batti?».

Yakusan concluse: «Oggi abbiamo fatto una bella riunione musicale».

Un giorno, all'ora di cena, Yakusan stesso batté sul tamburo per av-

³⁵ *Shramana*, uno che non è ancora stato definitivamente ordinato prete.

vertire i monaci. Ko arrivò con la sua ciotola, danzando. Yakusan, vedendolo, lasciò cadere la mazza dicendo: «Che motivo è questo?».

Ko rispose: «Uno secondario».

«Qual è il primario?».

Ko, usando la ciotola come un ramaiuolo, lo riempì direttamente dalla pentola del riso e lasciò la stanza.

C'è un famoso koan noto come «La Triplice Barriera di Tosotsu³⁶» nel quale la relazione tra nascita-e-morte e natura del Buddha è ben definita: «Coloro che per studiare lo Zen vanno pellegrinando per tutto il paese, sono desiderosi solo di vedere dentro la Natura; allora io chiedo: 1) dov'è la tua Natura in questo istante?; 2) se tu posi lo sguardo dentro la Natura, come potrai trascendere nascita-e-morte nel momento in cui la tua vista non sarà più buona?; 3) quando hai trasceso nascita-e-morte conosci la tua destinazione; dov'è, allora, la tua Natura quando i quattro elementi si dissolvono?».

3.

Gli approcci allo Zen non si limitano ai soli tre già visti; ce n'è, in effetti, un numero infinito. Tante sono le menti individuali, quante sono le vie. Ognuno di noi ha la propria, che non può essere percorsa da altri e ciascuno risolve il proprio problema in modo personale. Tutto ciò che il maestro Zen può fare è indicare la direzione, ma percorrerla riguarda noi. La cosa fondamentale nello Zen è raggiungere il satori. Fintanto che non si ha il satori non vi è alcuno Zen; si può avere un'ottima conoscenza delle scritture e degli insegnamenti filosofici, ma a meno che la nostra mente non si sia risvegliata ad una certa verità spirituale, non saremo seguaci dello Zen.

Anticamente ci fu un monaco che, leggendo il *Sutra Pundarika* (*Sutra del Loto*), incontrò le parole «Tutte le cose (*dharma*), dall'origine, sono sempre state in condizione di perfetta tranquillità». Ciò stimolò il suo dubbio, che egli non fu tuttavia in grado di risolvere. Sia che camminasse o che stesse fermo, seduto o sdraiato, egli continuò a ponderare l'affermazione con grande impegno mentale, ma senza alcun risultato. Una sera, mentre la luna splendeva, udì cantare un usignolo; ciò dischiuse

³⁶ Uno dei più famosi maestri Sung, morto nel 1091.

il suo occhio al significato del *Sutra del Loto* e compose i seguenti versi:

*Tutte le cose dall'inizio
Sono state eternamente quiete.
Con l'arrivo della primavera
Sbocciano tutti i fiori,
E io sento cantar l'usignolo sul ramo del salice.*

Questa, all'apparenza, non è che una descrizione oggettiva della primavera e non vi è niente che suggerisca, anche minimamente, ciò che ebbe luogo nella mente del monaco, eccetto l'allusione al passaggio scritturale. Ma per coloro che hanno attraversato la sua stessa esperienza, la poesia è colma di vitale importanza. E laddove ciò è avvertito, lì è lo Zen, qualunque sia l'approccio dal quale esso è derivato.

Quanto detto fa tornare alla mente la poesia di Sotoba sul Monte Lu. Vorrei ora riportare una poesia di trentuno sillabe di Hakuin sul suono della neve che cade:

*Come vorrei averlo udito,
Nei boschi di Shinoda,
Vicino a un vecchio tempio,
Mentre la notte sprofonda,
Il suono della nevicata!*

Egli se ne stava assorto in profonda meditazione in un vecchio tempio di campagna. La neve cadeva fitta, la notte avanzava, regnava il silenzio, quando, probabilmente, alcuni rami appesantiti dalla neve lasciarono scivolare via il loro carico all'improvviso provocando un tonfo sordo che scosse Hakuin dalla sua concentrazione. La poesia non dice niente di ciò che ebbe luogo all'interno della sua mente; essa semplicemente lo descrive in termini oggettivi. Attenendosi al significato letterale, non si è in grado di apprezzare la profondità del satori di Hakuin, che può esser valutata solo da coloro che effettivamente sono passati attraverso la stessa esperienza. Un poeta cinese così canta:

*Prendi il sake con gli amici che davvero ti capiscono;
Canta la canzone ai compagni che sanno come apprezzarti.*

La seguente poesia di trentuno sillabe di Daito, ha in qualche modo il sapore del paradosso satori che s'incontra sui pascoli dello spirito:

*Se vedi con le orecchie
E odi con gli occhi
Non nutrirai più alcun dubbio:
Come naturalmente cadono
Le gocce che si staccano dal cornicione.*

«Naturalmente», in giapponese è *onodzukara*, e in questa lingua ha un significato molto espressivo. Non so se «naturalmente» suggerisca tutto ciò che implica in giapponese. Insieme a naturalezza e spontaneità, *onodzukara* significa talità, cosa-com'è-ità, che, per come lo intende lo Zen, è più che vedere con gli occhi e udire con le orecchie – è, anzi, vedere con le orecchie e udire con gli occhi; e ciò realmente significa trascendere il mondo dei sensi e dell'intelletto, fare ingresso nello stato delle cose prima della differenziazione tra luce e buio, bene e male, Dio e la sua creazione.

Onodzukara, nella poesia di trentuno sillabe di Daito, è quindi da intendere nel suo più profondo senso spirituale e non in quello meramente «naturale». Questa trasformazione di «naturale» in «spirituale», o la reciproca fusione che ha luogo tra le diverse funzioni sensoriali, costituisce il contenuto del satori ed è qui che la descrizione oggettiva fornita da Hakuin e altri assume un significato assolutamente differente per coloro la cui mente è ispirata dallo Zen.

Lo Zen paragona il Buddhismo ad un cerchio, al cui centro pone se stesso e dal quale centro si irradiano le linee che lo collegano ad ogni punto della circonferenza. Lo Zen, pertanto, è sensibile a qualunque avvenimento abbia luogo nel mondo esterno. Al più leggero tocco lo Zen si precipita fuori come fa il ragno dal centro della ragnatela. Detto in termini psicologici, tutto ciò che accade alla periferia della coscienza umana invia la vibrazione giù al centro Zen della inconsapevolezza, e coloro che sono affatto sensibili e al tempo stesso criticamente riflessivi, sviluppano quello che viene chiamato il senso Zen, che gradatamente e definitivamente li farà voltare in direzione del centro Zen della inconsapevolezza. Essi allora, con il cuore tremante, ancora immersi nel buio più totale, cominceranno a cercare a tastoni per scoprire se c'è veramente in loro tale centro.

Questo, come abbiamo visto, fu il caso di Yakusan e di molti altri. Costoro non erano soddisfatti di mere astrazioni; desideravano ardentemente qualcosa di vitale e concreto; erano sazi di ciò che può essere raggiunto attraverso lo studio, che non ha realmente molto a che fare con il nostro sé più intimo; sentivano una certa spinta interiore che li obbligava ad andare avanti, finché raggiunsero il centro Zen della in-

consapevolezza, che non è la stessa inconsapevolezza alla quale ci riferiamo correntemente. E ciò non è niente di più che il satori. Questo loro grande impulso non poteva che culminare nel satori.

Banzan, discepolo di Baso, dice che il satori è il più elevato stadio di realizzazione Zen che possa essere raggiunto e non è trasferibile da una persona all'altra; vale a dire, esso è assolutamente personale costituendo l'espressione creativa di ciascun individuo che non è né ripetibile né trasmissibile ad altri. Secondo Jimyo, un grande maestro della Dinastia Sung, qualsiasi satori si dica abbiano raggiunto migliaia di maestri, non è ciò che dovrebbe essere; vale a dire, un satori affatto descrivibile come tale non è satori, poiché il satori non è alcuna particolare esperienza che possa essere scelta tra le migliaia di esperienze che si possano fare; in caso contrario, sarebbe uno degli eventi che possono verificarsi nell'ambito della consapevolezza umana e sarebbe definibile e individualmente distinguibile.

Quello che segue è il commento di Daito di Daitokuji, di Kyoto, sulle affermazioni dei due succitati maestri: «Questi antichi maestri sono come due *kuei* (demoni) che litigano su di un barile di lacca nera»³⁷. Io direi che il satori si trova laddove ogni saggio cammina, ovvero esso non è possesso di un particolare individuo; appartiene a ciascuno di noi, saggio o ignorante, nobile o di basso rango, ricco o povero. Il centro Zen della inconsapevolezza è il punto dal quale si dipartono e al quale ritornano tutte le nostre esperienze periferiche. Questo punto tuttavia non è qualcosa di determinabile attraverso il postulato e la concettualizzazione.

Banzan, Jimyo e Daito possono sembrare in disaccordo riguardo al fatto che il satori vada o no oltre i limiti della consapevolezza umana. Ma in realtà, ciascuno sta parlando della stessa cosa, la quale è descrivibile in qualunque modo da coloro che hanno avuto il satori. In ogni caso, dove non vi è satori non vi è Zen. I due sono inseparabili; sono identici. Ora si pone la seguente domanda: Come può il satori essere messo a disposizione di uno studente che aspiri all'esperienza Zen? Può il satori essere reso più accessibile a noi, non così altamente e riccamente dotati come gli antichi maestri, ma che tuttavia nutriamo un grande desiderio di farne esperienza?

Gli antichi maestri trovarono la via attraverso l'oscurità dell'Inconscio guidati dalla sola forza di volontà e dall'insaziabile desiderio di un preciso metodo, ammesso vi fosse, che potesse guidarli passo passo verso la realizzazione. Sebbene il satori non sia una cosa trasmissibile da

³⁷ L'espressione indica un vano battibecco, come quando la pentola dice al bricco che è nero.

una persona all'altra, ovvero qualcosa che possa essere insegnato con un qualunque mezzo scritto o orale, ciascuno di noi è fatto in modo da non poter fare a meno di desiderare ardentemente qualcosa di simile ad esso durante il proprio pellegrinaggio spirituale. Compito del maestro è indicare la via che punta direttamente ad esso.

Il sistema koan è attualmente usato da molti seguaci dello Zen. Koan letteralmente significa «documento pubblico», per mezzo del quale il maestro Zen si suppone saggi la profondità della comprensione raggiunta dal discepolo. Ma nella pratica odierna esso viene assegnato come una sorta di problema da risolvere. Se andiamo da un maestro per studiare lo Zen, egli ci mostrerà una mano chiedendoci di udirne il suono. Nessun suono, ovviamente, esce da una mano e secondo il buon senso non è possibile, in questo modo, udire alcun suono. Ma qui risiede il «trucco» dello Zen. È per mezzo di questa preposizione priva di senso che esso ci conduce in un labirinto dal quale si aspetta che veniamo fuori nel modo dovuto. Questa uscita è il satori.

Il koan «una sola mano» è un'invenzione di Hakuin, uno dei più grandi maestri giapponesi del diciassettesimo secolo. Prima di lui il koan più diffuso era «Mu» o «Muji» che viene ancora usato insieme all'«una sola mano». Muji significa il «carattere *mu*» (*mu* in cinese, che vuole dire «niente» o «non entità» o «non essere») ed ebbe origine con Joshu (778-897) della Dinastia T'ang. Quando gli fu chiesto se il cane avesse la natura del Buddha, Joshu rispose: «Mu», che vuole dire, «No, non ce l'ha». Qualsiasi profondo significato possa avere avuto allora nella mente di Joshu, il «Mu», come koan, non conserva oggi alcun riferimento specifico alla sua origine; è semplicemente «Mu» e nient'altro.

Il koan «Mu» fu probabilmente usato per la prima volta da Goso Hoyen (-1104) della Dinastia Sung. Non vi è alcun dubbio che sia stato uno dei koan, o *wato*³⁸ che egli adottò come mezzo per aprire l'occhio

³⁸ *Wato* letteralmente significa «capo della storia». Ma «capo», che sta per «intestazione», «testata», «titolo», ecc., in questo contesto non ha alcun speciale significato. Una «storia» è un *mondo*, cioè un episodio che riguarda un maestro ed un allievo, o un problema che un maestro assegna ad un allievo. Riporto di seguito alcuni *wato* usati dai maestri della Dinastia Sung e di quelle successive.

I. «Tutte le cose sono riducibili all'Uno, ma a cosa si ridurrà quest'Uno?». Joshu disse: «Quando ero a Seishu (Tsing-chou) avevo una veste di cotone che pesava sette *kin* (chin)».

II. «Quale errore si commette quando nessun pensiero si agita nella mente?». Ummon rispose: «Shumisen (Il Monte Sumeru)!».

III. Quando il monaco Myo interrogò Yeno (-713) sulla segreta verità dello Zen, questi rispose: «Dov'è la faccia originale che hai anche da prima che i tuoi genitori ti facessero nascere?».

spirituale dei suoi discepoli alla verità dello Zen, in seguito tuttavia esso venne usato quasi esclusivamente come primo koan.

Prima dell'invenzione del sistema koan, i monaci che desideravano studiare lo Zen entravano in un monastero e trascorrevano la maggior parte del tempo in meditazione, oltre ad essere impiegati nei lavori dei campi, per la raccolta della legna, ecc. Molti di loro seguivano i sermoni o i concisi discorsi del maestro e spesso gli ponevano domande su dubbi riguardanti lo Zen. Ma era anche possibile che alcuni non riuscissero a trovare la via per la giusta comprensione, e devono essercene stati molti che persero tempo a meditare su astrazioni o sedendo quietamente a gambe incrociate nel tentativo di escludere ogni pensiero dal campo della consapevolezza.

Il koan ebbe lo scopo di mettere costoro sulla retta via; quelli che erano inclini all'intellettualismo furono preservati dal perdersi nel labirinto sconfinato della speculazione, mentre coloro che scambiavano lo Zen per il semplice svuotamento del contenuto della coscienza furono distolti dal commettere una sorta di suicidio mentale.

Nello studio dello Zen occorre evitare scrupolosamente queste due tendenze: l'astratta concettualizzazione e l'assorbimento nel vuoto. Il koan impedisce alla mente di seguire sia l'uno che l'altro di questi corsi, collocandola nella via di mezzo, perché la verità dello Zen non è né dentro l'astrazione razionalistica, né dentro la mera tranquillizzazione quietistica. Lasciata a se stessa, la mente umana finisce inevitabilmente per pendere dall'una o dall'altra parte, sinistra o destra, su o giù. I maestri Zen, tutti buddhisti assai attenti ed esperti, si resero conto di questo difetto inerente alla consapevolezza umana e consigliarono quindi di praticare *Shamatha* insieme a *Vipashyana* o *Vipashyana* insieme a *Shamatha*.

Shamatha è la cessazione dei pensieri che disturbano la mente, mentre *Vipashyana* è tener desto l'occhio intellettuale ad un mondo di cambiamenti. *Shamatha*, aspirando alla realizzazione dell'unità di tutte le cose dove il Dharmakaya di tutti i Buddha s'identifica con il corpo di tutti gli esseri senzienti (*sarvasattva*), tende a guidare la mente verso uno stato di letargo e indifferenza; per controbilanciare ciò è necessario avere la mente stimolata in un modo o nell'altro, ovvero è importante che gli studenti Zen tengano l'attenzione impegnata su soggetti appartenenti ad un mondo di particolari.

IV. Quando a Joshu fu chiesto il significato della venuta del Sesto Patriarca dalla Cina, rispose: «Il cipresso (*Pai-shu-tsu*) nel cortile».

V. «Quando sei morto, cremato, e le ceneri sono sparse, tu dove sei?».

Per questa ragione Ashvaghosha, l'autore de *Il Risveglio della Fede*, consiglia in modo deciso di praticare Shamatha e Vipashyana simultaneamente. Dice: «Sia che camminiate o che stiate fermi, seduti o sdraiati, dovete praticare Shamatha e Vipashyana l'uno accanto all'altro. Ciò vuol dire che, mentre meditate sulla natura in sé di tutte le cose, la quale è mai stata soggetta a nascita-e-morte, dovete meditare sulla causazione karmica delle azioni buone e cattive, sulla retribuzione di piaceri e dolori che mai andrà perduta né distrutta. Così meditando sulla causazione karmica e sulla retribuzione di bene e male, voi meditate anche sulla Natura che è al di là della comprensione.

«La pratica di Shamatha salva i non illuminati (*prithagjana*) dall'attaccamento alle cose del mondo ed evita ai due *yana*³⁹ di adottare una visione timida e codarda della vita. La pratica di Vipashyana preserva i due *yana* dal soffocare la crescita di un grande cuore compassionevole e dall'impegnarsi in ristrettezze mentali, tenendo l'ignorante lontano dal non coltivare la radice dei meriti. Per queste ragioni i due corsi di disciplina, Vipashyana e Shamatha, sono complementari l'un l'altro e non devono esser tenuti separati. Se non si possiedono entrambi non ci si può aspettare di entrare nel sentiero dell'illuminazione».

Questi due corsi hanno attraversato l'intera storia del Buddhismo Zen, talvolta in felice armonioso parallelo, talaltra con un'enfasi maggiore sull'uno a discapito dell'altro. Al tempo di Gunin (602-675), i due corsi erano rappresentati da due scuole; una dava maggior rilievo all'aspetto Dhyana o Shamatha, mentre l'altra insisteva sul fatto che Prajna o Vipashyana fosse la più essenziale. Tale discordanza si trasformò in crisi sotto Yeno (-713), che i suoi seguaci considerano il Sesto Patriarca dello Zen in Cina. La scuola rivale, guidata da Jinshu (-706), non prosperò a lungo dopo di lui.

Non ho intenzione di discutere meriti e demeriti delle due scuole, a parte affermare che la scuola del Sesto Patriarca, la cui linea di successione è rappresentata dai seguaci Zen cinesi e giapponesi, racchiude in sé lo spirito dello Zen. Questa valutazione si basa su varie considerazioni, una delle quali è che l'essenza dello Zen è Prajna e non Dhyana.

Nonostante esistano varie interpretazioni di Prajna, essa consiste essenzialmente nell'afferrare sinteticamente Shamatha e Vipashyana, con-

³⁹ Nel Buddhismo si contano tre *yana* (veicoli): Arhat, Pratyekabuddha e Bodhisattva. Il Buddhismo Mahayana, che comprende lo Zen, è per i Bodhisattva. I primi due *yana* sono troppo paurosi per fronteggiare il mondo essendo sostenitori del ritiro. Sotto quest'ultimo aspetto sono egoisti.

templazione e intellesione. È una meditazione quietistica sull'unità delle cose e allo stesso tempo una discriminazione intellettuale spinta ai limiti estremi. Il termine Zen proviene etimologicamente da Dhyana e gli studiosi tendono a credere che lo Zen consista nel praticare Dhyana come facevano gli Indiani, restando cioè assorti nell'Assoluto, che equivale ad entrare nel Nirvana, la cessazione di ogni attività. Ma lo Zen seriamente inteso è ben distante dall'essere una pratica di auto-annichilazione; esso consiste nella comprensione delle cose non solo sotto l'aspetto della pluralità ma anche sotto l'aspetto dell'assoluta unità; significa afferrare l'uno come incorporantesi nella pluralità delle cose e non come esistente separatamente da esse.

Lo Zen, anche quando è assorbito in Dhyana o Shamatha o meditazione, esso non perde mai di vista il mondo dei sensi e dell'intelletto. Lo Zen è non solo pensiero ma anche non-pensiero; esso discrimina e allo stesso tempo ha in sé ciò che trascende la discriminazione. Agisce, ma lo fa come se non avesse alcuno scopo. La vita dello Zen non è teologicamente definita; è come il sole che nasce da Est e tramonta ad Ovest; come le piante che fioriscono in primavera e recano frutti in autunno. Noi crediamo che i fenomeni della natura abbiano un disegno prestabilito in relazione al destino dell'uomo e al suo benessere, ma tale interpretazione antropocentrica del mondo finisce sempre per trasformarsi in un'assoluta confusione d'idee, se non in tragedia.

Il mondo dello Zen è nel medesimo tempo con intenzione e senza intenzione; è con intenzione, fino a che lo si concepisce in termini di spazio, tempo e causazione, ma è totalmente senza intenzione quando ci trasporta in un mondo dove non vi è colui che pensa, né ciò che viene pensato, né ciò che è noto come pensiero. Qualcuno dirà che un mondo siffatto, dal punto di vista dell'umana comprensione, non esiste, ma lo Zen dice che tale mondo c'è e che noi stiamo realmente vivendo in esso ma non lo sappiamo. In realtà lo Zen non può essere confutato sulla base di argomentazioni; quando dice che le cose sono così, l'affermazione è definitiva e tutto ciò che si può fare è accettarla o rifiutarla. Ciò è nell'autentica natura dello Zen, cioè di Prajna.

Dal punto di vista pratico, tuttavia, lo Zen non è un unilaterale sostenitore di Prajna; lo è anche di Dhyana, senza la quale Prajna rischia d'evaporare in un'astratta nullità. Queste due, Dhyana e Prajna, non devono venir separate se si vuole che lo Zen conservi la sua complessiva stabilità e la sua chiarezza e fluidità intuitiva. Delle due scuole di Buddismo Zen, la Soto tende a sostenere l'aspetto Dhyana mentre la Rinzai propende per Prajna.

4.

Il sistema koan, che fu inventato per aiutare i seguaci dello Zen a raggiungere più facilmente il satori, racchiude in sé qualcosa per mezzo del quale l'ideale Prajna dello Zen diviene comprensibile in modo preciso. Ciò significa che l'unità delle cose viene realizzata come più che immanente in esse, che il soggetto che vede non è nient'altro che l'oggetto visto, che quando alzo un dito il mondo intero è rivelato in esso, che l'ego, che assumiamo come entità separata, non è altro che il mondo che riflette se stesso. Questa può essere definita la fase meta-logica o super-logica o meta-fisica del satori.

Ma vi è un altro lato, che può essere designato come fase psicologica del satori, sebbene il satori in sé non sia né psicologico né metafisico. Prima che il koan entrasse in voga, l'aspetto psicologico del satori non era troppo in evidenza essendo l'approccio al satori principalmente metafisico o intellettuale. Godo Hoyen (-1104), per esempio, approdò allo Zen spinto dal dubbio intellettuale riguardo a chi fosse colui che era conscio dell'esperienza dei sensi. Quando Butsugen (-1120) lesse il *Sutra Pundarika* (*Sutra del Loto*), quello che lo rese perplesso fu l'affermazione riguardante la verità che è al di là della comprensione, della conoscenza discorsiva; ciò lo spinse ad accostarsi allo Zen. Quando Bukkwa (-1135), ancora giovane, si ammalò gravemente, si rese conto che tutta la conoscenza accumulata non era di alcuna utilità nel mostrargli la via del Nirvana, che è al di là dei limiti di nascita-e-morte, ragion per cui decise d'intraprendere lo studio dello Zen. Rinzei (-867), Reijun (845-919), Keichin (867-928) e altri erano stretti osservanti dei precetti Vinaya ma non erano mai riusciti a trovar soddisfazione comportandosi moralmente, seguendo ciecamente regole di condotta stabilite da altri, per quanto individui eccellenti fossero. Essi desideravano scavare in profondità nel principio essenziale della cosiddetta vita morale; e ciò li fece avvicinare allo Zen.

Questo può essere definito l'approccio etico allo Zen, ma ciò che li obbligò ad abbandonare l'idea di essere dei semplici eudemonistici fu la loro spinta intellettuale. Essi devono essersi impegnati nello studio dello Zen con grande vigore, dedicando molti anni alla meditazione, pensando infaticabilmente e indagando ansiosamente; ma non avendo alcun koan al quale afferrarsi, il loro corso di studio non risulta così psicologicamente contrassegnato come nel caso del devoto del koan. Ciò che intendo per «psicologicamente» sarà meglio compreso per mezzo di questi racconti:

Mozan Ih visse nel tredicesimo secolo, verso la fine della Dinastia

Sung del Sud, un periodo nel quale il sistema koan era già diventato parte integrante dei programmi di studio dei devoti Zen in Cina. Il caso di Mozan è particolarmente significativo nell'evidenziare gli aspetti psicologici dell'esercizio *koan*. Quanto segue⁴⁰ è ripreso da *Avanzamento a bastonate attraverso le barriere dello Zen*.

«Avevo vent'anni quando venni a conoscenza de "La Faccenda" (cioè dello Zen). Prima dei trentadue anni avevo visitato già diciassette o diciotto maestri chiedendo loro in quale modo progredire nello Zen, ma non ne avevo ricavato molto. Infine incontrai Kwanzan, il vecchio maestro, che mi disse di osservare il *Mu* e mi dette i seguenti consigli: "Durante i dodici periodi del giorno, sii come un gatto che cerca di catturare un topo o come una gallina che tiene i pulcini sotto le ali; stai sempre sul chi vive e non permettere a niente d'intromettersi. Finché non avrai raggiunto una visione penetrante, sii come un topo che rode una bara; non consentirti di andar fuori strada. Se continuerai così, verrà certamente il tempo in cui sarai risvegliato (al significato del koan)".

Da quel momento in poi mi dedicai assiduamente giorno e notte al koan. Erano trascorsi diciassette giorni quando, sorvegliando il tè, mi trovai improvvisamente di fronte al significato del "sorriso di Kashyapa quando il Buddha sollevò i fiori". Incapace di contenere la gioia, mi detti da fare per incontrarmi con tre o quattro maestri che certificassero la mia comprensione. Ma questi non dissero una parola, eccetto uno che mi consigliò di imprimere il tutto con il marchio noto come *sagara-mudra-samadhi* ("meditazione del marchio dell'oceano") e non lasciarmi disturbare da nient'altro. Trascorsi due anni avendo fede in ciò.

Nel giugno del Quinto anno di Ching-ting (1264), mentre mi trovavo nel distretto di Chung-Ching, nella provincia di Ssu-Chuan, fui colpito da una grave diarrea che mi costringeva ad andare di corpo fino a oltre cento volte in ventiquattr'ore. Ero assolutamente esausto e in quel momento il *sagara-mudra-samadhi* non mi serviva a niente; come neppure mi serviva la conoscenza che avevo acquisito. La mia bocca si rifiutava di emettere il più flebile suono, il mio corpo di muoversi appena. Ormai non mi restava che morire. Tutti gli eventi condizionati dal *karma* della mia vita passata si presentarono simultaneamente davanti al mio occhio mentale; fui preso dal terrore e sopraffatto da una sofferenza indicibile.

Infine mi decisi ad affrontare con risolutezza tutto questo. Alla gente intorno a me detti istruzioni su come sistemare i miei affari dopo che fossi morto. Mi prepararono il cuscino e accesero un bastoncino d'in-

⁴⁰ Liberamente tradotto.

censo. Alzatommi lentamente dal letto, mi misi a sedere. Pregai in silenzio il Triplice Tesoro e gli dei e mi pentii di tutti gli atti che non sono in accordo con l'insegnamento buddhista. La mia preghiera fu: "Se la mia morte è inevitabile, possa io, in virtù del potere di Prajna, essere concepito nel grembo di una donna dal cuore puro e possa unirmi alla Confraternita buddhista nella prima giovinezza. Se invece guarirò, abbandonerò la vita del mondo e diverrò monaco buddhista raggiungendo in breve tempo l'illuminazione e dedicandomi poi ad istruire il maggior numero possibile di giovani sul Dharma".

Finita la preghiera mi applicai al Mu, riflettendo profondamente in me stesso. Dopo poco sentii le mie viscere contorcersi per tre o quattro volte di seguito, ma non gli detti importanza. Ancora un po' e le mie palpebre si bloccarono. Quindi persi la coscienza della mia esistenza corporale; il koan, e solo esso, occupava l'intero campo della mia coscienza. Verso sera, sentendomi molto meglio, mi alzai; mi sedetti di nuovo e mantenni questa posizione fino alle prime ore del mattino, quando scoprii che la malattia era scomparsa e il mio corpo e la mia mente erano luminosi e sereni.

In agosto andai a Kiang-ling e mi feci radere il capo. Trascorse ancora un anno prima che iniziassi il mio pellegrinaggio. Un giorno, mentre stavo cuocendo il riso, mi resi conto che l'esercizio koan doveva essere compiuto ininterrottamente. Raggiunsi la Confraternita di Huan-lung. Quando sentii arrivare la sonnolenza per la prima volta, la vinsi senza difficoltà. Quando arrivò per la seconda volta la cacciai ancora senza troppo sforzo. Ma quando s'insinuò per la terza volta, mi alzai e feci gli inchini al Buddha; poi continuai la meditazione.

Quando, secondo il regolamento, fu annunciato l'inizio del riposo serale, mi arresi ad un breve sonno profondo, usando prima il cuscino e poi solo il braccio. Da allora in poi, comunque, non mi concessi più di dormire. Passarono due o tre notti; mi sentivo continuamente stanco ed esaurito; mi sembrava che le gambe non toccassero più il suolo. All'improvviso fu come se una nube nera si fosse dissolta davanti ai miei occhi e il mio corpo divenne fresco come appena uscito da un bagno. Mi sentivo leggero e vivo poiché la "massa di dubbio" si stava rafforzando sovrapponendosi da sé alla mia consapevolezza senza un particolare sforzo da parte mia. Tutte le passioni contaminanti si tenevano a distanza dalla mia mente. I miei sensi erano immacolati come un vaso d'argento pieno di neve, sereni come l'atmosfera d'autunno. Mi resi presto conto, tuttavia, che nonostante i progressi fatti nell'esercizio, non ero in grado di giungere ad una svolta definitiva. Decisi allora di lasciare quel posto e di recarmi nel distretto di Che.

Lungo la via dovetti affrontare molti disagi e il mio esercizio ne risentì. Mi posi infine sotto la guida del maestro Shoten Kosen e feci voto di non lasciare il monastero fino a che non avessi raggiunto l'illuminazione (satori). In poco più di un mese mi ero riportato al livello di concentrazione raggiunto in precedenza, quando il mio corpo si coprì interamente di piaghe. Non ci feci caso e non mi preoccupai di ciò che mi sarebbe potuto accadere; concentrai le mie risorse sull'esercizio koan e feci notevoli progressi, scoprendomi sereno anche in condizioni fisiche sfavorevoli. Una volta che fui invitato a cena, percorsi tutta la strada con la mente occupata dal koan e non mi avvidi di aver superato la casa dove ero atteso. Ciò mi dimostrò che avrei potuto continuare l'esercizio anche svolgendo lavori manuali.

La mia mente, adesso, era come la luna che si riflette sull'acqua; per quanto tempestose fossero le onde e per quanto rapida scivolasse la corrente, il riflesso non era disturbato né obliterato.

Il sei di marzo, mentre stavo meditando con il Mu, il capo dei monaci entrò nella sala per bruciare l'incenso; inavvertitamente gli cadde la scatola che lo conteneva. Il tonfo mi risvegliò di colpo dalla meditazione e divenni conscio del Sé, catturando il vecchio maestro Joshu. Allora improvvisai i seguenti versi:

*Inaspettatamente, il sentiero giunge al termine,
Camminaci, le onde sono la stessa acqua.
Il vecchio maestro Joshu svetta alto sopra gli altri,
Ma i suoi veri lineamenti sono proprio questi.*

Durante l'autunno andai a Lin-an dove fui a contatto con grandi maestri come Setsugan, Taiko, Sekiko, Kyoshu. Kyoshu mi consigliò d'incontrarmi con Kwanzan. Quando mi trovai in sua presenza, egli mi chiese: "La luce serenamente splendente illumina tutti i mondi numerosi come le sabbie del Gange: Non sono queste le parole del letterato Chosetsu?". Appena tentai di aprir bocca mi colpì e mi cacciò fuori. Dopo questo fatto persi l'appetito e la voglia di lavorare (a causa del dubbio, che occupava tutta la mia coscienza, scaturito dal trattamento riservatomi da Kwanzan). Passarono così sei mesi.

La primavera successiva, rientrando in città da un viaggio, come misi il piede sulla soglia della porta d'accesso sentii le mie ostruzioni interiori sciogliersi improvvisamente come ghiaccio e non fui più cosciente di toccare il suolo. Mi recai da Kwanzan che mi ripeté la stessa domanda della volta precedente; io, per tutta risposta, buttai in terra la sua sedia. Egli mi ripropose parecchi koan che fino ad allora non ero stato in grado

di risolvere; li superai uno dopo l'altro senza alcuna ombra di dubbio nei loro riguardi.

Ora, Fratelli, vorrei dirvi questo: se non mi fossi ammalato a Chung-Ching, avrei trascorso una vita inutile. Ciò che veramente conta è trovare un maestro che abbia la giusta comprensione. È per questo che gli antichi maestri si dedicarono tenacemente giorno e notte a rimuovere le loro più intime difficoltà. Siate assidui nello studio, Fratelli, e abbiate sempre fisso di fronte a voi l'obiettivo di raggiungere "Questo Scopo".

Il caso che segue è ricavato da un libro intitolato *Keikyaku sodan*⁴¹ contenente resoconti dei discepoli di Hakuin. Sui-o fu uno dei principali discepoli di Hakuin. Ebbe tra i suoi seguaci un monaco proveniente da Ryukyu al quale assegnò il koan «una mano». Il monaco passò tre anni su di esso senza ottenere alcun risultato. Dato che era ormai scaduto il termine che egli si era prefissato, andò da Sui-o e gli disse: «Provengo dalla lontana isola di Ryukyu, parecchio al largo nell'Oceano, e lo scopo della mia presenza qui insieme a te è quello di avere un'intuizione del Giusto Dharma. Purtroppo il mio passato *karma* pesa ancora e non ho raggiunto il mio obiettivo. Mi riempie di sgomento dover tornare alla mia isola natia con la stessa vecchia faccia». Sui-o lo consolò dicendo: «Non scoraggiarti. Rimanda la partenza di una settimana e vedi se riesci a venire a capo del koan».

Il monaco si ritirò; trascorse sette giorni in meditazione ma non successe nulla. Ritornò allora da Sui-o e questi gli disse: «Provaci ancora per una settimana e vedi se riesci a chiarire la faccenda». Il monaco seguì il consiglio ma anche stavolta senza risultato. Sui-o fu paziente, nonostante godesse di opposta fama, e disse: «Ci sono discepoli Zen che raggiungono il satori in tre settimane; tenta la fortuna per la terza volta». Quando anche questa settimana fu trascorsa, Sui-o si vide comparire davanti il monaco col volto bagnato di lacrime: «Non ho ottenuto ancora nulla, che devo fare?». Sui-o disse: «Va' e dedicati al koan per cinque giorni».

Trascorsi i cinque giorni, il poveretto tornò a riferire che nulla era accaduto. Sui-o gli dette questo consiglio: «Avanti di questo passo, non arriverai mai alla realizzazione. Ti ci devi dedicare con tutta l'energia di cui disponi, e se poi non riuscirai ad arrivare a nulla, a che ti servirà vivere oltre?». Queste parole incitarono il monaco che decise di attaccare il koan anche a costo della vita. Alla fine del terzo giorno egli riuscì

⁴¹ *Storie delle Spine e dei Rovi*, 1829.

finalmente a superare tutte le difficoltà che avevano impedito il suo progredire. Stavolta andò da Sui-o con un diverso atteggiamento mentale e il maestro fu lieto di dare la sua approvazione. Questa storia conferma il vecchio detto:

*Niente stimolo, niente risveglio;
Senza chiusura nell'angolo, nessuna possibile apertura.*

Nel mio *Saggi sul Buddhismo Zen*, Prima Serie, 1927⁴², sono riportate le storie di Hakuin e di Bukko, il Maestro Nazionale. Entrambi si esercitarono sul koan «*Mu*» e pervennero al satori solo dopo anni di accanita lotta.

Da questi racconti il lettore avrà compreso ciò che io intendo per «aspetto psicologico del satori». Questo aspetto raramente veniva posto in evidenza dai seguaci dello Zen prima dell'avvento del sistema koan: i loro sforzi per risolvere il grande problema della vita, per quanto duri, restavano sul versante intellettuale del satori. Essi non si videro mai assegnare alcun tema particolare, noto in seguito come koan, per la cui soluzione dovesse essere impiegato tutto il proprio potere mentale. Ciò è evidente dal *mondo* che si scambiavano con i maestri. I *mondo* riguardavano vari soggetti di vario genere. «Qual è il significato della venuta di Bodhi-Dharma dall'Occidente?». «Qual è l'essenza del Buddhismo?». «Cos'è il Buddha?». «Sono dotato della natura del Buddha, io?». «Cos'è l'Illuminazione?». «Chi è la persona originale?». «In quale modo posso sfuggire nascita-e-morte?». Erano queste le domande che venivano fatte al maestro, le cui risposte giungevano così inattese da lasciare del tutto confusi gli interroganti. E proprio questa sorpresa imprimeva una nuova svolta alla loro ricerca, aprendo i loro occhi alla verità che andavano cercando.

Un monaco disse: «Saresti, Maestro, così gentile da chiarirmi un dubbio?». Il maestro lo afferrò e lo condusse immediatamente di fronte alla congregazione alla quale si rivolse con queste parole: «O monaci, ecco qui uno che ha un dubbio». Al monaco fu lasciato il compito di chiarire da solo il suo dubbio qualunque esso fosse.

Con l'avvento del koan tutto si trasformò. Coloro che lo sostenevano affermavano che tutti i dubbi, per quanto numerosi e di vario genere, si risolvono in un solo dubbio; che si deve concentrare quest'unico dubbio

⁴² Tr.it.: Edizioni Mediterranee, Roma.

sul koan; e che quando il koan è risolto, tutti di dubbi, di qualsiasi genere si dissolvono e la sospensione intellettuale ha termine.

Daiye dice: «Fintanto che i tuoi dubbi sul “da dove” e il “verso dove” della vita non troveranno soluzione, i pensieri di nascita-e-morte s’incroceranno e si aggroviglieranno nella tua mente in modo irrimediabile. Proprio in questo punto d’incrocio si deve porre questo koan e vedere cosa significa: Un monaco chiese a Joshu: “La natura del Buddha è presente nel cane?”. Joshu rispose: “No (*mu*)”. Raccogliendo le fila dell’intrico dei tuoi dubbi, trasferiscile sul koan e scoprirai che il tumulto svanirà, le sospensioni della mente che dubita incominceranno ad acquietarsi, ma non del tutto. Dirigi il tuo koan verso questa mente semiacquietata e spingilo ai limiti estremi. Verrà il tempo in cui i limiti svaniranno da soli e scoprirai che tutto ciò che prima credevi contaminato, era solo dovuto ad un’errata discriminazione, ecc.»⁴³.

A questo punto ci possiamo rendere conto di come il koan sia una specie d’indicatore per coloro che hanno perduto la via. Quando la mente è angustata da ogni genere di dubbio, ansietà e instabilità, qualsiasi provenienza essa abbia, intellettuale o emozionale, il koan la solleverà e la dirigerà verso la soluzione di se stessa con urgenza e priorità. È per questo che i discepoli Zen vengono logicamente invitati ad avere una fede ben salda nella capacità del koan di risolvere ogni loro turbamento e ad avere fede nella tradizione Zen che, secondo i maestri, ha origine dalla Mente stessa, ovvero dalla natura del Buddha, che è la fonte assoluta di tutte le cose. Coloro che non possiedono questa fede, che i Buddhisti affermano essere innata in ciascuno di noi – la cui negazione è un suicidio – non possono sperare di progredire nella pratica del koan. Costoro dovranno tornare al vecchio metodo, naturale, a loro totale carico e necessitante di molta cura, per il raggiungimento della soluzione finale.

5.

Secondo Daiye, occorre una mente molto risoluta se si vuole raggiungere la Buddhità, nella quale si ha il satori e si realizza un perfetto stato di emancipazione oltre alla sensazione di assoluto riposo; egli dice anche che se non si possiede una mente risoluta a far dischiudere l’oc-

⁴³ Dalla lettera di Daiye a Myomyo Koji, *Daiye Goroku*, Vol. XXIII.

chio spirituale in questa vita, non si potrà neppure risvegliare una fede risoluta. Dal mio punto di vista però, la fede viene prima e la mente risoluta si risveglia grazie all'attività della fede. Quest'ultima giace di solito nella profondità dell'inconscio ed è per questo che la sua presenza nella mente non viene avvertita. Si sarebbe portati a credere che è a causa della risolutezza della mente nel raggiungere l'illuminazione che la fede asserisce se stessa. Ma se la fede non fosse già presente nell'inconscio, mai potrebbe salire alla superficie e chiedere di venir riconosciuta; e non solo, ma proprio la nostra determinazione non si produrrebbe e non potrebbe perciò essere pienamente esaudita.

La fede, pertanto, è più fondamentale di una volontà risoluta, la quale è psicologicamente necessaria per portare ad una più piena consapevolezza il tesoro nascosto.

Mano a mano che il sistema koan si è imposto come metodo per il raggiungimento del satori, è di pari passo cresciuta l'enfasi sull'importanza di una forte determinazione nel perseguimento dello Zen. Si dice che disciplinarsi nella via sia come fare un fuoco; come si vede salire il fumo, occorre fare ogni sforzo per mantenerlo e non si deve smettere di sventolare fino a che, infine, non compare la fiamma. Quest'ultima rappresenta l'arrivo a casa, ovvero, l'arrivo a destinazione.

Una volta Isan chiese a Rai-an: «Come va in questi giorni?». «Sto dietro alla vacca». «Come gli stai dietro?». «Ogni volta che va tra le erbacce, la porto fuori tirandola per l'anello del naso». Isan disse: «Sei proprio un bravo guardiano di vacche». Questo è il modo in cui i discepoli Zen vengono addestrati a mantenere la vigilanza sulla mente affinché non devii dal retto cammino. Occorre che essi siano individui inflessibili. Una volta domata la mente, essi devono avanzare senza preoccuparsi di bene e male, giusto o sbagliato, sino a che, infine, mettono le mani proprio sulla suprema illuminazione (*sambodhi*), che è il satori.

La fede è fondamentale ma giace, per così dire, addormentata nella profondità della consapevolezza e per risvegliarla occorre un individuo fortemente determinato. Questa determinazione diviene possibile solo quando la fede incomincia a farsi riconoscere. Se nella profondità dell'essere fin dall'inizio non vi fosse fede, non vi sarebbe alcuna mente per compiere la determinazione. Questa fede, tuttavia, non è quella alla quale di solito facciamo riferimento, poiché non ha alcun oggetto al quale rivolgersi né alcun soggetto dal quale uscire per dirigersi verso qualcosa. Questa fede fondamentale è quindi priva di soggetto e di oggetto, e proprio per questo non può essere vista come un particolare evento psicologico, né si tratta di un concetto definibile in modo specifico; né è, d'altra parte, un semplice nulla.

Nella sua lettera a Muso-koji, uno dei suoi discepoli laici, Daiye dice: «La comprensione della Via della persona superiore è come imprimere sullo spazio vuoto con un sigillo; la comprensione della persona media è come imprimere sull'acqua con un sigillo; la comprensione della persona inferiore è come imprimere sul fango con un sigillo. Il sigillo non fa differenza, sia che s'imprima sullo spazio, sull'acqua, o sul fango. Le differenze nascono dalle diverse personalità. Se vuoi entrare nella Via proprio in questo istante, vieni da me con il sigillo ed ogni altra cosa fatti a pezzi⁴⁴, e allora mi vedrai».

Normalmente, noi imprimiamo il sigillo della fede sul fango dell'oggettività e ci aspettiamo di ricavarne un'impronta concretamente delineata. Ma la fede dello Zen è addirittura meno che imprimere con un sigillo sullo spazio vuoto, perché lo Zen richiede che il sigillo stesso venga fatto a pezzi; ciò va al di là di dove la vista può giungere. Ma che non si tratti di un sigillo di mera negatività, lo si inferisce dai seguenti passaggi, sempre da una lettera di Daiye, questa volta a Myoshokoji, le affermazioni e le immagini contenute nella quale, sebbene assurde dal punto di vista relativo, non suggeriscono l'assoluta annichilazione. La storia è questa:

Un monaco chiese a Joshu: «È possibile che l'albero di cipresso pos-

⁴⁴ In un'altra lettera Daiye fa riferimento al frantumarsi de «lo specchio»: «Il Buddha è lo specchio del non illuminato e anche il non illuminato è lo specchio del Buddha. Quando il non illuminato si smarrisce, le immagini di nascita-e-morte e le contaminazioni si riflettono nella loro interezza sullo specchio del Buddha. Quando il non illuminato si risveglia all'improvviso allo stato d'illuminazione, l'immagine del Buddha di genuina purezza e misteriosa luminosità che trascende nascita-e-morte si riflette anche nello specchio del non illuminato. Il Buddha, tuttavia, fin dall'inizio non conosce né nascita né morte, né ignoranza, né illuminazione né ha egli alcun specchio, né vi è alcuna immagine che si rifletta in esso. Solo a causa dei non illuminati coinvolti nelle varie (illuminazioni, il Buddha), adattandosi ad essi, ha escogitato (varie vie di liberazione). Ora, se desideri liberarti della malattia dei non illuminati e non essere diverso dal Buddha e dai Patriarchi, ti chiedo di venire da me con lo specchio fatto a pezzi, e io farò, per tua edificazione, alcuni commenti su questa faccenda». A tale riguardo il colloquio di Seppo con Tokusan appare illuminante: «Seppo, per "Questa Faccenda", andò per tre volte da Tosu e per nove volte da Tozan, ma non riuscì ad ottenerla. Più tardi, avendo saputo dell'attività missionaria di Tokusan, gli fece visita e gli chiese quale fosse la verità dello Zen tramandata da un maestro all'altro a partire dalla venuta di Bodhi-Dharma dall'Occidente. Tokusan disse: "La verbosità non è tipica della nostra scuola, né vi è qualcosa di particolare che possa essere dato agli altri". Più tardi Seppo chiese ancora: "Riguardo alla cosa tramandata da un maestro all'altro, ho anch'io diritto ad una parte di essa?". Tokusan non perse tempo ad afferrare il bastone e colpire duramente Seppo gridando: "Cosa dici?". Ciò aprì all'improvviso l'occhio di Seppo alla verità dello Zen».

segga la natura del Buddha?». «Sì, è possibile». «Quando raggiunge la Buddhità?». «Attendi fino a che il vuoto non cadrà giù sulla terra», disse Joshu. «Quando cade sulla terra il vuoto?». «Attendi fino a che il cipresso non raggiungerà la Buddhità», fu la risposta di Joshu.

Su questo episodio Daiye fa il seguente commento: «Non devi conservare il pensiero dell'albero di cipresso che non raggiunge la Buddhità né del vuoto che cade sulla terra. Allora? Quando il vuoto cade sulla terra l'albero di cipresso ottiene la Buddhità; quando l'albero di cipresso ottiene la Buddhità il vuoto cade sulla terra. Questo è certo. Ti prego di pensarci».

Ciò che in questo caso, come del resto in tutti gli altri, occorre sottolineare, è che l'insegnamento Zen usa le concrete espressioni familiari della nostra vita quotidiana in modo tale da contraddire la nostra esperienza del mondo reale basata sul buon senso, come se stessimo vivendo in un mondo di sconclusionatezza. Questa abitudine dello Zen dimostra tuttavia molto efficacemente che esso, a dispetto della sua apparenza assolutamente nichilista, si sforza in realtà di mostrarci un mondo di particolari concreti diametralmente opposto al mondo del senso comune ma che non lo nega. Il mondo dello Zen è una ricostruzione del vecchio mondo da un punto di vista interamente nuovo; rispetto a ciò, lo Zen è completamente copernicano.

Quando dico che la fede Zen non è una fede nell'accezione comune del termine, ma una fede dove non vi è né soggetto né oggetto, cioè una fede che non è affatto fede, l'idea è che vi sia un mondo reale sovrapposto, per così dire, al mondo dei sensi e dell'intelletto, e che quando ciò venga compreso, il mondo dei sensi e dell'intelletto così com'è divenga un mondo reale o, si potrebbe dire, noi creiamo un nuovo mondo. Ciò significa che nello Zen la fede è sempre creativa e che attraverso essa viviamo una nuova vita ogni momento, che nel mondo dello Zen non vi è niente di vecchio e di ripetitivo e che lo Zen non è dominato di conseguenza da vuoti concetti, astrazioni e generalizzazioni.

Un giorno un monaco chiese a Kisu Shikigen: «Cos'è il Buddha?». «Se te lo dicessi non mi crederesti». «Perché non dovrei credere le tue parole di verità?». «Tu lo sei», disse Kisu. Udito ciò, il monaco rifletté per un po', poi disse: «Se io sono lo stesso Buddha, come devo occuparmi (di me)?». «Se vi è nell'occhio anche un solo granello di polvere si vedono fiori che danzano nell'aria». Quest'avvertenza da parte di Kisu aprì di colpo la mente del monaco ad uno stato di satori.

Daiye commenta questo episodio: «All'inizio il monaco non aveva una fede salda in se stesso. Anche quando ebbe udito il diretto riferimento di Kisu alla verità, restò ancora nel dubbio riguardo al fatto di

essere lui stesso il Buddha ed esprime il desiderio di essere informato sul modo di prendersi cura di sé. Ottenuto ciò, pensava, sarebbe potuto arrivare a credere che lui e il Buddha fossero identici. Kisu fu caritatevole e colpì il monaco con la reale spada di *Vajra* esattamente nel punto in cui stava faticosamente in bilico ed era prossimo a contraddirsi. In piedi su di una sola gamba sull'orlo di un precipizio alto diecimila piedi, il monaco fu annientato dal colpo di Kisu; perse il suo precario equilibrio e comprese in che modo gettarsi nel baratro».

Dal punto di vista logico, il koan induce ad ogni genere di dubbio sulla natura e il destino dell'uomo e su altri problemi religiosi e filosofici, concentrando il tutto nel solo dubbio che il koan evoca. Il koan non ha in sé poteri magici; come dicono i Buddhisti, non è niente più che un pezzo di mattone per battere alla porta o un dito per indicare la luna. La cosa importante è raggiungere il satori per mezzo di esso. I due, satori e koan, sono quindi assai intimamente correlati, e poiché il satori, come esperienza, è psicologico, il koan ha anch'esso il proprio aspetto psicologico. Il koan è formulato illogicamente e la sua soluzione è puramente sul piano della logica, sebbene questa logica non sia ciò che la maggior parte di noi considera tale.

Quando si comprende che un ventaglio è un ventaglio quando non è alcun ventaglio, questa comprensione è intellettuale, o piuttosto super-intellettuale e non ha niente a che fare con la psicologia. Ma poiché ogni comprensione, per quanto pura e astratta, viene supportata dall'esperienza, essa è, in tale misura, psicologica. Il satori ha la propria psicologia e la propria logica. Non dobbiamo tuttavia supporre che la semplice combinazione di psicologia e di logica all'interno di un'esperienza costituisca il satori, perché nel satori dev'esserci un qualcosa proveniente dal piano spirituale della vita; questo qualcosa, che può esser definito spirituale, o sovranaturale, o sovrarazionale – è lo Zen.

Se il koan deve essere attaccato con quella che Daiye chiama «mente risoluta», la psicologia del satori deve interessare l'aspetto affettivo della consapevolezza. La soluzione del koan richiede uno sforzo sostenuto di genere fortemente volitivo. Ciò che sostiene e supporta la curiosità intellettuale da esso eccitata è una volontà risoluta. Quest'ultima è in genere prerequisito per ogni tipo d'impresa nella quale l'uomo s'impegna, ma lo è in modo particolare nel caso della soluzione del koan. Il maestro è lì per esaurire la nostra energia e saggiare i progressi che facciamo; egli è lì per sostenerci. Fintanto che avremo qualcosa da dire a parole, l'incontro con lui può non essere penoso. Ma verrà il tempo in cui non avremo niente da dire e dovremo incontrarlo comunque, spesso

di frequente, e non sapremo cosa fare. Se, seduti nella *Zendo* (sala della meditazione) insieme ad altri ricercatori di verità, non andremo all'incontro con il maestro quando viene il nostro turno, un supervisore anziano ci spingerà a farlo.

Si penserà che questa «spinta» non abbia in fondo alcuna importanza dal momento che la soluzione del koan non riguarda gli altri ma è una questione personale e noi ci siamo spontaneamente offerti di fare questo lavoro per il nostro bene e per mezzo dei nostri sforzi. Il fatto è, però, che artifici di questo genere aiutano il discepolo ad arrivare alla fase dell'esperienza satori. Spesso, in questo modo viene coltivata una «mente risoluta» ed i più deboli vengono sostenuti nello sforzo di non abbandonare gli originari propositi. C'è qualcosa nella nostra costituzione mentale che attraverso la stimolazione e la ricostruzione artificiale si predispone alla condizione di satori.

«Spinta» o non «spinta», l'idea principale è quella di condurre la mente ad uno stato di concentrazione, ad uno stato della più alta tensione possibile, in modo che ad essa resti una sola alternativa: crollare e forse impazzire, o rompere i limiti e dischiudere una vista interamente nuova, che è il satori. Quando non si possiede saldezza di propositi, chiaramente definiti e consciamente presenti alla mente all'inizio dell'esercizio koan, la tensione può dare luogo ad una inopportuna eruzione, frequentemente sfumata da un senso di orgoglio, anche nel caso in cui culmini felicemente nel satori. Questa deviazione dal retto sentiero può scaturire dalla predisposizione nevrotica del soggetto. Di solito le cose vanno come debbono andare e il koan reca i risultati desiderati, o piuttosto giunge alla sua conclusione logica e naturale, soddisfacente in ogni senso, sebbene «logica e naturale» sia qui da intendere come sinonimo di «super-naturale e super-logica».

L'importanza psicologica di una «mente risoluta» o di una volontà risoluta che mai si arresta prima che lo scopo sia raggiunto è quindi evidente; essa corrisponde all'importanza logica di seguire la linea del dubbio fino al limite estremo. Quando la logica non è in grado di raggiungere lo scopo, come puntualmente accade data la sua intrinseca incapacità a dare soddisfazione al nostro travaglio spirituale, noi restiamo sull'orlo di un precipizio dove non vi è più possibilità di tornare indietro, perché avendo percorso passo passo il cammino della logica siamo pervenuti ai limiti di essa, al di là della quale si apre un abisso senza fondo.

La mente risoluta insiste ancora e ci chiede di buttarci nel precipizio, accada quel che deve accadere. La mente come strumento logico cede il passo alla mente che incorpora lo spirito. Questo è il camminare lungo

la «bianca via» dietro al richiamo di Amida dall'altro lato della corrente di acqua e fuoco. Questo è essere avvolti dalla grazia di Dio che ora si rivela attraverso gli squarci delle più nere nubi del naturalismo. L'evento è designato in vari modi dai diversi sistemi religiosi: illuminazione, salvezza, emancipazione, rigenerazione, nascita nella Pura Terra, ecc. Satori è il nome che gli viene attribuito dallo Zen. Ogni cosa, nello Zen, parte da esso e termina nell'«oblio» di esso. Un satori che rimane per sempre satori non è satori; viene definito un satori che odora troppo di sé. Deve perdere se stesso allo scopo di essere se stesso. Tale è il satori.

Il satori non ha niente a che fare con la psicologia o con la logica, ma quando il sistema koan si sviluppò, il satori venne naturalmente ad essere trattato sotto l'aspetto psicologico. Mentre da un lato il satori nel sistema koan perdette in parte la caratteristica di essere qualcosa di spontaneo che sgorga dalle più interne profondità dell'inconscio, dall'altro incominciò ad essere considerato in modo artificiale, umano, e venne psicologicamente forzato a rivelarsi alla consapevolezza dell'individuo interessato. L'importanza della psicologia finì con l'essere avvertita acutamente, e i maestri incominciarono ad insistere sulla necessità di una mente ferma, sincera e determinata senza la quale la parete di ferro del koan non avrebbe ceduto mai all'attacco dello studente Zen.

A tale proposito vorrei citare ancora Daiye, perché fu proprio dopo lui e Yengo, ambedue della Dinastia Sung, che il sistema koan venne gradualmente ad assumere importanza nella pratica dello Zen, anzi fu lo stesso Daiye che venne identificato come l'ideatore del koan contro la scuola della cosiddetta «contemplazione silenziosa» di Wanshi (1091-1157).

Daiye sostenne risolutamente che la contemplazione silenziosa propugnata da Wanshi e dai suoi seguaci era suscettibile di condurre la mente alla pratica del vuoto di tutti i contenuti e che il risultato consisteva nell'uccidere lo Zen lasciandolo freddo come una pietra. Wanshi e i suoi allievi replicarono che lo studio dello Zen per mezzo del koan era troppo artificiale e avrebbe creato confusione nella mente del discepolo inducendolo a confondere il mezzo con il fine. Ma a parte ciò, Daiye sostenne l'importanza di una forte volontà nello studio dello Zen. Quello che segue è un estratto di quanto egli afferma sull'argomento in una lunga lettera a Myomyo, uno dei suoi discepoli laici:

«Se hai già compreso cos'è la Mente e vuoi inoltre realizzare questa "Cosa Unica", devi prima di tutto far sorgere una forte, risoluta volontà. In qualsiasi luogo o situazione nella quale ti trovi, desiderabile o indesiderabile, non mancare di tenerti a te stesso, di essere padrone di te e di vegliare su di te per non soccombere a false visioni variamente prodotte.

Nel tuo rapporto quotidiano col mondo esterno sii sempre sicuro di avere i due caratteri nascita-e-morte incollati sulla punta del naso e ricordati che tutte le cose sono transitorie e soggette a costante cambiamento.

Ancora, è come un uomo oberato da molti debiti. Egli non è in grado di tener fede ai suoi obblighi; i creditori sono alla porta e chiedono che paghi subito. È dispiaciuto e impaurito per quello che succederà di lì a poco ed esaurisce tutte le risorse tentando di escogitare un modo per onorare i suoi impegni, ma non riesce a trovare niente. È in un'impasse.

Se sei capace di stare continuamente in questa condizione mentale (nei confronti del koan) potrai in qualche modo arrivare alla soluzione finale. Se però ti interrompi, domandandoti se credere o no, se continuare o ritirarti, non otterrai niente. Sarai peggio di un semplice ignorante che vive nella parte più sperduta del paese. Perché? Perché a causa della sua assoluta ignoranza, costui è sempre libero da visioni sbagliate o nozioni fuorvianti che costituiscono sicuri ostacoli (ai fini della realizzazione). Egli è saggio nel tenersi semplicemente alla sua ignorante via.

Dice un antico sapiente: Nella ricerca della verità ultima, il criterio è il satori. Ultimamente vi sono stati dei maestri che non credono ad esso e lo considerano una costruzione artificiale e ingannevole, la creazione di un inutile blocco assolutamente di secondaria importanza. Vi è davvero un gran numero di persone che si mettono addosso una pelle di leone e poi fanno il verso della volpe; coloro che non hanno ancora aperto l'occhio discriminante del Dharma vengono spesso da esse ingannati. È per questo motivo che devi sempre stare in guardia ed esaminare attentamente tutte le cose in modo da non essere portato fuori strada».

Koho Gemmyo (-1295), del monastero Temmoku, batte più o meno sullo stesso tasto di Daiye quando dice: «Riguardo a ciò (lo studio dello Zen), la cosa più importante è avere una mente fermamente determinata. Quando la possiedi, dopo poco vedrai il sorgere di un genuino dubbio; tenendo decisamente in pugno la tua mente, esso finirà per occupare l'intero campo della tua consapevolezza e sarà sempre presente senza che tu eserciti una particolare attenzione. Da mattina a sera, fa che il capo segua la coda e la coda il capo in una successione ininterrotta fino a che l'intera cosa non diventi un solido, indivisibile *continuum*. Anche scuotendola e cacciandola via, essa non se ne andrà. Quanto serenamente luminosa! Essa è sempre presente nella mente. A questo punto avrai realmente raggiunto una posizione avanzata nel trattamento del koan.

Continuando a tenerti saldamente al retto pensiero, non indietreggiare mai, non avere mai la mente divisa; andando avanti così, arriverai al punto in cui non sarai più cosciente di sedere o di camminare, né avrai

più consapevolezza del freddo e del caldo, della fame e della sete. Raggiunto questo stato mentale, si dice che si sono avute buone notizie da casa. Ma abbi ancora cura di non abbandonare il controllo deciso della situazione. Va avanti tenendo la presa ben salda in attesa che arrivi il momento in cui il satori si rivela.

Occorre ora aggiungere una considerazione della massima importanza. Procedi in una ferma, concentrata indagine del koan, senza preoccuparti di qualunque cosa accada. Non ti aspettare niente, non ti autosuggestionare; va avanti con l'attenzione rivolta solo al koan. Poiché questa, per ogni genere di spirito maligno, è un'ottima occasione per far danni nella tua mente e mandare all'aria tutto quello che hai fin qui raggiunto, devi stare all'erta in modo da non deviare mai dal retto corso. In caso contrario, la causa efficiente di Prajna sarà persa per sempre e il seme dell'illuminazione non potrà germogliare. Guardati dal lasciar vagare la mente al di fuori del retto corso. Sii come uno spirito che ha il solo proposito di vegliare una salma e arriverai a vedere il blocco di dubbio⁴⁵ fino a qui nutrito d'un tratto sgretolarsi mandando nel contempo in frantumi cielo e terra».

6.

Spesso nell'esercizio koan, la sola volontà risoluta non è sufficiente a raggiungere lo scopo. Certe personalità richiedono uno *shock* che aiuti la mente ad uscire fuori dal suo normale solco. I necessari *shock* arrivano sotto forma di intense eccitazioni emotive come rabbia, indignazione, umiliazione, ecc. Tali passioni, se portate fino ad un certo grado d'intensità, acquistano lo straordinario potere di rompere i limiti della

⁴⁵ La frase «il blocco di dubbio» (sarebbe forse meglio dire «la massa di dubbio»?) può suonare strana. Nell'originale cinese è *i tuan tze*, piuttosto espressivo del reale stato mentale nel quale lo studente, perseguendo il koan, viene ad un certo punto a trovarsi. «Dubbio» è un termine intellettuale, ma ciò che il maestro Zen ha in mente in questo caso è una *impasse* psicologica, una specie di blocco mentale. Il flusso del pensiero s'interrompe; è come un blocco congelato. Si tratta di uno stato di concentrazione della mente. L'intero campo della coscienza è ora occupato da questo «blocco». È il «blocco di dubbio», così chiamato perché impedisce alla corrente delle idee di fluire ininterrottamente come di solito avviene. Il *satori* sopraggiunge quando questo blocco si rompe. Vale a dire: nel preciso momento in cui la consapevolezza incomincia a riprendere la sua normale attività, essa diventa improvvisamente cosciente di questo evento, e l'evento di colpo assume un significato che va al di là della sua psicologia. Il blocco è scomparso, il dubbio è esploso e una nuova visione della vita, sin qui neppure immaginata, si dischiude.

coscienza da noi stabiliti. In altre parole, un intenso disturbo emotivo spesso risveglia in noi una misteriosa facoltà della quale siamo normalmente inconsapevoli.

Confucio, ad uno dei suoi discepoli che si lamentava di non saper avanzare nella virtù, disse: «Tu ti limiti; non è vero che non sei capace di farlo, ma è solo che non lo fai». Per rompere questa barriera di limitazione autoimposta è importante, anzi necessario, eccitare l'individuo con qualche provvedimento straordinario. Evidentemente i maestri Zen erano al corrente di questo segreto riguardante la psicologia umana e se ne servivano nelle occasioni opportune. Quando prendevano i discepoli a calci o a bastonate o riservavano loro altri trattamenti di natura ovviamente non troppo delicata, non necessariamente riuscivano a provocarne il rancore, ma sappiamo che talvolta essi hanno fatto uso di questo sentimento.

Date Jitoku, dell'inizio dell'Era Meiji, fu uno dei capi onorari del Signore di Kishu. Un giorno cadde in disgrazia e fu messo agli arresti domiciliari. Trovandosi a godere di una vacanza forzata, intraprese lo studio del *Tripitaka* buddhista, attività che assorbì del tutto la sua attenzione. Quando, alcuni anni dopo, fu liberato, decise di studiare lo Zen. Fu presentato ad un maestro di Kyoto, noto per il trattamento severo che riservava ai suoi discepoli. A Jitoku fu assegnato un koan. Quando andò dal maestro per presentargli il suo punto di vista, questi non disse una parola ma lo colpì duramente sulla testa. Ciò ovviamente mandò su tutte le furie il vecchio e orgoglioso samurai, il quale si confidò con il monaco suo amico che l'aveva presentato al maestro: «Io appartengo alla classe dei samurai e non sono mai stato trattato in modo così ignominioso, neppure dal mio Signore o da mio padre. Non posso sopportare questo affronto. Devo sistemare la cosa con quel ciarlatano insolente. Gli taglierò la testa e poi farò *seppuku*. È impossibile per il mio onore sopportare una tale vergogna». Il monaco, con calma, gli disse: «Anche se gli tagli la testa, ciò non gioverà a nessuno dei due. Fin dall'inizio egli non ha alcuna idea di sé; sta facendo questo per il bene dello Zen. Vedi piuttosto se il colpo che ricevesti ha qualcosa a che fare con esso».

Jitoku si chiuse nella sua stanza e meditò sul koan con tutta l'intensità della mente. Dopo alcuni giorni, il significato del koan sorse dentro di lui. Allora corse dal maestro e confessò che se il colpo fosse stato parecchie volte più forte il suo satori sarebbe stato ancora più penetrante e profondo.

Imagita Kosen (1816-1892) è stato uno dei più grandi maestri del Giappone moderno. In gioventù era stato confuciano, ma non essendone soddisfatto, si era accostato allo Zen ed era diventato monaco a venti-

cinque anni. Il suo maestro esigeva una grande disciplina e trattava Kosen con la massima severità. Un giorno fu chiesto a Kosen di servire una zuppa di *tofu* (cagliata di fagioli di soia) agli ospiti del maestro. Kosen non era gran che esperto in cucina e non preparò il *tofu* nel modo dovuto. Ciò fece arrabbiare il maestro fino ad un grado d'ingiustificabile intensità, al punto d'insistere perché Kosen fosse espulso dal monastero per il suo errore. La punizione non era per niente proporzionata allo sbaglio, che visto dal di fuori appare del tutto banale. Kosen, mortificato, si scusò dell'errore, ma il maestro fu irremovibile. Il novizio non sapeva cosa fare ed era in uno stato di profonda frustrazione. Un monaco, che era suo superiore e aveva a cuore il giovane, venuto a conoscenza dell'accaduto intercedé in suo favore presso il maestro, che alla fine si calmò.

In seguito Kosen, ascoltando un discorso del maestro su di un testo Zen, credette di aver raggiunto il satori. Il passaggio che lo colpì è il seguente:

*Le ombre delle foglie di bambù spazzano le pietre del selciato,
ma polvere non si leva;
Il riflesso della luna penetra fino al fondo della corrente,
ma traccia non resta sulle onde.*

Si tratta di un famoso distico di sette caratteri che un tempo attrasse il profondo interesse di Bukko Kohushi, il fondatore di Engakuji, Kamakura, il monastero che Kosen avrebbe più tardi presieduto⁴⁶.

Daisetsu, il maestro, non prestò la benché minima attenzione alla presentazione che Kosen fece del proprio punto di vista. Questo crudele rifiuto fece sì che Kosen concentrasse ogni sua energia mentale e potenzialità intuitiva sul koan. Ora si trovava in una situazione ancora più disperata. Non riusciva ad andare avanti e non poteva ritirarsi dalla posizione conquistata. Ogni volta che presentava il suo punto di vista al maestro, questi lo respingeva incondizionatamente; non solo, ma gli somministrava colpi rabbiosi.

Kosen era abbattuto e si doleva del pesante fardello di *karma* che ritardava il suo risveglio spirituale, ma il maestro non attenuava la sua acrimonia, simile ad un odio vendicativo. Kosen non vacillò mai, nonostante fosse disperato per la triste situazione, e si comportò in modo ancor più riverente nei confronti dell'insegnante. Quando questi cadde ammalato, fece quanto in suo potere per assisterlo e recargli sollievo.

⁴⁶ E nel quale D.T. Suzuki stesso visse più tardi (N.d.C.).

Kosen perse l'appetito, divenne pallido, emaciato e anemico. I monaci suoi compagni credevano che non sarebbe sopravvissuto a quella tensione, ma lui la pensava diversamente e si convinceva sempre più del suo progredire nella comprensione della situazione. Un pomeriggio entrò nella sala della meditazione che era vuota, perché gli occupanti temporaneamente erano in visita ad un altro monastero per un incontro commemorativo di un famoso maestro.

Kosen passò l'intera notte profondamente assorto in meditazione e non si accorse dell'alba che stava ormai spuntando. Sentì solo vagamente il colpo di mazza nel blocco di legno, che annuncia l'arrivo del mattino. Capì che il momento della conclusione era ormai vicino. Raddoppiò lo sforzo per tenere il koan di fronte a sé. Non lasciò la stanza per tutto il giorno e si dimenticò di mangiare. Verso sera, improvvisamente si rese conto di trovarsi in uno stato squisitamente piacevole; i suoi sensi raggiunsero una enorme chiarezza e fra di essi non vi era più differenza. Ciò non durò a lungo: presto si sentì straordinariamente chiaro e allargato e il suo occhio spirituale si aprì. Udì una voce ed ebbe una visione, nessuna delle quali era di questo mondo. Come assaporando nettare, seppe tutto di tutto. Tutti i dubbi, tutta la dottrina che gli aveva oscurato la vista vennero spazzati via ed egli scoppiò in una esclamazione: «Che meraviglia, che meraviglia! Ho finalmente il satori che trasforma tutti i libri sacri in un candeliere nel sole».

Gli annali dello Zen riportano parecchie di queste storie. Un monaco, che si sentiva sicuro della sua comprensione del koan fu severamente criticato dal maestro e spinto fuori della porta. Sopraffatto dalla vergogna e dall'indignazione, rimase tutta la notte seduto a meditare sul problema. Poiché era estate, egli aveva una veste leggera. Le zanzare erano inferocite. Egli lottò contro il loro vorace appetito tenendo il koan al centro della coscienza, e andò avanti in questo modo fino allo spuntare dell'alba, quando il significato del «cattivo» trattamento riservatogli dal maestro gli fu rivelato. Si racconta che nel momento in cui riemerse dalla meditazione, le zanzare, gonfie di sangue, rotolarono giù dal suo corpo come gocce di rugiada.

Un altro monaco, della Dinastia Sung, si recò da un maestro particolarmente noto per il rude trattamento che riservava agli allievi. Essi non osavano avvicinarlo e il monastero aveva finito per essere quasi deserto. Ma questo monaco non si preoccupò del brutto carattere del maestro, e gli restò accanto anche quando questi scagliò un secchio d'acqua nella sala della meditazione nel periodo più freddo dell'inverno. Il monaco rabbrivì ma restò immobile al suo posto. L'ostinata sua insistenza, alla

fine ammorbidì la durezza di cuore del maestro che, si dice, acconsentì ad adottarlo come allievo.

Famoso è il trattamento riservato ad Hakuin da Shōju Ronin. Quest'ultimo buttò Hakuin fuori dal porticato in una calda sera d'estate, perché questi insisteva sulla correttezza della sua comprensione. La durezza fu, probabilmente, necessaria per far uscir fuori Hakuin dal percorso sul quale stava in modo abietto strisciando senza alcuna possibilità. In tale occasione, nessun argomento intellettuale avrebbe potuto salvarlo, nessuna persuasione verbale sarebbe stata di alcuna utilità a meno che qualcosa d'improvviso si originasse in lui e spazzasse via di colpo ciò che si trovava comodamente rannicchiato nella sua mente. Questo brusco risveglio fu possibile solo sotto l'effetto di un forte disturbo emotivo. Mentre Hakuin si trovava al villaggio per la questua, non si rese conto di una anziana donna che si rifiutava di fargli l'elemosina; restò fermo davanti a lei come se volesse spingerla a compiere il gesto caritatevole. Ciò esasperò la donna ad un punto tale che lo prese a colpi di scopa. Hakuin, picchiato duramente, cadde a terra, ma l'incidente risvegliò, dal profondo della sua consapevolezza una conoscenza al di là della comprensione logica.

7.

Riguardo all'aspetto psicologico del satori, è evidente che il sistema richiede che la capacità mentale dello studente venga innalzata al più elevato grado possibile. Ciò vuol dire che il koan lo conduce alla più elevata estremità della sua esistenza, che è al tempo stesso la più bassa. Quando ambedue i limiti vengono raggiunti, allo studente non resta nient'altro che abbandonare tutte le cose che ha amato, di annientarsi completamente, perché di fatto non gli rimane più niente. Questo è il tempo in cui egli muore a se stesso come Adamo. Adesso si trova di fronte il vuoto assoluto; non vede niente davanti a sé; semplicemente procede, sebbene sia cosciente di trovarsi sull'orlo di un baratro. E infine salta, ed ecco, scopre se stesso, scopre che non è né più né meno che il suo vecchio sé, scopre di essere nello stesso vecchio mondo con il Monte Fuji coperto di neve e l'Oceano Pacifico che bagna la spiaggia di Tago-no-ura come ai tempi di Yamabe no Akahito, il poeta.

La psicologia si ritrae svanendo del tutto e il suo posto ora è preso dalla metafisica, non quella basata sulla ragione ma quella che scaturisce dalle più intime profondità dell'uomo. Quest'ultima per lui era un libro chiuso; egli non aveva alcuna idea di cosa si trattasse; ma ora che

gli si rivela si sente come se fosse tornato a casa. Qui non vi è niente di strano – egli trova che ogni cosa è come prima – la pioggia brumosa sul Monte Lu e le onde che si gonfiano nel Che-kiang.

Qualunque processo psicologico un uomo attraversi durante l'esercizio koan, il significato di quest'ultimo non risiede nella psicologia ma nella comprensione "metafisica" finale. La psicologia non dev'essere disprezzata, a suo modo essa ha il proprio valore, ma non è al fine di padroneggiare lo Zen che questo valore trova il suo spazio. Poiché la psicologia non apre la porta segreta del satori, essa finisce per essere un'inutile, anzi ingombrante aggiunta allo Zen, suscettibile di irretirlo inestricabilmente. Il koan deve trovare la propria giustificazione nel risvegliare il devoto allo stato di genuino satori e non ad una semplice condizione psicologica. Il satori deve conferire una nuova, fresca visione del mondo e dell'umanità; deve dimostrarsi utile e prezioso nella nostra vita di tutti i giorni, non solo come individui ma come cittadini del mondo, come membri di un sistema d'infinita complessità che contiene ogni esistenza concepibile, senziente e non senziente.

Il motivo per il quale gli antichi maestri Zen fanno spesso riferimento al «giusto corso» nell'esecuzione dell'esercizio koan, risiede nel fatto che i sostenitori di esso tendono a perdersi in vari modi: psicologicamente, logicamente e spiritualmente. Per evitare ciò è necessario che vengano guidati con cura da un capace ed esperto insegnante. Il koan, perciò, si rivela spesso un pericoloso e probabilmente inutile strumento nello studio dello Zen.

Bankei, uno dei più grandi maestri Zen del Giappone moderno, si oppose vigorosamente al metodo koan, e lo tacciò di artificiosità. In ciò non fu dissimile dai seguaci della scuola Soto ma, a differenza di loro, non sostenne la «silenziosa contemplazione», la cui pratica dev'essergli apparsa altrettanto artificiosa del koan. L'insegnamento di Bankei s'incentrò sul Non-nato o Non-creato. Egli esortava i suoi seguaci a vivere secondo il Non-nato, del quale tutti siamo dotati dal momento che facciamo la nostra comparsa in questo mondo. Il Non-nato è il nostro essere poiché lo abbiamo anche da prima del mondo stesso; in altre parole, è Dio prima che venisse ad avere cognizione di sé. È l'Inconscio che tuttavia non rimane tale; se così fosse, sarebbe non-esistente. Il Non-nato conosce se stesso ed è sensibile. Il koan, in parecchi casi, mette un freno allo spontaneo agire del Non-nato. Il seguente sermone⁴⁷ o *mondo* di Bankei chiarisce quanto detto.

⁴⁷ Un altro sermone è stato riportato al capitolo IV.

Qualcuno chiese a Bankei: «Secondo il tuo insegnamento del Non-nato, noi dobbiamo stare con lui così come siamo, ma questa sembra essere la dottrina dell'indifferenza⁴⁸. Ho ragione?». Bankei rispose: «Mentre tu stai così innocentemente parlandomi e ascoltando le mie parole, supponi che qualcuno inaspettatamente accenda un fuoco alle tue spalle. Sentiresti il calore o no?». «Lo sentirei certamente». «Allora non resteresti indifferente. Dal momento che non sei indifferente, tu discrimini tra freddo e caldo senza predisporre in modo speciale la tua mente a ciò. Inoltre, dal momento che domandi se sei nel giusto riguardo alla tua comprensione, non puoi dirti indifferente. Non essendo indifferente, vieni da me di tua libera scelta e manifesti il desiderio di essere illuminato sull'argomento. Ciò dimostra definitivamente che la mente del Buddha (cioè il Non-nato) è intelligente, sapiente, piena di saggezza e non indifferente (ovvero non insensibile e non priva d'intelligenza). Tu non puoi, anche per un solo istante, essere indifferente. Quando mai sei stato indifferente?».

In un'altra occasione Bankei fornì questo insegnamento: «La nostra mente innata è la stessa mente del Buddha la quale non conosce né nascita né morte. Per provare ciò, considerate che quando vedete le cose le vedete subito e quando udite i suoni li percepite subito e dite che questo è un uccello che canta e questa è la campana di un tempio. Non dovete riflettere nemmeno per un istante. Da mattina a sera stiamo dietro alle nostre faccende senza pensarci nemmeno un momento, ma la maggior parte della gente crede che la vita venga portata avanti dal calcolo e dalla discriminazione.

Si tratta di un grave errore. Il Non-nato lavora dentro di noi. La mente del Buddha e la nostra mente non sono due. Coloro che si affaticano nell'inseguire il satori o tentano di scoprire la pura mente e si esercitano con questo scopo, stanno commettendo un grave errore⁴⁹. Coloro che hanno anche solo una pallida conoscenza dello *Shingyo* (*Sutra Hridaya*) sanno che la mente è di nascita-e-morte, ma essi non hanno ancora sondato la fonte del Non-nato; essi tentano di raggiungere quest'ultimo per mezzo della discriminazione e del calcolo pensando che questa sia la via della Buddhità. Appena si tenta di realizzare la Via, di raggiungere la Buddhità, si devia dal Non-nato e si perde di vista ciò che in noi è inna-

⁴⁸ Indifferenza (*avyakrita*) nel Buddhismo è un termine tecnico. Quando una cosa non è né buona né cattiva viene detta indifferente. Ciò significa anche «insensibile», «anestetica», «priva di sistema nervoso», «priva d'intelligenza» o «uno stato di indifferenza e indeterminazione».

⁴⁹ Ciò si riferisce evidentemente ai sostenitori dell'esercizio koan.

to. Questa Mente (innata) non dice "io sono luminosa" o "io sono nera", ma rimane in se stessa così com'è nata in noi. Tentare di portarla ad uno stato di satori è di secondaria importanza.

In primo luogo noi siamo Buddha; non ci accingiamo a diventare Buddha per la prima volta. Non vi è uno iota di qualcosa che possa essere definito errore⁵⁰ nella nostra mente innata dalla quale, credetemi, mai nasce alcun pensiero errato. Dobbiamo fare questa corsa stringendo forte i pugni – anche questo è il Non-nato. Se abbiamo il benché minimo desiderio di essere qualcosa di meglio di ciò che effettivamente siamo, se ci facciamo premura, anche solo un poco, nei confronti di qualcosa, noi stiamo ancora andando contro il Non-nato. La mente innata è assolutamente libera sia da gioia che da collera; qui vi è solo la mente del Buddha, di intelligenza trascendentale, che illumina ogni cosa. Avendo fede in essa, non abbiate alcun attaccamento nella vita di tutti i giorni – ciò è noto come un cuore credente»⁵¹.

Che l'insegnamento del Non-nato, o Innato di Bankei non sia la filosofia dell'istinto è già stato discusso altrove. Quando diciamo che il Non-nato è l'inconscio, ciò dev'essere inteso non in senso psicologico bensì in senso metafisico, o ontologico, o cosmico. Il Non-nato non è una forza cieca né un impulso irrazionale o un mero *élan vital*. Secondo Bankei, esso è intelligente al di là del calcolo logico, è indiscriminatamente discriminante; potremmo dire che è il principio dell'ordine che dirige l'attività dell'intelletto nel mondo delle questioni pratiche.

Dobbiamo comunque ricordare che i maestri Zen come Bankei, Hakuin, Rinzai, Yakusan e Joshu, non sono filosofi: sono degli assai pratici empiristi radicali desiderosi di portarci di persona alla presenza del Non-nato e di farcelo vivere, piuttosto che discorrerne. Perciò, quando trasportano il Non-nato sul piano razionale, il loro modo di esprimersi può non essere in accordo con le regole della logica e della dialettica. Da persone che hanno già percorso il cammino verso il Non-nato quali sono, essi desiderano farci da guida.

Concludendo questo capitolo, vorrei citare un altro *mondo*, tra Bankei e un suo interrogante, sul «grande dubbio». Chiese un monaco: «Secondo un vecchio detto, il grande dubbio fa nascere la grande comprensione (satori), ma tu non sei un sostenitore del "grande dubbio". Vorresti

⁵⁰ *Mayoi*, in giapponese, significa il contrario di satori. Ciò che non è satori è *mayoi* che letteralmente significa «perdersi», «allontanarsi», «vagare al di fuori del retto cammino».

⁵¹ Ripreso da *Life and Sermons of Bankei Zenshi*, a cura di D.T. Suzuki, 1941.

dirmi perché?». Questa domanda del discepolo dimostra che anche a quei tempi vi era il partito dei devoti del koan i quali discutevano molto sul sorgere del «grande dubbio», o «blocco di dubbio», o «massa di dubbio» come fase necessaria per la risoluzione del koan. A Bankei questo modo di studiare lo Zen non piaceva. Egli sapeva che vi è troppa artificiosità in questo esercizio; che esso non è motivato da profondi bisogni. Egli, evidentemente, si oppose al metodo koan che tenta di far sorgere il «grande dubbio», per così dire, meccanicamente. La sua risposta fu:

«Si può far sorgere il grande dubbio in questo modo: Quando Nangaku visitò il Sesto Patriarca, costui gli disse: "Cos'è questo che così qui viene?". Nangaku, così apostrofato, non seppe cosa rispondere. Nutrì il dubbio per otto anni e finalmente scoprì che "Quando tenti di dire che è questo, lo manchi del tutto". Qui abbiamo un genuino caso di grande dubbio e grande comprensione (satori). È come un prete buddhista che ha perduto il suo unico *kesa* (veste cerimoniale) e che non riesce a trovarlo nonostante la sua febbrile ricerca. Non può abbandonare neppure per un istante il pensiero dell'indumento perduto. Questo è un dubbio sorto autenticamente. Oggigiorno la gente cerca di nutrire il dubbio solo perché ce l'avevano gli antichi maestri: è niente più che un'illusione; è come andare in cerca di qualcosa che non abbiamo mai perduto».

Bankei sferra un attacco alla parte più vulnerabile del metodo koan. Il koan lavora nella psicologia dell'individuo in modo da creare un atteggiamento corrispondente a quello di chi è predisposto alla filosofia o religiosamente orientato. Quest'ultimo avverte una forte urgenza interiore mentre il primo desidera solo seguire le orme di un altro. L'imitatore non è privo di bisogni interiori, com'è evidente dal suo desiderio di seguire lo Zen; ciò di cui ha bisogno è un aiuto dall'esterno.

Non vi è alcun dubbio che il koan adempia al suo compito quando il discepolo è opportunamente guidato da un maestro esperto. Opportunamente condotto, l'imitatore potrà un giorno diventare autentico. Ma vi è una cosa che deve essere pienamente riconosciuta da parte di ogni sostenitore del koan: Occorre tenere a mente che ogni koan è l'espressione della Grande Comprensione (*mahaprajna*) e ciascuna di queste espressioni acquista significato solo se viene associata alla Grande Compassione (*mahakaruna*).