

ALDO TOLLINI

Buddha e natura-di-buddha nello *Shôbôgenzô*

Testi scelti di Eihei Dôgen Zenji

AVVERTENZE

Trascrizione dei termini giapponesi:

Viene utilizzato il sistema Hepburn che prevede in linea di massima la lettura delle vocali all'italiana e le consonanti all'inglese. Le vocali lunghe vengono trascritte con un trattino lungo sopra la vocale.

Si faccia attenzione soprattutto a:

ch come in italiano *cena*;

g sempre dura come in *gallo*;

h sempre aspirata;

j sempre come in *gennaio*;

s sempre sorda come in *lusso*;

sh come in *sciopero*;

w è letta *u* semivocalica;

y è letta *i* semivocalica;

z è dolce come in *mezzo*;

ts è aspra come in *mazzo*;

ô e **û** sono vocali pronunciate lunghe.

L'apostrofo separa sillabe diverse quando potrebbero essere confuse con una sola.

Tutti i termini giapponesi sono resi al maschile secondo l'uso corrente.

Introduzione

In questo testo sono stati tradotti e commentati sei capitoli della maggiore opera di Dôgen, lo *Shôbôgenzô*, (il "Tesoro dell'occhio della vera legge", scritto tra il 1231 e il 1253), dall'originale giapponese, con un costante confronto con le migliori traduzioni esistenti per ciascuno dei capitoli, sia in lingue occidentali, sia in giapponese moderno.

La scelta dei capitoli è stata determinata dal tema comune che li unisce: lo stato di buddha e la buddhità; cosa significa essere un buddha, che differenza comporta rispetto al suo opposto, l'essere ordinario. Nel volume precedente, *Pratica e illuminazione nello Shôbôgenzô. Testi scelti di Eihei Dôgen Zenji*, il tema era quello del rapporto tra pratica e illuminazione, cioè se e come si può perseguire e ottenere l'illuminazione attraverso la pratica. Ora, invece si cerca di individuare quali siano le connotazioni caratteristiche che distinguono colui che all'illuminazione è giunto, ed è un buddha, o un risvegliato.

I sei capitoli presentati di seguito sono tutti incentrati su questo argomento. Il più importante e complesso, nonché famoso, è certamente il capitolo "Busshô", "La natura-di-buddha" in cui si chiarisce cosa si debba intendere con il termine natura-di-buddha, largamente usato nella letteratura buddhista di ogni scuola e di ogni epoca. Dôgen ci introduce alla scoperta della sua originale interpretazione attraverso un lungo ed elaborato percorso alla fine del quale scopriamo che natura-di-buddha è qualcosa di profondamente diverso da quello che normalmente viene considerato, ossia quella caratteristica insita in ogni essere senziente che permette, se sviluppata, di portare alla buddhità.

Segue il capitolo "Inmo", "Così com'è", in cui Dôgen riprende a approfondire il tema centrale del precedente capitolo, la visione della realtà per quello che essa realmente è, cioè la visione del buddha. Il capitolo "Hosshô", "La natura-del-Dharma"¹ descrive, in parallelo con il primo capitolo "La natura-di-buddha", quale sia la natura-del-Dharma, la legge o l'insegnamento del buddha. Si sostiene che la realtà così com'è, cioè *inmo*, ovvero la realtà nel suo aspetto oggettivo, al di là delle distorsioni apportate dalla mente discriminante, è la natura stessa del Dharma, e nell'apprendimento del Dharma, *poiché la natura-del-Dharma è se stessi, non c'è nel nostro io qualcosa che ci porta fuori*

¹ La parola Dharma scritta con l'iniziale maiuscola indica la Legge del buddha, il suo insegnamento, scritto con caratteri minuscoli indica gli elementi minimi di cui è composta dell'esistenza.

*strada e tra i demoni.*²

Nel capitolo che segue, "Yuibutsu yobutsu", "Solo un buddha e con un buddha", si dice che *non esiste illusione, ma si sappia anche che non esiste illuminazione*, e che l'illuminazione è solo dei buddha e che nessun essere ordinario potrà mai né comprendere né accedere allo stato dei buddha. In definitiva, solo il buddha può conoscere se stesso. Il capitolo "Kobusshin", "La mente dell'immutabile buddha" sostiene che esiste una mente della buddhità, ossia una mente del buddha che è sempre la stessa anche se cambiano le condizioni temporali e spaziali. Questa mente immutabile del buddha è ciò che accomuna tutti i buddha e che gli esseri ordinari perseguono. Ma questa mente, che è la mente universale, è ogni aspetto della realtà, o meglio ogni aspetto della realtà è la buddhità stessa, o il buddha stesso.

Infine, il capitolo "Zenki", "L'intera attività dinamica", in cui la realtà, che è stata continuamente al centro della discussione sulla buddhità, è presentata sotto il suo aspetto dinamico, e in cui si conclude che *la realizzazione è la vita, e la vita è realizzazione*.

Lista di testi per confronto

Le traduzioni sono state condotte con un costante confronto con le traduzioni e con i commenti in circolazione ritenuti più affidabili. In particolare, per il capitolo "Busshô" si sono tenute presenti le traduzioni inglesi di Abe e Waddell³, di Grosnick e quelle in giapponese moderno di Mizuno Yaoko e di Yasutani Hakuun.

Per i capitoli "Inmo" e "Hosshô" si è consultata la traduzione di Thomas Cleary, per il capitolo "Yuibutsu yobutsu" le traduzioni inglesi di Tanahashi e di Merzel. Infine, per il capitolo "Zenki", Waddell e Abe, Tanahashi e di Merzel.

Inoltre, per tutti sono state consultate le traduzioni inglesi di Nishijima Gudo Wafu & Cross Chodo, i testi di Masutani Fumio, Satô Shôshin e Ishii Kyôji, in giapponese moderno e la versione giapponese annotata in Terada Tooru e Mizuno Yaoko (tranne il capitolo "Yuibutsu yobutsu" non presente nel testo).⁴

1. Il buddha

² Le frasi in corsivo sono citazioni dai testi tradotti di seguito in questo volume.

³ Le traduzioni di Waddell Norman e Abe Masao in *The Eastern Buddhist* di "Busshô" e di altri capitoli sono state riunite e riviste nel volume Waddell Norman e Abe Masao (a cura di), *The Heart of Dôgen's Shôbôgenzô*, Albany, New York, State University of New York Press, 2002. Nel testo sono state riportate entrambe le versioni quando discordanti nella sostanza.

⁴ Vedi Bibliografia per i riferimenti ai testi citati.

Nel complesso e articolato sistema di pensiero di Dôgen, vi sono alcuni concetti che sono centrali e su cui egli produce i più importanti scritti. Essi formano la base su cui poggia la sua visione del buddhismo, ma è difficile stabilire un tema che sia al centro del suo insegnamento e attorno al quale il resto delle sue concezioni si sviluppa. Diversi studiosi hanno individuato differenti temi e da quella angolazione hanno interpretato il pensiero di Dôgen. A me sembra che se si deve trovare un tema centrale, questo debba essere la buddhità e la sua realizzazione.⁵ Anche perché Dôgen, non è un filosofo, ma un maestro di buddhismo e pertanto vuole insegnare agli uomini ordinari l'illuminazione, ossia l'ottenimento dello stato di buddha, insomma la buddhità. Per un maestro buddhista non vi può essere altro tema centrale che quello della buddhità e del suo raggiungimento.

Su questo tema, Dôgen produce uno dei suoi più importanti scritti, il capitolo "Busshô" dello *Shôbôgenzô*, assieme ad altri capitoli dello stesso testo, alcuni dei quali sono qui tradotti e commentati. In questi testi, Dôgen non si occupa particolarmente di descrivere lo stato di chi ha raggiunto il risveglio, cioè il suo stato mentale, il suo atteggiamento e le sue percezioni della realtà circostante, come in fondo ci aspetteremmo. Piuttosto, chiarisce cosa sia e dov'è la buddhità, quale sia la sua vera natura, normalmente sconosciuta agli esseri ordinari.

Il punto di partenza ineludibile del suo pensiero è che l'illuminazione, o il risveglio, o la buddhità, come la si voglia chiamare, non è un oggetto di raggiungimento. Soprattutto non è qualcosa di lontano e di estraneo che va perseguito fino all'ottenimento. Come già spiegato in *Pratica e illuminazione nello Shôbôgenzô. Testi scelti di Eihei Dôgen Zenji*, la buddhità non va cercata lontano da sé, poiché non c'è nulla di nascosto nell'universo. La buddhità è pienamente manifesta e attuata sempre e dovunque, perciò, non ha alcun senso parlare del suo raggiungimento come se essa fosse una dimensione da scoprire ed estranea allo stato presente.

Per questo motivo, Dôgen non ci presenta una dimensione sconosciuta descrivendone le caratteristiche, ma ci induce a riflettere sul fatto che la dimensione della buddhità è palesemente sotto i nostri occhi e oggetto della nostra esperienza quotidiana. Egli ci svela quello che in fondo dovremmo già sapere, e porta alla luce il vero aspetto della realtà che è buddhità. Quindi il suo scopo è quello di aprirci gli occhi sull'evidenza, facendoci comprendere che coloro che sono sulla Via cercano disperatamente quello

⁵ Concordo con la posizione espressa da Stambaugh, Joan, *Impermanence is buddha-Nature: Dogen's Understanding of Temporality*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990, p. 3, secondo cui la concezione centrale di Dôgen non è il tempo, ma forse la natura-di-buddha o *genjô*.

che già hanno da sempre.

Dôgen nel capitolo "Inmo" fa un esempio:

E' come una pietra che avvolge un gioiello, la pietra non sa di avvolgere un gioiello e il gioiello non sa di essere avvolto da una pietra. Quando l'uomo capisce questo, egli lo afferra. Questo non è qualcosa che il gioiello si aspetta né che la pietra si aspetta [che accada]. Non dipende dalla comprensione della pietra e neppure è il pensiero del gioiello. Cioè, l'uomo e la saggezza non si conoscono reciprocamente, ma succede che la Via sicuramente si accorda con la saggezza.

La buddhità non è giungere per la prima volta in una dimensione sconosciuta, e non è neppure varcare la soglia di un mondo a se stante. Piuttosto è incontrare la propria dimensione fondamentale che avevamo dimenticato. E' quindi un ritorno alla propria vera natura che abbiamo sempre avuto, ma che avevamo trascurato. E' il ritorno alla propria casa, alla vera origine, è incontrare il nostro essere più profondo. Con le parole di Dôgen: *è come il dio della primavera che incontra la primavera*. Questo significa che l'incontro con la nostra buddhità è la cosa più naturale che possa esserci. Il dio della primavera che altro può incontrare se non la primavera stessa? Allo stesso modo, l'uomo che altro può incontrare se non il proprio essere buddha? L'incontro tra l'uomo e la sua buddhità è una riscoperta della propria vera natura, è come scoprire che dentro la pietra sta nascosto un gioiello, che da sempre era lì dentro. O meglio, quello che a noi sembra sia nascosto, in realtà è palese, ma i nostri occhi non riescono a vederlo. La vista dell'uomo ordinario è offuscata dalla presenza del proprio io che distorce la visione. Perciò non vediamo quello che invece è manifesto, e che scopriamo essere tale, solo dopo averlo percepito e compreso. *Non c'è luogo nascosto nell'intero mondo*: la realtà dell'illuminazione, la buddhità è sempre manifesta a tutti, in ogni aspetto della realtà così com'è. Perciò, nel capitolo "Inmo" Dôgen ci dice che la realtà così com'è, è la realtà dell'illuminazione. Quello che abbiamo davanti agli occhi ogni momento della nostra vita non è altro che la buddhità realizzata. Nella dimensione del buddha viviamo, senza rendercene conto, tutta la nostra vita, credendo che essa sia altrove, lontana, in qualche posto distante da raggiungere.⁶ In questo testo, Dôgen ci insegna a vedere con occhi nuovi il mondo che ci circonda, a scoprire il vero aspetto della realtà. Ma questa realizzazione non avviene tramite uno sforzo di raggiungimento. Ottenere la vera visione della realtà non è un percorso intellettuale, e neppure la capacità di capire o vedere. Dôgen ci dice che *se volete ottenere la cosa così com'è, allora dovete essere*

⁶ Nel *Mumonkan*, un testo cinese della scuola *ch'an* scritto nel 1228, in cui sono raccolti quarantotto *kôan*, cioè dialoghi a-logici, nel caso 48° si dice: "Tutto l'esistente è buddha, l'entrata al *nirvâna* è una sola diritta via. Da qualche parte si trova l'imboccatura dell'entrata."

persone di questa cosa così com'è, cioè l'unica vera realizzazione è quella dell'essere. Solo quando diventiamo la cosa così com'è, allora potremo vivere pienamente questa dimensione. Essere, cioè vivere la realtà così com'essa è, vivere la vita così com'è, diventare tutt'uno con essa, è raggiungere la dimensione del buddha. Quello che Dôgen vuole dirci è che la buddhità non è mai uno stato che appartiene alla comprensione discriminante, ma è realizzata solo nella dimensione dell'essere. Potremmo dire, con una apparente tautologia, che solo chi è un buddha è diventato un buddha. E allora, a quel punto, *se siete persone di questa cosa così com'è, perché preoccuparvi della cosa così com'è?* Se avete raggiunto la buddhità, perchè preoccuparvi di essa? Che senso ha discorrere di essa, o cercarla, o sforzarsi di raggiungerla? Non è questo il punto. Ciò che va fatto è essere la realtà così com'è, null'altro serve.

Nel capitolo "Busshô", Dogen tratta estesamente della "natura-di-buddha", cioè di ciò che è intrinsecamente la buddhità. Parallelamente, nel capitolo "Hosshô", la "natura-del-Dharma", tratta di ciò che è intrinsecamente il Dharma, la Legge del buddha, il suo insegnamento, ovvero in senso lato, ciò che è intrinsecamente la realtà. *Busshô* e *hosshô* pur essendo parole diverse e riferite, la prima al buddha e la seconda al Dharma, indicano una stessa cosa nell'intenzione di Dôgen, la natura della realtà, cioè il suo vero aspetto.

La cui realizzazione non è questione di comprensione, di studio e risultato di uno sforzo. Non si tratta di conoscere qualcosa di sconosciuto tramite un processo di apprendimento, come per esempio avviene nello studio di una materia sconosciuta, o di comprensione istintiva. Nel capitolo "Hosshô", dice chiaramente: *la grande Via non è come una persona che beve acqua e capisce da sé il principio se essa sia calda o fredda.*⁷ Se così fosse, basterebbe essere esposti alla buddhità per riconoscerla e ottenerla, ma non è così. Infatti, poiché la realtà è la dimensione dell'illuminazione e della buddhità, alla quale siamo continuamente esposti, dovremmo tutti, in modo naturale, riconoscerne il vero aspetto e diventare dei buddha. Ma sappiamo bene che non è così. In altre parole, il processo della buddhità non è istintivo. E non è neppure apprendimento *ex nihilo*, perciò in "Hosshô", dice: *se non si avesse la "conoscenza innata", per quanto si cercasse nei sùtra e nella saggezza, non si potrebbe percepire la natura-del-Dharma e non si potrebbe realizzare la natura-del-Dharma.* E' grazie alla conoscenza innata, che per Dôgen non è come nel confucianesimo una conoscenza incondizionata e permanente,

⁷ Anche nel capitolo "Bendôwa" sullo stesso argomento dice: "Coloro che praticano possono capire da sé se ottengono o non ottengono l'illuminazione, proprio come coloro che usano l'acqua sono in grado da sé di capire se quell'acqua è calda oppure fredda". Quindi, si può desumere che i praticanti possono capire da sé se hanno raggiunto o meno l'illuminazione, ma il processo del raggiungimento non è cosa istintiva.

quanto piuttosto la facoltà di giungere a capire che siamo intrinsecamente illuminati, che la ricerca dell'illuminazione si concretizza e ha successo; la pratica, lo sforzo e la ricerca non avrebbero senso, né successo senza la presenza della conoscenza innata. *Si sappia che ottenere il samâdhi della natura-del-Dharma per mezzo dei sùtra e della sapienza è detta la "conoscenza innata" che ottiene il samâdhi della natura-del-Dharma per mezzo del samâdhi della natura-del-Dharma ("Hosshô")*. Lo studio dei sùtra, e in genere qualsiasi tipo di pratica, non è altro che l'occasione per far sì che la conoscenza innata da se stessa si attui e realizzi l'illuminazione. Nell'aneddoto citato in "Busshô", l'attendente del fuoco che viene a chiedere del fuoco significa che la conoscenza innata, cioè la sapienza dell'illuminazione intrinseca, va in cerca di se stessa, e quando esse si incontrano, si attua la buddhità. Andare in cerca è dare alla conoscenza innata la possibilità di attuarsi. *E' l'apprendimento della "conoscenza innata" per mezzo della "conoscenza innata"*. Perciò, *tutti i buddha e tutti i bodhisattva e tutti gli esseri senzienti, tutti per mezzo della forza della "conoscenza innata" rendono chiara la grande Via dell'intera natura-del-Dharma ("Hosshô")*.

Realizzare la natura-del-Dharma, o la natura-di-buddha è realizzare la realtà del così com'è, è far sì che la propria innata capacità di diventare un buddha si attui. Tutti gli esseri senzienti hanno la conoscenza innata e con essa hanno l'illuminazione innata e la pratica innata. Gli esseri senzienti sono di già dei buddha, non in senso potenziale, ma già attuati se lasciano alla propria vera natura il modo di manifestarsi. Tutto è già attuato nella realtà e negli esseri senzienti e nulla è latente o nascosto, nulla è oggetto di ricerca o di ottenimento poiché tutto è già dato. Quando il dio della primavera va incontro alla primavera, quando l'attendente del fuoco va in cerca del fuoco, quando gli esseri senzienti vanno alla ricerca di se stessi, di ciò che già sono, la Via si realizza, la propria saggezza innata si attua.

La realtà del così com'è, che tutto comprende, è anche se stessi, e tutto quello che facciamo è la realtà del così com'è. Nulla ne viene escluso, quindi ogni essere senziente e ogni sua azione è la realtà del così com'è. Perciò, *poiché la natura-del-Dharma è se stessi, non c'è nel nostro io qualcosa che ci porta fuori strada e tra i demoni. Nella natura-del-Dharma non vi è andar fuori strada e tra i demoni, ma solo "Venite per la colazione!", "Venite per il pranzo!", "Venite a prendere il tè!" ("Hosshô")*. La realtà del così com'è non è oggetto di discriminazione e tutto vi è compreso, quindi non vi è bene e male, vantaggio o svantaggio, ma vi è solo il così com'è: l'essere attuato nei fenomeni. Vi è solo l'essere che si attua e nell'attuazione si esaurisce senza lasciare tracce. Così non esiste la Via e la non Via, la natura-di-buddha e la non natura-di-buddha, il mondo della natura-del-Dharma e il mondo della non natura-del-Dharma, ma esiste solo l'essere

che si attua attimo per attimo, continuamente cangiante. Perciò esiste solo il *"Venite per la colazione!"*, *"Venite per il pranzo!"*, *"Venite a prendere il tè!"* e in questo sta la buddhità, tutta intera.

Chi pensa che per ottenere la buddhità debba abbattere il muro della realtà che percepisce come *samsâra* e attendersi la manifestazione di una realtà diversa e meravigliosa, sconosciuta e nuova, sbaglia. Costoro falsamente *pensano che dopo aver abbattuto il mondo delle dieci direzioni che percepiscono attualmente si manifesterà finalmente la natura-del-Dharma e falsamente credono che questa natura-del-Dharma non siano tutti i fenomeni che si manifestano ora* ("Hosshô"). Questa stessa misera terra che calpestiamo ogni giorno è la terra della buddhità, e non vi è altra terra che questa. Questa stessa terra che calpestano gli esseri ordinari, è quella che calpestano anche i buddha e i *bodhisattva*. *Perciò, proprio il luogo di questo momento è la natura-del-Dharma. La natura-del-Dharma è proprio il luogo di questo momento. Indossare i vestiti e mangiare il riso è indossare i vestiti e mangiare il riso della natura-del-Dharma e del samâdhi. Si realizza la natura-del-Dharma dei vestiti e si realizza la natura-del-Dharma del riso* ("Hosshô").

Perciò, la mente che realizza la buddhità è una mente che vive il presente e fa di ogni momento la mente del buddha. Ma questa mente non è la mente degli esseri ordinari poiché *il buddha-Dharma non è conoscibile da parte delle persone [ordinarie]*("Yuibutsu yobutsu"), ma solo da parte dei buddha e con i buddha. La buddhità è solo dei buddha e non è accessibile alle persone ordinarie e queste non possono diventare dei buddha, poiché buddha non si diventa, si è. La buddhità non è la meta di un processo, non è un divenire, ma è uno stato, non è acquisibile, ma solo attuabile. Se una persona ordinaria "ottiene" la buddhità è perché essa era già un buddha, quindi non acquisisce nulla di nuovo, ma attua la propria natura. Per questo, l'illuminazione si attua solo per la forza stessa dell'illuminazione, non per lo sforzo delle persone che praticano. Quindi si dice: *l'illuminazione si basa soltanto direttamente sulla forza stessa dell'illuminazione. Si sappia che non esiste illusione, ma si sappia anche che non esiste illuminazione* ("Yuibutsu yobutsu").

Chi pretende di ottenere l'illuminazione opera una discriminazione intellettuale e divide la realtà in illuminazione e illusione. Tuttavia, questa visione della realtà è fittizia e fuorviante poiché la realtà è una sola e non suddivisibile dualisticamente in bene e male, in illusione e illuminazione. Ciò è frutto della mente umana, ma non rispecchia la realtà delle cose.

La mente del buddha trascende gli esseri ordinari e i buddha stessi, i quali sono espressione di questa mente immutabile. Chi giunge a questa mente scopre la buddhità

senza tempo, immutabile fin dall'inizio del tempo. Ma a chi chiede cosa sia questa mente dell'immutabile buddha, vien risposto *steccati, muri, tegole e pietre* ("Kobusshin"). Vedere la realtà così com'è, è vedere la mente dell'immutabile buddha. *Perciò, le migliaia di alberi e le centinaia di fiori che sbocciano sono l'espressione dell'immutabile buddha* ("Kobusshin"). E anche i fiori che cadono sono quella stessa mente dell'immutabile buddha: poiché nella dimensione di questa mente non esiste dualismo né discriminazione tra bene e male, e tutti fenomeni sono allo stesso modo compresi nella mente del buddha. Quando ciò sia compreso, *il mondo è crollato* ("Kobusshin"). La nostra abituale visione della realtà va in frantumi e lascia il posto a una nuova visione che è quella della mente del buddha. *Riconoscere i vari condizionamenti che ci stanno di fronte significa potersi comportare senza impedimenti. Questo è il buddha del veicolo supremo* ("Busshô").

Vedere la realtà così com'essa è, è vedere con la mente del buddha, è realizzazione. E realizzazione è vivere la vita, e morire la morte. *La realizzazione è la vita, e la vita è realizzazione. Perciò, la vita è ciò che io faccio vivere e io sono ciò che di me fa la vita* ("Zenki").

2. La "natura-di-buddha"

Il termine "natura-di buddha" originariamente significa la natura del buddha, ossia quelle peculiarità dei buddha e degli esseri illuminati che li distinguono dagli esseri ordinari, ovvero, quella qualità insita negli esseri ordinari di svilupparsi e far sì che essi si trasformino in buddha, o esseri illuminati.

"Natura-di buddha" (in giapponese *busshô*, in cinese *fo xing*) è traduzione dal sanscrito di termini come *buddhatâ*, *buddhatva*, *buddha-dhâtu*, *tathâgata-garbha*. Quest'ultimo termine, largamente utilizzato nella letteratura buddhista indiana, letteralmente significa "embrione del Tathâgata", dove Tathâgata, o "colui che è venuto così [com'è]" sta per il buddha. L'embrione del buddha indica la potenzialità che è negli esseri senzienti di diventare, in certe condizioni, dei buddha. E' il seme insito nell'uomo che sviluppato può crescere e dare luogo alla buddhità, e in questo senso, "natura-di-buddha" sta a indicare la potenzialità latente della buddhità, cioè quell'elemento che ci accomuna al buddha e ci può permettere di diventare come lui. Il *tathâgata-garbha* è però sommerso e nascosto dalle passioni, dall'ignoranza e da altre impurità e non viene alla luce, ma rimane allo stato potenziale. Tuttavia, mentre le impurità non sono reali, ma solo frutto dell'illusione, la purezza del *tathâgata-garbha* è reale e immutabile. Quindi, se solo

riusciamo a liberarci dell'illusione, il *tathâgata-garbha* emerge in tutto il suo splendore e comprendiamo finalmente che la nostra vera natura è quella dell'illuminazione e che fondamentalmente siamo degli illuminati.

Il concetto di natura-di-buddha si formò nell'ambiente speculativo indiano, inizialmente per contrastare l'idea che il *nirvâna* può essere raggiunto solo al di fuori dell'esistenza fenomenica, quindi in una dimensione non terrena. La natura-di-buddha, invece porta il seme della buddhità nell'uomo che vive in questa vita e che in questa stessa vita può sviluppare la sua potenzialità fino a giungere alla meta finale. Nell'ambiente dello Yogâcâra, la concezione della natura-di-buddha fu applicata alla sfera cognitiva, ambito cui questa scuola diede un contributo rilevante, per significare la condizione mentale della non dualità, ossia lo stato in cui la mente, liberata dalle passioni, dagli attaccamenti e da ogni tipo di dipendenza, non discrimina più tra se stessa e l'oggetto della percezione, ma è libera, ed è nella condizione dell'illuminazione.

3. Significato e rilevanza del termine

Uno sviluppo di ampia portata della concezione della natura-di-buddha nelle scuole mahayaniche è quello di considerarla non più una potenzialità latente degli esseri senzienti da attuare in qualche tempo futuro, ma come la fondamentale e originaria natura di tutti gli esseri. In altre parole, si riconosce agli esseri senzienti una natura fondamentalmente pura, chiamata talvolta anche mente universale, già completamente sviluppata e operante, ma offuscata dall'illusione, cui però si può tornare, come un bambino che torni alla sua madre o un viandante che torna al suo paese di origine. In questo senso la concezione della natura-di-buddha non è molto lontana da quella di *atman* o del sè permanente delle Upanishad, che soprattutto il buddhismo delle origini aveva criticato, ponendo alla base del suo pensiero il suo opposto, l'*ânatman*, la dottrina della insostanzialità del sè.

Ciò comporta come corollario che la realtà, così com'è, sia originariamente incontaminata e illuminata senza alcun bisogno di aggiunte, come sostiene per esempio la scuola cinese *tiantai* (giapp. *tendai*) nella concezione di "illuminazione originaria" (*hongaku*). La meta della buddhità allora non è più un viaggio verso una terra ignota, o una dimensione sconosciuta, ma il ritorno alla propria vera natura, o al proprio vero sè, che da sempre era stato presente. E' la dimensione del *samsâra* e della sofferenza, invece, a essere estranea alla natura degli esseri umani, null'altro che una deviazione dalla predisposizione naturale.

Un esempio di questa tendenza è il *Mahâparinirvâna sûtra* che sostiene che tutti gli esseri senzienti possiedono la natura-di-buddha, e quindi che tutti possono accedere alla buddhità, comprese le persone malvage prive di spiritualità come gli *icchântika*⁸ a cui la tradizione precedente negava questa possibilità. Inoltre, questo testo sostiene che il *tathâgata-garbha* non è altro che il sè, o meglio il "vero sè", cioè l'*âtman*. Questa posizione viene individuata e criticata da Dôgen come l'eresia di Senika⁹ secondo cui, mentre il corpo è impermanente e perituro, la parte spirituale dell'uomo, quindi la sua natura-di-buddha è pura e immutabile e non muore insieme al corpo. Una sorta di anima immortale che sopravvive alla morte fisica e che riconoscerebbe nell'uomo una componente permanente.

Sulla sostanzialità e permanenza della natura-di-buddha e il suo contrasto con l'impermanenza della realtà quotidiana, si è sviluppato un forte dibattito tra le varie scuole buddhiste. Spesso si è posto un netto contrasto tra l'impermanenza e la sofferenza della dimensione del *samsâra* e la permanenza o definitiva soppressione della sofferenza del *nirvâna*, e lo scopo della Via buddhista è stata riconosciuto come quello di portare gli esseri senzienti dalla prima dimensione alla seconda.

Il significato della natura-di-buddha in definitiva è quello di riconoscere agli esseri senzienti, che obiettivamente vivono in una dimensione di sofferenza, la possibilità di liberarsi da essa e di accedere allo stato di buddhità. La dottrina delle Quattro Nobili Verità proclamate dal buddha Shakyamuni sostiene che la liberazione è possibile, e pertanto bisogna riconoscere che nell'uomo esiste la scintilla che se innescata può portare alla realizzazione, e questo è il compito della natura-di-buddha. Se negassimo la sua esistenza, non vi sarebbe via di salvezza per gli esseri senzienti, quindi possiamo parlare della natura-di-buddha poiché esiste la realizzazione.¹⁰

Il testo più antico che tratta specificamente della natura-di-buddha è il *Fo xing lun* (in giapp. *Bussshôron*), attribuito a Vasubandhu (IV sec.) e tradotto in cinese da Paramartha nel VI sec., e di cui esiste solo la versione cinese. Questo testo afferma che ogni essere senziente è dotato della natura-di-buddha e che è un errore sia sostenere che la natura-di-buddha esista sia che non esista, sebbene è corretto dire che essa esista fondamentalmente, in quanto affermazione della possibilità degli esseri senzienti di

⁸ Secondo alcune scuole, oltre agli *icchantika* neppure gli *srâvaka* e i *pratyeka-buddha* hanno la natura-di-buddha, solo i *bodhisattva* ce l'hanno.

⁹ Vedi capitoli "Bendôwa" e "Sokushin zebutsu" dello *Shôbôgenzô* tradotti in italiano da A. Tollini, *Pratica e illuminazione nello Shôbôgenzô. Testi scelti di Eihei Dôgen Zenji*, Ubaldini Editore, Roma, 2001. Per una trattazione del tema si veda Abe Masao, "Dôgen on buddha nature", *The Eastern Buddhist, New Series*, vol. IV, No.1, Maggio 1971, p. 145 e segg.

¹⁰ King, Sallie B., "The buddha Nature: True Self as Action", *Religious Studies* 20, 1984, p. 267.

realizzare la buddhità. La natura-di-buddha è la sicceità¹¹ che si sforza continuamente per realizzare la buddhità; cioè la sicceità in quanto attività dinamica (cioè *zenki*) attua continuamente la buddhità in tutte le sue manifestazioni, quindi in ogni aspetto della realtà fenomenica. La vera natura della realtà (la sicceità), e degli esseri senzienti, è quindi la natura-di-buddha, e in questo senso, nel testo si dice che gli esseri senzienti sono il *tathâgata-garbha*, che è un sinonimo per natura-di-buddha.¹² Tuttavia, per quanto questa affermazione possa sembrare la stessa di quella sostenuta da Dôgen nel capitolo "Busshô" qui trattato, non è così, infatti, nel testo attribuito a Vasubandhu, significa che la possibilità di attuare la buddhità grazie alla presenza della natura-di-buddha è sempre presente negli esseri senzienti.

Questa concezione era presente anche in Cina, sviluppata soprattutto dalle scuole *tiantai* e *ch'an* (giapp. *zen*), sicuramente già dal VII secolo d.C. La natura-di-buddha veniva considerata come la propria mente pura, la propria vera mente priva di contaminazioni. Questa mente viene oscurata dalle illusioni, ma basterà tenerla pulita dalle contaminazioni perché la natura-di-buddha torni a splendere nella sua pienezza. Nel *Xiuxin yaolun* di Hongren, del VII secolo si dice:

"Tuttavia, dal momento che fondamentalmente si sa che la natura di buddha di tutti gli esseri in origine è pura, è come un sole oscurato dalle nubi, basta, compreso questo, concentrarsi nella vera mente e le nubi delle illusioni svaniranno ed il sole della conoscenza si manifesterà."¹³

In questo contesto, si sviluppò la prassi della purificazione della mente attraverso la meditazione per la realizzazione della natura-di-buddha: la concentrazione mentale corrisponde alla pulizia dello specchio che metaforicamente rappresenta la mente. Quando non vi saranno più impurità, lo specchio rilucerà secondo la sua natura originaria. Compito del praticante è di mantenere pulita la superficie dello specchio e permetterne la sua naturale lucentezza.

E' l'ignoranza la causa della contaminazione della mente e il risveglio dall'ignoranza (la comprensione della realtà delle cose) è il ritorno alla purezza della mente:

"Il *Nirvâna sûtra* afferma: "Tutti gli esseri hanno la natura di buddha, ma poiché essa

¹¹ In cinese *zhenru*, in giapponese *shin'nyo*, in sanscrito *tathatâ*, in inglese *thusness*. Di fatto un sinonimo di *inmo*, "così com'è", quindi il vero aspetto della realtà.

¹² Sul *Fo xing lun* si veda: King, Sallie B., "buddha Nature and the Concept of Person", *Philosophy East and West*, 39, 1989, pp. 151-155.

¹³ *Xiuxin yaolun* (*Zuishang chenglun*), attribuito a Hongren (601-674), T.48, 2011:378a2-4.

è nascosta dall'ignoranza, non ottengono la liberazione. La natura di buddha è la comprensione. Basta riuscire a comprendere. Se la comprensione è limpida e si è lontani da ciò che la nasconde, questo è ciò che chiamo liberazione."¹⁴

La purezza originaria della natura-di-buddha è la realtà così com'è, nel suo vero aspetto, che non è dato cogliere da parte di coloro che hanno la mente ottenebrata dall'ignoranza. La possibilità di percepire la realtà così com'è, o con una parola che renda il corrispondente cinese, la "sicceità" cioè il vero e incontaminato aspetto delle cose, quindi la natura-di-buddha, è data solo a coloro che hanno eliminato dalla propria mente il velo dell'illusione.

Nel *Damo lun* (Trattato di Bodhidharma) del VI sec. si dice:

"Domandò: 'Cosa si intende per natura di buddha?' fu risposto: 'Quando nella mente non vi è la diversità delle forme parlo della vera sicceità; quando la mente non può essere cambiata parlo di natura-del-Dharma; quando nella mente non vi è alcun attaccamento parlo di liberazione; quando nella natura della mente non vi è alcuna occlusione parlo di mente della *bodhi*; quando la natura della mente è quieta parlo di *nirvâna*.'"¹⁵

Nel concetto di sicceità si intravede, già nella Cina antica, una forte relazione tra esseri senzienti e natura-di-buddha. Infatti, poiché la sicceità è il vero aspetto di tutte le cose, essa è tutti gli esseri senzienti e anche tutti i fenomeni nella loro vera essenza incontaminata. Tutto è sicceità e nulla ne viene escluso poiché sicceità è l'essere vero delle cose. D'altra parte anche la natura-di-buddha in quanto fondamentale e originaria natura di tutti gli esseri, cioè la dimensione illuminata della realtà, è sicceità. In questo senso non vi è diversità, né separazione tra esseri senzienti, sicceità, e natura-di-buddha, quando con esseri senzienti si intendano coloro che hanno raggiunto la stadio della purezza originaria. Sulla base di queste concezioni Dôgen elaborerà la sua visione della natura-di buddha.¹⁶

¹⁴ *Guanxin lun* (*Poxian lun*), attribuito a Shenxiu, in Suzuki Daisetsu Teitarô, *Suzuki Daisetsu zenshû* (Le opere complete di Suzuki Daisetsu), Tokyo, Iwanami shoten, 1980 [1968], p. 596, 3:40-46.

¹⁵ *Damo lun*, attribuito a Bodhidharma, in Suzuki Daisetsu, *Kôkan Shôshitsu issho* (Edizione critica degli *Scritti perduti di Shaoshi*), Osaka, Ataka Bukkyô bunko, 1935, I:17.

¹⁶ "...a leading specialist in East Asian tathâgatagarbha/original enlightenment thought, that did much to help me orient my point of departure for this essay: Sallie King. Dr. King, in her article 'buddha-Nature is Impeccably Buddhist' has argued, based on a close reading of the buddha-Nature Treatise, that a major point of that seminal treatise is to demonstrate that the term 'buddha-nature' is nothing but another way of expressing the meaning of 'thusness' which is, she argues, rather than

Già il Sesto patriarca Hui-neng si poneva in modo critico rispetto alla concezione della natura-di-buddha considerata come la mente contaminata dall'ignoranza e dall'illusione. Egli nella famosa risposta al *gatha*¹⁷ di Shenxiu che sosteneva il paragone della mente e lo specchio, e la necessità della sua costante pulizia, risponde che non vi è specchio (cioè, la mente non è come uno specchio) e che quindi non c'è nulla da pulire (cioè, la pratica non deve consistere nella pulizia della mente). Per lui non esiste fondamentale differenza tra gli esseri senzienti e i buddha: la differenza sta solo nella direzione verso cui si indirizza la mente.

Così si esprime nel *Sûtra della Piattaforma*:

"I shall now let you see the sentient being in your own mind and let you see the buddha nature in your own mind. Also I shall leave you a verse on 'Seeing the true buddha and gaining emancipation'. If you are deluded you will not see the buddha; if you are awakened you will see him. Fa-hai please listen. Hand the teaching down to successive generations, and do not allow it to be cut off.'

The Sixth patriarch said: 'Hear me as I explain to you. If men in later generations wish to seek the buddha, they have only to know that the buddha mind is within sentient beings; then they will be able to know the buddha. because the buddha mind is possessed by sentient beings, apart from sentient beings there is no buddha mind.

Deluded, a buddha is a sentient being;

Awakened, a sentient being is a buddha."¹⁸

La concezione della natura-di-buddha si relaziona sempre con quella di illuminazione (o buddhità) e di pratica. I tre sono sempre collegati da uno stretto legame e si condizionano vicendevolmente. Nella formulazione originale, natura-di-buddha è la potenzialità dell'illuminazione che va sviluppata appieno attraverso la pratica. Quando la natura-di-buddha viene intesa non più come potenzialità, ma come la sicceità ossia la realtà stessa nella sua forma incontaminata, cambia di conseguenza anche la concezione

being an ontological category, an ecstatic, experiential apprehension of reality as-it-is." Jamie Hubbard and Paul Swanson (a cura di), *Pruning the Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*, edited by, University of Hawaii Press, 1998. Sul concetto di natura-di buddha, il suo sviluppo storico e l'elaborazione da parte di Dôgen, si veda Grosnick, William Henry. *The Zen Master Dogen's Understanding of the Buddha-Nature in the Light of the Historical Development of the Buddha-Nature Concept in India, China, and Japan*, Ph.D. diss., University of Wisconsin, Madison, 1979.

¹⁷ Poesia in cui il praticante mostrava la propria comprensione della dottrina.

¹⁸ Yampolsky Philip, B., *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch, the Text of the Tung-huang manuscript*, Columbia University Press, New York, 1967, pp. 179-180.

dell'illuminazione e della pratica. Quando l'illuminazione non sia più una meta da raggiungere attraverso una potenzialità da sviluppare, cosa diventa? Quando la potenzialità (la natura-di-buddha) viene intesa come essere attuato, cioè realtà realizzata, l'illuminazione cessa di essere lo scopo del raggiungimento e non esiste più ottenimento. L'illuminazione non diventa, è. Illuminati non si diventa, si è, o si è già. Perciò, assieme alla concezione della natura-di-buddha in quanto sicceità si sviluppa anche la concezione della "illuminazione innata", o "illuminazione originaria": gli esseri senzienti sono fondamentalmente illuminati, l'illuminazione è la loro vera e originaria natura. Allora, natura-di-buddha e illuminazione non sono più distinti, essendo il primo potenzialità del secondo, ma sono di fatto la stessa cosa. La sicceità, che è natura-di-buddha, è la stessa che è anche illuminazione, e allora natura-di-buddha e illuminazione vengono a coincidere. Chi raggiunge la prima raggiunge anche la seconda.

In questo contesto, gli esseri senzienti, attraverso la pratica, non ottengono nulla, poiché nulla può essere aggiunto alla loro originaria natura che è natura-di-buddha già illuminata. Nel processo dell'illuminazione nulla viene aggiunto né sottratto nell'uomo, si tratta piuttosto di un cambiamento di dimensione: la mente si indirizza verso l'illuminazione piuttosto che verso l'illusione, quando comprende la natura dell'illusione e la vera natura della mente, la quale originariamente è sempre e per sempre pura e illuminata. La comprensione, quindi, e nello specifico, della vera natura della mente e della realtà è il discrimine tra stato ordinario e stato dell'illuminazione. La mente può manifestarsi in modo grezzo, quindi come mente contaminata dall'illusione, oppure manifestarsi in modo corretto, manifestando l'illuminazione, e ciò dipende dal grado di comprensione e di livello spirituale raggiunto da ogni individuo.

Ma la mente individuale coincide con la mente universale, così come la natura-di-buddha di cui è fornito ogni essere è la stessa natura-di-buddha che riempie di sé l'universo senza nulla tralasciare. In fondo, è questa la nuova prospettiva che cambia radicalmente il modo di intendere sia la concezione della mente, degli esseri senzienti e della natura-di-buddha, e in definitiva dell'illuminazione e della pratica: considerare la mente e la natura-di-buddha originariamente come intrinseci in ogni singolo essere senziente. La mente e la natura-di-buddha vengono intesi come entità sovraindividuali, anzi universali e onnicomprensive, quindi essenzialmente e fondamentalmente pure e incontaminate, quindi illuminate. Se gli esseri senzienti sono la mente e la natura-di-buddha universali, sono fondamentalmente illuminati, fondamentalmente puri, e se e quando non lo sono, ciò è dovuto alla contaminazione dell'illusione che gli esseri senzienti con la loro ignoranza fomentano. Tuttavia, essi restano puri al di sotto della

contingente e temporanea contaminazione, così come uno specchio può annebbiarsi, ma una volta pulito torna a splendere.

La conseguenza di ciò è che solo la mente pura e la natura-di-buddha, anch'essa pura, sono reali: l'illusione e le contaminazioni non sono reali, sono "fiori del cielo", come dice Dôgen,¹⁹ o miraggi privi di sostanza e di realtà. La vera natura degli esseri senzienti è la purezza e l'illuminazione, la quale viene talvolta offuscata. Ciò significa che tutto viene dalla pura natura originaria dell'uomo, l'unica ad essere reale, comprese le illusioni e le contaminazioni.

4. Significato per Dôgen

Nel pensiero e nell'insegnamento di Dôgen vi sono alcuni concetti fondamentali attorno a cui egli elabora una complessa struttura, tra questi troviamo sicuramente la sua originale concezione della natura-di-buddha.

Il punto di partenza della riflessione di Dôgen, com'è noto, è la contraddizione che si evidenzia nella necessità della pratica per sviluppare una potenzialità che già è presente dentro di noi. In altre parole, che senso ha sforzarsi nella pratica per ottenere quando già ci è dato di essere. In "Busshô" si dice: *se già ce l'ha (la natura-di-buddha), perché mai spingerla dentro questo sacco di carne?*"²⁰

La concezione della "illuminazione originaria" (*hongaku*), uno dei pilastri del pensiero della scuola *tientai* in cui Dôgen da giovane aveva studiato, sosteneva che la realtà fenomenica è, *a priori* una manifestazione dell'illuminazione. La realtà così com'è, sia nei suoi aspetti positivi sia in quelli negativi l'illuminazione attuata. Potremmo anche dire che la realtà fenomenica è la manifestazione della natura-di-buddha. Questa concezione era molto popolare ai tempi di Dôgen, sebbene fosse un periodo di grandi difficoltà politiche e sociali e la realtà sembrava molto lontana dall'ideale di perfezione. Da questa concezione discende la conclusione che la pratica sia superflua poiché l'illuminazione è già attuata e presente. Il dubbio di Dôgen prende l'avvio proprio da questa concezione, che egli ritiene incompleta e fuorviante. Se la realtà è già illuminazione che senso ha sforzarsi di acquisirla? Parallelamente, se la natura-di-buddha è già dentro di noi che

¹⁹ "Bendôwa", risposta alla domanda n. 4.

²⁰ Cioè: se già abbiamo la natura-di-buddha perché cercare di ottenerla, ossia di spingerla a forza dentro di noi? L'espressione 'sacco di carne' significa l'individuo e veniva usata in modo spregiativo in particolare per indicare i monaci. Nishijima Gudo Wafu & Cross Chodo, *Master Dôgen's Shobogenzo*, Windbell Publications, Londra, 1994-1998, vol. 2, p.29, traducono: "It exists already -- then why does it forcibly enter this concrete bag of skin?".

senso ha cercare di ottenerla?

La soluzione di questo dubbio portò Dôgen a elaborare una concezione del tutto originale del rapporto tra pratica e illuminazione, al di fuori della tradizionale tipologia di "sforzo al fine di ottenere". Tuttavia, quello che interessa qui è che ciò che motiva la pratica e la rende necessaria è proprio la concezione della natura-di-buddha, poiché è proprio la sua esistenza a rendere possibile l'ottenimento della buddhità. Se infatti gli esseri umani, o meglio tutti gli esseri senzienti non fossero provvisti di essa, non potrebbero sviluppare la propria buddhità e realizzarla. Per questo motivo la concezione della natura-di-buddha è assolutamente centrale nel pensiero di Dôgen e più ampiamente in qualunque insegnamento che preveda una pratica.

Tuttavia, la concezione della pratica e il suo rapporto con l'illuminazione sono condizionati dalla forma che la concezione della natura-di-buddha prende nei vari insegnamenti. A seconda di come essa venga intesa, la pratica e il suo fine hanno motivazioni e percorsi diversi.

Nella concezione di Dôgen, la natura-di-buddha non è il seme che attraverso la pratica può essere sviluppato fino alla realizzazione. Questa concezione gli sembra estremamente riduttiva e comunque basata su una intenzione egoistica poiché l'ottenimento è per il proprio beneficio e per il proprio vantaggio. Dôgen si attiene, invece, all'insegnamento fondamentale del buddhismo che predica l'assenza dell'io: in questa prospettiva chi è che pratica e per quale fine?

In apertura del capitolo "Busshô", Dôgen spazza via ogni dubbio a riguardo della sua concezione della natura-di-buddha. Attraverso uno stratagemma linguistico, Dôgen legge la frase: "Tutti gli esseri senzienti, tutti hanno la natura-di-buddha ", come: " Tutti sono esseri senzienti, tutti sono la natura-di-buddha", un cambiamento di prospettiva radicale e profondamente significativo. Nella lettura di Dôgen, vi sono due punti originali: il primo riguarda il riconoscimento dello stato di esseri senzienti per l'intera realtà fenomenica. In altre parole, la natura-di-buddha si applica non soltanto agli esseri senzienti, cioè coloro che hanno una attività psichica, ma a tutto l'esistente: per Dôgen tutta la realtà è uno stesso epifenomeno in cui tutte le esistenze sono interconnesse indissolubilmente. Il secondo punto di originalità riguarda il fatto che la natura-di-buddha non va intesa come una potenzialità latente che è posseduta dagli esseri senzienti (nella traduzione che segue dice: *se avessimo la natura-di-buddha saremmo dei diavoli*), una posizione secondo lui molto riduttiva, ma va intesa secondo una identità tra esseri senzienti, intesi come l'intera realtà fenomenica e natura-di-buddha. Quindi, tutti gli esseri sono la natura-di-buddha e viceversa, in una identità che non dia luogo a dualismi, dove cioè non vi sia distinzione tra l'uno e l'altra,

ma siano considerati due aspetti di una stessa realtà. Il dualismo tra natura-di-buddha e esseri senzienti è un prodotto della mente discriminante, inoltre, "possedere" implica una separazione tra un soggetto che possiede e un oggetto posseduto, attraverso una azione che ha come scopo un vantaggio dell'io. Tutto questo per Dôgen è fuori dell'insegnamento del vero buddhismo, e in contrasto con i suoi principi fondamentali. Da questo punto di vista, si può intendere la natura-di-buddha come intrinsecamente identica alla realtà, cioè, la realtà così com'è, non è altro che la natura-di-buddha. La succitata concezione della realtà sviluppata in Cina in quanto sicceità e la sua identità con la natura-di-buddha è fatta propria e sviluppata fino alle sue estreme conseguenze da Dôgen.

Per Dôgen la natura-di-buddha, e quindi la realtà illuminata o la realtà dell'illuminazione, è uno stato o condizione attuata nella situazione sempre presente e momento per momento. In altre parole, non è "divenire" ma "essere". Mentre la dimensione del "divenire", cioè la prospettiva dello sviluppo, è relativa, la dimensione dell'"essere" e dell'"identità" è assoluta. Il divenire comporta la necessità dell'acquisizione e del raggiungimento: l'illuminazione viene acquisita o raggiunta sviluppando la potenzialità insita nella natura-di-buddha. Invece, nella concezione di Dôgen non si dà né acquisizione né raggiungimento per l'illuminazione, piuttosto si dà essere l'illuminazione, cioè identità, oppure non essere, cioè distinzione e separatezza. Illuminati si è, non si diventa; l'illuminazione si dà solo nell'identità tra essere senziente e illuminazione/natura-di-buddha. Il divenire invece implica un avvicinamento progressivo che pur giungendo in prossimità della meta, non si identifica mai con essa. Si tratta di un avvicinamento che resta per sempre tale, diminuendo la distanza all'infinito. L'illuminazione, quindi, è uno stato che esiste solo quando attuato, ed esiste solo nello stato e nell'atto di attuazione.

Potremmo dire che la concezione succitata del *tathâgata-garbha* in quanto seme della buddhità insita nell'uomo, cioè la potenzialità intrinseca degli esseri senzienti di diventare buddha realizzati, nella concezione di Dôgen, che fa sue le speculazioni del Mahâyâna e le sviluppa, si trasforma nel suo opposto: il *tathâgata-garbha* è gli esseri senzienti in quanto seme o embrione della natura-di-buddha. In altre parole la natura-di-buddha non è nell'uomo ma, al contrario, è l'uomo che è nella natura-di-buddha, ne è pervaso e permeato continuamente. Poiché tutta l'esistenza nella sua forma di sicceità è immanente nella natura-di-buddha, gli esseri senzienti che fanno parte di questa esistenza ne condividono la natura e in essi si riflette intera la natura-di-buddha.²¹

²¹ Kim Hee-jin, *Dôgen Kigen: mystical realist*, The University of Arizona Press, Tucson, 1987, p.

Questo cambiamento di prospettiva conduce a considerare l'uomo, e con lui ogni essere, come parte della natura-di-buddha secondo la concezione sviluppata dalla scuola Keron per cui ogni particella si riflette nel tutto e, allo stesso tempo, il tutto si riflette su ogni singola particella in modo che ognuna riflette in sé il tutto. Così, ogni essere senziente si riflette nell'onnipervasiva natura-di-buddha, la quale, a sua volta si riflette in ogni essere senziente, ma questa riflessione non è parziale, ma totale. Come tutto il cielo sta nella riflessione su una goccia di rugiada, allo stesso modo, tutta la natura-di-buddha sta riflessa in ogni essere senziente senza che nulla ne sia escluso. Quindi ogni essere è tutta la natura-di-buddha e tutta la natura-di-buddha è tutti gli esseri senzienti (*Perciò, tutta la natura-di-buddha è gli esseri senzienti*). In questo senso Dōgen dice che "tutti gli esseri **sono** la natura-di-buddha" poiché la natura-di-buddha nell'uomo non è allo stato embrionale, ma pienamente sviluppato e completamente operante. L'uomo è pieno della natura-di-buddha così come la natura-di-buddha è piena degli uomini e tra i due vi è una relazione di identità poiché natura-di-buddha è gli uomini e gli uomini sono la natura-di-buddha. L'erba, gli alberi, gli stati e la terra sono tutti la mente, e poichè sono la mente, allora sono esseri senzienti. Essendo esseri senzienti, allora sono la natura-di-buddha. *Il sole, la luna, le stelle e i pianeti sono la mente ed essendo la mente sono esseri senzienti. Essendo esseri senzienti sono la natura-di-buddha.*

Questa originale interpretazione della natura-di-buddha conduce a importanti riflessioni che riguardano la pratica e il suo significato, poiché in questo contesto essa non può essere considerata come il mezzo per sviluppare appieno la latenza della natura-di-buddha.

Su questo argomento Dōgen propone nel capitolo "Genjō kōan" un dialogo tra il maestro Hōtetsu e un monaco.

Mentre il maestro Hōtetsu²² del monte Mayoku stava usando un ventaglio, venne un monaco e gli chiese: "La natura del vento non cambia: non c'è luogo dove non giunga. Perché allora tu usi il ventaglio?"²³

Il maestro disse: "Tu sai solo che il vento ha una natura che non cambia. Però non sai la ragione per cui non c'è luogo ove non giunga".

Disse il monaco: "Allora, qual è la ragione per cui non c'è un luogo ove il vento non

122, si esprime dicendo: "Questo universalismo non significa che la natura-di-buddha è immanente in tutta l'esistenza, ma che tutta l'esistenza è immanente nella natura-di-buddha."

²² Hōtetsu (date sconosciute). Discepolo e successore di Baso Dōitsu vissuto nella seconda metà dell'VIII secolo. Il dialogo riportato si trova nel 4° vol. del *Rentō kaiyō*.

²³ Cioè: poiché la natura del vento è di essere mobile e di giungere ovunque, perché muoverlo se già da sé il vento si muove?

giunga?"

*Al che, il maestro semplicemente agitò il ventaglio.*²⁴

Il monaco si inchinò.

L'illuminazione autentica del buddhismo si basa sul percorso di salvezza come trasmesso correttamente [dai maestri e dai patriarchi]. [L'affermazione] per cui non cambiando la natura del vento non si debba usare il ventaglio perché si sente ugualmente il vento, significa non conoscere la natura del vento né il fatto di non cambiare. Per il fatto che la natura del vento non cambia, il vento di coloro che praticano il buddhismo fa realizzare che la grande terra è l'Eldorado²⁵ e fa trasformare [l'acqua] del grande fiume in crema.²⁶

In questo brano il termine "natura del vento" va sostituito con natura-di-buddha. Il maestro Hôtetsu muove il ventaglio in una calda giornata d'estate e viene richiesto di spiegare perché deve muovere il ventaglio e fare vento se la natura del vento è quella di muoversi da sola. Fuori di metafora, il monaco chiede al maestro perché deve darsi da fare (leggi: praticare) per ottenere quello che già è dato. Insomma, che senso ha praticare per ottenere la natura-di-buddha che tutto pervade e di cui gli esseri senzienti sono ricolmi? Alla domanda il maestro risponde "*non sai la ragione per cui non c'è luogo ove non giunga*", cioè sai che la natura-di-buddha pervade tutto l'esistente,²⁷ ma non sai perché.

La ragione di questo stato di cose sembra essere la questione fondamentale che spiega la ragione della necessità della pratica, tuttavia, il dialogo non dà ulteriori spiegazioni. Alla richiesta di chiarimenti il maestro agita il ventaglio. Il monaco comprende e tra i due si stabilisce un rapporto di intesa che termina con un inchino. La risposta gestuale del maestro che continua ad agitare il ventaglio sembra indicare che semplicemente la pratica va fatta senza bisogno di darsene una ragione, ossia che la motivazione della pratica si trova nella pratica stessa e non fuori di essa in qualche principio o ragionamento. La pratica va fatta semplicemente perché va fatta, e questo è tutto. Anche il commento di Dôgen non porta ulteriori chiarimenti limitandosi ad affermare che *il vento di coloro che praticano il buddhismo fa realizzare che la grande terra è l'Eldorado*, cioè la pratica rende la realtà quotidiana e ordinaria, la terra

²⁴ Ciò che vuol dire è che non basta una conoscenza intellettuale della realtà.

²⁵ In originale: *ôgon*, letteralmente Eldorado.

²⁶ Cioè: fa capire che questa nostra quotidianità è in realtà il luogo meraviglioso dell'illuminazione. Il testo riportato si trova in A. Tollini, *op. cit.*, pp.183-184.

²⁷ Nella traduzione che segue si dice: "La natura-di-buddha è sicuramente tutto l'esistente, poiché tutto l'esistente è la natura-di-buddha".

dell'illuminazione.

Anche un altro aneddoto citato da Dôgen nel capitolo Bendôwa²⁸ può far luce sulla sua concezione della pratica. L'aneddoto tratta del dialogo tra il reverendo Gensoku,²⁹ e il suo maestro Hôgen. In sintesi, Gensoku fraintende l'espressione "L'attendente del fuoco viene a chiedere del fuoco"³⁰ riferitagli dal suo precedente maestro, interpretandola secondo il principio per cui chi ha il fuoco non ha bisogno di andare in cerca del fuoco, o fuori di metafora, chi ha la natura-di-buddha (tutti gli esseri senzienti) non ha bisogno di andare a cercare quanto già ha. Secondo questa interpretazione, quindi, gli esseri senzienti non hanno bisogno di praticare poiché già possiedono la natura-di-buddha. Essere così come si è, è già essere illuminati e nulla è mancante. Tuttavia, il maestro Hôgen fa comprendere a Gensoku che la vera interpretazione della frase citata è completamente diversa. L'azione dell'attendente del fuoco che va in cerca del fuoco non è assurda, né inutile. L'esempio non va letto in negativo, ma in positivo. L'azione di cercare il fuoco da parte dell'attendente del fuoco è l'azione corretta che ognuno dovrebbe seguire. Allo stesso modo, gli esseri senzienti che sono natura-di-buddha, che sono illuminazione, devono andare in cerca della natura-di-buddha e dell'illuminazione affinché esse si attuino.

In un dialogo tra un monaco e il maestro Jôshû,³¹ il primo chiede al secondo: "*Se u è sempre esistito, perché mai spingerlo dentro questo sacco di carne?*". Perché dover forzare con la pratica l'illuminazione dentro di noi se essa già è in noi? A questo quesito Dôgen risponde che *il comportamento di spingere dentro questo sacco di carne, [però] non è uno sforzo eccessivo inutile. Quello che viene definito "commettere deliberatamente un misfatto", cioè fare una azione essendo coscienti della sua inutilità, o della sua assurdità, quindi praticare sapendo che la pratica non porta all'illuminazione, in realtà è la Via della liberazione, perciò dice: si sappia che questo misfatto deliberato ha dentro di sé un comportamento di liberazione dal corpo* e conclude dicendo: *commettere un misfatto sapendo di farlo deliberatamente è essere la natura-di-buddha.*

E' nota la grande importanza che Dôgen attribuisce alla pratica (cioè lo *zazen*, la meditazione seduta) e l'insistenza nello spingere i discepoli a praticare senza stancarsi mai. Dôgen è chiarissimo su un punto fondamentale: è certo che gli esseri senzienti

²⁸ Vedi A. Tollini, *op. cit.*, pp. 146-147.

²⁹ Hôon Gensoku (IX-X sec.d.C.) discepolo e successore di Hôgen, forse Hôgen Bun'eki (885-958), successore di Rakan Keichin.

³⁰ Nei templi buddhisti vi era un attendente che si occupava del fuoco della cucina.

³¹ Vedi nota n. 363.

sono fondamentalmente illuminati, o illuminati *a priori*, ma esiste una netta differenza tra gli esseri ordinari e gli esseri illuminati e i due non vanno confusi e mischiati. Le persone ordinarie non sono degli illuminati, ma ciò non vuol dire che non lo possano essere nella pratica (non diventare con la pratica!). Nel capitolo "Zazenshin" dice: *Sebbene esistano uomini che costruiscono buddha, non tutti gli uomini costruiscono un buddha e il buddha non è tutti gli uomini. Poiché tutti i buddha non sono tutti gli uomini, l'uomo non è necessariamente il buddha, e il buddha non è necessariamente l'uomo.*

Questo ci porta a un punto morto: esistono le persone ordinarie e gli illuminati e sono diversi, e la pratica che pur va attuata non serve però per portare i primi all'altezza dei secondi. E' ben nota la posizione di Dôgen riguardo al rapporto tra pratica e illuminazione, secondo cui tra i due esiste identità, cioè pratica è illuminazione e illuminazione è pratica. In altre parole, la pratica è l'attuazione della natura-di-buddha e la manifestazione della natura-di-buddha coincide con la pratica. Natura-di-buddha e pratica coincidono e si identificano. La natura-di-buddha è presente ovunque e permea tutto l'esistente e allo stesso modo la pratica è sempre presente e va sempre attuata.

Potremmo dire che mentre tradizionalmente pratica e illuminazione avvengono in tempi diversi (prima la pratica, poi l'illuminazione), per Dôgen essi sono simultanee, nel senso che nel momento della pratica vi è l'illuminazione (e viceversa).

Si deve capire che il movimento del ventaglio del maestro Hôtetsu permette all'aria di manifestarsi come vento e sebbene aria e vento abbiano la stessa identica natura, è attraverso lo sventagliamento che l'aria si manifesta come vento. La frase: *però non sai la ragione per cui non c'è luogo ove non giunga* forse significa: non sai che la ragione per cui la natura-di-buddha si manifesta e si attua sta nella pratica. Ciò non vuol dire che la natura-di-buddha sia allo stato potenziale, poiché essa è sempre pienamente sviluppata e operante, ma che essa va manifestata e attuata, e il modo per farlo è nella pratica. Ecco quindi che la pratica non è più intesa strumentalmente, ma come la manifestazione e l'attuazione della natura-di-buddha. La natura-di-buddha non va sviluppata o ottenuta, così come illuminati non si diventa poiché lo si è da sempre, piuttosto va vissuta. Si deve essere natura-di-buddha, e si deve essere l'illuminazione per essere illuminati, vi deve essere identità tra esseri senzienti e natura-di-buddha e tra esseri senzienti e illuminazione e ancora tra natura-di-buddha e illuminazione e pratica. Solo essendo l'illuminazione e la natura-di-buddha si è realizzati. Non si tratta di sviluppare una potenzialità, ma di essere quello che da sempre si è pienamente. Tuttavia, si può non essere quello che si è, e questo è lo stato dell'essere ordinario. Se la pratica coincide con l'illuminazione e la natura-di-buddha, ha forse bisogno di una ragione particolare per essere messa in atto? Oppure questa stessa identità è motivo sufficiente

perché sia messa in atto? Attuare la pratica significa attuare l'illuminazione e la natura-di-buddha, quindi la pratica ha in se stessa il suo motivo di essere. Ci si può chiedere allora, se ogni volta che si pratica si è illuminati, e questa è una domanda molto pertinente, anzi cruciale. Se così fosse, l'illuminazione sarebbe alla portata di tutti senza distinzioni, tuttavia Dôgen in "Bendôwa" dice: *Si sappia che si deve praticare avendo ottenuto la Via*, cioè si deve praticare da illuminati.

Possiamo rileggere la formulazione originale di Dôgen secondo cui "gli esseri senzienti sono la natura-di-buddha" non secondo una "immediata identità", ma come una identità che si realizza solo in seguito all'illuminazione. In altre parole, solo per gli illuminati è vera l'identità con la natura-di-buddha. Questo significa che quando un essere ordinario ha smesso di essere tale ed è un illuminato allora si rende conto che il suo essere coincide con la natura-di-buddha, così come accade per ogni altro aspetto della realtà. Comprende finalmente che questa identità è da sempre, fin dalla più remota antichità, ma solo in quel momento lo scopre e la fa sua realizzandola e attuandola. L'uomo ordinario, invece, sprofondato nell'ignoranza e nell'illusione non si rende conto di ciò e quindi non la può realizzare né attuare, quindi in definitiva, non lo è.

La pratica non porta all'illuminazione ma vi coincide, quindi si deve praticare essendo illuminati, in questo modo la pratica è la manifestazione e l'attuazione dell'illuminazione e della natura-di-buddha. Gli esseri ordinari non diventano illuminati né ottengono la natura-di-buddha con la pratica, ma gli illuminati si manifestano attraverso la pratica. In un certo senso, la pratica non è una condizione *a priori*, ma *a posteriori* dell'illuminazione, o meglio i due sono coesistenti, cioè pratica e illuminazione non si attuano singolarmente, ma come in un'alchimia, solo quando avvengono insieme si realizzano entrambe.

E d'altra parte chi mette in atto la pratica senza aspettative, chi altri è se non un illuminato? Praticare senza aspettative per diventare un buddha, essere un buddha per praticare senza aspettative, praticare essendo un buddha e praticare come essere ordinario nella dimensione del buddha, sono, alla fine, tutte domande senza risposta finché continueremo a valutarle con la mente ordinaria discriminante. Meglio, allora fare come Hôtetsu e il suo monaco: semplicemente praticare. Non vi sono altre domande da porsi, poiché la pratica è atto santo che si pone al di là della valutazione razionale di noi esseri senzienti.

Nella formulazione della concezione della natura-di-buddha, Dôgen attinge alla tradizione cinese sviluppata all'interno delle varie scuole mahayaniche. La natura-di-buddha intesa come la realtà non duale, o come la realtà ultima, e la concezione dell'illuminazione originaria, quindi della realtà fenomenica intesa come la

buddhità realizzata, erano concezioni acquisite nel buddhismo cinese, che Dôgen riprende ed elabora in modo originale. Tuttavia, forse il contributo più determinante di Dôgen alla concezione della natura-di-buddha sta nella formulazione del suo rapporto con la pratica, ossia nella loro coesistenza, o meglio nella loro coinsorgenza.³² Nella formulazione cinese della natura-di-buddha, il ruolo della pratica era rimasto ambiguo, o comunque non nettamente definito. Dôgen affrontando la questione in modo drammatico, ponendo questo dubbio alla base della sua ricerca che lo spinse fino in Cina, giunge alla fine a dare alla pratica un ruolo chiaro e un'importanza determinante.

Il buddha disse: "Se desideri conoscere il significato della natura-di-buddha, osserva le cause e condizioni temporali. Quando giunge il tempo, la natura-di-buddha si manifesta".

L'espressione cause e condizioni temporali (in originale *jisetsu innen*), si riferisce alla dottrina buddhista, secondo cui i fenomeni non hanno sostanza propria, ma sono il risultato della concorrenza di cause e condizioni che di volta in volta nel tempo si aggregano dando luogo a formazioni temporanee.

La frase del buddha, tratta dal *Mahâparinirvâna sûtra*, significa che osservando le aggregazioni che danno luogo ai fenomeni, si può giungere a capire la natura-di-buddha. Infatti, poiché essa coincide con la realtà, la quale è prodotta da cause e condizioni temporali, ne consegue che anche la natura-di-buddha ricade nell'ambito dei fenomeni insostanziali. Questo passo smentisce la posizione assunta da varie parti di una natura-di-buddha permanente e apre la strada all'affermazione che Dôgen farà più avanti sull'impermanenza della natura-di-buddha.

Tuttavia, rispetto a questa posizione, Dôgen aggiunge una sua visione particolare, dando una interpretazione originale alla frase del *sûtra*. Secondo la sua concezione, poiché la natura-di-buddha è le cause e condizioni temporali, è ogni condizione o fenomeno di ogni tempo, è sempre manifesta in ogni circostanza e in ogni momento. Sostenere di voler conoscere la natura-di-buddha significa affermare di voler conoscere qualcosa che sta sempre sotto i nostri occhi e che, quindi, non può non essere conosciuta. Né è conoscibile attraverso uno sforzo di apprendimento o di ragionamento. La natura-di-buddha non va appresa con la mente discriminate, anzi, non va appresa del tutto. *La frase "se desideri conoscere il significato della natura-di-buddha" si può leggere come "si conosce il significato della natura-di-buddha",* cioè si prenda atto del fatto che conosciamo la natura-di-buddha poiché è assurdo il desiderio di conoscere ciò

³² Anche Grosnick, *op. cit.*, pp. 228-264, afferma che il maggior contributo di Dôgen alla concezione della natura-di-buddha sia la formulazione del suo rapporto con la pratica.

che è manifesto ed è la nostra propria natura. Quindi, dice Dôgen, questa frase può semmai significare: "*se vuoi praticarla*", "*se vuoi sperimentarla*", "*se vuoi predicarla*", "*se vuoi dimenticarla*". Come possiamo conoscere ciò che in ogni attimo della nostra vita sperimentiamo, usiamo, vediamo, sentiamo e tocchiamo, come se ci fosse sconosciuto? Sarebbe come dire che non sappiamo se l'acqua che tocchiamo con le mani è calda o fredda e dobbiamo sforzarci di saperlo.

Inoltre, *osservare le condizioni temporali è un osservare per mezzo delle condizioni temporali*. Gli strumenti che abbiamo a disposizione per osservare i fenomeni, sono i fenomeni stessi, quindi osserviamo la realtà illusoria attraverso l'illusione stessa. Che cosa possiamo osservare in queste condizioni? Non possiamo avere una osservazione oggettiva né affidabile, quindi l'azione dell'osservare non è né soggettiva, né oggettiva. Anzi, non è neppure un osservare secondo il senso comune, ma è un osservare e basta, un atto assoluto non dipendente dalla mente discriminante.

Riguardo alla seconda frase del buddha *quando giunge il tempo, la natura-di-buddha si manifesta*, Dôgen dà una interpretazione interessante. Ritenendo che la natura-di-buddha sia sempre manifesta, non esiste un tempo specifico in cui essa si manifesti e un altro tempo in cui rimanga in qualche modo celata. Tuttavia, poiché il tempo viene sempre e non c'è tempo che non venga, non si dà natura-di-buddha che non sia manifesta. Il tempo che deve giungere è il tempo che è sempre giunto, cioè ogni momento del tempo, quindi la natura-di-buddha non può che essere sempre manifesta.

Tutto ciò che vediamo, sperimentiamo, tocchiamo, udiamo, e così via, nella vita quotidiana, è natura-di-buddha. *Stando così le cose, vedere le montagne e i fiumi è vedere la natura-di-buddha, vedere la natura-di-buddha è vedere la mascella di un mulo e il muso di un cavallo*. Ciononostante non comprendiamo che le cose stanno in questo modo e andiamo a cercare la natura-di-buddha lontano da noi e fuori della realtà, come se fosse un oggetto misterioso e nascosto. Il discrimine tra stato ordinario e illuminazione è proprio la comprensione del fatto che la realtà che ogni attimo sperimentiamo, compresi noi stessi, è la natura-di-buddha manifesta e completamente operante. Allora, questa stessa realtà che consideriamo perversa e fonte di sofferenza si rivela essere la realtà della liberazione per coloro che sono in grado di cambiare il punto di osservazione, o meglio il modo di osservazione.

Tuttavia, identificare la natura-di-buddha nella realtà e nei fenomeni significa oggettivarla e ipostatizzarla, darle una consistenza e una sostanza, e in definitiva farne un oggetto di ottenimento o di acquisizione. Anche questo modo di vedere è fuorviante perché attribuisce alla natura-di-buddha una dimensione che gli è estranea. Il rischio è di porre un nuovo obiettivo di ricerca per il praticante, dopo avergli sottratto quello della

illuminazione. Quindi, così come in *Sokushin zebutsu* dice: *e non c'è né illusione né illuminazione* e nega l'esistenza sia dell'illusione sia dell'illuminazione, qui parimenti, nega la natura-di-buddha affermando la non natura-di-buddha. In apertura di questo capitolo aveva presentato la sua originale interpretazione sostenendo l'identità tra esseri senzienti e natura-di-buddha, ora invece, sostiene che gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha. Lo fa attraverso le parole che il Quinto patriarca dice al Sesto patriarca, cioè che egli, e tutte le persone di Reinan, e quindi tutti gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha. Ciò che vuol dire, sostenendo due tesi esattamente contrapposte: "gli esseri senzienti sono natura-di-buddha" e "gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha", è che la realtà e i fenomeni a ben vedere non sono altro che se stessi e nulla più. Possiamo dire che la realtà è la sicceità di cui parlano i maestri della Cina antica o il così com'è (*inmo*) dell'espressione usata da Dôgen nell'omonimo capitolo. La realtà è nulla più che se stessa e in questo modo va vista e vissuta. Proprio perché essa è sicceità, è natura-di-buddha, ma non secondo una equazione matematica che compara o identifica due sostanze. La natura-di-buddha non è sostanza, è le cose stesse (anch'esse prive di sostanza) poiché esse sono sicceità, è l'aspetto così com'è della realtà e nulla più. A chiarimento di questo Dôgen dice: *Le parole "Le persone di Reinan sono non natura-di-buddha" non vogliono significare che le persone di Reinan sono prive della natura-di-buddha. Non vogliono nemmeno dire che le persone di Reinan hanno la natura-di-buddha.* In altre parole, gli esseri senzienti non sono né dotati né privi della natura-di-buddha, piuttosto sono semplicemente esseri senzienti e quindi, come tali, natura-di-buddha, e non natura-di-buddha. Quindi, cosa dire? Tacere? Dôgen afferma: *Perciò Hyakujô disse: "Predicare che gli esseri senzienti sono la natura-di-buddha è insultare il buddha, il Dharma e il Sangha. Predicare che gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha è altrettanto insultare il buddha, il Dharma e il Sangha". Allora, quindi, sia dire: "essere la natura-di-buddha", sia: "essere non natura-di-buddha" sono entrambi degli insulti. Sebbene siano degli insulti, non si può astenersi dall'esprimersi.* In definitiva, ci si deve esprimere poiché l'espressione è l'attuazione dell'illuminazione, quindi che dire quando le parole non bastano per esprimersi? Sembra che Dôgen voglia dire che dovendo esprimersi, tra le due affermazioni quella che sostiene che gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha sia quella migliore. *Però, nella Via del buddha solo "Tutti gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha" è corretto.*³³ Ciò perché la negazione impedisce la ipostatizzazione

³³ Nel "Trattato sulla non mente" (*Wu hsin lu*), redatto attorno all'VIII, o al massimo all'inizio del IX secolo, si dice: "Il discepolo chiede al maestro: 'esiste la mente o la non mente'? Risposta: 'la non mente'. E poco oltre: "Non mente vuol dire mente autentica. Mente autentica vuol dire non mente". In Arena, Leonardo V., (a cura di), *La mente allo specchio. Antologia del buddhismo Ch'an*, Oscar

del concetto di natura-di-buddha. Tuttavia, rimane il fatto che entrambe sono vere e sostenibili e al tempo stesso entrambe sono false e fuorvianti. Soprattutto, però queste due affermazioni non vanno intese in contrapposizione tra di loro. "Essere natura-di-buddha" e "essere non natura-di-buddha" sono due affermazioni che vanno prese entrambe in senso assoluto. Per questo sebbene una possa essere preferibile all'altra, sono entrambe vere, entrambe pertinenti. Porre queste due affermazioni una accanto all'altra significa voler evitare di attribuire alla natura-di-buddha qualsiasi sorta di oggettivazione, cioè negarle sostanzialità oggettiva e anche negarle ogni possibile sorta di categorizzazione. Dire che è, e al tempo stesso non è, pone l'oggetto della discussione al di fuori della portata della mente discriminante, in una dimensione raggiungibile solo dalla profonda comprensione intuitiva. La natura-di-buddha comprensibile dalla mente discriminante non è la vera natura-di-buddha.

Ma soprattutto, quando si parla della natura-di-buddha, è importante capire che essa non è un oggetto di raggiungimento, né qualcosa di cui siano naturalmente dotati gli esseri senzienti. Tuttavia esiste ed è cruciale. Ma allora le persone ordinarie hanno o sono la natura-di-buddha? oppure non hanno, non sono o sono non natura-di-buddha? Insomma, come si rapportano le persone ordinarie alla natura-di-buddha? E gli illuminati? Risponde Dôgen: gli esseri senzienti sono natura-di-buddha solo dopo esser diventati illuminati. Solo dopo aver raggiunto la buddhità, essi si rendono conto di essere dotati della natura-di-buddha, ovvero di essere non natura-di-buddha da sempre e per sempre, quindi fin dall'inizio. Solo in seguito all'illuminazione comprendono che la natura-di-buddha pervade tutto ed è la propria natura fondamentale, prima di allora tale comprensione è impossibile. Anzi, è proprio sulla base di questa comprensione che si pone il discrimine tra stato ordinario e illuminazione. Allora, capire che la realtà è la natura-di-buddha stessa e che quindi questa stessa realtà è in definitiva non natura-di-buddha poiché è così com'è, è l'ottenimento dell'illuminazione. Con le parole di Dôgen:

Ciò che davvero è la natura-di-buddha non è qualcosa di cui siamo dotati prima di diventare dei buddha, ma di cui siamo dotati solo dopo essere diventati dei buddha. La natura-di-buddha si accompagna sempre alla realizzazione della buddhità. Questo principio deve essere studiato e praticato molto profondamente. Ci vogliono venti o trenta anni di pratica [per penetrarlo]. Non è cosa che sia chiara neppure nei dieci stadi della santità e i tre stadi della saggezza [dei bodhisattva]. Questo principio è espresso nella frase: "gli esseri senzienti sono natura-di-buddha, gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha". E' corretto comprendere ciò intendendo che della

natura-di-buddha veniamo dotati dopo aver raggiunto la buddhità.

Nello stato ordinario questo non è comprensibile perché pensiamo che la realtà, sebbene insostanziale, sia diversa dalla natura-di-buddha, cioè dall'illuminazione. Quando vediamo la realtà come illuminazione si spalancano le porte dell'illuminazione, ma fino a quel momento la realtà è vista con la mente discriminante che separa la quotidianità dall'illuminazione. Quando l'illuminazione diventa la quotidianità, allora possiamo accedere a una diversa dimensione dovuta alla diversa percezione del nostro vissuto.

Ora, se comprendiamo che la realtà, così com'è è interamente la natura-di-buddha e non vi è separazione tra i due, ma perfetta identità, nel senso che la natura-di-buddha null'altro è che il vero aspetto della realtà, allora non possiamo esimerci dall'attribuire alla natura-di-buddha le caratteristiche della realtà e dei fenomeni. Tra cui, soprattutto la natura impermanente. Ciò significa che anche la natura-di-buddha dev'essere considerata impermanente, contrariamente a quanto gran parte della tradizione cinese era venuta sostenendo. Nelle prime speculazioni, la natura-di-buddha era il seme della buddhità nell'uomo, poi fu considerata come la realtà stessa, la realtà ultima incontaminata. Tuttavia, se la consideriamo come la realtà che tutti percepiamo, quella in cui viviamo, è inevitabile attribuirle le sue caratteristiche, compresa l'impermanenza. Ecco perché Dôgen in questo capitolo afferma che: *Il sesto patriarca insegnò al suo discepolo Gyôshô: "L'impermanenza è proprio la natura-di-buddha, la permanenza è proprio la mente che distingue tutti i fenomeni in bene e male."* Nella permanenza si ha la mente discriminante, e di conseguenza lo stato di ordinarietà. E' solo comprendendo che tutta la realtà, nulla escluso è impermanenza e accettando ciò, che si schiude la porta dell'illuminazione. La permanenza coincide con la nostra volontà perversa di aggrapparci alle cose, di avere sostegni stabili, mentre nell'impermanenza accettiamo di non avere nessun punto di riferimento definitivo e ci affidiamo senza remore alla nostra vera natura che è la trasitorietà. Accettare l'impermanenza, riconoscere che essa è la vera natura degli esseri³⁴ e accettarne le conseguenze significa rinunciare alla sostanzialità del proprio io. Lasciar cadere l'io e essere ciò che si è, esseri insostanziali, è la realizzazione della vera mente. *"L'impermanenza è la natura di buddha". La permanenza è la trasformazione non ancora avvenuta. Quando la trasformazione non è ancora avvenuta, anche se si cambia avendo eliminato le passioni, o se anche si cambia perché le passioni si eliminano da sé, non necessariamente non si ha più a che fare con le tracce di quanto è stato in precedenza o sarà e quindi è permanenza. Quindi, la stessa impermanenza dell'erba, delle piante e dei boschi è essa stessa la*

³⁴ Nel *Sûtra della Piattaforma del Sesto Patriarca* si dice: "Non-abiding is the original nature of man." Yampolsky, Philip, B., *op. cit.*, p. 138.

natura-di-buddha. La stessa impermanenza degli uomini, delle cose e della mente è la natura-di-buddha. L'impermanenza di paesi, terre, monti e fiumi è tale perché essi sono la natura-di-buddha. La suprema e perfetta illuminazione è impermanente perché è la natura-di-buddha. Il grande nirvânâ essendo impermanente è la natura-di-buddha.

Questa concezione è il punto di sintesi tra le due apparentemente opposte concezioni di *ubusshô* (essere natura-di-buddha) e *mubusshô* (essere non natura-di-buddha). E' proprio nel riconoscimento dell'impermanenza che si va oltre l'affermazione dell'essere e la sua negazione, poiché l'impermanenza è e non è, dura un istante tra essere e non essere. Quindi dire che la natura-di-buddha è impermanente significa giungere al limite del discrimine tra affermazione e negazione: gli esseri senzienti sono la natura-di-buddha, ma al tempo stesso non lo sono, poiché la natura-di-buddha è evanescente e insostanziale, quindi è essere una cosa che non è. Nella permanenza vi è l'essere, ma nell'impermanenza non vi è solo il non essere, ma anche l'essere, perché al tempo stesso è e non è, o in ogni istante non è già più. La transitorietà attimo per attimo fa essere le cose, ma nel preciso momento in cui riconosciamo che sono, esse non sono già più e non saranno mai più, ma continuano a essere, sempre mutevoli.³⁵ Ecco perché l'impermanenza è indissolubilmente legata alla doppia faccia della natura-di-buddha di *ubusshô* e *mubusshô*. Anche il *nirvâna*, o l'illuminazione, per le stesse ragioni è impermanente, coerentemente con la dottrina buddhista originaria secondo cui tutto è impermanente privo di un sè sostanziale. E proprio perché l'illuminazione è impermanente è la vera illuminazione. Quindi il vero *nirvâna* è la realizzazione dell'impermanenza come impermanenza.³⁶

Realtà, natura-di-buddha, illuminazione, mente, sono in definitiva sinonimi e sono tutti sicceità, il vero aspetto delle cose, ed essendo impermanenti esistono e non esistono, sono *u* e *mu*, perciò si può dire che *nirvâna* e *samsâra* sono due aspetti della stessa unità, e sono e non sono al tempo stesso. Come dice Kim:³⁷ "L'impermanenza della natura-di-buddha è quell'aspetto della natura-di-buddha che eternamente nasce e perisce con tutta l'esistenza. Pulsa in assonanza con l'universo." E' l'eterno sorgere e perire dei fenomeni del mondo che nella loro impermanenza sono il vero aspetto della realtà.

Chi cerca il *nirvâna* deve cercarlo nell'impermanenza, ossia cercarlo anche nella sua non esistenza. Nella grande speculazione del buddhismo, dalle nette distinzioni iniziali

³⁵ "Tutta l'esistenza è l'espressione (*dôtoku*) e l'attività (*gyôji*) della natura-di-buddha. Queste espressioni e attività incessantemente sorgono e periscono momento per momento. Perciò la natura-di-buddha è impermanente." Kim Hee-jin, *op. cit.*, p.132.

³⁶ Secondo Kim Hee-jin, *op. cit.*, p.103, anche altri riformatori religiosi del periodo Kamakura hanno trattato il problema dell'impermanenza, ma nessuno come Dôgen lo ha affrontato in modo filosofico e religioso producendo una metafisica dell'impermanenza.

man mano si giunse ad affermare che tutto è identità, che ogni cosa alla fine è essa stessa e al contempo il tutto, e da un altro angolo di prospettiva, o forse dallo stesso, che questa "ogni cosa" è e non è. Oltre c'è il non dicibile.

La Via della liberazione passa attraverso la ricerca dell'indipendenza dalle cose e da se stessi. Nel capitolo "Genjô kôan" Dôgen scrive: *Risvegliarsi alla realtà è lasciar cadere il proprio corpo/mente e il corpo/mente degli altri*. Lascia cadere, abbandonare l'attaccamento è rendersi indipendenti, è saper stare in piedi senza bisogno di appoggi. La dipendenza è attaccamento (e viceversa), e in definitiva è essere prigionieri di ciò da cui si dipende. Il termine liberazione va letto anche in senso letterale, quindi come atto di indipendenza. Ogni dipendenza è un impedimento, è un ostacolo che impedisce il corretto rapporto di sé con gli altri e di sé con se stessi. Gli impedimenti creano paure e sono causa di indecisione. Perciò il maestro zen Daichi dice, a proposito dell'illuminato: *nel trattare la vita non è trattenuto dalla vita, nel trattare la morte non è impedito dalla morte. Nel trattare i cinque skandha, è come una porta aperta. Non è impedito dai cinque skandha, liberamente va e viene, entra ed esce senza alcuna difficoltà*. E Dôgen commenta: *non amate vanamente la vita, non abbiate sconsideratamente paura della morte. Esse sono il luogo della natura-di-buddha. E' fuori della Via essere attratti dalla vita e aborrire [la morte] e tenerla lontana. Riconoscere i vari condizionamenti che ci stanno di fronte significa potersi comportare senza impedimenti. Questo è il buddha del veicolo supremo. Dove vi è questo buddha, vi è la terra pura e misteriosa*. La paura è la radice dell'attaccamento e del rifiuto, in definitiva, essa è la radice della follia dell'uomo. Quindi, Dôgen cita Ôbaku che sostiene: *quando durante le dodici ore (per tutto il tempo) non dipendiamo [neppure] da una singola cosa, allora l'abbiamo ottenuta (la natura-di-buddha)*.

Il testo si conclude su questo argomento, mettendo in guardia chi ama la vita e rigetta la morte: l'attaccamento e il rifiuto sono lontani dalla Via del buddha. *Inoltre, pensare che la natura-di-buddha esista solo nella vita e non ci sia nella morte è avere una scarsa comprensione. Il tempo della vita è natura-di-buddha, è non natura-di-buddha. Il tempo della morte è natura-di-buddha, è non natura-di-buddha*.

³⁷ *Ibidem*, p. 136.

Testi

BUSSSHÔ

LA NATURA-di-BUDDHA

Il capitolo "Busshô" (Natura-di-buddha) è stato scritto da Dôgen nel 1241, anno molto fecondo in cui videro la luce anche i capitoli "Gyôbutsu yuigi", "Shin fukatoku", "Kokyô", "Kankin", "Jinzû", "Shisho", "Busso" e "Hokke ten hokke" dello Shôbôgenzô.

"Busshô" è uno dei capitoli più lunghi e impegnativi di tutta l'opera di Dôgen, infatti "Busshô", "Genjô kôan" e "Bendôwa"³⁸ sono considerati i testi centrali e quelli in cui Dôgen espone nel modo più articolato e completo la dottrina del buddhismo così come egli la intendeva. Tuttavia, rispetto agli altri due testi che hanno un tenore più semplice e si rivolgono ad un largo pubblico, "Busshô" è un testo estremamente complesso e pregnante in cui Dôgen esprime al meglio le proprie capacità di elaborazione dottrinale (e più ampiamente di pensiero) e dove la profondità del contenuto si unisce ad una estrema complessità linguistica. Qui si possono cogliere appieno i sofisticati stratagemmi linguistici che l'Autore applica al fine di estrapolare da frasi e detti di antichi maestri e di patriarchi significati nuovi e originali, talvolta ai limiti della razionalità linguistica, altre volte in netto spregio delle regole grammaticali.

In "Busshô", come del resto anche altrove, troviamo una continua citazione dei testi del buddhismo cinese, i sùtra e i detti dei patriarchi. Questa insistenza sui testi della tradizione, citati come la fonte del corretto insegnamento, ci convictono del fatto che per Dôgen essi rivestano un'importanza particolare. Egli considera i sùtra come i

³⁸ Vedi traduzione italiana in A. Tollini, *op. cit.*.

depositari del vero insegnamento, sebbene sottolinei che essi vanno interpretati in modo corretto, sostenendo che le deviazioni dal vero insegnamento sono il frutto di interpretazioni erronee. Una parte non indifferente dell'originalità di Dôgen consiste nel vedere questi testi in una nuova e personale luce, spesso anche a dispetto dell'evidenza contraria, anche grazie a tecniche linguistiche del tutto particolari. In altre parole, egli sostiene che spesso i testi antichi non sono di per sè evidenti e anche le parti più apparentemente discorsive racchiudono verità profonde. I testi vanno quindi interpretati correttamente e "svelati". In questa attività di rielaborazione dei testi sta l'insegnamento di Dôgen che assume forme del tutto innovative e spesso completamente diverse da quelle originali. Tuttavia, egli insiste sul fatto che nei testi si trova la dottrina ortodossa e che i praticanti devono attenersi a quanto vi è scritto, senza però fermarsi alla superficie o all'apparenza delle parole, ma cercando in profondità e mettendo in discussione il significato scontato di ogni singola frase. La ricerca, e più in particolare, la ricerca del significato, sia esso nei testi sia nella quotidianità è la via maestra che conduce alla comprensione e all'illuminazione. Lo sforzo del praticante è prima di tutto quello di ricercare il significato della realtà, cioè di comprendere la sua vera natura che null'altro è se non l'illuminazione. In questo senso, anche i testi e la lingua, così biasimati nell'ambito delle scuole ch'an e zen, sono strumento di comprensione se correttamente utilizzati.

L'esempio più clamoroso, e anche il più rilevante dal punto di vista del suo pensiero è l'interpretazione originale della frase presa dal Mahâparinirvâna Sûtra citata in apertura di "Busshô": yi qie zhong sheng xi you fu xing (in giapponese: issai shûjô kotogotoku busshô ari), il cui significato corrente è: "Gli esseri senzienti hanno tutti la natura-di-buddha", ma che Dôgen interpreta come: "Tutti sono esseri senzienti, tutti sono la natura-di-buddha". Dal punto di vista dottrinale, l'identificazione tra tutti gli esseri senzienti e la natura-di-buddha (in altre parole, la buddhità) ha conseguenze radicali sul pensiero di Dôgen. Rifiutando di considerare la natura-di-buddha come una potenzialità latente da sviluppare attraverso la pratica, e identificandola con gli esseri senzienti, Dôgen apre la strada a una concezione del tutto originale sia della pratica sia della buddhità.

Il testo che abbiamo ora è stato sicuramente rivisto, infatti non possediamo una copia olografica di Dôgen, ma la più attendibile è quella uscita dalle mani del suo discepolo e successore Ejô (1198-1280), conservato a Eihei-ji.

TRADUZIONE DEL TESTO

BUSSHÔ "La natura-di-buddha"

[1] ³⁹

Shakyamuni buddha ha detto: "Tutti gli esseri senzienti, tutti hanno la natura-di-buddha,⁴⁰ il Tathâgata vi risiede per sempre senza cambiare mai.⁴¹

Questo è il ruggito del leone del nostro grande maestro⁴² [che mette in moto] la ruota della Legge,⁴³ ed è anche gli occhi e la testa di tutti i buddha e di tutti i patriarchi.⁴⁴ E' stato studiato [e praticato] per 2190 anni (ora in Giappone è il secondo anno dell'era Ninji),⁴⁵ dieci generazioni di maestri [fino al maestro Tendô Nyojô],⁴⁶ ventotto generazioni in India l'hanno conservato e ventitre generazioni in Cina l'hanno conservato.⁴⁷ I buddha e i patriarchi delle dieci direzioni⁴⁸ tutti l'hanno conservato.

Che significano le parole dell'Onorato dal mondo:⁴⁹ "Tutti sono esseri senzienti, tutti sono la natura-di-buddha"?⁵⁰ E' l'espressione della ruota della Legge: "Chi è costui che viene così?⁵¹

³⁹ La suddivisione in capitoli non esiste nell'originale ed è per sola comodità di esposizione.

⁴⁰ In originale: *issai shujô, kotogotoku busshô ari*.

⁴¹ Citazione dal capitolo 27°, "Il ruggito del leone" del *Mahāparinirvāna Sutra* (giapp. *Daihatsu Nehangyô*). Testo del Mahāyāna in quaranta capitoli, tradotto in cinese da Don Mu Shin nel 421. Chiarisce il significato dell'entrata del buddha nel *nirvāna*, spiega la permanenza del Corpo della Legge (cioè dell'insegnamento buddhista) e il fatto che la natura-di-buddha è insita nell'uomo. Grosnick, *op. cit.*, p.266, legge la seconda parte della frase: "The Tathâgata is eternal and without change". Sebbene nel testo originale in cinese non sia specificato il fatto che il Tathâgata risieda nella natura-di-buddha, mi sembra però che in base al contesto sia preferibile tradurre "vi risiede".

⁴² Il buddha.

⁴³ "Mettere in moto la ruota della legge" secondo una leggenda indiana significa iniziare la predicazione dell'insegnamento buddhista. Qui vuole dire che la frase riportata in apertura è quella da cui prende inizio la predicazione del vero insegnamento del buddhismo.

⁴⁴ Cioè: è la massima saggezza.

⁴⁵ Corrisponde all'anno 1243. Quindi Dôgen pone il buddha storico nel 947 a.C., cioè alcuni secoli prima di quanto storicamente accertato.

⁴⁶ Tendô Nyojô (cin. Zhangweng Rujing o Juching) (1163-1228) abate del monastero Keitoku sul monte Tendô. E' il maestro di Dôgen incontrato per la prima volta nel giugno del 1225. In tutto il testo, dove non diversamente indicato, i nomi dei maestri viene dato secondo la lettura giapponese.

⁴⁷ Le 28 generazioni indiane terminano e le 23 generazioni cinesi iniziano con Bodhidharma, mitico personaggio indiano giunto in Cina tra la fine del V e la fine del VI secolo d.C. È considerato l'iniziatore della tradizione *ch'an* (giapp. *zen*) cinese.

⁴⁸ "Le dieci direzioni" sono un'espressione largamente utilizzata per intendere tutte le direzioni.

⁴⁹ Il buddha Shakyamuni.

⁵⁰ Qui viene data la versione secondo l'interpretazione di Dôgen (vedi avanti note n.50 e 53). Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 2, traducono: "All living beings totally exist as the buddha-nature". In apertura avevano tradotto "All living beings totally have the buddha-nature".

⁵¹ Questa frase è citata in *Keitoku dentôroku* (cinese *Jingde chuandeng lu*), un'opera in trenta volumi compilata nel 1004 che raccoglie le vite e i detti dei maestri indiani e cinesi. Fu scritta in Cina nel 1004. E' una domanda fatta dal Sesto patriarca Enô a Nangaku Ejô al momento del loro incontro, ed è diventata una tipica frase per indicare la percezione immediata della realtà così com'è. Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.2, traducono: "There is something ineffable coming like this".

L'espressione "tutti sono esseri senzienti"⁵² indica "gli esseri senzienti", oppure indica "gli esseri che hanno vita", o "ogni essere che ha vita", o ancora "ogni tipo di essere".⁵³ L'espressione "tutti"⁵⁴ significa "gli esseri senzienti", "tutto l'esistente".⁵⁵ Cioè, *shitsuu*

⁵² In originale *issai shujô*. Ora esamina le due parti della frase separatamente: prima *issai shujô*, poi *shitsuu*. Quindi, non secondo la lettura corrente di *issai shujô, kotogotoku busshô ari*, ma secondo la sua interpretazione: *issai shujô, shitsuu busshô*, cioè riunendo *kotogotoku...ari* in una sola parola letta *shitsuu*. La prima parte della frase, *issai shujô* è letta non "tutti gli esseri senzienti", ma "tutti sono esseri senzienti". Kōdera, *op. cit.* p. 273, sostiene che la seconda frase del *sûtra*, "il Tathâgata vi risiede per sempre senza cambiare mai", sia letta da Dôgen "il Tathâgata che vi risiede sempre, è non esistente, eppure esistente, ed è cambiamento". Allo stesso modo legge questa frase Abe (vedi nota n. 55).

⁵³ Quindi non solo gli esseri umani, ma ogni tipo di essere dell'universo. Ciò che Dôgen vuol dire è che le espressioni sopra citate sono tutte equivalenti e tutte indicano l'intera realtà fenomenica.

⁵⁴ In originale *shitsuu*.

⁵⁵ In questa frase Dôgen dà conto della sua personale interpretazione della frase di apertura del testo. Qui dice come intende leggere i due caratteri normalmente letti *kotogotoku...ari*. Dice chiaramente che il significato di questa parola da lui escogitata significa "gli esseri senzienti" (*shujô*), e "tutto l'esistente" (*gun'yû*). In realtà, la sequenza *kotogotoku...ari*, normalmente viene intesa come "tutti hanno", ma Dôgen con un'abile stratagemma linguistico legge i due caratteri come una sola parola che così diventa *shitsuu*. Qui Dôgen vuole intendere che nella frase *issai shujô, kotogotoku busshô ari* il cui significato corrente è "tutti gli esseri senzienti, tutti **hanno** la natura-di-buddha", *shitsuu* non viene letto come: "tutti hanno", ma: "tutti gli esseri" o "tutto l'esistente". Infatti, *shitsuu* è composto di due caratteri, il primo dei quali *shitsu* significa "tutto/i" e *u* "avere", ma anche "essere", sia come verbo, sia come sostantivo, e nell'ambito buddhista, usato come sostantivo, traduce anche il sanscrito *bhava* "esistenza" e *sattva* "essere". Dal punto di vista linguistico l'operazione di lettura di Dôgen si basa sulla ristrutturazione della frase in due frasi distinte: *issai shujô, shitsuu busshô*, "tutti (sono) esseri senzienti" (*issai shujô*), "tutto l'esistente" (*shitsuu*) (è) la natura-di-buddha" (*busshô*). La prima frase *issai shujô* che normalmente significa: "tutti gli esseri senzienti" è letta da Dôgen come, "tutti sono esseri senzienti", come infatti spiega, nella seconda frase, *shitsuu* può essere inteso come soggetto ("tutto l'esistente") assieme al predicato nominale ("è la natura-di-buddha"). Quindi in definitiva la frase può essere letta "tutti sono esseri senzienti, tutto l'esistente è la natura-di-buddha. Subito dopo, infatti, dice "*shitsuu* ("tutto l'esistente") è la natura-di-buddha" (*shitsuu wa busshô nari*), dove al posto del verbo "avere" compare la copula *nari*. In questo modo, Dôgen, attraverso un'operazione linguistica dà un'interpretazione profondamente diversa e originale della frase del *Sûtra*. L'operazione linguistica di Dôgen consiste nel reinterpretare le due sequenze, *issai shujô* non come soggetto della frase che segue, ma come una frase completa "tutti sono esseri senzienti", quindi affermando che ogni fenomeno sia con la coscienza, sia privo di essa fa parte della categoria degli "esseri senzienti" e quindi ogni fenomeno è natura-di-buddha. Poi, la sequenza *shitsu* (o *kotogotoku*) ("tutti") *u* (o *ari*) ("hanno"), viene letta *shitsu* ("tutti") *u* ("gli esseri"), cui segue *busshô* ("la natura-di-buddha"). Tra *shitsuu* e *busshô* entrambi presi come sostantivi, Dôgen pone una relazione di identità: "tutti gli esseri sono la natura-di-buddha". Questa lettura è alla base di una delle interpretazioni più originali e proficue nel complesso sistema del pensiero di Dôgen. L'intera citazione dal *Mahāparinirvāna Sūtra* da: "Tutti gli esseri senzienti, tutti hanno la natura-di-buddha",⁵⁵ il Tathâgata vi risiede per sempre senza cambiare mai", diventa: "Tutti sono esseri senzienti, tutto l'esistente è natura-di-buddha. il Tathâgata vi risiede per sempre senza cambiare mai".

Una traduzione un po' diversa della seconda parte della frase in questione si trova in Abe Masao, "Dôgen on buddha nature", *The Eastern Buddhist, New Series*, vol. IV, No.1, Maggio 1971, pp. 30-31: "All is sentient being, all beings are (all being is) the buddha nature; Tathagata is permanent, non-being, being, and change". La stessa interpretazione è anche di Kōdera, *op. cit.*, in nota n. 50. Le implicazioni che derivano da questa traduzione sono ovviamente peculiari. Tuttavia, non mi sembra che vi siano sufficienti indicazioni da parte di Dôgen che egli legga la seconda parte della frase in

("gli esseri senzienti") è la natura-di-buddha.⁵⁶ Un singolo tutto del tutto è detto "tutti gli esseri".⁵⁷ Quando le cose stanno così, l'interno e l'esterno di tutti gli esseri⁵⁸ è tutto l'essere della natura-di-buddha. [Ciò] non è solo la trasmissione diretta di pelle, carne, ossa e midollo, ma è "tu hai fatto tua la mia pelle, la mia carne, le mie ossa e il mio midollo".⁵⁹

[2]

Si sappia che la parola *u* ("essere/i")⁶⁰ descritta ora e che rende "tutti gli esseri (*shitsuu*)" natura-di-buddha,⁶¹ non è un *u* che ha a che fare con *u/mu*.⁶² "Tutti gli esseri

quel modo, quindi mi attengo all'interpretazione originale.

⁵⁶ Cioè: tutti gli esseri (*shitsuu*) **sono** la natura-di-buddha.

⁵⁷ Significa che ogni singolo aspetto del tutto (cioè di tutti gli esseri che esistono), in quanto un tutto completo, è "tutti gli esseri". Quindi non vi è distinzione tra il tutto e ogni sua singola parte. Questa affermazione è influenzata dalla dottrina della scuola buddhista Kegon (cin. Hua yan) che postula una realtà dove ogni singola parte si riflette sul tutto e il tutto a sua volta su ogni singola parte, per cui il tutto e ogni sua parte sono interpenetrati.

⁵⁸ Cioè: ogni aspetto degli esseri senzienti.

⁵⁹ Cioè: non è solo la trasmissione della dottrina, ma è ben di più: è il discepolo che diventa il maestro stesso. Riferimento a un ben noto dialogo tra Bodhidharma e i suoi discepoli in cui chiedendo a ciascuno di spiegare la propria comprensione della dottrina risponde a ciascuno dicendo "tu hai fatto tua la mia pelle", "tu hai fatto tua la mia carne", "tu hai fatto tua le mie ossa" e, infine a Eka, il suo successore, "tu hai fatto tuo il mio midollo". Questa espressione qui significa la trasmissione dell'essenza più profonda della dottrina.

⁶⁰ La stessa parola normalmente resa con "avere". Vedi nota n. 55.

⁶¹ Qui significa che è la parola *u* interpretata come detto sopra a far sì che si possa leggere che "tutti gli esseri sono natura-di-buddha", cioè a far di "tutti gli esseri" la natura-di-buddha.

⁶² *U* e *mu* sono parole con valore semantico opposto: "essere e non essere", "esserci e non esserci", "avere e non avere", "esistenza e non esistenza". Qui vuol dire che Dôgen non intende la parola *u* nell'ambito semantico contrastivo di "essere e non essere", "avere e non avere", "esistenza e non esistenza", "presenza/assenza": ma oltre il dualismo degli opposti, con un significato assoluto. Cioè, non si tratta di una affermazione o di una negazione. In altre parole, potremmo dire che nella frase "tutti gli esseri senzienti sono la natura-di-buddha", la parola "sono", non significa in contrasto alla sua negazione "tutti gli esseri senzienti non sono la natura-di-buddha". Dôgen non intende la frase di cui sopra in questo senso, ma in senso assoluto, cioè il fatto che "tutti gli esseri senzienti sono la natura-di-buddha" è un fatto che non nasce dalla possibilità che gli esseri umani non siano o possano non essere natura-di-buddha. Il senso profondo di ciò è che "tutti gli esseri senzienti sono la natura-di-buddha" non in senso relativo o come possibilità, ma in senso assoluto, ossia sempre e comunque e senza alternative.

Waddell, N. e Abe M., "Shôbôgenzô buddha-nature", Part I, *The Eastern Buddhist, New Series*, vol. VIII, n. 2, Oct. 1975, p. 98, traducono: "You must understand, the 'being' that the buddha-nature makes *whole being* is not the being of being and nonbeing". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 2, traducono: "Remember, the *Existence* [described] now, which is *totally possessed by the buddha-nature*, is beyond the 'existence' of existence and non-existence". La traduzione di Waddell e Abe mi sembra linguisticamente più corretta di quella di Nishijima e Cross, tuttavia non mi convince l'interpretazione secondo cui la natura-di-buddha fa sì che l'essere sia *whole being*. Invece, mi sembra più appropriato rendere con "in natura-di-buddha", cioè leggere *bussô ni* del testo non come un complemento d'agente, cioè "per mezzo di", e quindi con la natura-di-buddha come agente, ma come esito della trasformazione, nel senso che è proprio l'interpretazione particolare data da Dôgen

(*shitsuu*)" è parola del buddha, è la lingua di buddha. E' gli occhi dei buddha e dei patriarchi, è le narici dei monaci.⁶³ L'espressione *shitsuu* inoltre, non è "essere nel suo stadio iniziale", non è "essere attuale"⁶⁴ e non è "essere misterioso" o cose simili.⁶⁵ E non è un essere condizionato, né un essere illusorio. Non ha a che fare con la mente, con le circostanze, con l'essenza delle cose, o con i vari aspetti delle cose e simili. Stando così le cose, le condizioni interne e le circostanze esterne di tutto l'esistente,⁶⁶ di tutti gli esseri senzienti non riguardano la ricompensa karmica, e neppure riguarda la forza dell'accumulo di [buone] circostanze, e neanche riguarda le cause condizionate o illusorie, e non dipendono da cause intrinseche o da poteri sovranaturali.⁶⁷ Se tutto l'esistente, tutti gli esseri senzienti dipendessero dall'accumulo di buone circostanze oppure da cause condizionate o infine fossero il prodotto di cause intrinseche, allora la realizzazione di tutti i santi e l'illuminazione di tutti i buddha e anche gli occhi dei buddha e dei patriarchi sarebbero dovuti alla forza dell'accumulo di [buone] circostanze, o dovuti a cause condizionate o prodotti da cause intrinseche, ma le cose non stanno così.⁶⁸

alla parola *u* a fare di tutti gli esseri (*shitsuu*) natura-di-buddha.

⁶³ Leggere *shitsuu* al posto di *kotogotoku...ari*, con le conseguenze di cui si è detto, è la parola del buddha, ossia la vera interpretazione del testo.

⁶⁴ Ishii Kyôji, *Nanajûgo kan hon Shôbôgenzô*, vol.1, Kawade shobô shinsha, 1996, p. 54, traduce con "essere materiale". L'originale *honnu* può essere interpretato in entrambi i modi.

⁶⁵ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1975, p. 98 traducono rispettivamente "emergent being", "original being", "mysterious being". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 2, traducono "beginning existence", "original existence", "fine existence". Il primo significa un essere che si manifesta per la prima volta, il secondo un essere che esiste da tempo come tale, cioè che è attuale e attuato. Il terzo, un essere che è essere e non essere, quindi un essere misterioso. Il significato di questa frase è che tutti gli esseri che si manifestano con la natura-di-buddha, non sono di queste tre specie, e neppure come dice nella frase seguente, esseri condizionati o illusori.

⁶⁶ Che fanno degli esseri senzienti natura-di-buddha.

⁶⁷ Questa frase significa che la realtà, o tutti gli esseri, in verità, sono assoluti e non dipendenti da alcunché (infatti sono la natura-di-buddha). Le varie manifestazioni dell'universo in quanto natura-di-buddha, *a priori*, sono intrinsecamente non dipendenti. Gli esseri non sono condizionati né condizionabili da cause esterne, o da forze intrinseche. L'identità tra esseri umani e natura-di-buddha è un dato di fatto *a priori* e non consegue alle circostanze, alla pratica, alla ricompensa karmica o a poteri sovranaturali. Nota lessicale: ricompensa karmica: *eshô*, forza dell'accumulo di (buone) circostanze: *gôzôjôriki*, cause condizionate o illusorie: *môengi*, cause intrinseche: *hônî*, poteri sovranaturali: *jinzûriki*.

⁶⁸ La realizzazione di buddha e patriarchi, così come quella di tutti gli esseri non è condizionabile né condizionata. Non è il risultato di sforzi di accumulazione di meriti (come nel caso della pratica), o dovuto a cause condizionate o prodotto da cause intrinseche. La realizzazione di tutti gli esseri è anch'essa un dato *a priori*. Poiché la realtà tutta (il *shitsuu*) è natura-di-buddha, l'illuminazione è anch'esso un dato *a priori*, intrinseco ai fenomeni e agli esseri. Perciò, non è relativo, né condizionato, né condizionabile, né ottenibile per mezzo di alcunché. L'illuminazione quindi non è un prodotto di una qualche attività, o dovuto ad alcunché, quindi non è neppure un prodotto del *karma*. In altre parole, l'illuminazione non ricade nella sfera della legge di causa-ed-effetto. E' l'essere stesso.

[3]

L'intero mondo è completamente privo di contaminazioni che vengono dall'esterno,⁶⁹ proprio qui e ora non c'è una seconda persona.⁷⁰ Ciò perché: "Non si conoscono ancora persone che abbiano tagliato direttamente le radici, quando mai si placa la coscienza agitata creata dal *karma*?"⁷¹

L' *u* ("essere") non nasce per effetto di cause condizionate o illusorie,⁷² poiché in tutto

⁶⁹ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1975, p.99, traducono: "The entire world is completely free of all dust as objects to the self" (*kakujin* è "objects to the self") e in *op. cit.*, 2002, p.62, traducono: "The entire world is completely free of all objective dust". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.2, traducono: "The whole Universe is utterly without objective molecules" (*kakujin* è "objective molecules"). Masutani Fumio (trad.), *Gendaigo yaku Shôbôgenzô*, vol. 2°, Kadokawa shoten, Tokyo, 1974, p. 254, traduce: "Nell'intero mondo assolutamente nulla viene da fuori". Il problema è la resa di *kakujin* che, in quanto termine buddhista si riferisce ai desideri passionali, i condizionamenti e i coinvolgimenti causati da fattori esterni, cioè le contaminazioni che vengono dall'esterno come le passioni. Letteralmente il primo carattere *kyaku* o *kaku* significa "esterno", e il secondo *jin* "polvere, sporco". Il significato della frase è che la realtà è incontaminata (infatti è illuminazione) e sono le persone ordinarie a vederla contaminata. In verità, la realtà è "una perla luminosa" come dice nel capitolo "Ikka Myôju" dello *Shôbôgenzô*. Gli illuminati sono tali perché riescono a vedere la realtà come incontaminata e pura. Mizuno Yaoko, *Genbun taishô gendaigo yaku, Dôgen zenji zenshû*, vol.1, "Shôbôgenzô 1", Shunjûsha, 2002, p. 77, traduce *kakujin* con "oggetto di percezione dei sensi". Io preferisco una versione più letterale: contaminazioni. Ciò che Mizuno vuole sottolineare è che tutto ciò che è oggetto dei sensi è contaminato.

⁷⁰ Il concetto di "seconda persona" è presente anche nel capitolo "Daigo" e in "Bendôwa" dello *Shôbôgenzô* e viene usato per intendere che l'io illuminato non è una seconda persona, ossia persona diversa, rispetto all'io ordinario. Con lo stesso tenore, Dôgen usa anche l'espressione "seconda testa". Qui, intende dire che non si deve cercare una persona diversa da quella ordinaria, che sia illuminata. La persona illuminata è la stessa di quella ordinaria.

⁷¹ La frase è una citazione dal valore negativo: "nessuno è in grado di tagliare le radici (del *karma*), e quindi la coscienza che dal *karma* deriva e che è sempre agitata non si placherà mai". Tuttavia, Dôgen pone questa frase in un contesto positivo. Infatti, il fatto che "l'intero mondo è completamente privo di contaminazioni che vengono dall'esterno e il fatto che proprio qui e ora non c'è una seconda persona" è dovuto al fatto che nessuno ha tagliato le radici delle passioni e la coscienza continua ad agire indisturbata. I condizionamenti e l'agitazione della coscienza creata dal *karma* non si placherà mai perché non può placarsi, per sua natura. Ciò che dobbiamo sapere è che non dobbiamo cercare di tagliare delle radici impossibili da tagliare in quanto illusorie, ma dobbiamo sapere che *ab initio*, i condizionamenti, le radici e l'agitazione sono illusione e non esistono. Nota lessicale: coscienza creata dal *karma*: *gôshiki kiji*.

La prima parte di questa frase viene tradotta da Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1975, p.99, "That is because there is no awareness in man that the root source of the illusion is completely cut off".

⁷² Questa frase viene tradotta variamente. Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1975, p.99, traducono: "It is not bred by illusory causation". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.3, traducono: "[Total Existence] is beyond existence that arises through random circumstances". Mizuno, *op. cit.*, p. 77, interpreta: "l'*u* non è esistenza che sorge in seguito a cause che non sono vere".

Questa frase torna alla discussione del significato di *u* e di *mu*, i due opposti, già discussi nella nota n.62. *U* è la realtà manifestata, i fenomeni che sono oggetto dei nostri sensi, è l'esistenza. I fenomeni non sono un effetto di causa, cioè non sono prodotti da una causa, ma semplicemente "sono", in modo assoluto. Dôgen, qui, come altrove, nega il rapporto di causa ed effetto, o legge karmica, secondo cui ogni cosa è un effetto prodotto da qualcos'altro che a sua volta diventa causa di un altro

il mondo nulla è mai stato nascosto.⁷³ Il fatto che in tutto il mondo nulla è mai stato nascosto non necessariamente significa che l'intero mondo sia *u*.⁷⁴

Considerare tutto il mondo come "mio essere" è una visione falsata non buddhista.⁷⁵ Non si tratta di un *u* che è l'essere attuale, poiché si estende nel passato e si estende nel presente.⁷⁶ Non è un *u* che ha un inizio, poiché non riceve neppure una sola contaminazione.⁷⁷ Non è un *u* che [si identifica] con le singole entità, poiché è onnicomprensivo.⁷⁸ Non è un *u* che è un essere senza inizio, poiché è: "chi è costui che viene così?"⁷⁹ Non è un *u* che è un essere con un inizio, poiché la propria mente della quotidianità è la Via.⁸⁰ Si deve proprio sapere che, in tutto l'esistente è difficile incontrare esseri senzienti.⁸¹ Quando si comprende tutto l'esistente in questo modo,

effetto. Dôgen intende, invece la realtà come dato di fatto assoluto e non relativo, come anche l'illuminazione che con la realtà si identifica, è assoluta. Nella discussione di *u* che segue, si tenga presente che per Dôgen *u* ("essere") è la realtà manifesta che coincide con l'illuminazione, per cui si intenda essere/illuminazione.

⁷³ La seconda parte della frase (in originale *henkai fusunzô*) è una citazione da *Ekiganroku* ("La raccolta della roccia blu"), cap. 53. Questa affermazione vuol dire che le cose non sono il prodotto visibile di cause invisibili. Così come la cenere non è il prodotto visibile della combustione della legna invisibile perché ormai nella sfera del passato, secondo l'esempio che compare nel capitolo "Genjô kôan" dello *Shôbôgenzô*.

⁷⁴ Sebbene non esistano cause (nascoste) ed effetti (manifesti), ciò non significa che tutto sia *u* "esistenza" e non possa esserci anche *mu* (o non esistenza).

⁷⁵ E' un grande errore considerare il proprio io al centro del mondo. L'egoismo è la negazione del buddhismo.

⁷⁶ La realtà non è solo quella che si manifesta ora, ma si estende anche nel passato oltre che nel presente.

⁷⁷ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1975, p.100, traducono: "because there is not a single object to be reflected on it" e in *op. cit.*, 2002, p.63 traducono: "because it does not receive even a particle of dust". Ciò che ha un inizio lo deve a una causa e quindi è contaminato. Ciò che è sempre non lo è.

⁷⁸ L'essere non è questo e quello, ossia le singole manifestazioni dell'essere, ma le comprende tutte.

⁷⁹ Mentre sopra ha detto che l'essere non ha un inizio, qui dice che però non è privo di inizio perché l'essere inizia con la comprensione. La frase "chi è costui che viene così?" indica appunto il momento della comprensione, che quindi ha un inizio. Vedi anche nota n. 51. Ishii, *op. cit.*, p. 56 interpreta come: "ogni cosa esistente è ogni cosa esistente".

⁸⁰ Di nuovo, l'essere non ha inizio poiché l'essere/illuminazione non inizia quando termina la visione della realtà ordinaria. L'essere/illuminazione è la nostra mente ordinaria, quindi è fin dall'inizio. Quello che Dôgen vuole dire è che l'essere-*u* non ha inizio, ma neppure ne è privo, cioè è al di là di inizio e non inizio.

⁸¹ Frase ambigua. Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 2002, p.63, traducono: "You must know with certainty that within *entire being* it is impossible, even with the greatest swiftness, to encounter sentient beings". Mizuno, *op. cit.*, p. 78, legge: "'In tutto l'esistente gli esseri senzienti non possono incontrarsi tra di loro". Yasutani Hakuun, *Shôbôgenzô sankyû. Busshô*, Shunjûsha, 1972, p. 108, interpreta che tutto l'esistente e gli esseri senzienti non possono incontrarsi. Cioè, la natura-di-buddha e gli esseri senzienti non possono incontrarsi poiché sono una sola cosa, e non due cose separate. Grosnick, *op. cit.*, p. 269, traduce: "You should understand directly that no matter what you do you do cannot meet sentient beings within all-being". A me sembra di poter interpretare che in tutto l'universo non si possono incontrare esseri senzienti, nel senso di esseri ordinari, cioè non illuminati.

Una espressione colorita per dire che nell'essere/illuminazione non vi sono esseri senzienti, cioè tutto

allora tutto l'esistente attraversa il corpo e lo lascia cadere.⁸²

[4]

Sentendo parlare della natura-di-buddha, molti studiosi hanno la falsa concezione che si tratti del proprio io come insegnato dall'eretico insegnamento di Senni.⁸³ Ciò è perché essi non hanno incontrato un uomo [della Via], non hanno incontrato il proprio sè, non hanno incontrato un maestro. [Costoro] vanamente pensano che [il modo di] comprendere la realtà da parte della natura-di-buddha sia come quello della mente, della volontà e della coscienza⁸⁴ che si agita come il vento e il fuoco.⁸⁵ Chi ha mai detto che nella natura-di-buddha c'è la comprensione della realtà? Anche se le persone che comprendono la realtà sono dei buddha, la natura-di-buddha non è la comprensione

ciò che vi si trova è esseri dell'illuminazione. "Esseri senzienti" normalmente viene inteso nel buddhismo come gli esseri ordinari. Un altro modo, altrettanto originale per dire la stessa cosa si trova nel capitolo "Daigo" dello *Shôbôgenzô* dove si dice, citando il maestro Eshô, che "In Cina, è difficile trovare una sola persona che non sia illuminata", intendendo dire che agli occhi di colui che sa vedere (l'illuminato) tutti siamo illuminati. Volgendo la stessa frase in negativo si potrebbe dire che "In Cina, è difficile trovare un solo essere senziente".

⁸² Quando si comprende la realtà in questo modo, allora la realtà è realizzata (*genjô kôan*), e il proprio io, cioè l'ostacolo che ci divide dall'illuminazione, viene lasciato cadere. Vedi a questo proposito il capitolo "Genjô kôan" dello *Shôbôgenzô*.

⁸³ Nel capitolo "Bendôwa" dello *Shôbôgenzô*, la cosiddetta eresia di Senni viene così descritta: "La visione dell'eresia di Senni è la seguente: 'Dentro il nostro corpo vi è una sapienza spirituale e quando questa sapienza sorge, ci fa distinguere il piacevole dallo spiacevole e il bene dal male. Proviamo dolore e prurito, e sofferenza e piacere: provare queste sensazioni dipende dalla sapienza spirituale. Quando il corpo perisce, la sapienza spirituale esce dal corpo e va a rinascere altrove. Quindi, anche se sembra che perisca qui [con il corpo], invece, rinascendo altrove non perisce e permane per lungo tempo.' Anche nel capitolo "Sokushin zebutsu" dello stesso testo si dà una spiegazione simile. Qui, Dôgen mette in guardia dall'identificare la "sapienza spirituale" permanente e immanente con la natura-di-buddha come fanno alcuni. Cioè, alcuni pensano che la natura-di-buddha sia il proprio io come intesa da Senni, cioè il proprio io in quanto "sapienza spirituale".

⁸⁴ Dôgen usa l'espressione (*shin i shiki*) "mente, volontà e coscienza" sia nel *Fukan zazengi*, sia nello *Zazengi* per dire che le loro agitate attività devono essere acquistate durante lo *zazen*.

⁸⁵ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1975, p. 100, traducono: "They think vainly that the buddha-nature's enlightenment and awakening is the same as the conscious mind which is only the movement of wind and fire" e in *op. cit.*, 2002, p.63, traducono: "They unwittingly mistake the wind and fire movements of their conscious mind for the enlightenment and awakening of the Buddha-nature". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 3, traducono: "They vacantly consider mind, will, or consciousness - which is the movement of wind and fire - to be the buddha-nature's enlightened knowing and enlightened understanding". Sia i primi sia i secondi, traducono *kakuchi kakuryô* come *enlightenment* "illuminazione", tuttavia, letteralmente questo termine composto significa "vedere e comprendere il vero aspetto della realtà". A sua volta "vedere e comprendere il vero aspetto della realtà" può, in definitiva, significare "illuminazione". Tuttavia, qui si vuole mettere in rilievo il fatto che la natura-di-buddha non si rapporta alla realtà nello stesso modo del nostro io. Perciò ho preferito tradurre con "comprendere la realtà", piuttosto che "illuminazione". La differenza tra i due termini non mi sembra trascurabile in questo contesto. L'espressione "vento e fuoco" qui, come altrove, indica l'agitazione della mente e dell'essere in quanto composto di elementi.

della realtà.⁸⁶ Per di più, la conoscenza della realtà che considera tutti i buddha come persone che conoscono la realtà, non è la conoscenza della realtà falsa che dite voi.⁸⁷ E non è la conoscenza della realtà [che riguarda] il movimento e la quiete del vento e del fuoco.⁸⁸ Una sola faccia del buddha e una sola faccia del patriarca: questa è la conoscenza della realtà.⁸⁹

E' successo spesso che gli uomini antichi, i saggi del passato sono stati in India e sono tornati, e hanno insegnato la Via a uomini e a dei, e dai tempi delle dinastie Han e Tang fino alla dinastia Song,⁹⁰ sono molti e di vari tipi,⁹¹ e la maggior parte di essi hanno considerato l'agitazione del vento e fuoco essere la conoscenza della realtà della natura-di-buddha.⁹² E' disdicevole, ma poiché si sono allontanati dallo studio della Via è potuto accadere questo errore. Gli studenti principianti della Via del buddha non devono fare come costoro.

Quindi, se studiate la conoscenza della realtà, essa non è l'agitazione.⁹³ Quindi, se studiate l'agitazione, essa non è nel modo [che credete che sia].⁹⁴ Se poteste comprendere la vera agitazione, allora otterreste la vera comprensione della realtà.⁹⁵

⁸⁶ Nella frase precedente si distingue tra la comprensione della realtà da parte dell'uomo, cioè tramite elementi soggetti ad agitazione e quella della natura-di-buddha che è ovviamente diversa. Poi, prosegue sostenendo che la natura-di-buddha, comunque non corrisponde con la comprensione della realtà. Comprendere la realtà significa avere un soggetto che comprende e un oggetto compreso attraverso una azione che muove dal primo al secondo. Tuttavia, è dubbio che la natura-di-buddha possa essere identificata con il soggetto di una simile azione.

⁸⁷ Le persone ordinarie pensano che i buddha abbiano una conoscenza della realtà secondo i parametri della mente ordinaria, ma ciò è una visione falsa perché la mente ordinaria non può mai giungere alla percezione che hanno i buddha.

⁸⁸ Il vento e il fuoco, qui come altrove sono metafore per la realtà condizionata e impermanente o per l'agitazione della mente degli uomini ordinari. Qui vuol dire che la conoscenza della realtà da parte della natura-di-buddha non ha a che fare con la realtà condizionata e impermanente e quindi illusoria.

⁸⁹ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1975, p.101, traducono "'The true face of each buddha and the true face of each patriarch -- that alone is enlightenment" e in *op. cit.*, 2002, p.64, traducono: "The face of a Buddha, the face of a patriarch - that, and nothing else, is awakening". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.3-4, traducono "One or two concrete manifestation of a buddha or concrete manifestation of a patriarch are just realization of knowing". Qui a me sembra che voglia dire che una vera conoscenza della realtà implichi il riconoscimento che tutta la realtà è un solo aspetto del buddha, ossia che tutta la realtà è una stessa manifestazione del buddha e della buddhità.

⁹⁰ Dinastia Han (202 a.C.-220 d.C.), dinastia Tang (618-907), Song (960-1279).

⁹¹ Letteralmente: *tômachikui*, cioè piantine di riso, piante di lino, bambù e canne, espressione che sta per "numerosi e di vari tipi".

⁹² Cioè la conoscenza della realtà condizionata come la conoscenza della vera realtà. Ovvero, di considerare la realtà condizionata come la realtà ultima.

⁹³ La vera realtà non è agitazione.

⁹⁴ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1975, p.101, rendono la frase come faccio io, ma Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 4, traducono: "We learn realization and knowing, but realization and knowing are beyond movement. We learn movement, but movement is not the state like this."

⁹⁵ In realtà, non è che i mezzi connotati dall'agitazione non possano permettere la conoscenza della

Buddha e natura: ⁹⁶ se raggiungete l'uno, raggiungete anche l'altro. ⁹⁷ La natura-di-buddha è sicuramente tutto l'esistente, ⁹⁸ poiché tutto l'esistente è la natura-di-buddha. Tutto l'esistente non si riferisce a una moltitudine di cose diverse, e neppure a un solo pezzo di ferro. ⁹⁹ Poiché è un pugno levato in alto, non ha a che fare con il grande e con il piccolo. Quando davvero parlate della natura-di-buddha, essa non dev'essere eguagliata ai santi e neppure eguagliata alla natura-di-buddha stessa. ¹⁰⁰

[5]

Un gruppo di persone crede che la natura-di-buddha sia dello stesso tipo dei semi di piante e alberi. Continuando a nutrirlo con acqua e Dharma ¹⁰¹ butta i getti e cresce, e appaiono rami e foglie e frutti. E i frutti a loro volta hanno i semi. Essi interpretano in questo modo, ma questa è una visione da persone non illuminate. ¹⁰² Ma anche se pensate in questo modo, dovete studiare il fatto per cui i semi e i frutti sono ciascuno la vera mente. ¹⁰³ Nei frutti vi sono i semi. Essi non sono visibili ma danno vita a radici e

vera realtà. Il problema, piuttosto è che, non si conosce a fondo la vera agitazione. Se la si conoscesse essa ci condurrebbe alla comprensione della vera realtà. La non conoscenza della realtà deriva dal supporre che l'agitazione sia non agitazione e quindi di prendere l'agitazione come la vera realtà. Tuttavia, se riconoscessimo nell'agitazione l'agitazione stessa, allora capiremmo che essa non è la vera realtà.

⁹⁶ In originale, *sei, shô*. Ho tradotto "natura", intendendo, come secondo la terminologia buddhista, "la natura originaria dei fenomeni".

⁹⁷ Chi comprende il buddha comprende anche la natura originaria dei fenomeni e viceversa perché buddha e natura sono due facce della stessa medaglia. Come si dice nella frase successiva, natura-di-buddha e tutto l'esistente coincidono.

⁹⁸ Cioè *shitsuu*.

⁹⁹ Tutto l'esistente (*shitsuu*) non è la somma di cose sparse e non si riferisce neppure a una singola cosa particolare. Piuttosto, con una immagine singolare, è paragonato a "un pugno levato in alto", come dice subito dopo, cioè è semplicemente un fenomeno, non commensurabile.

¹⁰⁰ La natura-di-buddha non deve essere rapportata ai santi perché è un fenomeno che investe tutto e tutti, anche gli esseri ordinari. Inoltre, non dev'essere eguagliata neppure a se stessa, perché altrimenti, è ristretta entro dei limiti. Ciò, forse significa che la natura-di-buddha non dev'essere eguagliata al concetto di natura-di-buddha.

¹⁰¹ Cioè: la Legge del buddha.

¹⁰² Questo significa che è sbagliato considerare la natura-di-buddha come un organismo che opportunamente coltivato, per esempio con la pratica, si sviluppa e cresce.

¹⁰³ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 4, traducono *sekishin* con "naked mind", intendendo però, la mente vera. Mizuno, *op. cit.*, p.80, rende con "verità assoluta". In originale, *sekishin* significa "la mente rossa", cioè la mente vera, non contaminata. Dôgen qui vuol dire che i frutti e i semi sono l'intera vera mente, completi in se stessi e indipendenti da causazione. In altre parole, non dobbiamo pensare la natura-di-buddha, ma anche l'illuminazione, in termini di conseguenza di una azione, per esempio conseguenza della pratica, perché sia la pratica sia l'illuminazione sono già completi e perfetti in sé e non manca loro nulla. Quindi non si pensi che la pratica (o il seme) sia l'imperfetta via, o mezzo che conduce all'illuminazione (frutto) che è perfetta. Dôgen per esprimere questo concetto usa la parola "posizione dharmica" (*hôi*) con cui intende che ogni fenomeno della realtà, e nel caso dell'esempio, i semi e i frutti sono di per sé completi e perfetti, e in quanto tali ciascuno, e tutte le cose mondo, sono espressione completa del Dharma intero. Ogni singolo fenomeno, anche il più

steli. Anche se non sono assemblati, diventano vari rami e tronchi. Non è questione di interno o esterno [alla pianta], e nel presente e nel passato è sempre così.¹⁰⁴ Però, anche se ci si affida al modo di pensare di persone non illuminate, tutte le radici, gli steli, i rami e le foglie allo stesso modo nascono e muoiono, allo stesso modo sono tutto l'esistente della natura-di-buddha.¹⁰⁵

[6]

Il buddha disse: "Se desideri conoscere il significato della natura-di-buddha, osserva le cause e condizioni temporali. Quando giunge il tempo, la natura-di-buddha si manifesta".¹⁰⁶

La frase: "Se desideri conoscere il significato della natura-di-buddha" non si riferisce al semplice conoscere, ma significano anche "se vuoi praticarla", "se vuoi sperimentarla", "se vuoi predicarla", "se vuoi dimenticarla".¹⁰⁷ Questo predicarla, praticarla, sperimentarla, dimenticarla, confonderla e non confonderla, sono comunque le cause e condizioni temporali. Osservare le cause e condizioni temporali è un osservare per mezzo delle cause e condizioni temporali.¹⁰⁸ E' un mutuo osservare per mezzo

insignificante e piccolo, a ben guardare, è una realtà completa in cui l'immenso Dharma si manifesta. La realtà è manifestazione del Dharma nella sua globalità, ma anche in ogni singola manifestazione, perciò, i fenomeni sono "posizioni dharmiche", cioè espressioni del Dharma.

¹⁰⁴ Nei frutti vi sono già i semi, i rami e i tronchi che ne nasceranno. Tutta la pianta è nel seme e nel frutto, quindi semi e frutti sono già l'essere pianta completo. In questo senso, il tutto è nelle parti e le parti sono nel tutto, in una interazione continua. Perciò, non si dà nulla che sia incompleto e mancante. Questa è la visione dell'illuminato.

¹⁰⁵ Tuttavia, anche se consideriamo le cose dal punto di vista ordinario, ogni fenomeno continua a far parte di tutto l'esistente della natura-di-buddha e segue la sua natura indipendentemente dal punto di vista con cui viene osservato. Cioè, il punto di osservazione non cambia la realtà delle cose.

¹⁰⁶ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1975, p.102, traducono: "you should watch for temporal conditions" e in *op.cit.*, 2002, p.65, traducono: "you must contemplate temporal conditions". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.5, traducono: "We should just reflect real time, causes and circumstances". Kōdera, *op. cit.*, p. 278 traduce: "observe properly the dependent origination in time". Il termine chiave in originale è *jisetsu innen*, la prima parola significa "tempo, temporale" e la seconda "le cause e le condizioni". *Innen* significa le cause immediate dirette (*in*) e quelle indirette, o le condizioni (*en*) che danno vita, o che provocano l'insorgenza dei fenomeni. *Innen*, quindi si riferisce al fatto, secondo la dottrina buddhista, che i fenomeni non hanno sostanza propria, ma sono il risultato della concorrenza di cause e condizioni che di volta in volta nel tempo si aggregano dando luogo a formazioni temporanee, appunto i fenomeni.. La prima parte della frase del buddha "Se desideri conoscere il significato della natura-di-buddha, osserva le cause e condizioni temporali" significa che la natura-di-buddha si manifesta costantemente nei fenomeni. Quindi, conoscendo i fenomeni, si conosce anche la natura-di-buddha. Riguardo alla seconda parte della frase, si veda la nota n.116. Kōdera, *op. cit.*, p. 278, sostiene che Dōgen dà una lettura particolare a questa frase leggendola: "If you wish to know the meaning of the buddha-nature, proper observation is the dependent origination in time. The time has already come, and the buddha-nature is fully manifest".

¹⁰⁷ "Conoscere" della frase oggetto di discussione è un termine generico che significa farne oggetto di esperienza e perfino dimenticarla, una volta che sia profondamente e definitivamente acquisita.

¹⁰⁸ Cioè: osservare le cause e condizioni temporali non significa osservarle, comprenderle e

dell'*hossu*¹⁰⁹ e del bastone.¹¹⁰ Inoltre, usando la saggezza volgare e quella non volgare, l'illuminazione originale, l'illuminazione iniziale, la non illuminazione, la corretta illuminazione,¹¹¹ non si può osservare.¹¹²

"Osserva" non ha a che fare con il poter osservare e con l'essere osservato. Né dev'essere paragonato alla corretta osservazione o alla osservazione distorta. E' "osserva".¹¹³ Trattandosi di "osserva", non è un osservare soggettivo, né un osservare oggettivo. Ecco, sono le cause e condizioni temporali, sono le cause e condizioni temporali che trascendono [tutto]!¹¹⁴ Ecco, è la natura-di-buddha, è la natura-di-buddha della liberazione! Ecco i vari buddha ed ecco le varie nature!¹¹⁵

sperimentarle in astratto, ma vedere il mondo e i fenomeni attraverso di esse, ossia vedere che i fenomeni non sono altro che il loro prodotto e di fatto non hanno alcuna sostanzialità individuale.

¹⁰⁹ *Hossu* è il bastone dei maestri *zen*, oggetto che spesso ricorre nell'aneddotica di questa scuola, poiché viene usato variamente come mezzo per scatenare il processo di illuminazione latente nei discepoli.

¹¹⁰ *Hossu* e bastone sono la stessa cosa. Qui Dôgen vuol dire che vedere in astratto le cause e condizioni temporali o vederle attuate nei fenomeni è lo stesso processo.

¹¹¹ In originale rispettivamente *urochi*, *murochi*, *honkaku*, *shikaku*, *mukaku*, *shôkaku*.

¹¹² Illuminazione originale è quella che si ha spontaneamente senza bisogno di acquisirla.

L'illuminazione corretta è quella acquisita tramite la pratica. Il termine "corretta" non induca in errore perché questa illuminazione per Dôgen non è la vera illuminazione, solo quella normalmente intesa. Il fatto per cui con gli strumenti elencati non si possa vedere la natura-di-buddha è perché essi sono tutti strumenti inadatti, cioè non sono la vera illuminazione che sola permette di vedere e comprendere la natura-di-buddha.

¹¹³ Quando nella dimensione ordinaria diciamo "osserva" intendiamo un processo che comprta un soggetto agente e un oggetto che subisce l'azione dell'osservazione. Inoltre, esiste un tipo di osservazione corretto e uno sbagliato. Però, tutto ciò si riferisce alla dimensione del mondo ordinario, della mente non illuminata. Invece, nella realtà vera, l'osservazione non è un processo e non vi sono soggetti e oggetti. Semplicemente si osserva e si vede. E' l'azione pura, incontaminata fine a se stessa.

¹¹⁴ Il termine *chôotsu* qui utilizzato significa "trascendenza" ed è il termine attualmente corrente in filosofia per tradurre "trascendenza". Al tempo di Dôgen significava ciò che va oltre la normalità e l'immediata percezione della realtà.

¹¹⁵ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1975, p.103, traducono: "It is "Look! temporal conditions!" It is transcendence of conditions. It is "look!the buddha-nature!" It is the emancipated suchness of buddha-nature. It is "Look! buddha with buddha!" It is "Look! nature with nature!" e in *op. cit.*, 2002, p.66, traducono: "It is 'Look!!! temporal conditions!!!' It is the Buddha-nature's emancipated suchness. It is 'Look!!!' Buddha!Buddha!!!' It is 'Look nature!! nature!!' ". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 5, traducono: "It is the oneness of real time and causes and circumstances itself; it is transcendence of causes and circumstances; it is the buddha-nature itself - the buddha-nature rid of its own substance; it is buddha as buddha himself; and it is the natural function as the natural function itself." Masutani, *op. cit.*, p. 256-7 rende: "Considerando le relazioni di tempo per quello che sono, andare oltre le relazioni di tempo. Considerando la natura-di-buddha per quella che è, liberarsi della natura-di buddha. (Si osservino) i buddha per quello che sono e la natura per quello che è". Mizuno, *op. cit.*, p. 82 rende " I buddha sono solo dei buddha e le nature sono solo le nature ". Osservare e capire la natura-dei-buddha significa accedere alla liberazione. Le "varie nature" sono "le varie nature originarie dei fenomeni", quindi osservare le cause e condizioni temporali significa vedere i buddha e vedere i fenomeni nella loro realtà originaria. Vedi nota n. 106 in proposito.

[7]

La gente del passato e del presente ha la tendenza a pensare che le parole "quando giunge il tempo" siano da intendere come aspettare che in qualche momento del futuro la natura-di-buddha si presenta davanti a noi. [Pensano che] continuando la pratica come stanno facendo, verrà il momento in cui incontreranno naturalmente la manifestazione della natura-di-buddha. Ma se il tempo non viene, per quanto si vada a visitare i maestri e a interrogarli sulla dottrina, per quanto ci si sforzi per la pratica della Via, la natura-di-buddha non si manifesta.¹¹⁶ Con questo modo di pensare, essi tornano vanamente alle quisquiglie quotidiane e inutilmente puntano lo sguardo alla Via Lattea.¹¹⁷ Questo tipo di persone sono forse del tipo degli eretici naturalistici.¹¹⁸

La frase "se desideri conoscere il significato della natura-di-buddha" si può leggere come "si conosce il significato della natura-di-buddha".¹¹⁹ La frase: "si osservi le cause e condizioni temporali " significa: "si conosce il significato delle cause e condizioni temporali."¹²⁰ La frase: "se vuoi conoscere la natura-di-buddha", si sappia che è le cause e condizioni temporali stesse.¹²¹ Le parole "quando giunge il tempo"

¹¹⁶ Dôgen confuta l'interpretazione ordinaria secondo cui sforzandosi nella pratica prima o poi la natura-di-buddha si manifesterà. Chi comprende in questo modo attribuisce alla pratica la valenza di mezzo per ottenere l'illuminazione (o la natura-di-buddha), ma come sappiamo, per Dôgen vale l'identità tra pratica e illuminazione, ossia la pratica stessa, intesa senza alcun fine, è illuminazione. Il riferimento al tempo secondo la concezione ordinaria che qui viene ripresa da Dôgen è quella di attribuire al tempo il valore di "occasione", "opportunità". Se non si presenta l'occasione opportuna, per quanto ci si sforzi, non si ottiene l'illuminazione. Fin qui Dôgen interpreta la concezione ordinaria, tuttavia subito dopo chiarisce il suo pensiero che è radicalmente diverso.

¹¹⁷ "Puntano lo sguardo alla Via Lattea" significa: si perdono in vane speculazioni.

¹¹⁸ Dôgen chiama costoro "eretici naturalisti" perché credono nell'inevitabilità dello svolgersi degli eventi. In altre parole, se il tempo giunge o non giunge è considerato un fattore casuale, quindi senza la necessità della pratica.

¹¹⁹ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1975, p.104, traducono: "you are directly knowing the buddha-nature's meaning". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 5, traducono: "Really knowing the meaning of the buddha-nature just here and now". Mizuno, *op. cit.*, p. 83, traduce "si conosca proprio ora la natura-di-buddha". L'espressione *masa ni... beshi* della frase proposta da Dôgen esprime un esito naturale, quindi "naturalmente conosciate il significato della Natura -di-buddha".

¹²⁰ In questo passo Dôgen fornisce la propria interpretazione alla frase del buddha e legge una affermazione di tipo consequenziale: "se vuoi..., allora devi..." che implica una relazione di causa ed effetto (per ottenere un risultato bisogna mettere in atto un determinato comportamento), in una affermazione di un dato di fatto: "si conosce il significato della natura-di-buddha, si conosce il significato delle cause e condizioni temporali". In altre parole, qui Dôgen vuole mettere in evidenza il fatto che la comprensione della natura-di-buddha non dipende da alcuna condizione ("si deve osservare...."), ma che la conoscenza della natura-di-buddha e allo stesso tempo delle cause e condizioni temporali sono date per scontate, senza alcuna condizione. Esse infatti, non sono dipendenti e la loro conoscenza è già data per acquisita *a priori*. Quindi non esiste un mezzo che porta alla comprensione, né di fatto un percorso o una condizione, e d'altra parte neppure un tempo specifico. Al contrario, la comprensione è in modo naturale già acquisita, è già in noi.

¹²¹ La conoscenza della natura-di-buddha è le cause e condizioni temporali stesse. Quindi, il

[significano] che il tempo è già arrivato e non vi deve essere nessun dubbio su questo.¹²² Anche se vi è un tempo del dubbio, bene! che ci sia,¹²³ ma "restituiscimi la natura-di-buddha".¹²⁴ Si sappia che "quando giunge il tempo" significa che le dodici ore¹²⁵ non passano invano. "Quando giunge il tempo" significa "il tempo è già arrivato". Questo "quando giunge il tempo/il tempo è già arrivato" significa che la natura-di-buddha non arriva.¹²⁶ Stando così le cose, poiché il tempo è già giunto, la natura-di-buddha è manifestata.¹²⁷ La ragione di ciò è di per sé evidente. Non c'è stato finora un tempo che non è venuto e non c'è una natura-di-buddha che non è natura-di-buddha manifestata.¹²⁸

[8]

Il dodicesimo patriarca Asvaghosa¹²⁹ predicando "l'Oceano della natura-di-buddha" per il tredicesimo patriarca,¹³⁰ disse: "Le montagne, i fiumi e la grande terra sono tutti costruiti su di esso.¹³¹ Il *samâdhi*¹³² e i sei poteri sovranaturali¹³³ si manifestano per

processo non è quello di conoscere B (legge di causa-ed-effetto) al fine di comprendere A (natura di buddha), ma quello di conoscere sia A, sia B, perché conoscere uno è conoscere anche l'altro. Ciò significa, come già detto in nota n.115 che per Dôgen, la natura-di-buddha e le cause e condizioni temporali sono coincidenti. La natura-di-buddha non si trova al di fuori delle cause e condizioni temporali come si potrebbe pensare, ma si identifica con essa e vi si sovrappone. Più avanti citerà la frase del Sesto patriarca: "l'impermanenza è proprio la natura-di-buddha", e l'impermanenza trova la sua matrice nelle cause e condizioni temporali stesse.

¹²² Di nuovo, una interpretazione del tutto originale in questa frase. "Quando giunge il tempo" viene letto "il tempo è già arrivato", quindi non vi è un tempo che deve arrivare, poiché il tempo è sempre quello presente, cioè già arrivato. Non esiste un tempo futuro che porterà ciò che ancora non abbiamo. Ribaltando quest'ottica, Dôgen dice che il tempo è sempre arrivato poiché la conoscenza della natura-di-buddha non si ottiene e non arriva, ma è già presente e acquisita, *ab initio*.

¹²³ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1975, p. 104, traducono "do as you like" e in *op. cit.*, 2002, p.66, traducono: "you may do so".

¹²⁴ Non importa che vi siano dei dubbi sul fatto che il tempo è sempre arrivato, ciò è naturale, ma in ogni caso restituite la natura-di-buddha che si è avuta fin dall'inizio. La natura-di-buddha non si acquisisce come fattore esterno ed estraneo, ma è solo questione di restituzione, ossia di resa di ciò che è intrinsecamente proprio. Questa frase sembra essere una citazione, ma non si sa da dove sia presa.

¹²⁵ Ai tempi di Dôgen l'arco della giornata e della notte era divisa in dodici ore, quindi, l'espressione dodici ore significa tutto il tempo.

¹²⁶ Non arriva perché è già presente, è già arrivata da sempre.

¹²⁷ La natura-de-buddha è sempre manifesta. Essa non si cela mai ed è sotto i nostri occhi tutto il tempo. Non si tratta quindi di cercare qualcosa di nascosto alla vista, ma di avere la giusta visione per vedere ciò che è davanti ai nostri occhi in ogni momento evidente.

¹²⁸ Esiste forse un tempo che non è giunto? Può un tempo non giungere? Allo stesso modo, esiste un natura-di-buddha non manifesta? Domande, ovviamente retoriche.

¹²⁹ Maestro buddhista oltre che poeta e filosofo indiano del secondo secolo d. C. autore, tra l'altro del *buddha-carita*, la prima descrizione della vita di buddha.

¹³⁰ Kapimala. Secondo altre ricostruzioni della lista dei patriarchi, Asvaghosa è all'undicesimo posto e il suo successore Kapimala al dodicesimo.

¹³¹ Cioè: sull'Oceano della natura-di-buddha. Ossia, tutta la realtà si fonda sulla natura-di-buddha.

mezzo di esso."¹³⁴

Quindi, le montagne, i fiumi e la grande terra sono tutti "l'Oceano della natura-di-buddha".¹³⁵ "Sono tutti costruiti su di esso" significa che proprio il preciso momento in cui sono costruiti è le montagne, i fiumi e la grande terra.¹³⁶ Riguardo all'espressione di cui sopra "sono tutti costruiti su di esso", si sappia che la forma dell'Oceano della natura-di-buddha è questa: non ha a che fare con il dentro, con il fuori e con l'intermedio. Stando così le cose, vedere le montagne e i fiumi è vedere la natura-di-buddha, vedere la natura-di-buddha è vedere la mascella di un mulo e il muso di un cavallo.¹³⁷ Si può comprendere o non comprendere che [l'espressione] "tutto [è costruito] su" è totale dipendenza [dalla natura-di-buddha],¹³⁸ è totalità dipendente [dalla natura-di-buddha].¹³⁹

"Il *samâdhi* e i sei poteri sovranaturali si manifestano per mezzo di essa."¹⁴⁰ Si sappia che le manifestazioni o le non manifestazioni di tutti i *samâdhi*, allo stesso modo dipendono tutti dalla natura-di-buddha. Il realizzarsi o meno dei sei poteri sovranaturali allo stesso modo dipende tutto dalla natura-di-buddha. I sei poteri sovranaturali non sono i sei poteri sovranaturali di cui si parla nell'*Agama sūtra*.¹⁴¹

¹³² *Samâdhi* variamente tradotto con "contemplazione" o "concentrazione", è lo stato di intensa concentrazione in cui viene meno la separazione tra soggetto e oggetto e il meditante giunge alla pace del cuore e della mente.

¹³³ I "sei poteri sovranaturali sono: 1. le gambe degli dei (capacità di manifestarsi ovunque a proprio piacimento); 2. la capacità dell'occhio del Cielo (la capacità di vedere il passato, il presente e il futuro); 3. la capacità dell'orecchio del Cielo (la capacità di udire qualsiasi suono nel mondo); 4. la capacità del destino (la capacità di sapere la propria e l'altrui vita presente e passata); 5. la capacità di percepire il cuore altrui (la capacità di conoscere ciò che sta nel cuore e nella mente degli uomini); 6. la capacità di abbandonare le passioni e risvegliarsi.

¹³⁴ Citazione dal primo capitolo di *Keitoku dentôroku*.

¹³⁵ Cioè: tutto l'universo è la natura-di-buddha manifestata.

¹³⁶ Cioè: proprio il preciso momento in cui le montagne, i fiumi e la grande terra sono costruiti, essi sono la natura-di-buddha. Quindi nascono vivono e decadono sempre come natura-di-buddha, cioè non esiste un momento in cui "diventano" natura-di-buddha, ma in realtà lo sono sempre.

¹³⁷ L'espressione "la mascella di un mulo e il muso di un cavallo" sta a indicare qualcosa di molto comune nella vita di tutti i giorni, quindi vedere la natura-di-buddha è un'esperienza molto comune. I fenomeni coincidono con la natura-di-buddha e a sua volta questa coincide con le cose.

¹³⁸ Cioè: è la natura-di-buddha da cui tutto dipende.

¹³⁹ Cioè: è la totalità che dipende dalla natura-di-buddha. "Costruito su", della frase del Dodicesimo patriarca letteralmente significa "costruito in dipendenza di", cioè sulla base dell'Oceano della natura-di-buddha. Quindi la manifestazione dei fenomeni avviene per mezzo e sulla base della natura-di-buddha. Ora, si può comprendere oppure non comprendere, ma l'espressione "tutto costruito su" significa che ogni manifestazione fenomenica avviene in modo dipendente dalla natura-di-buddha. La dipendenza è totale e la totalità dei fenomeni è sempre dipendente. Grosnick, *op. cit.*, p. 277, traduce questa frase: "'Are 'all-dependent' is to be understood as both 'completely dependent' and 'dependent on all,' and at the same time it is not to be understood".

¹⁴⁰ Cioè: della natura-di-buddha.

¹⁴¹ *Sūtra* dello Hinayāna in cui i sei poteri sovranaturali sono trattati come peculiari di esseri che hanno raggiunto un elevato potere spirituale. Poiché il *samâdhi* e i sei poteri sovranaturali sono

Il numero sei è la *pâramitâ*¹⁴² dei sei poteri sovranaturali, tre, tre davanti, tre, tre dietro.¹⁴³

Quindi, non studiate i sei poteri sovranaturali come "chiare, chiare sono le punte dell'erba, chiara, chiara è l'intenzione di buddha e patriarchi".¹⁴⁴ Anche se siamo invischiati nei sei poteri sovranaturali, ciò è una interferenza che fluisce nell'Oceano della natura-di-buddha.¹⁴⁵

[9]

Il Quinto patriarca Daiman¹⁴⁶ era di Ôbai in Kishû. Nacque senza un padre e ottenne la Via mentre era un bambino ed era chiamato "l'uomo della Via che pianta i pini". All'inizio,¹⁴⁷ quando era a Seizan in Kishû mentre piantava pini incontrò il Quarto patriarca che faceva colà un'escursione. Il Quarto patriarca disse all'uomo della Via: "Vorrei trasmettere la Via a te, ma sei troppo anziano. Se tu tornerai a questo mondo [nella prossima] vita, io ti aspetterò."

Il maestro [Daiman] si disse d'accordo. Alla fine andò nella famiglia Shû e rinacque attraverso la figlia. Essa lo abbandonò in un golfo fangoso,¹⁴⁸ ma essendo protetto dagli dei, dopo sette giorni non aveva subito danni. Perciò essa lo riprese e lo allevò. Quando

natura-di-buddha, quindi non realmente poteri sovranaturali, non corrispondono a quelli citati nel *sûtra*.

¹⁴² *Pâramitâ* "perfezioni" o "virtù", cioè le elevate qualità che portano al risveglio, in numero di sei. Qui intende che il numero sei è la "perfezione" dei sei poteri sovranaturali.

¹⁴³ Riguardo all'espressione "tre, tre davanti, tre, tre dietro" vi sono varie interpretazioni. Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1975, p. 106-7, sostengono riferirsi al caso trentacinquesimo dello *Hekiganroku* (la Raccolta della Roccia Blu) e sta a indicare "each thing immediately and distinctly manifested prior to metal categories". Per Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 7, "suggest random concrete facts as opposed to general abstraction". Per Satô Shôshin, *Shôbôgenzô tekitôsui*, Eiunji tekishin kai, 1988, vol.2, p. 194, è un'espressione che significa "innumerevole varietà di tutto l'universo" e si riferisce alla natura-di-buddha. Infine, per Masutani, *op. cit.*, p. 261, indica varie cose dal numero indefinito. Mizuno, *op. cit.*, p. 85, intende "tre, tre davanti, tre, tre dietro" nel senso che ve ne sono di molti tipi.

¹⁴⁴ L'espressione "chiare, chiare sono le punte dell'erba, chiara, chiara è l'intenzione di buddha e patriarchi" significa che nulla è nascosto nell'universo e che la verità è sempre presente sotto i nostri occhi. E' palese negli steli dell'erba così come nei detti dei buddha e dei patriarchi. "Chiario" in questo contesto significa palese, evidente, non nascosto. Per questo motivo che bisogno c'è di ricorrere ai sei poteri sovranaturali per svelare la verità che è sempre evidente? Mizuno, *op. cit.*, p. 85, interpreta: "come le tante foglie sono tutte chiare a una a una, allo stesso modo l'intenzione dei buddha e dei patriarchi è chiara". Si tratta di una citazione da *Keitoku dentôroku*, libro 6°, in cui si chiede la comprensione della frase citata a dimostrazione della comprensione del buddhismo.

¹⁴⁵ I sei poteri sovranaturali, sono un impedimento al raggiungimento della liberazione. Sono una devianza, tuttavia, anch'essi fanno parte dell'Oceano della natura-di-buddha, poiché tutto ne fa parte.

¹⁴⁶ Daiman Kônin (688-761), il Quinto patriarca cinese.

¹⁴⁷ Qui intende nella vita precedente del maestro Daiman quando incontrò il Quarto patriarca.

Poiché Daiman troppo anziano, dovette rinascere per poter ottenere la successione.

¹⁴⁸ Non avendo un padre, la madre non lo voleva.

era un bambino di sette anni, sulla strada per Ôbai incontrò il Quarto patriarca.
 Il patriarca, vedendo il maestro¹⁴⁹ [pensò] che pur essendo solo un bambino, aveva un aspetto davvero eccellente ed era diverso dai normali bambini.
 Il patriarca chiese: "Qual è il tuo nome?".
 Il maestro [bambino] rispose: "Ho un nome, ma non è un nome ordinario".
 Il patriarca disse: "Quale nome è questo?".
 Il maestro [bambino] rispose: "E' natura-di-buddha".
 Il patriarca disse: "Tu sei non natura-di-buddha".¹⁵⁰
 Il maestro [bambino] rispose: "Poiché la natura-di-buddha è il vuoto, allora si chiama nulla".¹⁵¹
 Il patriarca riconobbe che egli era uno strumento del Dharma e lo fece monaco attendente e quindi gli insegnò il "Tesoro dell'occhio della vera legge".¹⁵²
 Stando sul Monte Orientale di Ôbai egli promosse grandemente gli antichi costumi (il Dharma).

[10]

Stando così le cose, allora, riflettendo sulle parole tra il patriarca e il maestro, le parole del Quarto patriarca: "Qual è il tuo nome?" hanno un significato profondo. Anticamente esistevano persone di un certo paese e nomi di un certo tipo. [Qui] si spiega "quale persona, con quale nome tu sei".¹⁵³ Insomma, è come dire che: "io sono così e tu sei così".¹⁵⁴

Il Quinto patriarca disse: "Ho un nome, ma non è un nome ordinario". Cioè, il nome "Esistenza" non è un nome ordinario, [infatti] un nome ordinario non è lo stesso di

¹⁴⁹ Cioè: Daiman bambino.

¹⁵⁰ "Non natura-di-buddha" in originale è *mubusshô*. Vedi nota n. 172. Nella lettura del dialogo, si tenga presente che i termini per "nome" e "natura" si dicono entrambi *xing* in cinese (in giapp. *shô*) e anche i caratteri di scrittura sono simili. Questo dialogo si gioca su quei due termini. Alcuni traduttori traducono: "tu non hai la natura-di-buddha", ma io preferisco "essere non natura-di-buddha" che oltre che più letterale, ha un significato alquanto diverso, e mi sembra, più pertinente. Inoltre, è anche speculare alla frase "essere natura-di-buddha".

¹⁵¹ In originale vuoto è *kû*. Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 8, traducono "The buddha-nature is emptiness, so we call it being without". Grosnick, *op. cit.*, p. 279, traduce: "You said I have none because the Buddha-nature is emptiness".

¹⁵² In originale *shôbôgenzô*, che è lo stesso titolo dato da Dôgen alla sua maggiore opera. *Shôbôgenzô*, che significa "Tesoro dell'occhio della vera legge" indica il vero insegnamento del buddhismo.

¹⁵³ Cioè: chiedendo il nome, in realtà si chiede che persona sia. In altre parole, si spiega che ogni persona è natura-di-buddha.

¹⁵⁴ Qui "così" (in originale *nyoze*) significa la realtà oggettiva, con un'altra parola, *inmo*, ossia l'essere così com'è. Quello che qui Dôgen vuol dire è che chiedendo il nome, in realtà, si discute del fatto che gli esseri senzienti sono natura-di-buddha, sono persone del così com'è. Questa frase fa parte del dialogo tra Sesto patriarca Enô a Nangaku Ejô citato in *Keitoku dentôroku*.

"Esistenza".¹⁵⁵

Nella frase "Il Quarto patriarca disse: 'Quale nome è questo?'" ,¹⁵⁶ "Quale?" è "questo", e "questo" viene da "quale?".¹⁵⁷ E questo è il nome.¹⁵⁸ "Quale?" esiste a causa di "questo" e l'esistenza di "questo" è in funzione di "quale?".¹⁵⁹ Il nome è "questo" ed è "quale?".¹⁶⁰ Bisogna cercare di fare di questo il tè di *yomogi*, il tè verde, il tè e il cibo di ogni giorno.¹⁶¹

¹⁵⁵ Dôgen qui fa un gioco di parole. La frase originale in cinese *xing ji you* ("Ho un nome") del testo originario, viene riformulata cambiando l'ordine dei caratteri in: *you ji xing*. *you*: "avere, essere, esistenza"; *ji*: "quindi"; *xing*: "nome". In tal modo dal significato originario di: "un nome (*xing*) <quindi (*ji*)> esiste" (= "ho un nome"), che può anche essere letto come: "il nome (quindi) è <in> esistenza", diventa ribaltando i termini: "l'esistenza <quindi> è il nome", ossia "il nome 'Esistenza'". Dôgen ribaltando i termini della frase, legge "Esistenza" come nome proprio del Quinto patriarca e dice che il nome Esistenza non è un nome ordinario. In questa frase si può leggere anche il fatto che mentre un nome ordinario delimita e definisce, il nome "Esistenza" per il Quinto patriarca è un nome che non definisce né delimita, ma indica soltanto che il patriarca si identifica con tutto l'esistente. Questa frase viene tradotta da Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1975, p.109 : "'The Fifth patriarch said, 'There is a name (nature), but it is not an ordinary name (nature).' That is, the name (nature) that is self-identical with being is not an ordinary name (nature). An ordinary name (nature) is not self-identical with being.' Il carattere per "nome" è simile a quello per "natura" (e anche la lettura è la stessa di *xing*) e in alcune versioni del testo viene riportato il secondo al posto del primo, di qui la possibile doppia versione. Io mi attendo alla versione più corrente di "nome". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.9, traducono: "The fifth patriarch says, 'I have a name, but it is not an ordinary name. In other words, 'Existence is the name - not an ordinary name, for an ordinary name is not right for Existence here and now'".

¹⁵⁶ In originale cinese *shi he xing* letteralmente: "ciò, questo" (*shi*), "che?/quale?" (*he*), "nome" (*xing*).

¹⁵⁷ Cioè: la risposta al "quale?" ("qual è la natura-di-buddha?") è il "questo!" del qui e ora, sempre. A sua volta, il "questo!" del qui e ora viene dalla domanda "quale?" ("qual è la natura-di-buddha?").

¹⁵⁸ Dôgen legge la frase *shi he xing* "Questo (è) che nome?" mettendo in relazione solo "questo" e "che?" e ponendo "nome" al di fuori dell'interrogazione, quindi come risposta affermativa: "questo (è) che? Il nome". Così facendo, la frase assume il significato di "Cos'è questo? Questo è il nome". Non una valenza interrogativa, ma una affermazione forte sul nome che è questa realtà concreta e presente. La realtà qui e ora è il "nome". Il "nome" non è un simbolo che rimanda a una realtà, ma è la realtà stessa, la natura-di-buddha.

¹⁵⁹ Cioè: i due sono interdipendenti (e separati da *xing* "nome").

¹⁶⁰ Il "nome" (la natura-di-buddha) è la risposta all'interrogazione di "questo è che?". "Questo/che?" = "il nome". Questa parte viene tradotta da Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1975, p. 109 con "'The Fourth Patriarch said, 'What name is it?' This means that 'What' is 'it' (affirmation): he is 'What-ing' the affirmation. This is his name (nature). 'What-ing' come about because of the affirmation: the affirmation is caused by the functioning of 'What.' Name (nature) is both 'it' (affirmation) and 'What'" e in *op.cit.*, 2002, p.70, traducono: "When the Fourth Patriarch said, 'What name is that?' 'what' is an affirmation - he is 'what-ing' an affirmation. 'What' is his name (nature). 'What-ing' is possible, because it is affirmation: his affirmation is possible by virtue of 'what'. His name (nature) is both 'it' (affirmation) and 'what'". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.8-9, rendono "In the fourth patriarch's words, 'What name is it?', *What* means *This*, and he has dealt with *This* and *What*, which is a *name*. The realization of *What* is based on *This*, and the realization of *This* is the function of *What*. The *name* is *This*, and is *What*". Mizuno, *op. cit.*, p. 89, intende come nella mia versione.

¹⁶¹ Queste espressioni significano l'attività quotidiana. Quindi, bisogna fare attività quotidiana di queste interpretazioni linguistiche, esse devono essere, come diremmo in Occidente, "il pane quotidiano". Waddell, N. e Abe M., *op.cit.*, 2002, p.70 nota n. 47, interpretano questa frase come

Il Quinto patriarca disse: "Questo è natura-di-buddha".¹⁶²

Il significato di ciò è che "questo" è la natura-di-buddha.¹⁶³ E' il buddha a causa del "quale?".¹⁶⁴ Non possiamo certo esaurire l'investigazione di "questo" solo in "quale nome è?".¹⁶⁵ Quando "questo" è completamente "non questo" è la natura-di-buddha.¹⁶⁶ Così allora "questo" è "quale?", ed è il buddha,¹⁶⁷ ma è certamente [solo] un nome quando lo si lascia andare, quando lo si fa a pezzi.¹⁶⁸ Il suo nome allora è Shû.¹⁶⁹ Tuttavia, [è un nome che] non è stato ricevuto da un padre, né da un antenato.¹⁷⁰ E non somiglia neppure al nome della famiglia della madre. Può essere forse confrontato con qualche altro [nome]?¹⁷¹

[11]

Il Quarto patriarca disse: "Tu sei non natura-di-buddha".¹⁷²

Questa espressione spiega che "tu" non è qualcuno [in particolare],¹⁷³ affidarti al "tu"

segue: "Eating, drinking, and all of our everyday acts are our nature, our affirmation, nonobjectifiable expressions of universal reality (our 'What-ing')".

¹⁶² In originale cinese *shi fo xing* cioè "E' il nome del buddha", ma i commentatori ritengono trattarsi di un errore di scrittura di *xing* che può essere scritto con due caratteri simili che significano, "nome", l'uno e "natura", l'altro. Qui i commentatori ritengono trattarsi di "natura", quindi natura-di-buddha", e traducono: "è la natura-di-buddha", come nel dialogo precedente cui questa frase si rifà.

¹⁶³ Cioè: non il nome soltanto, ma qualsiasi "questo" che ci sta di fronte è la natura-di-buddha.

Quindi ogni fenomeno che ci sta di fronte è la natura-di-buddha. La frase precedente del Quinto patriarca letteralmente è "questo è natura-di-buddha" e qui fa riferimento a "questo" che in traduzione italiana non viene reso in quanto superfluo. Normalmente "questo" viene inteso in risposta alla domanda sul nome proprio del Quinto patriarca, ma qui Dôgen legge "questo" nel senso di un qualunque "questo", cioè, ogni cosa.

¹⁶⁴ Quando si chiede "che (è la natura-di-buddha)?" si risponde "questo !", qualunque "questo".

¹⁶⁵ Non è sufficiente limitarsi a definire con un nome ogni "questo" che ci circonda.

¹⁶⁶ Cioè: quando ogni fenomeno è riconosciuto come un non sè, allora è natura-di-buddha. Grosnick, *op. cit.*, p. 281, traduce "Even when 'this' is 'not this' is still the Buddha-nature".

¹⁶⁷ Nella sequenza: "Che è la natura-di-buddha?", "questo", i tre termini "questo", "che?" e "natura-di-buddha" coincidono. "Che è?" è "questo", e a sua volta, "questo" è "natura-di-buddha".

¹⁶⁸ Quando la si lascia andare e la si fa a pezzi, la natura-di-buddha allora è un nome.

¹⁶⁹ Shû è il nome proprio del Quinto patriarca. Il significato del carattere con cui è scritto è "completo, onnicomprensivo" e quindi anche il significato del carattere è presente.

¹⁷⁰ Poichè è il nome della natura-di-buddha.

¹⁷¹ Domanda retorica a risposta negativa.

¹⁷² In originale questa frase è composta di tre parole: "tu", "non, no, assenza, negazione", "natura-di-buddha". La traduzione di questa apparentemente semplice frase deriva dalla seconda parola, in originale *mu* che come già visto in nota n. 62, può corrispondere all'italiano "no, non, essere privo di, essere assente, non avere, non essere, non esistenza". A seconda dei traduttori viene resa con "non natura-di-buddha", "assenza di natura-di-buddha", e simili. Qui si può tradurre: "tu sei privo della natura-di-buddha", "tu non hai la natura-di-buddha", ma io preferisco una traduzione meno elegante, ma forse più vicina all'intenzione originale: "tu sei non natura-di-buddha". L'espressione *mubushô* si contrappone per opposto a *ubushô*, "essere natura-di-buddha".

¹⁷³ Cioè: si riferisce a chiunque..

che sei,¹⁷⁴ è non natura-di-buddha.¹⁷⁵ Sappi e studia: "il momento attuale è non natura-di-buddha di quale condizione temporale?".¹⁷⁶ La non natura-di-buddha è nella testa del buddha? O è nell'andare oltre il buddha?¹⁷⁷ Non create impedimenti alle sette vie, non affannatevi a cercare nelle otto direzioni!¹⁷⁸ Vi è una pratica in cui si comprende che la non natura-di-buddha è il *samâdhi* di un momento.¹⁷⁹ Dobbiamo chiederci e dobbiamo esprimerci [su quanto segue:] nel momento in cui la natura-di-buddha diventa il buddha vi è non natura-di-buddha? Nel momento in cui la

¹⁷⁴ Cioè: essere semplicemente quello che sei.

¹⁷⁵ Ciò che si è così come si è, è essere non natura-di-buddha. Qui Grosnick, *op. cit.*, p. 281, traduce con "you are no Buddha-nature".

¹⁷⁶ Cioè: che tempo è questo di non natura-di-buddha? Quest'ultima frase viene tradotta da Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1975, p.110 "What time is it now, when you are no-buddha-nature?" e in *op.cit.*,2002, p.71, traducono:"What is the temporal occasion now, when you are mu-Buddha-nature?" e da Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 9, "At what moment of the present can we be without the buddha-nature?". Mizuno, *op. cit.*, p. 90, traduce:"Ora, qualunque sia il momento, è forse non natura-di-buddha?". Masutani, *op. cit.*, p.264, rende con: "qualunque sia il momento attuale, è un momento di non natura-di-buddha". Yasutani, *op. cit.*, p.151, legge: "da che punto di vista è non natura-di-buddha?". Grosnick, *op. cit.*, p. 281, traduce "You should ponder and attempt to understand right now just what kind of time is it when you are no Buddha-nature". In originale, questa frase è *ima wa ikanaru jisetsu ni shite mubusshô naru zo*. Il problema sorge a causa di *zo* a fine frase poiché in lingua classica esso svolgeva due funzioni opposte: 1. particella conclusiva enfatica affermativa, 2. particella interrogativa. Per questo motivo, la frase potrebbe essere resa sia come interrogativa, sia come affermativa. Tuttavia, va notato che *zo* veniva usato come particella interrogativa solo in presenza di un'altra parola che esprime interrogazione. Nel caso in esame, la parola che esprime interrogazione è *ikanaru* (quale?che?), quindi la frase è da intendere in modo interrogativo. Questa frase va interpretata nel senso che si deve comprendere perché questo momento attuale è non natura-di-buddha. Quindi, il momento attuale, così com'è, è un momento di non natura-di-buddha.

¹⁷⁷ Cioè: la non natura-di-buddha si trova nel buddha stesso o nel suo superamento, ossia in una dimensione oltre in buddha? Sono domande retoriche, la cui risposta sottintesa è "no, la non natura-di-buddha è ovunque". Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1975, p.110, traducono "Are you no-buddha-nature when you have attained buddhahood completely? Are you no-buddha-nature when you go beyond buddhahood?". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 9, traducono "Is it that at the start of Buddhist life we are, without the buddha-nature? Is it that in the ascendant state of buddha we are, without the buddha-nature?". Waddell rende i termini *buttô* (letteralmente "testa di buddha") e *butsu kôjô* (letteralmente "miglioramento o superamento del buddha") rispettivamente con "attained buddhahood completely" e "go beyond buddhahood", Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.9, li rende con "At the start of Buddhist life" e "in the ascendant state of Buddhist life". Masutani, *op. cit.*, p. 264, rende il primo letteralmente "testa di buddha" e il secondo "mente del buddha". Io li rendo entrambi in modo letterale "testa di buddha" e "andare oltre il buddha".

¹⁷⁸ Cioè: non affannatevi a voler cercare la chiarezza che è già sempre presente! Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1975, p. 110, traducono "[In your study] do not restrict and do not grope around for all-pervading no buddha-nature", e in *op.cit.*,2002, p.71, traducono:"Do not restrict mu-Buddha-nature by groping around for it".

¹⁷⁹ Il *samâdhi* di un momento è il *samâdhi* di un qualunque momento. La realtà in quanto non natura-di-buddha può essere appresa in un momento di *samâdhi*, cioè di intesa e profonda concentrazione in cui svanisce la dicotomia tra soggetto e oggetto e la realtà viene percepita per quello che è. Si rammenti che fondamentalmente l'illuminazione consiste nella corretta visione della realtà, perciò per Dôgen, così come per tutti I grandi maestri di buddhismo, la corretta comprensione

natura-di-buddha diventa un buddha è non natura-di-buddha?¹⁸⁰ Dobbiamo far sì che [anche] i pilastri dei templi se lo chiedano e dobbiamo noi chiederlo rivolgendoci ai pilastri dei templi e dobbiamo farlo chiedere alla natura-di-buddha.¹⁸¹

In questo modo quindi, l'espressione "non natura-di-buddha" si sente espandendosi ben oltre la stanza del Quarto patriarca.¹⁸² Essa si vede e si sente a Ôbai, si espande fino a Jôshû, giunge fino a Daii.¹⁸³ L'espressione "non natura-di-buddha" dev'essere perseguita senza ripensamenti. Per perseguire la "non natura-di-buddha" c'è il "che?" che fa da riferimento,¹⁸⁴ il "tu" che è il tempo, "questo" che è il cogliere l'occasione della comprensione,¹⁸⁵ Shû che è il nome comune.¹⁸⁶ E' un procedere senza deviazioni.

[12]

Il Quinto patriarca disse: "Poiché la natura-di-buddha è il vuoto, allora si chiama nulla". Questo esprime chiaramente che il vuoto non è il nulla.¹⁸⁷ Per esprimere il fatto che la natura-di-buddha è il vuoto, non si dice che essa è mezzo *kin*, e neppure si dice che essa è otto *ryô*,¹⁸⁸ ma si dice "nulla".¹⁸⁹ Non diciamo "vuoto" perché è vuoto, non diciamo

della realtà è oggetto di attenta considerazione.

¹⁸⁰ Cioè: quando la natura-di-buddha si concretizza nel buddha, ossia quando nasce un buddha, ovvero quando si ha l'illuminazione, è non natura-di-buddha? In altre parole, l'illuminazione o la buddhità è natura-di-buddha o non natura-di-buddha?

¹⁸¹ "Far sì che anche ai pilastri dei templi se lo chiedano" significa che tutti dovrebbero riflettere su questa domanda fondamentale. "Dobbiamo noi chiederlo rivolgendoci ai pilastri dei templi" significa che ognuno dovrebbe cercare una risposta chiedendo a tutti, rivolgendosi ovunque.

¹⁸² Cioè: questa espressione assume una portata che travalica il limitato contesto in cui è situata.

¹⁸³ L'espressione "non natura-di-buddha" si sente nel Quinto patriarca Daiman di Ôbai, nel maestro Shinsai di Jôshû e nel maestro *zen* Daien (Isan Reiyû, 771-853) del monte Daii, successore di Hyakujô Ekai. Tutti costoro sono citati in questo testo.

¹⁸⁴ "Che?" è l'interrogarsi, "tu" è il momento specifico nel tempo, cioè un riferimento nel tempo, "questo" è l'afferrare la comprensione.

¹⁸⁵ *Tôki* è un termine dello *zen* che indica il momento in cui il praticante diventa una sola cosa con la comprensione, ovvero, il momento in cui la mente del maestro e la mente del discepolo si incontrano e in quest'ultimo si dischiude l'illuminazione. Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1975, p. 111, rendono *tôki* con "dynamic functioning". Vedi anche Nakamura Sôichi, *Shôbôgenzô yôgo jiten* (Dizionario dei termini specialistici dello Shôbôgenzô), Seishin shobô, 1976, p. 294.

¹⁸⁶ Vi sono due versioni di un carattere nella parola *dôshô* di quest'ultima frase. Una versione sta per "stessa nascita" o "stessa vita" e l'altra, che qui preferisco anche perché è quella riportata in Etô Sokuô (a cura di), *Shôbôgenzô*, 3 vols., Iwanami shoten, Tokyo, 1961 (13° ed.), p.322 è "stesso nome", o "nome comune". Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1975, p.111, rendono con "It is born into the same life."

¹⁸⁷ Shû è il nome del Quinto patriarca. Si ricordi che significa anche "completo, onnicomprensivo".

¹⁸⁸ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1975, p. 111, traducono *mu* con "no", mentre Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.10, traducono "non-existence". Io preferisco "nulla". Quello che qui Dôgen vuole dire è che sulla base della frase detta dal Quinto patriarca si evince chiaramente che il vuoto non corrisponde al nulla, cioè il vuoto non è il non esserci nulla. "Vuoto" è *kû*, "nulla" è *mu*.

¹⁸⁹ *Kin* e *ryô* sono unità di peso. Un *kin* corrisponde a sedici *ryô*, quindi dire mezzo *kin* o otto *ryô*,

"nulla" perché è nulla, ma si dice "nulla" perché la natura-di-buddha è il vuoto.¹⁹⁰ Quindi, ogni frammento del nulla è un riferimento che esprime il vuoto, e il vuoto è la capacità di esprimere il nulla.¹⁹¹ Quello che chiamiamo il "vuoto" non è il vuoto della frase: "i fenomeni sono il vuoto".¹⁹² "I fenomeni sono il vuoto" non significa che i fenomeni sono forzati a essere il vuoto, né che i fenomeni sono estratti dal vuoto. Si tratta del vuoto di "il vuoto è il vuoto".¹⁹³ Il vuoto di "il vuoto è il vuoto" è quello di "una pietra nel vuoto".¹⁹⁴ Allora, è un chiedere e rispondere tra il Quarto e il Quinto patriarca sulla natura-di-buddha-nulla, sulla natura-di-buddha-vuoto, sulla natura-di-buddha-essere.

[13]

Il Sesto patriarca cinese Daikan del monte Sôkei¹⁹⁵ per la prima volta andò al monte Ôbai. Il Quinto patriarca gli disse: "Da dove vieni?".

Il Sesto patriarca disse: "Sono di Reinan".¹⁹⁶

indica la stessa misura di peso, sono due modi diversi per dire la stessa cosa.

¹⁸⁹ Cioè: non si danno misure concrete.

¹⁹⁰ Il "vuoto" non è vuoto, il "nulla" non è nulla, poiché se fossero tali sarebbero definiti contrastivamente rispetto ai loro opposti "pieno" e "tutto" rispettivamente. Essi invece vanno intesi come assoluti. Si dice nulla per dire che la natura-di-buddha è il vuoto intendendo entrambi in modo assoluto.

¹⁹¹ Solo attraverso l'assoluto del vuoto si può esprimere l'assoluto del nulla.

¹⁹² Il riferimento è al *sûtra* del Cuore del Perfezionamento in Saggezza o *Prajñâpâramitâ Hrdaya sûtra* (in giapp.: *Maha hannya haramita shingyô*). Il testo è molto sintetico - contiene in totale solo 276 caratteri cinesi - ma vuole essere l'esposizione della concezione centrale del buddhismo Mahâyâna della dottrina del vuoto. La frase cui fa riferimento Dôgen è quella che recita: "I fenomeni non differiscono dal vuoto, il vuoto non differisce dai fenomeni, i fenomeni quindi sono il vuoto. Il vuoto quindi è fenomeni. [...] Sariputra, tutti i *dharma* hanno l'aspetto (le caratteristiche) del vuoto."

Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1975, p. 112 traducono *shiki* con "form", mentre Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 10, traducono "matter". Tra i due preferisco la seconda versione, ma credo che "fenomeni" renda meglio.

¹⁹³ Il vuoto non è altro che il vuoto. Nel capitolo "Maka hannya haramitsu" dello *Shôbôgenzô* dice: "Quando questo concetto è esposto, spiegato e realizzato, diciamo che i fenomeni sono la vacuità e la vacuità è i fenomeni, i fenomeni sono i fenomeni e la vacuità è la vacuità." Quindi, mentre il *sûtra* espone la dottrina del vuoto ponendo una identità tra i fenomeni e il vuoto (e viceversa), Dôgen, si spinge oltre e aggiunge a questa identità anche una autoidentità, il vuoto è identico a se stesso e così i fenomeni. Tuttavia, questo non ostacola il fatto che essi siano identici anche tra di loro. O meglio, proprio perché essi sono identici a se stessi, possono anche essere identici tra di essi.

¹⁹⁴ "Una pietra nel vuoto" è una frase che fa parte di un aneddoto che si trova in *Keitoku dentôroku*. E' una frase pronunciata in risposta alla domanda: "Qual era l'intenzione di Bodhidharma quando venne dall'Occidente?".

¹⁹⁵ Daikan Enô (638-713) è il Sesto patriarca dello *zen*. È considerato l'iniziatore della tradizione *zen* moderna. A lui è attribuito il trattato intitolato il *Sutra della Piattaforma*.

¹⁹⁶ Reinan (cin. Lingnan) è una regione della Cina meridionale, nota per essere un logo remoto e i suoi abitanti poco acculturati.

Il Quinto patriarca disse: "Cosa sei venuto a cercare?".

Il Sesto patriarca disse: "Cerco la buddhità".

Il Quinto patriarca disse: "Le persone di Reinan sono non natura-di-buddha"¹⁹⁷, [quindi] come puoi diventare un buddha?".

Le parole "Le persone di Reinan sono non natura-di-buddha" non vogliono significare che le persone di Reinan sono prive della natura-di-buddha. Non vogliono nemmeno dire che le persone di Reinan hanno la natura-di-buddha. Significano [piuttosto]: "Tu persona di Reinan, sei non natura-di-buddha."¹⁹⁸ [Allora] le parole: "come puoi diventare un buddha?" significano "Che buddha intendi diventare?".¹⁹⁹

In generale si può dire che sono stati pochi coloro che nel passato hanno chiarito ciò che davvero è la natura-di-buddha. Non è cosa che possa essere conosciuta dagli studiosi dei *sûtra* e dei vari *Agama sûtra*.²⁰⁰ E' soltanto trasmesso direttamente ai discendenti dei buddha e dei patriarchi. Ciò che davvero è la natura-di-buddha non è qualcosa di cui siamo dotati prima di diventare dei buddha, ma di cui siamo dotati solo dopo essere diventati dei buddha.²⁰¹ La natura-di-buddha si accompagna sempre alla realizzazione

¹⁹⁷ In originale *Reinanjin mu busshô*, cioè letteralmente "le persone di Reinan no natura-di-buddha". Questa frase si può rendere con " le persone di Reinan non hanno natura-di-buddha ", oppure " per le persone di Reinan non c'è natura-di-buddha ", " le persone di Reinan sono senza la natura-di-buddha " e simili. Qui preferisco la traduzione più letterale possibile: " le persone di Reinan sono non natura-di-buddha ". Waddell Norman, Abe Masao (trad.), "Dôgen's *Shôbôgenzô* buddha-nature (II)", *ibidem*, vol. IX, n.1, May 1976, p. 87, traducono "People of Ling-nan have no buddha-nature", mentre Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 11, traducono "A man from South the Peaks is without the buddha-nature", dove Reinan (o Ling-nan in cinese) viene tradotto letteralmente con South Peaks.

¹⁹⁸ Questa è una frase determinante per comprendere il pensiero di Dôgen riguardo al concetto della natura-di-buddha. Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 11, traducono: "They (quelle parole) mean that the man from south of the Peaks being without, is the buddha-nature." Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p.87, traducono: "he (il Quinto patriarca) means, 'man of Ling-nan, you are no buddha-nature'", e in *op.cit.*, 2002, p.73, traducono: "It means, 'man of Ling-nan, you are mu-Buddha-nature". Quindi entrambi rendono *mu* con "essere" invece che "avere" come nella frase del dialogo, intendendo che Dôgen gioca sul doppio significato che effettivamente la parola *mu* può avere di "non avere" e di "non essere/ci". Di conseguenza come mettono in luce, il problema non ruota attorno all'"avere" o non "avere", ma all'"essere" o "non essere". Io preferisco tradurre *mubusshô* con "essere non natura-di-buddha", cioè le persone di Reinan, come chiunque altro, è non natura-di-buddha.

¹⁹⁹ Anche l'espressione "diventare un buddha" è senza senso in quanto non si diventa ciò che fondamentalmente si è.

²⁰⁰ Vedi nota n. 141. Cioè, non è tramite lo studio astratto e libresco che si può raggiungere la comprensione profonda della natura-di-buddha.

²⁰¹ Questa importante frase apparentemente contraddittoria o enigmatica non vuole significare che non siamo dotati della natura-di-buddha fin dall'inizio, anche se l'espressione essere dotati è comunque fuorviante. Vuole invece dire che solo dopo essere diventati illuminati (e solo se lo si diventa) ci si rende conto di essere dotati della natura-di-buddha fin dall'inizio. Solo con l'illuminazione si scopre che la natura-di buddha era in noi (o meglio era noi) fin da sempre. Prima

della buddhità.²⁰² Questo principio deve essere studiato e praticato molto profondamente. Ci vogliono venti o trenta anni di pratica [per penetrarlo]. Non è cosa che sia chiara neppure nei dieci stadi della santità e i tre stadi della saggezza [dei *bodhisattva*].²⁰³ Questo principio è espresso nella frase: "gli esseri senzienti sono natura-di-buddha, gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha". E' corretto comprendere ciò intendendo che della natura-di-buddha veniamo dotati dopo aver raggiunto la buddhità.²⁰⁴ Se non studiate in questo modo, il vostro non è [lo studio] del Dharma. Se non fosse stato studiato così, il Dharma non sarebbe giunto fino ai giorni nostri. Se non chiarite questo principio, non chiarirete la buddhità e non farete diretta esperienza di essa. Per questa ragione il Quinto patriarca rivolto [al Sesto patriarca] si esprime dicendo: "Le persone di Reinan sono non natura-di-buddha". Quando all'inizio si incontra il buddha e si ascolta il Dharma, [la frase]: "gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha" è difficile da comprendere e difficile da ascoltare. Seguendo i maestri e leggendo i *sûtra*, si dev'essere felici di sentire che "gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha". Coloro che non fanno una completa e diretta esperienza e conoscenza di "tutti gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha", non hanno ancora fatto una completa e diretta esperienza e conoscenza della natura-di-buddha.²⁰⁵ Quando il Sesto patriarca cercava la buddhità e il Quinto Patriarca gliela fece realizzare, non ci furono altre parole all'infuori di queste, né vi furono altri abili mezzi. Vi furono solo le parole: "le persone di Reinan sono non natura-di-buddha." Si sappia che l'ascolto dell'espressione: "non natura-di-buddha" fu la via diretta per la buddhità. Quindi, proprio nel momento della "non natura-di-buddha" divenne un buddha. Non aver ancora fatto

dell'illuminazione non ci si rende conto di questo stato di cose. Quindi dobbiamo leggere la frase nel modo seguente: "Ciò che davvero è la natura-di-buddha non è qualcosa di cui (sappiamo) di essere dotati prima di diventare dei buddha, ma di cui (sappiamo) di essere dotati solo dopo essere diventati dei buddha".

²⁰² La comprensione del fatto di essere dotati della natura-di-buddha è la buddhità stessa. In altre parole, non essere illuminati è dovuto all'ignoranza della natura-di-buddha in quanto nostra stessa natura. Quando ci si illumina si acquisisce la natura-di-buddha e viceversa.

²⁰³ I dieci stadi della santità (o del *bodhisattva*) detti *bhûmi* sono i dieci stadi attraverso cui si deve passare per giungere al completamento della perfezione del *bodhisattva*, ossia colui che giunge sulla soglia della realizzazione. I tre stadi della saggezza sono una diversa suddivisione dello stesso sentiero.

²⁰⁴ Solo dopo essere diventati illuminati ne siamo dotati. Non perché la natura-di-buddha non ci sia sempre, ma perché ne diventiamo consci solo con l'illuminazione. Vedi nota n.201. Tutti gli esseri senzienti sono natura-di-buddha, sia gli esseri ordinari sia quelli illuminati, ma è solo con l'illuminazione che la natura-di-buddha si attua, cioè diventa manifesta e operante. In questo senso si dice "venirne dotati". La natura-di-buddha è sempre manifesta e operante, sempre attuata, ma solo gli esseri illuminati ne sono coscienti. "Esserne dotati" significa "esserne coscienti".

²⁰⁵ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 12, traducono: "Those who are not satisfied in seeing, hearing and realizing and knowing..." interpretando *sanpô* come "not satisfied", mentre questa espressione significa "sperimentare a fondo."

esperienza diretta e non aver ancora espresso la "non natura-di-buddha" è non aver ancora realizzato la buddhità.

[14]

Il Sesto patriarca disse: "Gli uomini hanno il sud e il nord, ma la natura-di-buddha è priva di sud e nord."²⁰⁶ Dovete considerare queste parole e studiarne il significato profondo. Le parole sud e nord devono essere attentamente considerate con cuore sincero, [poiché] le parole del Sesto patriarca hanno un significato profondo. [In queste parole] c'è anche il senso per cui sebbene gli uomini raggiungano la buddhità, la natura-di-buddha non raggiunge la buddhità. Chissà se il Sesto patriarca era conscio di ciò?²⁰⁷

Ricevendo l'espressione del *mubusshô* (non natura-di-buddha) detta dal Quarto e dal Quinto patriarca, cioè una parte dell'ostacolo²⁰⁸ che ha una grande forza, tutti i buddha come il buddha Kâsyapa e il buddha Shakyamuni quando hanno realizzato la buddhità e hanno trasmesso a loro volta il Dharma, hanno avuto la capacità di esprimersi dicendo: "tutti gli esseri sono natura-di-buddha".

Come può l'"essere di 'tutti gli esseri'"²⁰⁹ non ricevere il Dharma dal "non-essere del 'non-non-essere'"²¹⁰ Quindi la parola *mubusshô* si espande lontano dalla stanza del

²⁰⁶ Citazione dal *Sûtra della Piattaforma del Sesto Patriarca*. Nella dimensione degli uomini vi sono distinzioni quali i punti cardinali, ma nella dimensione della natura-di-buddha non esistono suddivisioni e partizioni: tutto è natura-di-buddha. Così, gli uomini del sud come il Sesto patriarca che viene da Reinan possono essere diversi dagli uomini del nord, ma essi non sono differenti nella natura-di-buddha.

²⁰⁷ Mentre per gli uomini esiste il raggiungimento della buddhità, per la natura-di-buddha non esiste, in quanto la natura-di-buddha coincide con il raggiungimento. Dôgen si chiede se il Sesto patriarca fosse cosciente di ciò quando disse la frase riportata sopra a proposito del nord e del sud. In altre parole, per gli uomini esistono le direzioni, i percorsi e i raggiungimenti (l'illuminazione da raggiungere) ed esiste la pratica, ma nella dimensione della natura-di-buddha realizzata, il raggiungimento non esiste più e non ha senso. Così la pratica e il raggiungimento hanno senso nella dimensione della non illuminazione, ma nella dimensione dell'illuminazione non hanno più senso.

²⁰⁸ Qui si intende che l'espressione *mubusshô* è una specie di ostacolo o negazione, che però ha la grande forza di far comprendere che "tutti gli esseri sono natura-di-buddha" perchè impedisce di identificare la natura-di-buddha con qualcosa di concreto. Quindi, è proprio grazie al *mubusshô* che si può comprendere che tutti gli esseri sono *ubusshô* (sono natura-di-buddha). Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 90, traducono: "totally restrict", Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 12, traducono: "power of restriction". Io preferisco il significato letterale di "ostacolo". Mizuno, *op. cit.*, p. 95 rende: "L'espressione del *mubusshô* detta dal Quarto e dal Quinto patriarca ha la capacità di identificarsi con la verità ovunque, e ricevendone una parte,..."

²⁰⁹ In originale: *shitsuu no u*.

²¹⁰ Domanda retorica con senso negativo. In originale *mumu no mu*. Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 90, traducono: "So how could the being of *whole being* not succeed to the nothingness of absolute nothingness?" e Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 12, traducono: "How could the *having of totally having* not receive the Dharma from *being without* in which there is no *'being*

Quarto e del Quinto patriarca. In quel momento, se il Sesto patriarca fosse stato un vero uomo avrebbe dedicato i suoi sforzi alla parola *mubusshô*. Mettendo da parte per un momento il non-essere [della dualità], essere e non-essere, avrebbe chiesto: "Cos'è mai questa natura-di-buddha?", avrebbe domandato: "Che cosa è questa natura-di-buddha?" Le persone di adesso, quando chiedono della natura-di-buddha, non chiedono: "Cos'è mai questa natura-di-buddha?", chiedono il significato dell'esistenza o della non esistenza della natura-di-buddha e simili. Ciò è un peccato.

Quindi, il *mu* di tutti i *mu*²¹¹ dev'essere studiato in quanto il *mu* del *mubusshô*.²¹² Riguardo alle parole espresse dal Sesto patriarca: "Gli uomini hanno il sud e il nord, ma la natura-di-buddha è priva di sud e nord", bisogna a lungo immergersi dentro molte volte e avere la capacità di coglierle. Le parole espresse dal Sesto patriarca: "gli uomini hanno il sud e il nord, ma la natura-di-buddha è priva di sud e nord" vanno considerate in tranquillità.

Le persone stupide penseranno: "Poiché gli esseri umani hanno gli impedimenti derivati dalla materia hanno il nord e il sud, ma la natura-di-buddha essendo vuota e indefinita²¹³ non ha a che fare con teorie come il nord e il sud". Coloro che suppongono che il Sesto patriarca abbia detto una cosa come questa sono completamente stupidi. Si devono abbandonare queste false interpretazioni e studiare [quelle parole] per quello che sono.²¹⁴

[15]

Il sesto patriarca insegnò al suo discepolo Gyôshô²¹⁵: "L'impermanenza è proprio la natura-di-buddha, la permanenza è proprio la mente che distingue tutti i fenomeni in bene e male."²¹⁶ L'impermanenza di cui parla il Sesto patriarca non è la stessa che viene

without". Grosnick, *op. cit.*, p. 287, traduce: "So why shouldn't the 'being' of 'all-being' be totally consistent with the absolute '*mu*'?". Questa frase significa: "l'essere di: 'tutti gli esseri sono la natura-di-buddha' così com'è, riceve il non essere della non-natura-di-buddha" ed esprime il passaggio dallo stato di non natura-di-buddha allo stato di natura di buddha da parte di tutti gli esseri.

²¹¹ In originale: *shomu no mu*.

²¹² Il *mu* in quanto negazione può essere applicato a varie circostanze e varie entità, ma tutte queste non sono altro che fondamentalmente il *mu* del *mubusshô*, perché è dalla non natura-di-buddha che tutto scaturisce.

²¹³ Cioè: cioè insostanziale.

²¹⁴ Per il significato della frase si veda la nota n.206.

²¹⁵ Gyôshô Shitetsu (in cin. Xingchang Zhiche), date sconosciute. Discepolo del Sesto patriarca.

²¹⁶ In originale: *mujô wa sunawachi busshô nari, ujô ha sunawachi zen'aku issai shohô bunbetsu kokoro nari*. Questa frase cruciale afferma che la natura-di-buddha si identifica e va trovata nell'impermanenza. Mentre normalmente si pensa che l'ottenimento della natura-di-buddha significhi il superamento dell'impermanenza e l'approdo alla permanenza, Dôgen sostiene il contrario. L'impermanenza non è il male da fuggire in contrasto con la permanenza considerata la meta della

considerata nei due veicoli eretici.²¹⁷ I patriarchi e i loro discendenti dei due veicoli eretici dicono cos'è l'impermanenza, ma non sono in grado di comprenderla profondamente.²¹⁸ L'impermanenza da se stessa si spiega, si realizza, si testimonia, perché tutto è impermanenza.²¹⁹ Coloro che ora manifestando il proprio corpo giungono alla salvezza, per il fatto stesso di manifestare il proprio corpo, predicano il Dharma. Questo è la natura-di-buddha.²²⁰ Inoltre, a volte si manifesta il 'corpo del Dharma lungo' e a volte si manifesta il 'corpo del Dharma corto'.²²¹

I santi "permanenti" sono l'impermanenza, le persone ordinarie "permanenti" sono l'impermanenza.²²² Se lo stato di persone ordinarie o di santi è permanente non è la natura di buddha.²²³ Questa è una visione stupida di persone poco intelligenti, una

Via, il *nirvâna*. Il *nirvâna* è nell'impermanenza, poiché solo l'impermanenza esiste. La permanenza è illusione, è la mente che si basa sul dualismo discriminante. Dôgen fa sua la fondamentale concezione buddhista secondo cui ogni *dharma* è privo di sé e impermanente e non esiste nulla, quindi nemmeno il *nirvâna*, che abbia permanenza. L'ottenimento della Via avviene nell'impermanenza.

²¹⁷ Per Dôgen I due veicoli eretici sono lo Hinayâna e il Mahâyâna, o il Piccolo e il Grande Veicolo. Dôgen considera tutte le scuole e le correnti del buddhismo come deviazioni dell'insegnamento vero che è uno solo.

²¹⁸ Questa frase viene tradotta da Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 91, "Their patriarchs and the descendants that have succeeded them preach impermanence, but they cannot plumb its full extent." Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.13 traducono: "Founding patriarchs and latest offshoots among non-Buddhists and the two vehicles are without constancy, though they cannot perfectly realize it."

²¹⁹ Questa frase viene variamente tradotta. Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 91, traducono: "Thus, preaching, practicing, and realizing of impermanence by the impermanent themselves all must be impermanent." Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.13, traducono: "Thus, when *that without constancy* itself preaches, practices, and experiences *that without constancy*, all may be *that without constancy*". Io seguo la versione di Mizuno, *op. cit.*, p. 97. Qui a me sembra di poter intendere che quando l'impermanenza si manifesta per la sua vera natura, allora tutto viene compreso e visto come impermanenza poiché l'impermanenza è la sola realtà attuata.

²²⁰ Citazione dal *Sûtra del Loto*. Questa frase è di non facile comprensione e le versioni differiscono. Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 91, traducono: "In manifesting themselves now to save others, they are manifesting themselves [in their impermanence] and preaching Dharma". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 13-14, traducono: "If people can now be saved by the manifestation of our own body, we manifest at once our own body and preach for them the Dharma". Anche qui seguo la versione di Mizuno, *op. cit.*, p. 97. Qui mi sembra di intendere che la natura-di-buddha e l'impermanenza si manifestano attraverso le cose e i fenomeni, e ognuna di queste cose e di questi fenomeni manifestandosi per quello che è, predica il Dharma, cioè mostra la realtà vera.

²²¹ Grosnick, *op. cit.*, p. 289, traduce: "And again, it is 'sometimes manifesting a long *dharmakâya*, sometimes a short one'". Cioè la manifestazione del Dharma non ha a che fare con le dimensioni fisiche come lungo o corto, ma si manifesta a seconda delle circostanze in modi diversi attraverso i vari fenomeni assumendone gli aspetti. Coloro che hanno il corpo corto manifestano il Dharma corto e coloro che hanno il corpo lungo manifestano il Dharma lungo. Ognuno a modo suo manifesta il Dharma, il quale non ha una forma fissa. Citazione da *Katai futôroku* (cinese *Jiading pudeng lu*), libro 2°, opera cinese compilata tra il 1201 e il 1204.

²²² Cioè: anche i santi che sono sempre santi e le persone ordinarie che sono sempre persone ordinarie sono impermanenza. Nulla è escluso dall'impermanenza.

²²³ Cioè: ciò che è permanente non è la natura-di-buddha. Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 14,

visione limitata di persone che speculano. [In questo modo,] il buddha sarebbe una piccola cosa e la natura una piccola costruzione. Perciò il Sesto patriarca si è espresso dicendo: "L'impermanenza è la natura di buddha". La permanenza è la trasformazione non ancora avvenuta.²²⁴ Quando la trasformazione non è ancora avvenuta, sia che noi stessi cambiamo la nostra capacità di giudizio discriminante, sia che essa cambi da sè, non necessariamente non ha più a che fare con le tracce di quanto è stato in precedenza o sarà, e quindi è permanenza.²²⁵ Quindi, la stessa impermanenza dell'erba, delle piante e dei boschi è essa stessa la natura-di-buddha. La stessa impermanenza degli uomini, delle cose e della mente è la natura-di-buddha. L'impermanenza di paesi, terre, monti e fiumi è tale perché essi sono la natura-di-buddha. La suprema e perfetta illuminazione²²⁶ è impermanente perché è la natura-di-buddha. Il grande *nirvânâ* essendo impermanente è la natura-di-buddha. Coloro che nei due veicoli²²⁷ hanno vedute ristrette, e i vari maestri e commentatori dei *sûtra* e degli altri testi buddhisti saranno sorpresi da queste

traducono *everyday*. La permanenza non esiste, quindi chi la sostiene è nell'illusione. Si distingue tra *mubushhō*, "non natura-di-buddha" e *busshō naru bekarazu* "non è la natura-di-buddha". Qui si tratta del secondo.

²²⁴ Cioè: la trasformazione nell'illuminazione. La permanenza è lo stadio incompleto, l'impermanenza è quello definitivo e vero. Proprio per questo, gli esseri ordinari possono realizzare la natura-di-buddha. In realtà, non è che vi siano due stadi, uno permanente e uno impermanente, piuttosto si tratta della comprensione della realtà da parte degli uomini: alcuni la vedono come permanente, altri come impermanente. La trasformazione è il cambiamento profondo e interiore che permette di andare oltre la distinzione fittizia tra vita e morte, e tra stato ordinario e illuminazione. Quando questa trasformazione non avvenga si è nello stato di permanenza, mentre se avviene si approda allo stato di impermanenza (che è la natura-di-buddha). Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 92 traducono più letteralmente *turning* al posto del mio "trasformazione".

²²⁵ La non trasformazione è permanenza perché anche se si elimina la capacità di giudizio discriminante attraverso la pratica, ciò non vuol necessariamente dire che interiormente è avvenuta una profonda trasformazione che ha reciso i legami con quanto eravamo prima, o che saremo poi. In altre parole, anche l'eliminazione della capacità di giudizio discriminante può essere una questione solo superficiale. Questa frase è stata variamente tradotta. Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 92, traducono: "'permanence' is prior to turning [into enlightenment. But] 'prior to turning' [in its authentic sense] is never connected with the aftertraces of coming and going, even though [buddha-natura] turns to severing Wisdom, or becomes the worldly passions being severed. Thus is said to be permanent [in the sense of buddha-nature as impermanence]". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 14, traducono: "'The constant' is the unchanging. The meaning of 'the unchanging' is as follows: even though we turn it into the separating subject and transform it into the separated object, because it is not necessarily connected with the traces of leaving and coming, it is the constant". Mizuno, *op. cit.*, p. 97-8, rende: "sia che vogliamo acquisire la capacità di giudizio discriminante, sia che essa cambi in tutti i *dharma* discriminati in bene e male, non ha assolutamente più relazione con le tracce delle cose della vita che vanno e vengono". Grosnick, *op. cit.*, p. 290, traduce: "'Prior to changing' means that there are no traces of coming and going, even though it might turn into a discriminating subject or discriminating object. Hence it is called 'permanence'". Io leggo *nôdan*: cambiare la nostra capacità di giudizio discriminante, e *shodan*: autoeliminazione, cioè la capacità di giudizio discriminante si elimina da sè.

²²⁶ *Anuttarâ-samyak-sambodhi*.

²²⁷ Vedi nota n. 217.

parole del Sesto patriarca, ne dubiteranno e ne avranno paura. Se ne saranno sorpresi e le considereranno con dubbio, apparterranno alla specie dei diavoli e degli eretici.

[16]

Il quattordicesimo patriarca, il venerabile Ryûju in sanscrito è detto Nâgârjuna.²²⁸ In Cina è chiamato Longshu, o anche Longsheng o Longmeng. Era nativo dell'India occidentale, ma andò nell'India meridionale dove gran parte delle persone credevano nella ricompensa karmika della felicità.²²⁹ Nâgârjuna predicò loro il Dharma misterioso e coloro che lo ascoltavano si dicevano l'un l'altro: "la cosa più importante a questo mondo è di assicurarsi la ricompensa karmika della felicità. Costui parla a vanvera della natura-di-buddha. Chi l'ha mai vista?".

Il venerabile Nâgârjuna disse: "se voi volete vedere la natura-di-buddha dovete eliminare il vostro egoismo".

Essi chiesero: "La natura-di-buddha è grande o piccola?".

Il venerabile Nâgârjuna disse: "La natura-di-buddha non è né grande né piccola, né larga né stretta. Non è né fortuna né ricompensa, non muore e non nasce".

Allora, avendo ascoltato questo ragionamento senza confronti, tutti cambiarono il loro precedente credo [e si convertirono].

Il venerabile Nâgârjuna stanto seduto [in meditazione] mostrò il suo 'corpo della libertà' che era un cerchio come la luna piena.²³⁰ Tutta l'assemblea udì solo il suono del Dharma e non videro la forma del maestro.

In quell'assemblea vi era una persona chiamata venerabile Kânadeva²³¹ che disse all'assemblea: "Percepите questa forma²³² oppure no?". Le persone nell'assemblea risposero: "E' [una forma] che i nostri occhi non vedono, le nostre orecchie non sentono, la nostra mente non percepisce, i nostri corpi non sperimentano".²³³

²²⁸ Pensatore buddhista indiano vissuto tra il II e il III secolo d.C., fondatore della scuola Mâdhyamika.

²²⁹ In originale *fukugyô*, termine di difficile traduzione. E' composto di due caratteri, il primo che significa fortuna, il secondo *karma*. Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 93, traducono "man's deed could bring him good fortune" e in *op.cit.*, 2002, p.77, traducono: "believed that good fortune was obtainable through wordly acts". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 14, traducono "karma for happiness". Masutani, *op. cit.*, p. 276 interpreta come "artifici per richiamare la buona fortuna". Grosnick, *op. cit.*, p. 291, traduce con "good karma". La mia traduzione "ricompensa karmika della felicità" significa la ricompensa conseguente all'accumulazione di *karma* positivo in questa vita.

²³⁰ La forma della luna piena rotonda è l'immagine della perfezione.

²³¹ Discepolo di Nâgârjuna, visse nell'India meridionale. Considerato il quindicesimo patriarca dello *zen*.

²³² Cioè: quella della luna piena assunta da Nâgârjuna.

²³³ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 93-94, traducono come faccio io. Anche Mizuno, *op. cit.*, p. 99, rende allo stesso modo, mentre Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 15, intendono non una

Kânadeva disse: "Questo è proprio il Venerabile. Mostra la forma della natura-di-buddha e per mezzo di essa egli ci insegna. Perché so questo? Proprio il *samâdhi* del senza forma è come la forma della luna piena. Il significato della natura-di-buddha è vastità e vuoto luminoso".

Quando Kânadeva ebbe finito di parlare, la forma rotonda allora sparì. Sulla sua pedana dove stava seduto [Nâgârjuna] declamò i seguenti versi:

Il mio corpo manifesta la forma della luna rotonda²³⁴

con questo esprimo il corpo di tutti i buddha.

L'insegnamento della legge è il senza-forma

la sua esposizione²³⁵ non ha né suono né aspetto visibile.

Si sappia che l'esposizione genuina [della dottrina] non è una manifestazione diretta per mezzo di suoni o di aspetti visibili. L'insegnamento genuino del Dharma è senza forma. Il venerabile [Nâgârjuna] anticamente espose [l'insegnamento del] la natura-di-buddha ampiamente e in grande quantità. Di seguito, ne presenterò una parte.

[17]

"Se voi volete vedere la natura-di-buddha dovete prima eliminare il vostro egoismo". Dovete comprendere e affermare questo insegnamento senza trascurarlo. Non si tratta di non "vedere", ma questo "vedere" è "eliminare il vostro egoismo".²³⁶ L'"egoismo" non è uno solo, ma ve ne sono di vari tipi e i modi per eliminarlo sono molteplici. Tuttavia, essi sono tutti "vedere la natura-di-buddha". Bisogna abituarsi a vedere le cose con gli occhi.²³⁷

L'espressione: "La natura-di-buddha non è né grande né piccola" non va presa per il suo significato come usato nel mondo ordinario o nei due veicoli. Pensare in modo distorto la natura-di-buddha solamente come qualcosa di vasto è accumulare false visioni. Si prenda l'espressione "non è né grande né piccola", limitatamente nel senso in cui si

negazione assoluta ma negazione relativa al momento presente, nella forma 'non prima d'ora'.

²³⁴ Il corpo fisico è manifestazione della luna rotonda, cioè della natura-di-buddha.

²³⁵ Cioè la predicazione della Legge.

²³⁶ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 94, e Mizuno, *op. cit.*, p.102, rendono il carattere *ken* letteralmente con "vedere". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 16, invece leggono *ken* come "realization". Io preferisco seguire Waddell e Abe perché mi sembra che in questo caso Dôgen riprenda la frase appena citata sopra che contiene il carattere il questione.

²³⁷ Cioè "abituarsi a vedere le cose così come sono" in modo naturale. Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 94, traducono "You must accustom yourself to your ordinary seeing". Mizuno, *op. cit.*, p. 102, rende con "pensate che sia come vedere normalmente le cose con gli occhi".

comprende nel preciso momento in cui si ascolta: così come si sente la si pensi. Utilizzate il senso dell'udito come il pensiero.²³⁸

Ora dedichiamoci ai versi recitati dal venerabile:

"Il mio corpo manifesta la forma della luna rotonda
con questo esprimo il corpo di tutti i buddha."

Poiché "il mio corpo manifesta" (cioè, "la manifestazione del corpo") è già "espressione" del "corpo di tutti i buddha", ["il mio corpo manifesta"] (cioè, "la manifestazione del corpo") è "la forma della luna rotonda".²³⁹ Quindi, in questa manifestazione del proprio corpo dobbiamo apprendere tutte le lunghezze e le brevità, tutte le rotondità e le quadrature.²⁴⁰ Coloro che sono inconsci del [rapporto tra] corpo e manifestazione, sono ciechi non solo alla forma rotonda della luna, ma anche al corpo di tutti i buddha.

Gli stupidi pensano: "Ciò che il venerabile chiama 'la forma della luna rotonda' è la manifestazione della trasformazione provvisoria del corpo". Ma questa è una visione distorta che hanno coloro che non sono riusciti a ricevere la Via.

Quando mai e dove mai può esserci una manifestazione di un corpo che non sia il proprio? Si sappia davvero che quella volta il venerabile [Nâgârjuna] stava soltanto seduto sul suo alto seggio.

Il significato della manifestazione del corpo è come quella di ogni uomo che sta ora seduto.²⁴¹ Questo corpo stesso è la manifestazione della la forma della luna rotonda. La manifestazione del corpo non è né quadrata né rotonda, non è né essere né non essere, non è né nascosta né rivelata: non è ottantaquattromila *skandha*,²⁴² ma è soltanto la manifestazione del corpo.

[18]

Parlando della forma rotonda della luna, "che è questo preciso momento? Pur spiegando

²³⁸ Qui vuol dire che la comprensione di questa frase non dev'essere una comprensione concettuale su cui riflettere, ma dev'essere affidata all'istantanea comprensione che segue la percezione uditiva.

²³⁹ La manifestazione del corpo di Nâgârjuna, il corpo di tutti i buddha e la forma della luna rotonda coincidono.

²⁴⁰ Cioè: la realtà così com'è, a volte breve, a volte lunga, a volte rotonda a volte quadrata.

²⁴¹ Seduto nella posizione di *zazen*.

²⁴² Gli *skandha* in numero di cinque sono gli "aggregati" che disaggregandosi e riaggregandosi attimo dopo attimo, danno luogo ai fenomeni. Qui il numero ottantaquattromila sta a indicare una grande quantità.

che è sottile o che è rozza, è pur sempre la luna!"²⁴³ Poiché questa manifestazione del corpo ha precedentemente eliminato il proprio io, non si tratta di Nâgârjuna, ma del corpo di tutti i buddha. Poiché "esprime", attraversa²⁴⁴ il corpo di tutti i buddha. In questo modo, non ha a che fare con la buddhità.²⁴⁵ Benché la natura-di-buddha sia un vuoto luminoso che ha una forma di luna piena, non è sullo stesso piano²⁴⁶ della forma della luna rotonda. Per di più, la "esposizione"²⁴⁷ non è suono o forma,²⁴⁸ la manifestazione del corpo non è né forma né mente, e neppure *skandha*, "basi" o "elementi".²⁴⁹ Sebbene sia simile a *skandha*, "basi" o "elementi", è "espressione", è il corpo di tutti i buddha.²⁵⁰ E' lo *skandha* dell'insegnamento del Dharma, è il senza-forma, e quando il senza-forma è anche il *samâdhi* senza-forma, è la manifestazione del corpo. Tutta l'assemblea stava osservando la forma della luna rotonda, ma anche se gli occhi non la vedevano ancora, vi era la trasformazione dovuta allo *skandha* dell'insegnamento del Dharma e il corpo attuale in assoluta libertà non era più oggetto dei sensi.²⁵¹

²⁴³ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 96, traducono "Where do you think you are, speaking of the fineness or roughness of the moon!". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, pp. 16-17, traducono "This place is the place where something ineffable exists; explain it as fine or explain it as coarse!". Inoltre, i riferimenti della citazione da parte di Waddell, N. e Abe M. e di Nishijima, G.W. e Cross C. non corrispondono. Mizuno, *op. cit.*, p. 103, rende: "Parlando della forma rotonda della luna, 'dov'è qui?', si fanno speculazioni sulla sottigliezza o sulla rozzezza della luna". Grosnick, *op. cit.*, p. 294, traduce: "And to speak of the form of the full moon -- where do you think you are, to say the moon is coarse or fine?". Il significato qui è di chiedersi in ogni momento e ogni situazione che momento sia invece di fare speculazioni inutili sulla luna. Il qui e ora è il punto focale, al di là dei vani pensieri. Il riferimento sembra essere a *La Raccolta della Roccia Blu (Hekiganroku)* in cui il maestro Ôbaku con le parole di cui sopra, riporta un discepolo che lo rimproverava di rozzezza per averlo colpito, alla presenza del momento.

²⁴⁴ In originale viene usato il verbo *tôtotsu su* che può voler dire "attraversare, passare attraverso", ma anche "mettere a nudo". Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 96 rendono con "break through", mentre Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 17, con "lay bare". Mizuno, *op. cit.*, p. 104, rende con "attraversare". Grosnick, *op. cit.*, p. 294, traduce: "surpasses all Buddha-essences". Io rendo con "attraversare" per intendere che nella strofa "con questo [mio corpo] esprimo il corpo di tutti i buddha", "esprimere" significa "partecipare, essere in comunione".

²⁴⁵ Ma va oltre essa.

²⁴⁶ Il verbo *hairetsu su* letteralmente significa "stare allineato", "essere in linea con", e simili. Qui credo che si intenda che per quanto la natura-di-buddha abbia la forma di una luna piena, quindi rotonda, non è comparabile con la forma della luna piena, poiché non si tratta di forma, ma di contenuto. Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 96, traducono con "set out on display", mentre Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 17, più letteralmente con "arranging". Mizuno, *op. cit.*, p. 104, rende con "mettere sullo stesso piano".

²⁴⁷ Cioè la predicazione della Legge.

²⁴⁸ Si riferisce all'ultima strofa della poesia che recita: "la sua esposizione non ha né suono né aspetto visibile".

²⁴⁹ "Basi" (*jo*), in numero di dodici sono gli oggetti della percezione, "elementi" (*kai*), in numero di diciotto, sono i vari tipi di esistenza. Insieme agli *skandha*, formano l'intera possibile suddivisione dell'universo. Qui, di conseguenza, si intende, l'intera esistenza.

²⁵⁰ Cioè: è simile, ossia una similitudine, ma non è la stessa cosa.

²⁵¹ Cioè: pur senza vedere la forma della luna rotonda, il Dharma iniziava comunque a esercitare la

Istantaneamente nascosta, istantaneamente rivelata, la forma rotonda avanza di un passo e indietreggia di un passo.²⁵² In quel preciso momento, "stanto seduto [in meditazione] mostrò il suo 'corpo della libertà'", e "tutta l'assemblea udì solo il suono del Dharma e non videro la forma del maestro".

Il venerabile Kânadeva, legittimo successore del Venerabile [Nâgârjuna], riconobbe chiaramente la forma della luna piena, riconobbe la forma della luna rotonda, riconobbe la manifestazione del corpo, riconobbe tutta la natura-di-buddha e riconobbe tutti i corpi dei buddha. Sebbene siano molti coloro che sono entrati nella stanza [del venerabile Nâgârjuna] e hanno ricevuto l'insegnamento,²⁵³ costoro non possono stare alla pari con Kânadeva. Egli è il venerabile che spartisce metà del seggio,²⁵⁴ è il *leader* delle assemblee dei seguaci, è colui che spartisce l'intero seggio. Egli ha trasmesso correttamente il grande e ineguagliabile Dharma, il tesoro dell'occhio della vera legge, proprio come Mahâkâsyapa che occupava il primo posto sul Picco dell'Avvoltoio.²⁵⁵

[19]

Quando Nâgârjuna non si era ancora convertito [al buddhismo] e seguiva una dottrina eretica, i suoi discepoli erano numerosi, ma poi li congedò tutti. Quando Nâgârjuna era già diventato un patriarca del buddhismo, trasmise correttamente il grande tesoro dell'occhio del Dharma al solo Kânadeva, unico erede legittimo. Questo fu la diretta trasmissione della Via buddhista senza eguali. Tuttavia, vari impostori hanno falsamente sostenuto ascrivendo a sè che: "Anche noi siamo gli eredi nel Dharma del valoroso Nâgârjuna". Essi hanno prodotto trattati, e raccolto commentari che Nâgârjuna non aveva scritto, attribuendoli a lui. I suoi seguaci della prima ora poi congedati, confondono gli uomini con gli dei.²⁵⁶ I seguaci del buddhismo devono sapere bene che

sua influenza.

²⁵² Cioè: è diversa in ogni istante. Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 97, traducono "Now veiled, now revealed, it is only a step backward or forward of the same round shape." Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.17, traducono "Momentary disappearance and momentary appearance are the stepping forward and stepping back of a circle". Mizuno, *op. cit.*, p. 105, intende "la sua forma in ogni singolo istante". Io leggo "la forma rotonda" come soggetto.

²⁵³ Il termine *shabyô* viene reso letteralmente sia da Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 97 "water is transferred from one vessel to another", sia da Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 17, "had their pots filled". Io preferisco seguire Masutani, *op. cit.*, p. 280 che rende la parola per il suo significato secondo l'uso che se ne fa nell'ambito buddhista, cioè di trasmissione dell'insegnamento, che mi sembra più pertinente..

²⁵⁴ L'altra metà essendo occupata da Mahâkâsyapa.

²⁵⁵ Il Picco dell'Avvoltoio è la cima del monte dove il buddha trasmise l'insegnamento a Mahâkâsyapa.

²⁵⁶ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 97 traducono "confuse both men and devas". In realtà si può leggere sia come fanno Waddell e Abe, sia come a me sembra più appropriato, "confondono gli uomini con gli dei". Mizuno, *op. cit.*, p. 106, interpreta: "confondono il mondo degli uomini e quello

se qualcosa non è di Kânadeva, non fa parte della Via di Nâgârjuna. Questo è l'ottenimento della vera fede. Però, pur sapendo che sono spuri, sono molti coloro che li accettano. Dobbiamo avere pietà e deplorare questi stupidi esseri umani che infangano il grande *hannya*.²⁵⁷

Si narra che il venerabile Kânadeva indicando la manifestazione del corpo di Nâgârjuna, rivolto all'assemblea dicesse: "Il venerabile [Nâgârjuna], manifestando l'aspetto della natura-di-buddha ce la sta mostrando. Come faccio a saperlo? Perché il *samâdhi* senza forma ha l'aspetto della luna piena. Il significato della natura-di-buddha è vastità e vuoto luminoso".

Ora, tra gli involucri di pelle²⁵⁸ del passato e del presente che hanno visto e udito l'insegnamento del buddha e hanno attraversato gli infiniti mondi degli esseri umani e degli dei, chi mai si è espresso dicendo: "L'aspetto della manifestazione del corpo è la natura-di-buddha"?²⁵⁹ Negli infiniti mondi, solo il venerabile Kânadeva si è espresso così. Gli altri si esprimono solo dicendo che la natura-di-buddha non si vede con gli occhi, non si sente con le orecchie e non si percepisce con la mente. Non si esprimono [come Kânadeva] perché non sanno che la manifestazione del corpo è la natura-di-buddha.

Sebbene i maestri e i patriarchi non siano stati parchi [nell'insegnar loro], le loro orecchie sono otturate né possono vedere. Non hanno ancora fatto esperienza [di ciò] con il loro corpo e così non sono in grado di comprenderlo. Quando osservano e si inchinano al *samâdhi* senza forma che somiglia alla luna piena, i loro occhi non riescono a vedere. Il significato della natura-di-buddha è vastità e vuoto luminoso.

[20]

Perciò, la manifestazione del corpo che predica la natura-di-buddha è vastità e vuoto luminoso. La predicazione della natura-di-buddha che è la manifestazione del corpo è il modo di esprimere il corpo di tutti i buddha. Non c'è buddha che per mezzo di ciò non abbia realizzato il [suo] corpo del buddha. Il corpo del buddha è la manifestazione del corpo e c'è una natura-di-buddha che è manifestazione del corpo.

Anche la capacità discriminante dei buddha e dei patriarchi²⁶⁰ che comprendono ed

degli dei".

²⁵⁷ Cioè: *prajñā*, saggezza.

²⁵⁸ Termine spregiativo per indicare i monaci.

²⁵⁹ Domanda retorica a risposta negativa.

²⁶⁰ In originale *butsurîô soryô*. *Butsu* è buddha e *so* è patriarca. *Ryô* è la resa sino-giapponese del termine sascritto *pramâna* che significa "capacità discriminante". Nishijima, G.W. e Cross C., *op.*

esprimono i quattro elementi e i cinque *skandha* [come natura-di-buddha], è piuttosto un attimo della manifestazione²⁶¹ del corpo. Il corpo di tutti i buddha originariamente è come i singoli *skandha*, basi ed elementi.²⁶² Tutti i meriti sono questo merito. I meriti del buddha sono la comprensione profonda e la onnicomprensività della manifestazione del corpo. Il sorgere e lo svanire²⁶³ di tutti i meriti infiniti è un attimo della manifestazione del corpo.

Tuttavia, dopo Nâgârjuna e Kânadeva tra le generazioni che si sono succedute nei tre paesi²⁶⁴ e che hanno studiato il buddhismo, finora nessuno si è espresso come hanno fatto Nâgârjuna e Kânadeva. Quanti maestri dei *sûtra* e dei commentari sono andati fuori della Via dei buddha e dei patriarchi! Nella Cina dei Song²⁶⁵ fino dall'antichità si è cercato di rappresentare con dipinti questa storia, ma non sono riusciti a dipingerla nei corpi, né nella mente, né nel cielo, né sulle pareti. Vanamente dipingendo con la punta del pennello, hanno tracciato la forma di un cerchio che sembra uno specchio sulla sede del Dharma per rappresentare la forma della luna rotonda della manifestazione del corpo di Nâgârjuna in quel momento.²⁶⁶ Sono ormai passati varie centinaia di anni²⁶⁷ ed è come se una foglia d'oro negli occhi degli uomini [li avesse accecati] e non c'è stato nessuno che abbia riconosciuto questi errori. Che peccato che le cose si siano impantanate in questo modo! Se si capisce che la forma della luna rotonda della manifestazione del corpo è la forma di un cerchio rotondo, [allora] è davvero un *mochi*

cit., p. 19, traducono con "thinking", mentre Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 98, con "capacity and understanding" e in *op.cit.*, 2002, p.81, "capacity to utter and understand". Mizuno, *op. cit.*, p. 108, rende col moderno *rikiryô*, "capacità".

²⁶¹ Cioè: una manifestazione momentanea. Anche la loro profonda comprensione non è altro che un semplice *flash*.

²⁶² In originale: *on, jo, kai*. Questa frase viene variamente interpretata. Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 98, traducono "Once 'buddha-bodies' are spoken of in this way, skandhas, bases, and elements are thus manifesting the buddha-body" e in *op.cit.*, 2002, p.81, traducono: "Once you speak of the Buddha-body, it is *skandhas*, bases, and fields, just as they are, manifesting the Buddha-body". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 19, traducono: "[Master Nâgârjuna] has spoken of 'the physique of the buddhas': the world of aggregation is a state like this...". Mizuno, *op. cit.*, p. 108, traduce: "Parlando del corpo di tutti i buddha, esso è come i cinque *skandha*, le dodici basi e i diciotto elementi". Quindi il corpo di tutti i buddha è l'intera esistenza.

²⁶³ In originale *ôrai*. Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 98, traducono "working" e in *op.cit.*, 2002, p.81 traducono: "The comings and goings". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 19, traducono letteralmente "going and coming". Mizuno, *op. cit.*, p. 108, rende semplicemente con "i vari modi di essere". A me sembra più appropriato rendere con "sorgere e svanire".

²⁶⁴ India, Cina, Giappone.

²⁶⁵ Dinastia cinese ((960 d.C.-1279 d.C.).

²⁶⁶ La rappresentazione di un cerchio vuoto è una delle più comuni simbologie del vuoto nella scuola *zen*.

²⁶⁷ Letteralmente: sono fioriti e caduti varie centinaia di fiori di brina. Espressione poetica per indicare il tempo che passa.

dipinto.²⁶⁸ Se ci vogliamo divertire possiamo riderne fino a morirne!

Che tristezza! Sia laici sia religiosi del paese dei Song (Cina), nessuno, conosce o ha sentito le parole di Nâgârjuna, nessuno ha visto o sperimentato la Via di Kânadeva. Neanche a dirlo, nessuno è diventato familiare con la manifestazione del corpo. Sono ciechi alla luna rotonda e manchevoli verso la luna piena. Ciò è perché essi hanno trascurato lo studio delle cose del passato e il loro desiderio di apprendere le cose antiche non è stato sufficiente. Vecchi buddha e nuovi buddha! Incontrate la vera manifestazione del corpo e non venerate un *mochi* dipinto.

[21]

Si sappia che dipingendo la forma della luna rotonda della manifestazione del corpo, questa dev'essere la forma della manifestazione del corpo sulla sede del Dharma. Lo sguardo degli occhi e le sopracciglia sollevate devono essere appropriate. La pelle, la carne, le ossa, il midollo e il Tesoro dell'occhio della vera legge devono essere sicuramente seduti saldamente in *zazen*.²⁶⁹ Dev'essere trasmesso con un sorriso, poiché si tratta di fare un buddha e fare un patriarca.²⁷⁰

Se questo dipinto non diventa l'immagine della luna, allora non è forma della realtà, non è insegnamento del Dharma, non è suono e forma, non è l'esposizione [del Dharma].²⁷¹

Se si ricerca la manifestazione del corpo, bisogna disegnare la forma della luna rotonda. Se si disegna la forma della luna rotonda, si deve disegnare la forma della luna rotonda, poiché la manifestazione del corpo ha la forma della luna rotonda. Quando si dipinge la forma della luna rotonda, si deve dipingere la forma della luna piena, si deve manifestare la forma della luna piena.

Quindi, non dipingere la luna rotonda, non dipingere la forma della luna piena, non

²⁶⁸ Cioè qualcosa che non serve a nulla! *Mochi* è un biscotto di riso.

²⁶⁹ Meditazione seduta, la principale forma di pratica secondo Dôgen.

²⁷⁰ Si riferisce al sorriso di Mahâkâsyapa quando sul Picco dell'Avvoltoio ricevendo un fiore dal buddha ebbe la comprensione.

²⁷¹ Questa frase viene tradotta rispettivamente da Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 99-100, "If this picture is not the the shape of the moon, there is not the shape of the suchness; it does not preach the Dharma, and it makes no sight, no sound, no sermon" e da Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.20: "If these pictures are different from the form of the moon, then they lack the *shape of reality*, they do not *preach Dharma*, they are without *sounds and sights*, and they have no *Real Function*". La prima parte della frase ha la struttura *imada* + verbo nella forma negativa che significa "non ancora...", perciò traduco "Se questo dipinto non diventa". Mizuno, *op. cit.*, p. 110 rende con "Quando non è...". Riguardo a *gyônyo*, questo termine è reso con "shape of suchness" e "shape of reality". Mizuno lo rende con : "la verità della forma stessa". Io interpreto questa frase nel modo seguente: se il dipinto di un cerchio non diventa per lo spettatore l'immagine della luna rotonda, cioè se resta soltanto un cerchio astratto, allora vengono a cadere le ricadute contenutistiche attribuite a questa immagine.

disegnare il corpo di tutti i buddha, non incarnare l'espressione,²⁷² non disegnare l'insegnamento del Dharma, ma disegnare vanamente la figura di un *mochi*, che senso ha tutto questo? Dando un'occhiata affrettata a questo [*mochi*] chi può direttamente e sul momento saziare la sua fame?²⁷³

La luna è una forma rotonda, la rotondità è la manifestazione del corpo. Quando studiate la rotondità non dovete studiarla come se fosse una moneta [rotonda], né bisogna farlo assomigliare a una focaccia di riso rotonda. La forma del corpo è il corpo della luna rotonda. La forma della realtà è la forma della luna piena. Una moneta e una focaccia di riso devono essere studiate nella rotondità.²⁷⁴

[22]

Io molto tempo fa mi sono recato in Cina. Nell'autunno del sedicesimo anno dell'era Katei (1223), sono giunto per la prima volta al tempio *zen* Kôri sul monte Aikô.²⁷⁵ Sulla parete occidentale del corridoio ho visto dipinte le immagini trasformate dei trentatre patriarchi della Cina e dell'India. Allora non le compresi.²⁷⁶ Più tardi, nel primo anno dell'era Hôkyô (1225), durante il ritiro estivo, quando vi tornai nuovamente, mentre stavo camminando lungo il corridoio insieme a Jôkei di Seishoku, il monaco incaricato degli ospiti, gli chiesi: "Che trasformazione è questa?". Egli rispose: "E' la forma della luna rotonda della manifestazione del corpo di Nâgârjuna". Nel viso che si esprimeva così non vi erano le narici,²⁷⁷ e nella voce non c'era espressività.

Io dissi: "Davvero assomiglia all'immagine di una focaccia di riso!". Allora, il monaco incaricato degli ospiti fece una grande risata, ma nella risata non vi era una spada per poter tagliare l'immagine della focaccia di riso. Così, mentre andavamo in giro per la sala delle reliquie e le sei meraviglie del tempio, io ripresi l'argomento varie volte, ma il

²⁷² Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 100, traducono "not becoming 'thereby expressing'", mentre Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 20, traducono "do not physically realize demonstration by concrete means". Io intendo che "non incarnando l'espressione", cioè non diventando tutt'uno con l'espressione della natura-di-buddha nella figura del cerchio, non si può giungere alla sua vera comprensione, e questa figura rimane come un *mochi* senza scopo.

²⁷³ Vi sono due versioni della prima parte di questa frase, entrambe possibili. Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 100, traducono "Set your eyes on this now, quickly!". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 20, traducono "Putting on the eyes at once and looking at it". Masutani, *op. cit.*, p. 283, rende "Guardando di fretta ciò". Mizuno, *op. cit.*, p. 110, legge: "guardando fisso". Grosnick, *op. cit.*, pp. 299-300, traduce: "Quickly heed this". A me sembra che quella di Masutani sia la versione più coerente. Il senso della frase è che dando solo un'occhiata al *mochi* non si placa certo la fame!

²⁷⁴ Cioè: non in quanto tali, ma in quanto rotondità. La rotondità è la forma della manifestazione del vero aspetto della realtà.

²⁷⁵ Nell'attuale regione del Chekiang. Kôri in cinese è Guang li e Aikô è E yu wang.

²⁷⁶ Perché non erano rappresentazioni fedeli, ma immagini trasformate, ossia simboliche.

mio compagno non sembrava aver dubbi in proposito. Tutti i monaci che si espressero sull'argomento non dissero cose rilevanti.

Io dissi: "proviamo a chiedere all'abate". A quel tempo l'abate era Daikô. Il monaco incaricato degli ospiti disse: "Egli non ha narici."²⁷⁸ Non può rispondere. Come puoi apprendere da lui?". Perciò non chiesi all'abate, ma malgrado quelle sue parole, Jôkei non sapeva rispondere. E non c'era neppure alcun monaco che poteva rispondere. Gli abati precedenti vedendo [quell'immagine] non pensavano che fosse strana e non vi fecero modifiche. Inoltre, ciò che non si può dipingere è meglio non dipingerlo affatto, e ciò che va dipinto dev'essere dipinto così com'è senza esitazioni. Tuttavia, la manifestazione del corpo come forma della luna rotonda non è stata ancora dipinta.

Insomma, poiché non ci si risveglia dalla visione [erronea] della natura-di-buddha ritenuta l'attuale conoscenza intellettuale e della coscienza,²⁷⁹ [così] si manca l'entrata alla conoscenza profonda sia dell'espressione "natura-di-buddha", sia dell'espressione "non natura-di-buddha". Sono anche pochi coloro che apprendono che ci si deve esprimere. Si sappia che questa trascuratezza deriva da uno stato di impedimento. Ci sono in molti luoghi anche abati di templi che in tutta la loro vita non dicono una sola volta l'espressione natura-di-buddha. Oppure dicono: "Coloro che ascoltano l'insegnamento del buddha parlano della natura-di-buddha, ma i monaci che si dedicano alla pratica dello *zen* non ne devono parlare". Persone come queste sono dei veri animali! Che demoni che si introducono nella Via del buddha Nyorai e la infangano! Nella Via del buddha c'è l'ascoltare l'insegnamento? E nella Via del buddha c'è la pratica dello *zen*? Si sappia che finora nella Via del buddha non ci sono cose come l'ascoltare l'insegnamento e come la pratica dello *zen*!²⁸⁰

[23]

²⁷⁷ Espressione per indicare mancanza di comprensione profonda.

²⁷⁸ L'espressione "non ha narici" significa che non ha competenza.

²⁷⁹ In originale *ryochi nenkaku*. Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 102, rende con "perceptions and discriminations", mentre Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 21, con "thinking, sensing, mindfulness, and realization". Mizuno, *op. cit.*, p. 113, rende con "sensi e giudizio discriminante". Grosnick, *op. cit.*, p. 301, traduce: "present deliberations and conceptions". Qui Dôgen intende che è erroneo considerare la natura-di-buddha come la conoscenza intellettuale e la coscienza che ha l'uomo ordinario.

²⁸⁰ Nella Via del buddha non esiste l'ascoltare l'insegnamento, convincersi della sua giustezza e di conseguenza dedicarsi alla pratica per ottenere l'illuminazione. Questa prassi che di solito viene ritenuta il percorso comune, in realtà è fuori della Via buddhista poiché basata sui presupposti erronei di una verità esterna a noi, della pratica in quanto mezzo di raggiungimento e dell'esistenza di un oggetto di raggiungimento. Mizuno, *op. cit.*, p. 114, intende questa frase nel senso che nella Via del buddha non esistono cose come soltanto l'ascoltare l'insegnamento o soltanto la pratica dello *zen*. Tuttavia, questa interpretazione mi sembra poco convincente.

Il maestro nazionale Saian²⁸¹ della provincia di Enkan di Kôshû era un venerato monaco discepolo di Baso.²⁸² Egli disse all'assemblea di monaci: "Tutti gli esseri senzienti sono la natura-di-buddha".²⁸³ Le parole "tutti gli esseri senzienti" devono essere studiate attentamente. Le circostanze karmiche e i comportamenti di tutti gli esseri senzienti sono vari e anche i modi di vedere sono diversi [per ciascuno].²⁸⁴ Vi sono persone ordinarie (non illuminate) e persone che non seguono la Via, vi sono i Tre Veicoli²⁸⁵ e i Cinque Veicoli, e così via. Ciò che si intende nel buddhismo con "tutti gli esseri senzienti" è tutti gli esseri che hanno una mente.²⁸⁶ Ciò è perchè la mente stessa è gli esseri senzienti. [Ma] gli esseri sprovvisti di mente sono da considerare allo stesso modo esseri senzienti poichè gli esseri viventi sono la mente.²⁸⁷ Quindi, ogni mente è gli esseri senzienti e tutti gli esseri senzienti sono natura-di-buddha. L'erba, gli alberi, gli stati e la terra sono tutti la mente e poichè sono la mente, allora sono esseri senzienti. Essendo esseri senzienti, allora sono la natura-di-buddha. Il sole, la luna, le stelle e i pianeti sono la mente ed essendo la mente sono esseri senzienti. Essendo esseri senzienti sono la natura-di-buddha.

[24]

Essere la natura-di-buddha nelle parole del maestro nazionale è proprio una cosa di questo genere. Se non fosse così, allora non sarebbe la natura-di-buddha come espressa nel buddhismo. Il significato di queste parole del maestro nazionale sono solo: "Tutti gli esseri senzienti sono la natura-di-buddha". Se non si è esseri senzienti allora non si è la natura-di-buddha. Dovremmo provare a chiedere al maestro nazionale: "Tutti i buddha sono la natura-di-buddha, oppure non lo sono?". Dovremmo porre una questione simile

²⁸¹ Enkan Saian (?- 842), successore di Baso.

²⁸² Baso Dôitsu. Vedi nota n. 295.

²⁸³ In originale *issai shujô u busshô*. Come già visto in nota n.54, *u* può essere inteso sia nel senso di "avere la natura-di buddha", sia di "essere la natura -di- buddha". In traduzione qui e di seguito, si è preferito mantenere la versione elaborata da Dôgen di "essere la natura-di-buddha".

²⁸⁴ Waddell, N. e Abe M., *op.cit.*, 2002, p. 85, traducono: "The inner and external karma of sentient beings is not the same".

²⁸⁵ I Tre Veicoli sono: 1. *shômonjô*, o il Veicolo degli *srâvaka* gli "ascoltatori", coloro che ottengono l'illuminazione per sé ascoltando la predicazione della legge. Si riferisce ai seguaci del buddha storico. 2. *engakujô*, o il Veicolo dei *pratyeka-buddha*, cioè coloro che ottengono l'illuminazione per sé con le proprie forze, cioè gli autoilluminati, e 3. *bosatsujô*, o il Veicolo dei *bodhisattva*, cioè coloro che cercano l'illuminazione non solo per sé, ma anche per gli altri. I Cinque veicoli, sono i tre precedenti, più 4. *ninjô*, o il Veicolo degli uomini e 5. *tenjô*, il Veicolo celeste.

²⁸⁶ "Mente" in originale è *kokoro*, una parola che può significare sia mente sia cuore, e indica l'attività psichica e spirituale in generale.

²⁸⁷ Cioè: con "esseri senzienti" qui si intendono tutti gli esseri viventi. E con "mente" si intende la mente universale.

e analizzarla. Dovremmo studiare perché si dice: "Tutti gli esseri senzienti sono la natura-di-buddha", ma non si dice: "tutti gli esseri senzienti proprio in quanto tali sono la natura-di-buddha".²⁸⁸ "Sono"²⁸⁹ dell'espressione] "sono la natura-di-buddha" deve essere proprio lasciato cadere!²⁹⁰ Lasciar cadere è una spranga di ferro e una spranga di ferro è la via degli uccelli.²⁹¹ Perciò, tutta la natura-di-buddha è gli esseri senzienti. Questo principio non solo dà conto degli esseri senzienti, ma dà anche conto della natura-di-buddha. Anche se il maestro nazionale non esprime chiaramente questa sua comprensione, non è detto che non verrà un tempo in cui la esprimerà. Le parole di oggi non sono a vanvera e senza significato.

Inoltre, anche se non necessariamente egli comprende da se stesso il principio che in sé impersona,²⁹² ha i quattro [elementi] e i cinque *skandha*, e ha la pelle, la carne, le ossa e il midollo.²⁹³ In questo modo, può succedere che per [formulare] una espressione ci si impieghi una vita o che ci vogliano varie vite per un'espressione.²⁹⁴

[25]

Il maestro *zen* Daien del monte Daii, un volta rivolto all'assemblea disse: "Tutti gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha".²⁹⁵

Tra gli uomini e gli esseri celesti che udirono ciò vi erano persone di grandi capacità che gioirono [ascoltando ciò]. E vi furono anche persone che si stupirono e dubitarono

²⁸⁸ Di fatto, Dōgen sostituisce il carattere *u* con quello di *soku*. La differenza tra i due caratteri è che mentre il primo comporta una relazione di identità, il secondo stabilisce una relazione di eguaglianza. La frase con *soku* può essere intesa come: "proprio in quanto esseri senzienti, sono la natura-di-buddha". Grosnick, *op. cit.*, p. 303, traduce la seconda parte della frase: "all beings are already identical to the Buddha-nature".

²⁸⁹ Cioè: *u*, "essere" nelle varie accezioni.

²⁹⁰ Cioè l'espressione più corretta è quella che non ha la parola *u*, ma stabilisce una relazione di identità immediata tra "esseri senzienti" e "natura-di-buddha".

²⁹¹ Cioè: lasciar cadere una piccola parola come "sono" fa sì che "esseri senzienti" e "natura-di-buddha" siano una stessa cosa indissolubile (come una spranga di ferro). La via degli uccelli: gli uomini non la vedono, ma per gli uccelli essa è chiara ed evidente. Mizuno, *op. cit.*, p. 115, intende la "via degli uccelli" come qualcosa che non lascia tracce. Grosnick, *op. cit.*, p. 304, intende "spranga di ferro" come l'immutabilità della natura-di-buddha, e "via degli uccelli" come un movimento che non lascia tracce.

²⁹² Cioè: anche se non comprende fino in fondo da se stesso la propria comprensione.

²⁹³ Quindi, ha tutto ciò che è necessario affinché prima o poi manifesti la propria comprensione.

²⁹⁴ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 23 rende con "This being so, there are cases in which expressions are expressed by a whole life, and there are individual moments of life which are dependent upon their expression". Mizuno, *op. cit.*, p. 116, traduce come faccio io.

²⁹⁵ Vedi nota n. 181. Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p.73, traducono "All sentient beings have no buddha-nature." Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 23, "All living beings are without the buddha-nature." Mentre il Quarto patriarca aveva detto: "Tu sei non natura-di-buddha", il maestro Daien estende questa definizione a tutti gli esseri senzienti.

[di queste parole]. Il venerabile Shakyamuni spiega che : "Tutti gli esseri senzienti senza eccezione sono la natura-di-buddha" e Daii spiega che: "Tutti gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha". Le parole "avere"/"essere" e "essere privo"/"non essere, non" sono completamente differenti e quindi [è naturale] avere dubbi sulla correttezza o meno di queste affermazioni. Però, nella Via del buddha solo "Tutti gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha" è corretto.²⁹⁶ Benché le parole [di Saian] di Enkan sull'avere/essere la natura-di-buddha sembrano dare una mano²⁹⁷ al vecchio buddha, essi portano sulle spalle una stessa asta.²⁹⁸ Il caso di Daii è diverso. Una stessa asta ingoia i due personaggi.²⁹⁹ Va da sé che il maestro nazionale [Saian] era figlio (discepolo) di Baso³⁰⁰ e Daii era nipote (discepolo del discepolo) di Baso.³⁰¹ Tuttavia, il nipote nel Dharma (Daii), si dimostra essere il maestro anziano più grande e il figlio nel Dharma (Enkan) un maestro padre più giovane.³⁰²

La verità espressa da Daii è la verità di: "Tutti gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha".³⁰³ Non si può dire che [l'affermazione di Daii] sia vaga e avventata. Nei *sûtra* della propria casa³⁰⁴ è riportato proprio così.³⁰⁵ Dobbiamo [spingerci a] investigare anche oltre: come mai può essere che tutti gli esseri senzienti siano la

²⁹⁶ "Essere qualcosa" è identificare un oggetto con qualcos'altro e quindi riconoscere l'esistenza di due oggetti, mentre "essere non qualcosa" è negare la dualità.

²⁹⁷ Cioè: essere mano nella mano, andare appaiati, fare il paio. Saian disse: "Tutti gli esseri senzienti sono la natura-di-buddha", ma in questo caso "avere" o "essere" fanno parte della stesso dimensione limitata. E' solo con le parole di Daii, che sostiene che "Tutti gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha", che si fa un salto di qualità e si giunge a colpire il centro.

²⁹⁸ Cioè: dicono la stessa cosa.

²⁹⁹ Cioè: la frase di Daii: "Tutti gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha" ingoia le frasi di Enkan e di Shakyamuni.

³⁰⁰ Baso Dôitsu o Kôzei Daijaku (709-788), successore di Nangaku. Tra i suoi molti successori ci fu Hyakujô Ekai.

³⁰¹ Cioè: tra Baso, Enkan e Daii c'è una linea di discendenza diretta.

³⁰² Cioè: sulla base delle loro affermazioni riguardo alla natura-di-buddha, l'ultimo nella discendenza (Daii) dimostra di avere una comprensione più profonda rispetto al suo predecessore (Enkan).

³⁰³ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 23, traducono *richi* con "conclusion", mentre Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 74, traducono con "truth", e in *op.cit.*, 2002, p. 87, traducono con "principle". io, in questo caso, preferisco "verità". Mizuno, *op. cit.*, p. 117, rende con *sujimichi*, cioè "logica".

³⁰⁴ Qui, forse, intende del buddhismo, o della proprio scuola buddhista.

³⁰⁵ Questa frase viene variamente tradotta. Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p.74, traducono: "Right in the sutras he embodies in himself this truth is received and maintained", e in *op.cit.*, 2002, p.87, traducono: "for it is present right there, received and maintained in the scriptures he embodies within his own house". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 23, rendono: "he possesses the state in which he is receiving and retaining like this a concrete sutra within his house". A me questa frase sembra più semplice e la parola *juji* "riportare" mi sembra chiaramente riferita al *sûtra*. Mizuno, *op. cit.*, p. 117, traduce come segue: "la verità immutabile tramandata dall'antichità nei *sûtra* della propria casa è acquisita così".

natura-di-buddha? O possano avere³⁰⁶ la natura-di-buddha?³⁰⁷ Se avessimo la natura-di-buddha saremmo dei diavoli.³⁰⁸ [Sarebbe come] portare un diavolo e porlo sopra tutti gli esseri senzienti. Poiché la natura-di-buddha è la natura-di-buddha, gli esseri senzienti sono gli esseri senzienti.³⁰⁹ Non è che gli esseri senzienti fin dall'inizio siano dotati della natura-di-buddha. Questo è l'insegnamento secondo cui, anche se cerchiamo di dotarcene, la natura-di-buddha non giunge a noi per la prima volta.³¹⁰ Non si tratta di [una cosa come il detto:] "Se il sig. Chang beve *sake*,³¹¹ il sig. Li diventa ubriaco".³¹² Se si fosse da se stessi natura-di-buddha, allora non si sarebbe esseri senzienti. Se si è esseri senzienti, dopotutto non si è natura-di-buddha.³¹³

[26]

Perciò Hyakujō³¹⁴ disse: "Predicare che gli esseri senzienti sono³¹⁵ la natura-di-buddha è insultare il buddha, il Dharma e il Sangha.³¹⁶ Predicare che gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha è altrettanto insultare il buddha, il Dharma e il Sangha". Allora, quindi, sia dire: "essere la natura-di-buddha", sia: "essere non natura-di-buddha" sono

³⁰⁶ Qui e nella frase che segue "avere" è traduzione del verbo giapponese *aru*.

³⁰⁷ Queste frasi sono evidentemente domande retoriche con significato negativo.

³⁰⁸ "Avere" la natura-di-buddha significa possedere qualcosa dentro di sé. Solo un diavolo o un essere strano può avere dentro di sé ciò che è invece la sua stessa natura. Sarebbe come dire che dentro di noi, accanto ad altro abbiamo la nostra stessa natura. Mizuno, *op. cit.*, p. 117, legge questa frase: "Se oltre a tutti gli esseri senzienti qualcuno avesse la natura-di-buddha sarebbe un diavolo", ma mi sembra una interpretazione personale non corrispondente a quanto è nel testo.

³⁰⁹ Cioè: proprio perché la natura-di-buddha è così com'è, gli esseri senzienti sono così come sono.

³¹⁰ Gli esseri senzienti non sono dotati della natura-di-buddha e se anche cercassero di dotarsene attraverso la pratica, la natura-di-buddha non giungerebbe loro per la prima volta perché è sempre stata loro, è loro. Grosnick, *op. cit.*, p. 306, comprende che la natura-di-buddha non giunge a noi per la prima volta se cerchiamo di possederla.

³¹¹ *Sake* è un liquore giapponese prodotto dalla fermentazione del riso.

³¹² Cioè: esseri senzienti e natura-di-buddha non sono cose distinte come il sig. Chang e il sig. Li, quindi non può esservi un soggetto (gli esseri senzienti) che acquisisce un oggetto (la natura-di-buddha). Citazione da un aneddoto del *Rentōeyō* (cinese *Liandeng huiyao*) opera cinese del 1189.

³¹³ Se gli esseri senzienti fossero la natura-di-buddha, allora non sarebbero più esseri senzienti, ma sarebbero la natura-di-buddha e allora non ci sarebbero più gli esseri senzienti, né la natura-di-buddha. Invece, esistono gli esseri senzienti ed esiste la natura-di-buddha, e inoltre, proprio perché esiste la natura-di-buddha esistono gli esseri senzienti e viceversa. Quindi, gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha. Grosnick, *op. cit.*, p. 306, traduce questa frase: "If the Buddha-nature exists as a matter of course, then it is not sentient beings. If there are already sentient beings, then they are not the Buddha-nature".

³¹⁴ Hyakujō Ekai (720-814), maestro *ch'an* cinese, discepolo e successore di Baso Dōitsu. Il brano che segue è una citazione dal capitolo 9° di *Tenshō kōtō roku* (cinese *Tiansheng guangdeng*), opera in trenta volumi compilata in Cina nel 1148.

³¹⁵ In originale *u*.

³¹⁶ Sangha è la comunità dei monaci. buddha, Dharma e Sangha sono i cosiddetti Tre Gioielli.

entrambi degli insulti. Sebbene siano degli insulti, non si può astenersi dall'esprimersi.³¹⁷

Ora, Daii e Hyakujô voglio farvi una domanda: "Certamente è un insulto, ma siete stati in grado di predicare la natura-di-buddha oppure no? E se siete stati in grado di farlo, chi l'ha predicata non ha trovato impedimenti?"³¹⁸ Se vi è colui che predica, dev'esserci insieme anche colui che ascolta". Inoltre, devo rivolgermi a Daii e chiedergli: "Anche se tu hai detto che 'tutti gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha', non dici che tutta la natura-di-buddha è non esseri senzienti, e non dici che tutta la natura-di-buddha è non natura-di-buddha. Ancor più, il fatto che tutti i buddha sono non natura-di-buddha non l'hai visto neppure in sogno. Vedi di provarci!"

[27]

Il maestro *zen* Daichi³¹⁹ del monte Hyakujô rivolto all'assemblea disse: "Il buddha è il veicolo più elevato, è la massima saggezza. Il buddhismo è ciò che rende possibile la realizzazione dell'uomo,³²⁰ è il buddha che è la natura-di-buddha, è il venerabile maestro. E' colui che può comportarsi in modo libero da impedimenti, è la saggezza senza impedimenti. Quindi, è in grado di usare completamente causa ed effetto e nella felicità e nella saggezza è libero.³²¹ E' un veicolo che trasporta causa ed effetto. Nel trattare la vita non è trattenuto dalla vita, nel trattare la morte non è impedito dalla morte. Nel trattare i cinque *skandha*, è come una porta aperta. Non è impedito dai cinque *skandha*, liberamente va e viene, entra ed esce senza alcuna difficoltà. Stando così le cose, non c'entrano le distinzioni di livello, di potente e debole, e anche il corpo di una piccola formica è così. Davvero, quand'è così, è interamente la terra pura³²² e

³¹⁷ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 24, rendono l'ultima parte della frase con "we should not refrain from saying them". Qui seguo Waddell e Abe. Dôgen in questo caso lamenta le limitazioni che la lingua umana impone. Sebbene dal punto di vista assoluto non si possa dire né l'una affermazione né l'altra, dovendo esprimersi nella lingua degli uomini che è relativa, si dicono le due frasi riportate.

³¹⁸ Mizuno, *op. cit.*, p. 118, interpreta questa frase come: "E se siete stati in grado di farlo, la natura-di-buddha era una stessa cosa con quanto predicato?". Cioè, interpreta "impedimenti" nel senso che è difficile riuscire a predicare la natura-di-buddha in modo adeguato. Mi sembra una interpretazione corretta. Grosnick, *op. cit.*, p. 307, traduce: "then the idea of teaching becomes an obstacle".

³¹⁹ Si tratta di Hyakujô Ekai. Vedi nota n. 309.

³²⁰ Mizuno, *op. cit.*, p. 119, traduce "il buddha", invece de "il buddhismo".

³²¹ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p.76, traducono: "'It is a free activity seeking enlightenment and enlightening others". Invece, Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 24, e Mizuno, *op. cit.*, p. 119, traducono come faccio io.

³²² "Terra pura" è il luogo dove risiede il buddha secondo il buddhismo della Terra Pura. Qui significa che è un luogo santificato.

misteriosa al di là della [nostra] comprensione."

Così si esprime Hyakujō. I cinque *skandha* si riferiscono a questo corpo attuale indistruttibile. I momenti presenti che si susseguono rapidamente sono l'apertura della porta. Essi non subiscono gli impedimenti dei cinque *skandha*. Quando usiamo la vita, non siamo trattenuti dalla vita, quando usiamo la morte, non siamo impediti dalla morte. Non amate vanamente la vita, non abbiate sconsideratamente paura della morte. Esse sono il luogo della natura-di-buddha.³²³ E' fuori della Via essere attratti dalla vita e aborrire [la morte] e tenerla lontana.³²⁴ Riconoscere i vari condizionamenti che ci stanno di fronte significa potersi comportare senza impedimenti. Questo è il buddha del veicolo supremo. Dove vi è questo buddha, vi è la terra pura e misteriosa.

[28]

Ôbaku³²⁵ è seduto all'interno della sala da tè di Nansen. Nansen chiede a Ôbaku: " [Si dice che] se uno pratica egualmente *dhyâna*³²⁶ e *prajñâ*,³²⁷ vedrà chiaramente la natura-di-buddha.³²⁸ Che ne pensi di questo ragionamento?".³²⁹ Ôbaku dice: "Quando durante le dodici ore³³⁰ non dipendiamo [neppure] da una singola cosa, allora l'abbiamo ottenuta (la natura-di-buddha)". Nansen dice: "Questa non è forse una tua opinione, monaco anziano?". Ôbaku dice: "Prego!".³³¹ Nansen dice: "Lasciamo perdere per ora il

³²³ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p.76, traducono: "They are where the buddha-nature is". Mizuno, *op. cit.*, p. 120, traduce: "questo corpo è già il luogo della natura-di-buddha". Nell'originale non è indicato il soggetto della frase e si può intendere variamente. A me sembra che si riferisca ai due soggetti citati prima, la vita e la morte. Poiché esse sono il luogo della natura-di-buddha, non sono né da amare, né da odiare.

³²⁴ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 25, traducono: "and those who are disturbed or offended [at this] are non-Buddhist". Mizuno, *op. cit.*, p. 120, traduce come faccio io.

³²⁵ Ôbaku Kiun (?- 850), successore di Hyakujō Ekai. Nansen Fugan (748-835) discepolo di Baso Dōitsu.

³²⁶ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 25, traducono questa parola con "balance". Con *dhyâna* normalmente si intende la meditazione seduta.

³²⁷ *Dhyâna* (meditazione) e *prajñâ* (saggezza) sono i due aspetti della pratica. Da *dhyâna* nasce *prajñâ* e da *prajñâ* scaturisce *dhyâna*. Nel *Sûtra della Piattaforma del Sesto Patriarca* si dice: "Never under any circumstances say mistakenly that meditation and wisdom are different; they are a unity, not two things. meditation itself is the substance of wisdom; wisdom itself is the function of meditation. At the very moment when there is wisdom, then meditation exists in wisdom; at the very moment when there is meditation, then wisdom exists in meditation" Yampolsky, Philip, B., *op. cit.*, p. 135.

³²⁸ Citazione dal *Nirvâna sûtra*.

³²⁹ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p.77, traducono quest'ultima frase: "What is the essential of that teaching?".

³³⁰ L'intera giornata. Il brano che segue è una citazione dal capitolo 8° di *Tenshō kōtō roku*.

³³¹ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p.77, traducono l'originale *fukan* con "absolutely not!" e in *op.cit.*, 2002, p. 89, traducono: "No, not at all". Mizuno, *op. cit.*, p. 121, traduce come faccio io. Grosnick, *op. cit.*, p. 309, traduce: "Nan-ch'uan (Nansen) said: 'Isn't this what one has seen?'"

costo di quanto stai mangiando e bevendo. Ma chi mai mi restituirà il costo dei sandali di paglia?". Ôbaku allora non parla più.

Il significato di "praticare egualmente *dhyâna* e *prajnâ*" non è che se la pratica del *dhyâna* non ostacola la pratica del *prajnâ*, nella loro pratica congiunta si vede chiaramente la natura-di-buddha. [Piuttosto è che] nel vedere chiaramente la natura-di-buddha, si colloca la pratica bilanciata di *dhyâna* e *prajnâ*.³³² [Nansen] si esprime dicendo: "Qual è il senso di ciò?".³³³ E' lo stesso che dire: "Vedere chiaramente la natura-di-buddha è un'azione di chi?".³³⁴ Anche dire: "Se uno pratica egualmente il buddha e la natura,³³⁵ vedrà chiaramente la natura-di-buddha. Che ne pensi di questo ragionamento?" è una espressione.³³⁶ Ôbaku dice: "Quando durante le dodici ore non dipendiamo [neppure] da una singola cosa". Il significato di ciò è che sebbene "le dodici ore" si collochino "durante le dodici ore", non c'è dipendenza.³³⁷ Poiché la non dipendenza di una singola cosa si colloca durante le dodici ore, è la visione chiara della

Huang-po (Ôbaku) said, 'One doesn't presume to say'. "One" sta per i due colloquianti, cioè prima per "tu", e poi per "io". Qui, "prego" della mia traduzione è semplicemente una parola di cortesia e potrebbe anche essere sostituita da "Eh, insomma..." o simili espressioni.

³³² Qui Dôgen ribalta la normale concezione secondo cui dalla pratica di *dhyâna* e *prajnâ* scaturisce la comprensione della natura-di-buddha. Infatti, egli sostiene il contrario, cioè che dalla comprensione della natura-di-buddha deriva la pratica. La concezione della pratica di Dôgen non è quella di un mezzo per ottenere un fine, piuttosto, la pratica è il risultato della liberazione.

³³³ Waddell, N. e Abe M., *op.cit.*, 2002, p.89, traducono: "What is the meaning of *That*".

³³⁴ Cioè: chi fa l'azione del vedere chiaramente la natura-di-buddha? Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p.77, traducono: "clearly seeing the buddha-nature is an act of Who". Sostanzialmente allo stesso modo traduce Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 25. Mizuno, *op. cit.*, p. 122, traduce come faccio io. La frase originale termina con la particella *zo* che può essere intesa sia in modo positivo-rafforzativo, sia come particella interrogativa. A me sembra più naturale interpretarla in questo secondo modo anche per la presenza del pronome interrogativo *tare* (chi?). In altre, parole, chi è il soggetto dell'azione del vedere la natura-di-buddha?

³³⁵ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 25 traducono "The buddha-nature's practice of equality". Io preferisco separare i due termini (buddha e natura) anche per parallelismo con la frase originale.

³³⁶ In questa frase Dôgen usa due termini di fatto equivalenti *dôshu* e *dôtoku* che possono essere resi con "espressione" o con il verbo "esprimersi". Sono termini conati da Dôgen e largamente utilizzati in tutti i suoi testi. *Dôshu* è composto di due caratteri che letteralmente significano "parole e prendere", mentre *dôtoku* da "parole e ottenere", quindi sono sostanzialmente sinonimi e anche in questo testo vengono usate come sinonimi. In questa frase ho tradotto *dôshu* con "dire" e *dôtoku* con "espressione". Si noti che questi due termini, e soprattutto *dôtoku* hanno una notevole rilevanza nel sistema di pensiero di Dôgen poiché egli coniando queste due parole fa in modo di dare loro un doppio senso. Infatti, il primo carattere, *dô/michi* ha sia il significato di "dire, parole", sia quello di "Via". Quindi *dôshu* e *dôtoku* possono anche significare "prendere la Via" e "ottenere la Via". Soprattutto quest'ultimo trasmette il concetto che esprimersi è ottenere la Via, cioè illuminarsi.

Quindi dire, come fa nella frase in oggetto, che una certa frase è un'espressione, ha intrinsecamente il significato che la frase è manifestazione della raggiunta illuminazione. Sia Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 77, sia Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 26 traducono *dôtoku* con "truth".

Tuttavia, "truth" a me pare una parola troppo legata alle concezioni occidentali.

³³⁷ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 26, traducono "the reality of the twelve hours" al posto delle dodici ore.

natura-di-buddha.³³⁸ Durante queste dodici ore, quand'è il tempo del loro arrivo? E qual è la loro terra ?³³⁹ Le dodici ore di cui stiamo parlando, sono le dodici ore degli esseri umani? Oppure sono le dodici ore di un altro luogo? Oppure sono le dodici ore in cui momentaneamente giunge il mondo dell'Argento Bianco?³⁴⁰ Sebbene esse siano di questo mondo, oppure di un altro mondo, [comunque] sono senza dipendenza. Sono le dodici ore di adesso e sono senza dipendenza.³⁴¹

[29]

La frase [di Nansen]: "Questa non è forse una tua opinione, monaco anziano?" è come dire: "Non si può forse dire che questa è un'opinione?".³⁴² Benché esprima l'opinione del monaco anziano, [Nansen] non deve volgere la testa [altrove] in quanto [opinione] personale. Per quanto gli si adatti bene, non è Ôbaku.³⁴³ Ôbaku non è necessariamente solo se stesso. Ciò perché l'opinione di un monaco anziano è sconfinata e manifesta.³⁴⁴ Ôbaku dice: "Prego!". Riguardo a queste parole, [si consideri che] nella Cina dei Song, quando si viene richiesti riguardo alla propria abilità [in qualcosa], benché si vorrebbe

³³⁸ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 78, rende con "it is the buddha-nature clearly seeing". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 26 traducono "buddha-nature is clearly realized". Mizuno, *op. cit.*, p. 122, traduce come faccio io. La frase originale nella sua sinteticità è di difficile traduzione: letteralmente è " natura-di-buddha chiara visione". Qui mi sembra di capire che si intende che la non dipendenza è la visione chiara della natura-di-buddha.

³³⁹ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p.78, rendono queste due ultime frasi in modo negativo-interrogativo. Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 26, rendono come segue: "As the arrival of what moment, and as the existence of what national land, should we see this reality of the twelve hours?". Mizuno, *op. cit.*, p. 122-123, traduce: " Durante queste dodici ore, che arrivo del tempo presumiamo che vi sia? Che terra presumiamo che sia?".

³⁴⁰ Così è detto il mondo del *bodhisattva* Samantabhadra.

³⁴¹ Traduco *sude ni* con "di adesso", mentre Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p.78 traducono "actually" e in *op.cit.*, 2002, p. 89, non lo traducono. Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 26, "already". *Sude ni* in lingua classica aveva vari significati.

³⁴² Questa frase viene variamente interpretata. Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p.78, traducono "Isn't that the clear seeing of the buddha-nature?", e in *op.cit.*, 2002, p. 89, traducono : "Isn't that the Buddha-nature clearly seeing?". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 26, traducono "You do not say that this is [your] viewpoint, do you? ". Mizuno, *op. cit.*, p.123, concorda con Waddell e Abe e traduce al loro stesso modo, seppur mettendo ("della natura-di-buddha" tra parentesi a indicare che non è specificato nel tesoro originale, dove, infatti si dice: *kore wo kensho to ha ihumaji ya*, senza specificare l'oggetto della visione).

³⁴³ Cioè: per quanto l'opinione di Ôbaku si adatti bene al suo modo di essere, essa non è Ôbaku stesso, ma trascende la sua figura e assume una valenza impersonale.

³⁴⁴ Questa frase (e di conseguenza anche quanto segue) presenta difficoltà di interpretazione. Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p.78, traducono "Even though Nan-ch'uan (Nansen) makes this utterance about it being his understanding, Huang-po (Ôbaku) must not turn his head as if referred to him". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 26, traducono "Though [Nansen] says 'Is it the patriarch's own viewpoint?' [Obaku] cannot turn his head to [Nansen] and say 'it is mine' ". Mizuno, *op. cit.*, p. 123 traduce come faccio io.

dire che si ha l'abilità, si risponde che no, assolutamente non la si ha.³⁴⁵ Quindi, le parole: "Prego!" non sono "Prego!". Questa espressione non va presa per quello che dice.³⁴⁶ Per quanto riguarda l'opinione del monaco anziano, per quanto sia un monaco anziano, per quanto l'opinione del monaco anziano sia quella di Ôbaku, il modo di esprimersi non può che essere "Prego!".³⁴⁷ Quando appare un bufalo d'acqua si esprime facendo: "Un, un".³⁴⁸ Questo modo di esprimersi è un'espressione.³⁴⁹ Provate a dire il significato di questo modo d'esprimersi e inoltre, a esprimervi su questa espressione dicendo qualcosa.

[30]

Nansen dice: "Lasciamo perdere per ora il costo di quanto stai mangiando e bevendo. Ma chi mai mi restituirà il costo dei sandali di paglia?". Dovete sforzarvi per molte vite per comprendere il significato di questa espressione. Si deve riflettere e studiare perché mai lascia perdere per il momento il costo di quanto sta mangiando e bevendo. Perché [invece] vuole il costo dei sandali di paglia? Perché nei lunghi anni di pellegrinaggio ha consumato parecchie paia di sandali. Ora si può dire: "Se non potessi pagarmeli, non avrei calzato sandali di paglia".³⁵⁰ Oppure si potrebbe dire: "Due o tre paia". Ci si potrebbe esprimere così, questo potrebbe essere il significato.

Ôbaku allora non parla più. Questo è starsene zitto. Ma non stette zitto perché [la sua risposta] non era stata accettata, o perché egli non accettò [le parole di Nansen]. Non succede così tra i veri monaci. Si sappia che come nello star zitto ci sono parole, così c'è una spada nel ridere.³⁵¹ Vedere chiaramente la natura-di-buddha è essere soddisfatto della colazione e del pranzo.³⁵²

³⁴⁵ E' un problema di etichetta o di formalità. "Prego!" è un modo di rispondere cortese e umile che tende a sminuire la propria abilità.

³⁴⁶ Cioè: non va presa in modo letterale.

³⁴⁷ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 26, traducono quest'ultima parte con "in expressing himself he should not be so bold". Mizuno, *op. cit.*, p. 123 traduce come faccio io.

³⁴⁸ "Un,un" è il verso che fanno i bufali d'acqua secondo i giapponesi. Cioè, ognuno si esprime secondo la propria natura.

³⁴⁹ Mizuno, *op. cit.*, p. 124 traduce "Dire così è esprimere la verità".

³⁵⁰ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p.79, traducono "If I couldn't pay for sandals, I wouldn't wear them to begin with", mentre Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 27, traducono: "I have never put on my sandals without repaying the cost!". Mizuno, *op. cit.*, p. 124, traduce: "Se non potessi restituire i soldi, fin dall'inizio non avrei calzato sandali di paglia". Grosnick, *op. cit.*, p. 312, traduce: "It means: 'If you hadn't paid the money you would not yet be wearing the sandals'".

³⁵¹ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p.79, traducono "You have to realize that the words in a silence are the same as the sword-edge on a laugh". Sopra si dice: "Allora, il monaco incaricato degli ospiti fece una grande risata, ma nella risata non vi era una spada per poter tagliare l'immagine della focaccia di riso."

³⁵² Cioè: è non provare alcun senso di insoddisfazione.

[31]

Isan sulla base del dialogo precedente, chiese a Kyôzan:³⁵³ "Ôbaku non è stato capace di tener testa a Nansen, vero?". Kyôzan disse: "Non è così. Devi sapere che Ôbaku ha la capacità di catturare tigri".³⁵⁴ Isan disse: "Il tuo punto di vista è talmente elevato!".

Le parole di Daii (Isan) vogliono dire che quella volta Ôbaku non ha saputo tener testa a Nansen. Kyôzan disse: "Ôbaku ha la capacità di catturare tigri".

Dopo aver catturato le tigri, accarezzar loro la testa.³⁵⁵

Catturare tigri, accarezzare le tigri,

Andare in mezzo a esseri di diversa natura.³⁵⁶

Vedere chiaramente la natura-di-buddha è aprire un occhio,

Se si vede chiaramente la natura-di-buddha si perde un occhio.³⁵⁷

Parla subito! Parla subito!

La visione della natura-di-buddha è così elevata!³⁵⁸

Quindi, per una mezza cosa o una cosa intera non c'è dipendenza. Cento cose, mille cose, non sono dipendenti. Cento ore mille ore³⁵⁹ non sono dipendenti.³⁶⁰

Perciò si dice:

"Un cesto e un canestro di bambù,³⁶¹ tutte le dodici ore.

Dipendenza e non dipendenza,

come rampicanti avvinghiati a una pianta.³⁶²

Tutto il cielo e l'intero cielo

³⁵³ Isan Reiyû (770-853), Kyôzan Ejaku (839-916). Il brano che segue è una citazione da *Tenshō kô tô roku*.

³⁵⁴ Grosnick, op. cit., p. 312, traduce: "You should realize that there is a hidden tiger trap in Huang-po".

³⁵⁵ "Catturare tigri" sta per "ottenere l'illuminazione" e "accarezzare la testa delle tigri" sta per "usare liberamente e a proprio piacimento" l'illuminazione, come dice nel capitolo "Bendôwa": "si riceve e si usa la grande illuminazione".

³⁵⁶ Waddell, N. e Abe M., op. cit., 1976, p.79, traducono: "Going among different creatures, going among one's fellows", in op.cit.,2002, p.91, traducono: "Going among different creatures ". Mizuno, op. cit., p. 126, traduce: "andare pian piano in mezzo ad altre persone".

³⁵⁷ Nishijima, G.W. e Cross C., op. cit., p. 27, intende queste ultime due frasi in modo interrogativo.

³⁵⁸ Waddell, N. e Abe M., op. cit., 1976, p.80, traducono "Then buddha-nature sees in a superlative way" in op.cit.,2002, p. 91, traducono "Buddha-nature sees things with great mastery".

³⁵⁹ Waddell, N. e Abe M., op. cit., 1976, p.80, traducono con "times".

³⁶⁰ La non dipendenza da alcunché e in nessun momento è la manifestazione della liberazione.

³⁶¹ Il cesto e il canestro sono il simbolo dell'illusione, cioè dell'uomo che è intrappolato dalle sue passioni e dalle false concezioni.

³⁶² I rampicanti sono simbolo della dipendenza.

e poi non rimangono parole".

[32]

Un monaco chiede al grande maestro Shinsai di Jôshû.³⁶³ "Il cane ha³⁶⁴ anch'esso la natura-di-buddha o no?". Dobbiamo chiarire il significato di questo quesito.³⁶⁵ La domanda non chiede se il cane ha la natura-di-buddha e non chiede se non ce l'ha. Chiede [invece] se un uomo di ferro³⁶⁶ pratica ancora la Via. Incappa in una mano velenosa e il suo risentimento è profondo, ma dopo trent'anni, ora ci sono le condizioni per incontrare un mezzo santo.³⁶⁷

Jôshû disse: "*mu*".³⁶⁸

Sentendo queste parole, [troviamo] la strada per praticare. Il *mu* con cui la natura-di-buddha chiama se stessa è di questo tipo, e il *mu* con cui il cane chiama se stesso è un'espressione di questo tipo. Il *mu* che esclama un astante è la stessa espressione. Verrà il giorno in cui quel *mu* spezzerà le pietre in piccoli frammenti.³⁶⁹

³⁶³ Jôshû Jûshin (778-897) successore di Nansen Fugan. Questo dialogo si trova nel primo volume dei *Detti del maestro Zen Wanshi* (*Wanshi zenshi goroku*). Wanshi Shôkaku (1091-1157) maestro cinese. Fu abate del tempio Keitoku sul monte Tendô, dove Dôgen incontrò e praticò col maestro Rujing (o Juching) di cui divenne successore. Questo dialogo è molto famoso nella letteratura *zen*.

³⁶⁴ In originale *u busshô*. In base a quanto spiegato nelle note precedenti, la domanda potrebbe anche essere tradotta: "Il cane è anch'esso la natura-di-buddha?".

³⁶⁵ La frase che segue nel testo non è tradotta. Chiarisce che il termine cinese impiegato nella domanda del monaco significa cane. La spiegazione si rende necessaria perché l'originale è in cinese e Dôgen chiarisce il significato della parola "cane" rendendola in giapponese corrente per i lettori.

³⁶⁶ Il termine uomo di ferro (in originale *tekkân*) significa un uomo determinato che ha percorso e ottenuto la Via. Dôgen, quindi, interpreta la domanda nel modo seguente: "Se una persona che ha ottenuto la Via debba continuare lo studio e la pratica della Via". E il cane deve praticare per ottenere la natura-di-buddha? In generale, si deve praticare per ottenere la natura-di-buddha? Se la natura-di-buddha si ha già, perché praticare per ottenerla? E se non si ha, dov'è?

³⁶⁷ Questa frase sibillina è generalmente interpretata nel senso che a Jôshû viene posta una domanda molto velenosa e il suo risentimento per ciò potrebbe essere profondo, ma questa domanda fornisce l'occasione di mostrare in Jôshû un uomo santo. Mizuno, *op. cit.*, p. 117-118, interpreta la prima parte della frase: "E' davvero un peccato che sia stato lanciato un colpo mortale a Jôshû che era distratto". Cioè, la domanda sulla natura-di-buddha del cane è un colpo mortale inferto a Jôshû, ma essa è una frase determinante per produrre un santo.

³⁶⁸ *Mu* come visto in precedenza, letteralmente significa "no", "non avere", "senza", "non c'è", quindi ha valore negativo. Per evitare fraintendimenti, nel testo ho preferito lasciare la parola originale. Qui, tuttavia, non ha il senso di negatività.

³⁶⁹ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 81, traducono "This Mu has the power of rock-melting suns". Il termine giapponese *hi* significa sia giorno, sia sole, quindi questa frase può essere letta in due modi diversi. Io preferisco, anche sulla base del contesto, tradurre con "giorno". Qui vuol dire che questa piccola parola ha una grande forza. Mizuno, *op. cit.*, p. 128, traduce: "Ci sarà un giorno in cui quel *mu* sarà soltanto un *mu* per cui le pietre non saranno più quasi pietre". Yasutani, *op. cit.*, p. 274 spiega che secondo una antica leggenda buddhista, esisteva una pietra grandissima che veniva sfiorata da un angelo una volta ogni tre anni. Dopo un tempo lunghissimo, lo sfioramento faceva sì

Il monaco disse: "Tutti gli esseri senzienti, senza eccezioni, hanno la natura-di-buddha, [quindi] perché il cane ne è privo?".³⁷⁰

Il significato di ciò è che se tutti gli esseri senzienti fossero *mu*, anche la natura-di-buddha sarebbe *mu* e anche i cani sarebbero *mu*.³⁷¹ Il fatto rilevante è il "perché?".³⁷² Perché la natura-di-buddha dei cani ha bisogno di [essere chiamata] *mu*?³⁷³

Jôshû disse: "Perché lui (il cane) è coscienza creata dal *karma*".³⁷⁴

Il significato di queste parole è che lui (il cane) è coscienza karmica. Benché vi sia coscienza karmica e vi sia lui (il cane), il cane è *mu* e la natura-di-buddha è *mu*.³⁷⁵

La coscienza creata dal *karma* non incontra il cane, il cane come può incontrare la

che la pietra si consumasse fino a svanire. Questa leggenda è un modo per indicare un tempo lunghissimo. Grosnick, *op. cit.*, p. 314, legge anch'egli "sun". Qui, Dôgen vuol dire che il *mu* poco alla volta, pur in un arco di tempo lunghissimo, avrà effetti incredibilmente profondi.

³⁷⁰ Il monaco basa il suo ragionamento sull'opposizione tra *u* e *mu* e sulla non distinzione tra esseri senzienti come il cane e l'uomo.

³⁷¹ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 81, e Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 28, rendono con il verbo essere (o esistere) negativo il *mu*. Quindi, "se tutti gli esseri senzienti non esistessero... ecc.". Tuttavia, un'analisi della frase originale *issai shûjô mu naraba, busshô mo mu narubeshi* esclude che *mu* possa essere considerato come un verbo di esistenza negativo, mentre è chiaramente nome del predicato. Il senso cambia considerevolmente a seconda che si traduca in un modo piuttosto che nell'altro.

³⁷² Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 28, traducono "How about this point?". Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 81, preferisce "what" a "perché?". A me sembra che si riferisca al "perché" della frase immediatamente successiva, quindi con l'intenzione di anticipare l'assurdità della frase seguente. Di fatto, però, la mia versione coincide con quella di Waddell, N. e Abe M. poiché essi nella frase seguente usano "what" al posto del mio "perché?". Cioè, ciò che realmente conta è il perché secondo la frase che segue.

³⁷³ In altre parole, perché c'è la necessità di definire le cose come *mu*? La domanda è retorica e ha risposta negativa. Grosnick, *op. cit.*, p. 315, traduce: "what sort of thing could we possibly expect 'mu' to be?!".

³⁷⁴ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 81, rendono con "It is because a dog exists in karmic consciousness". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 28, traduce "Because it has karmic consciousness". Mizuno, *op. cit.*, p. 118-119, non legge "lui", come il cane, ma in generale, ciò che esistendo si contrappone agli altri. Grosnick, *op. cit.*, p. 315, traduce: "It is because it has *karmic* consciousness". Qui, il senso è che il cane, così come l'insieme dei fenomeni non è altro che la proiezione della nostra coscienza causata dal *karma*, ossia dai sedimenti che si sono accumulati nel nostro passato o nelle vite precedenti. Questa affermazione è in linea con le affermazioni della scuola Yogacara o Vijñānavāda secondo cui la realtà non è altro che una proiezione della nostra coscienza.

³⁷⁵ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 82, traducono "The meaning of these words is: existence for the sake of others is karmic consciousness. Although his existence in karmic consciousness is existence for the sake of others, it is dog-Mu and buddha-nature-Mu". Tuttavia fraintende poiché sopra rende con "dog" quello che qui traduce "existence for the sake of others". Dôgen vuol dire che tutto ciò che esiste non è altro che la coscienza creata dal *karma*, cioè il risultato del processo karmico. Inoltre, coscienza creata dal *karma* ed esistenza non sono separabili, non sono due, ma uno stesso fenomeno inscindibile. Il cane, come del resto tutto l'esistente, non è mai separato dalla natura-di-buddha. Esistenza e natura-di-buddha sono uno sebbene siano proiezioni della coscienza karmica.

natura-di-buddha?³⁷⁶ Per quanto gettiamo via entrambi o li prendiamo entrambi, pur tuttavia, restiamo sempre all'interno della coscienza creata dal *karma*.³⁷⁷

Un monaco chiede a Jôshû: "Il cane ha anch'esso la natura-di-buddha o no?".

Questa domanda significa che questo monaco può tener testa a Jôshû. Perciò, le espressioni e le domande che riguardano la natura-di-buddha sono la quotidianità per i buddha e i patriarchi.

[33]

Jôshû disse: "U".³⁷⁸

Il senso di questo *u* non è quello datogli dagli studiosi e dai commentatori, e non è l'*u* delle teorie dei *sarvastivadin*.³⁷⁹ Si deve andare oltre questi e apprendere il buddha-*u*.³⁸⁰ buddha-*u* è Jôshû-*u*. Jôshû-*u* è il cane-*u*, e il cane-*u* è la natura-di-buddha-*u*.

³⁷⁶ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 82, traducono "Karmic consciousness never understands the dog, How could the dog encounter the buddha-nature?". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 29, traducono "Karmic consciousness never understands intellectually what a dog is, so how could the dog meet the buddha-nature?". Ciò che vuol dire qui è che poiché coscienza creata dal *karma*, cane e natura-di-buddha sono nella stessa dimensione, non possono incontrarsi in quanto entità separate. Esse, in realtà, sono tutt'uno. Insomma, di nuovo, la separatezza tra i fenomeni e tra questi e la natura-di-buddha è solo dovuta alla nostra cecità. Gli uomini dando i nomi alle cose le separano e spingono a pensare che esse siano separate le une dalle altre. Questo procedimento ci fa perdere di vista la realtà della non separatezza.

³⁷⁷ Vi sono diverse versioni di questa frase. Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 82, traducono "Whether we speak of existence in karmic consciousness, existence for the sake of others, or speak of dog-MU, buddha-nature-MU, they are always karmic consciousness". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 29, traducono "Whether we cast away duality or take up both sides, the state is just the constant working of karmic consciousness". Mizuno, *op. cit.*, p. 119, traduce: "Sebbene consideriamo l'essere della coscienza karmica come l'essere della realtà, il *mu* del cane, il *mu* della natura-di-Bussha, tutto ciò è comunque l'intero corpo che vive della coscienza karmica." Ciò che qui si vuole mettere in evidenza è il fatto che se teniamo conto della separatezza tra natura-di-buddha e cane, oppure se li consideriamo una cosa sola, comunque tutto è una proiezione della nostra coscienza karmica, e questa è l'unica dimensione che ci è concessa di avere. Tutto avviene al suo interno, e di questo bisogna essere consci. Insomma, sia il cane sia la natura-di-buddha in quanto entità non sono che proiezioni della coscienza karmica e non esseri sostanziali.

³⁷⁸ *U* è l'opposto di *mu* e letteralmente significa, "esserci", "avere". Quindi potrebbe significare "sì, ce l'ha". Questa risposta è il contrario di quella data precedentemente. Tuttavia, l'intenzione di Jôshû è quella di trascendere "avere" e "non avere", "essere" e "non essere". Dire *u* equivale a dire *mu* (e viceversa).

³⁷⁹ La scuola dei *sarvastivadin* del Piccolo Veicolo, sostiene che tutto è esistenza, cioè tutto è *u*. Qui vuol dire che *u* non è inteso in quanto termine speculativo.

³⁸⁰ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 29, rende con "buddha's existence". Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 82 rende *u* con "buddha-being". Poco sopra Dôgen aveva affermato: "il cane è *mu* e la natura-di-buddha è *mu*", ora parla di natura-di-buddha-*u* e di cane-*u*, accumulando entrambi nella dimensione che oltrepassa sia l'affermazione sia la negazione (e ogni altro possibile dualismo). Sostenere che un fenomeno sia *u* o *mu* significherebbe negarlo in quanto realtà concreta e relegarlo in una dimensione puramente astratta.

Il monaco disse: "Se *u* è sempre esistito, perché mai spingerlo dentro questo sacco di carne?".³⁸¹

Se ci si chiede se l'espressione di questo monaco si riferisce all'*u* presente, o all'*u* passato, o all'*u* che è sempre esistito,³⁸² [allora] l'*u* che è sempre esistito somiglia a tutti gli *u*, però, l'*u* che è sempre esistito splende solitario. L'*u* che è sempre esistito va spinto dentro? O non va spinto dentro?³⁸³ Il comportamento di spingere dentro questo sacco di carne, [però] non è uno sforzo eccessivo inutile.³⁸⁴

[34]

Jôshû disse: "Commettere un misfatto sapendo di farlo deliberatamente".³⁸⁵

Queste parole sono a lungo circolate negli ambienti mondani, ma è una espressione di Jôshû. Ciò che dicono queste parole è che pur sapendo di farlo si commette un misfatto.³⁸⁶ Sono poche le persone che non hanno dubbi riguardo a questa espressione.

³⁸¹ Cioè: poiché tutto è *u*, se già l'abbiamo, perché cercare di ottenerlo spingendolo a forza dentro di noi? L'espressione 'sacco di carne' significa l'individuo e veniva usata in modo spregiativo in particolare per indicare i monaci. Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 29, traduce: "It exists already -- then why does it forcibly enter this concrete bag of skin?". Grosnick, *op. cit.*, p. 316, pone a soggetto della frase la natura-di-buddha.

³⁸² Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 82-83, rende *kiu*, qui reso con "l'*u* che è sempre esistito", con "original being". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 29 con "existence already". Letteralmente *ki* significa che esiste già. Mizuno, *op. cit.*, p. 130 rende con "l'esistenza che già esiste". Letteralmente è "l'*u* che già è", ma mi sembra opportuno renderlo in italiano con "l'*u* che è sempre esistito" in contrasto con i primi due. Nel buddhismo si riconoscono i 25 *u* (*nijûgou*) nel ciclo delle nascite-e-morti, suddivisi come segue nei "tre mondi": 14 *u* nel mondo del desiderio, 7 *u* nel mondo dei fenomeni (o dell'attaccamento ai fenomeni dell'esistenza) e 4 *u* nel mondo della liberazione dai fenomeni.

³⁸³ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 83, traduce con "Should 'original being' be something that pushes into?", quindi facendo di *u* l'agente dell'azione. A me sembra che invece *u* sia da intendere come l'oggetto dell'azione di spingere dentro. Credo infatti che questa frase significhi che è assurdo pensare che qualcosa che è sempre esistito fin dall'inizio come *u* e come la natura-di buddha vada forzatamente spinto dentro di noi.

³⁸⁴ Cioè: per quanto apparentemente assurdo, ha però un senso. Forzare la natura-di-buddha dentro di noi è cosa evidentemente assurda, tuttavia tale sforzo (cioè la pratica) è positivo in quanto è una tensione verso la comprensione della natura-di-buddha e quindi è uno sforzo sulla Via, e ciò darà i suoi frutti. Grosnick, *op. cit.*, p. 317, traduce: "is not without beneficial error".

³⁸⁵ Questa frase significa che pur sapendo che spingere dentro di noi la natura-di-buddha è una azione assurda, pur tuttavia ci si sforza di farlo perché ciò, come dice nella frase precedente ha comunque un senso. Perciò, si fa un'azione pur riconoscendone l'assurdità. In questo senso si commette un misfatto (si fa una cosa sbagliata) coscienti di farlo. In altre parole, coloro che stanno nella dimensione dell'illusione, non possono attingere alla dimensione assoluta e quindi devono agire sulla base delle proprie prospettive, quindi dell'illusione. Si deve agire nell'illusione e con l'illusione per uscire dall'illusione. Pur sapendo che gli strumenti sono illusori, non si ha a disposizione altro. Tuttavia, si deve sapere che proprio i mezzi forniti dall'illusione possono forzare l'illusione e alla fine condurre alla dimensione assoluta.

³⁸⁶ Mizuno, *op. cit.*, p. 130, con un gioco di parole, rende "commettere un misfatto" con

La parola "spingerla dentro" [detta dal monaco] è di difficile spiegazione e non è necessaria. [Si dice:] "Se vuoi conoscere l'uomo immortale³⁸⁷ nella sua dimora, non devi separarti da questo attuale sacco di carne".³⁸⁸ Chiunque sia questo uomo immortale, non è mai separato da questo sacco di carne. Commettere deliberatamente un misfatto non è necessariamente "spingere dentro in questo sacco di carne". "Spingere dentro in questo sacco di carne" non è necessariamente commettere un misfatto deliberatamente. Poiché si sa di farlo deliberatamente si commette un misfatto.³⁸⁹ Si sappia che questo misfatto deliberato ha dentro di sé un comportamento di liberazione dal corpo.³⁹⁰ Questo spiega lo "spingere dentro".

La capacità di lasciar cadere il [proprio] corpo, è latente, sta nascosta dentro se stessi e sta nascosta dentro gli altri.³⁹¹ Quindi, essendo così, non dire che non ti sei ancora liberato, conduttore di asini e seguatore di cavalli!³⁹² Inoltre, il venerabile Ungo³⁹³ ha detto: "Avendo appreso tutto il buddha-Dharma, già si è sbagliata la disposizione del cuore".³⁹⁴ Pur essendo così, l'aver per giorni e giorni, per mesi e mesi, a lungo proseguito un mezzo studio di qualcosa che sembra il buddhismo nell'errore, ciò è il

"commettere una verità".

³⁸⁷ Cioè: l'illuminato.

³⁸⁸ Cioè: per l'illuminazione non è necessario che ci si separi dal nostro essere quotidiano.

L'illuminazione non è qualcosa che viene da fuori e dev'essere spinto dentro di noi a forza, e neppure è qualcosa che richiede un drastico rifiuto del nostro essere. L'illuminazione è dentro di noi, è con noi sempre, è il nostro essere. Questa frase è presa dalla poesia *Sôan* del maestro Sekitô. Grosnick, *op. cit.*, p. 317, traduce la seconda parte della frase: "why don't you leave this skin?".

³⁸⁹ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p.83, traducono: "It has to be 'deliberately transgressing' because it is 'knowing'". Mizuno, *op. cit.*, p. 131, traduce come faccio io, ma aggiunge una nota a "commettere un misfatto": la vita quotidiana nel comportamento concreto.

³⁹⁰ Cioè: la ricerca dell'illuminazione passa attraverso la deliberata assurdità di cercarla nell'illusione. Proprio in questo agire riconoscendone l'assurdità sta implicita la possibilità di liberazione dal corpo. Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p.84, rendono *dattai* che io ho reso con liberazione dal corpo, con "emancipated body of suchness".

³⁹¹ Cioè: la liberazione dal corpo è sempre presente potenzialmente dentro di noi e dentro gli altri, in ogni luogo e in ogni momento. Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p.83, traducono: "is concealed from both you yourself and from others", cioè è nascosto a noi. Io leggo, invece, che sta nascosto dentro di noi e dentro gli altri. Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 30, traducono con "contain" quanto io ho tradotto "nascosto". Letteralmente la parola originale significa star dentro e non venire alla luce, o non essere mostrato fuori.

³⁹² Cioè: persona stupida. Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 30, traducono "At the same time, never complain that it is impossible to avoid being a person before a donkey and behind a horse". Cioè, poiché le cose stanno così, non puoi dire di non esserti ancora liberato! Siccome la liberazione sta dentro di te, non puoi dire che non sei liberato.

³⁹³ Ungo Dôyô (?-902), chiamato anche grande maestro Gukaku.

³⁹⁴ Cioè: chi crede di aver appreso il buddhismo, ha già disposto il cuore in modo errato per seguire la Via. Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 30, traducono *buppô henji* con, "the periphery of buddha-Dharma". Mizuno, *op. cit.*, p. 131, traduce: "ciò cui è stato dato il nome di Buddhismo". A me sembra più appropriato "qualcosa che sembra il buddhismo", intendendo *hen* nel senso di "all'incirca" o "qualcosa che somiglia a".

canale che spinge dentro questo sacco di carne. "Commettere un misfatto sapendo di farlo deliberatamente" è essere la natura-di-buddha.³⁹⁵

[35]

Alla riunione condotta dall'abate Chôsa Keishin³⁹⁶ l'ufficiale Jiku chiede: "Un verme viene tagliato e si formano due parti. Entrambe si muovono. Non mi è chiaro in quale delle due parti sta la natura-di-buddha".

Il maestro dice: "Non abbiate illusioni!".

L'ufficiale dice: "Che mi dici del movimento?".³⁹⁷

Il maestro dice: "Esso riguarda solo il vento e il fuoco che non si sono ancora dispersi".³⁹⁸

Siamo certi che le parole dell'ufficiale: "Un verme viene tagliato e si formano due parti" significano che prima del taglio c'era una sola parte? Nella dimora³⁹⁹ del buddha e dei patriarchi normalmente non è così. Il verme fin dall'inizio non è uno e non diventa due dopo essere stato tagliato. Bisogna davvero sforzarsi di studiare l'espressione uno e due.

"Entrambe [le parti]" delle parole: "entrambe [le parti] si muovono" erano una parte prima del taglio? Il buddha al massimo livello è una parte?⁴⁰⁰

Le parole "due parti" non hanno nulla a che fare con la comprensione da parte dell'ufficiale. Non trascurate le parole di questo dialogo. Se le due parti tagliate sono

³⁹⁵ La pratica fatta sapendo che non ha senso, e che non porta da nessuna parte, è essa stessa e proprio in questi termini, essere natura-di-buddha, cioè la pratica suprema.

³⁹⁶ Chôsa Keishin (?-868), successore di Nansen Fugan. Il dialogo che segue è preso dal 10° volume di *Keitoku dentôroku*.

³⁹⁷ Si riferisce presumibilmente al movimento delle due parti del verme tagliato.

³⁹⁸ Qui come altrove (si veda per esempio la nota n.87), l'espressione "vento e fuoco" sta per la realtà condizionata e impermanente o per l'agitazione della mente degli uomini ordinari. Quindi qui significa che la mente dell'ufficiale Jiku è ancora condizionata. Satô., *op. cit.*, p. 255, intende questa espressione per significare che i quattro elementi terra, acqua, fuoco, aria, non si sono ancora separati e quindi costituiscono un tutt'uno, come la natura-di-buddha. Yasutani, *op.cit.*, p. 303, intende la dispersione degli elementi vento e fuoco come la morte e la non dispersione, come in questo caso, come la vita. In quest'ultimo caso, la risposta si riferisce al fatto che il movimento è semplicemente dovuto al fatto che le due parti del verme sono ancora vive e quindi si muovono, non al fatto che si muovono perché contengono la natura-di-buddha.

³⁹⁹ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 31, traducono "in the everyday life". Mizuno, *op. cit.*, p. 132 rende con: "nella quotidianità della casa dei buddha e dei patriarchi".

⁴⁰⁰ Questa è una frase ambigua e diversamente tradotta. Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p.85 rende con "Or that one part is transcending buddhahood?". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 31, traducono "the ascendant state of the buddha is a unity?". Mizuno, *op. cit.*, p. 133, traduce: "Quello che c'era prima del buddha era una parte?". Grosnick, *op. cit.*, p. 319, traduce: "or a single entity as regarded from the standpoint of Buddhahood?". A me pare che questa frase sia relazionata con l'aneddoto qui citato e pertanto traduco di conseguenza, cioè, anche la più grande espressione del buddha può essere considerata una parte?

una sola parte, c'è anche un'altra sola parte? Riguardo al movimento dice che entrambe [le parti] si muovono. "La meditazione che muove e la saggezza che rimuove",⁴⁰¹ sono entrambe movimento.⁴⁰²

"Non mi è chiaro in quale delle due parti sta la natura-di-buddha", si può riformulare dicendo: "La natura-di-buddha viene tagliata in due parti, non mi è chiaro, in quale delle due parti sta il verme."⁴⁰³ Questa espressione deve essere chiarita in dettaglio. Riguardo alla frase: "Entrambe le parti si muovono. In quale parte sta la natura-di-buddha?", significa che se entrambe le parti si muovono, non sono un posto adatto per la dimora della natura-di-buddha? Oppure significa che si muovono entrambe, ma poiché il movimento non avviene allo stesso modo nelle due parti, in quale delle due sta la natura-di-buddha?

Il maestro dice: "Non abbiate illusioni!".

Il significato di questo è "perché?".⁴⁰⁴ Vuol dire di non avere illusioni. Quindi, vuol dire che nelle due parti che si muovono non ci sono illusioni? O che non sono illusioni? O semplicemente che non ci sono illusioni nella natura-di-buddha? O senza coinvolgere la discussione sulla natura-di-buddha, e senza coinvolgere la discussione sulle due parti [del verme], semplicemente che non ci sono illusioni? Bisogna approfondire tutto ciò.

La frase "Che mi dici del movimento?" significa forse che poiché si muove si è aggiunta un'altra natura-di-buddha? O significa che poiché si muove non è natura-di-buddha?

Dire: "Il vento e il fuoco non si sono ancora dispersi" significa far manifestare la natura-di-buddha.⁴⁰⁵ Si tratta della natura-di buddha? O si tratta del vento e del fuoco? Non possiamo dire che la natura-di-buddha e il vento e il fuoco appaiono assieme. Non possiamo [neanche] dire che mentre uno si manifesta non si manifesta l'altro. Non possiamo dire che il vento e il fuoco sia la natura-di-buddha.⁴⁰⁶

⁴⁰¹ Citazione dal *Nirvâna Sûtra*, 11° capitolo, 19° sezione. Cioè: la meditazione (*dhyâna*) smuove le radici delle passioni e la saggezza (*prajñâ*) le rimuove definitivamente.

⁴⁰² Cioè non esiste "movimento solo", ma sempre "movimento insieme", così come meditazione e saggezza si muovono insieme e non possono essere isolate.

⁴⁰³ Questa formulazione di Dôgen, inverte natura-di-buddha con verme e viceversa, rispetto alla frase dell'ufficiale Jiku. Questo modo di capovolgere i termini della questione è tipico di Dôgen.

⁴⁰⁴ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p.85, traducono "The essential meaning of this is 'What'". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 31, traducono "'What might be his point here?'. Qui io intendo "perché non avere illusioni?".

⁴⁰⁵ La dispersione o dissoluzione degli elementi significa la fine dell'agitazione e il ritorno allo stato originario di quiete (o se vogliamo, dispersione significa morte e non dispersione significa vita o nascita del binomio nascita-e-morte *shôji* usato da Dôgen). Dôgen nella prima parte di questo stesso testo cita più volte l'espressione "il vento e il fuoco" come metafora dell'agitazione della mente, della non raggiunta pace dell'illuminazione. Qui intende che chi comprende che la mente agitata va sedata manifesta la natura-di-buddha. Insomma, la risposta dall'abate Chôsa Keishin mostra la raggiunta buddhità.

⁴⁰⁶ In altre parole, non si può dire che dove c'è buddhità vi sia l'agitazione della mente, ma non

Quindi, Chôsa non dice che nel verme c'è la natura di buddha, né che nel verme non c'è la natura-di-buddha.⁴⁰⁷ Dice soltanto: "Non avere illusioni!" e "Il vento e il fuoco non si sono ancora dispersi".⁴⁰⁸ Il modo di essere della natura-di-buddha può essere dedotto dalle parole di Chôsa.⁴⁰⁹ Le parole "Il vento e il fuoco non si sono ancora dispersi" bisogna sforzarsi di capirle in tranquillità. In "non si sono ancora dispersi" che principio è contenuto? Il vento e il fuoco si sono accumulati e dicendo che non è ancora giunto il momento della dispersione, si esprime dicendo "non si sono ancora dispersi"? Non può essere così. La non dispersione di vento e fuoco è il buddha che predica il Dharma e il vento e il fuoco che non si sono ancora dispersi sono il Dharma che predica il buddha. Per esempio, il tempo che predica un suono del Dharma è venuto. Un suono che predica il Dharma è il tempo dell'arrivo.⁴¹⁰ Il Dharma è un solo suono, poiché un solo suono è il Dharma.⁴¹¹

[36]

Inoltre, pensare che la natura-di-buddha esista solo nella vita e non ci sia nella morte è avere una scarsa comprensione. Il tempo della vita è natura-di-buddha, è non

possiamo neanche dire che non si manifestino insieme dal momento che la buddhità è sempre presente in tutte le cose e in tutte le situazioni. La buddhità (o l'illuminazione) è sempre presente anche nell'illusione, sebbene non realizzata, quindi è presente anche nell'agitazione della mente. Infine, non possiamo dire che l'agitazione della mente sia la natura-di-buddha perché la mente della natura-di-buddha è acquietata. La sostanza di questo discorso è che sebbene agitazione della mente (e egoismo) e illuminazione siano due stadi profondamente diversi, purtuttavia, l'illuminazione è sempre presente, quindi anche nella mente agitata, seppur non realizzata.

⁴⁰⁷ Poiché la questione non va impostata in questi termini.

⁴⁰⁸ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p.86, tralascia la prima risposta dell'abate: "Non avere illusioni!". Ciò dice che nella mente del monaco che formula la domanda sul verme e sulla natura-di-buddha vi è illusione e agitazione e quindi non riesce a vedere la realtà delle cose.

⁴⁰⁹ Ciò: le parole di Chôsa ci insegnano a vedere com'è la natura-di-buddha.

⁴¹⁰ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p.86, traducono "That is to say, it is the arrival of time when one sound preaches the Dharma. One sound preaching the Dharma is the arrival of the time". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 32, traducono "For example, one sound preaching Dharma is the moment having arrived, and Dharma-preaching as one sound is the arrived moment." Mizuno, *op. cit.*, p. 135, traduce: "E' giunto il tempo in cui un suono predica il Dharma, un suono che predica il Dharma è il tempo dell'arrivo". Grosnick, *op. cit.*, p. 321, traduce: "It is the event of the advent of one sound proclaiming the Dharma".

⁴¹¹ Il suono del Dharma, in quanto suono puro è un unico suono, cioè l'insegnamento del buddhismo è sempre unico, sebbene chi lo ascolta lo possa sentire in modi differenti. Il significato di quest'ultima parte è che non dobbiamo pensare che all'accumulazione di vento e fuoco (cioè all'agitazione della mente) segua la dispersione, cioè la pacificazione. In altre parole, non si deve pensare che l'illuminazione sia la dispersione dell'agitazione della mente, quindi sia l'opposto del *samsâra*. Di fatto, nel *samsâra* vi è illuminazione, vi è il Dharma, vi è la predicazione della Legge. *Samsâra* e Dharma non sono contrapposti e mutualmente incompatibili. Se così fosse, per l'uomo non ci sarebbe alcuna speranza di accedere all'illuminazione.

natura-di-buddha. Il tempo della morte è natura-di-buddha, è non natura-di-buddha.⁴¹²

Se discutiamo circa la dispersione o la non dispersione di vento e fuoco, è lo stesso [che discutere] di dispersione o non dispersione della natura-di-buddha.

Per esempio, anche il tempo della dispersione è l'esserci della natura-di-buddha e il non esserci della natura-di-buddha. Per esempio, anche al tempo della non dispersione c'è la natura-di-buddha e c'è non natura-di-buddha.⁴¹³ Quindi, che la natura-di-buddha esista o non esista in conseguenza del movimento o non movimento, che sia un'entità spirituale esistente a seconda che ci sia o non ci sia coscienza, che esista o non esista sulla base della conoscenza o dell'ignoranza, [tutte queste posizioni] sono estranee al buddhismo.⁴¹⁴

Per infiniti eoni, molte persone stupide hanno considerato i poteri spirituali⁴¹⁵ la

⁴¹² Sia la vita sia la morte sono allo stesso tempo natura-di-buddha e non natura-di-buddha. Dire che qualcosa è al contempo A e non-A è una contraddizione logica nel nostro sistema di pensiero, ma in una dimensione che trascende la logica, e che vuole puntare direttamente alla realtà (che è più complessa di quanto la logica riesca a spiegare), la contraddizione è la norma. Dōgen vuole mettere in guardia da una comprensione limitata del concetto di natura-di-buddha inteso come qualcosa di concreto che appartiene solo alla dimensione della vita e che si contrappone all'illusione e all'agitazione della mente, e che quindi è l'opposto dell'illuminazione. Questa visione è semplicistica ed errata. La natura-di-buddha, la nostra buddhità, è presente sempre in vita e morte, in ogni cosa, in ogni fenomeno, in ogni momento e non è contrapposta né contrapponibile ad alcunché poiché la natura-di-buddha non è limitata, circoscritta, tale che occupa uno spazio fisico o mentale o spirituale contiguo con altro cui è il alternativa. Non vi è alternativa alla natura-di-buddha, talché anche nell'illusione, nel *samsāra* vi è natura-di-buddha. Insomma, la natura-di-buddha è intrinsecamente la realtà stessa e con essa coincide, perciò nulla vi è escluso. Perciò, nella frase che segue può dire che dispersione o non dispersione di vento e fuoco coincide con la dispersione o non dispersione della natura-di-buddha, poiché coincidono.

⁴¹³ La natura-di-buddha coincide con la realtà, ma al tempo stesso anche per la non natura-di-buddha è lo stesso. Dove c'è natura-di-buddha vi è anche non natura-di-buddha perché l'essere (*u*) non si separa mai dal non essere (*mu*). Nell'essere vi è il non essere e viceversa. Così per la natura-di-buddha che è e non è, così per la realtà che è e non è. La realtà è sia reale sia non reale, è sia *u* che *mu* e non in tempi e spazi differenti, ma nello stesso spazio-tempo. Così la natura-di-buddha. *U* e *mu* si sovrappongono, si intrecciano e sono inseparabili, così come nascita (o vita) e morte. Dove comincia la nascita (o la vita) e dove la morte? Dove finiscono l'una e l'altra? Nella nascita (o nella vita) c'è la morte e nella morte c'è la vita (o la rinascita). Nello *yin* c'è lo *yang* e nello *yang* c'è lo *yin*. Separare, dividere è compito della logica, che però non giunge nella profondità dell'essere della realtà. Il buddhismo, in definitiva, non è altro che l'insegnamento che vuole aprirci gli occhi alla realtà nella sua complessità.

⁴¹⁴ Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 87, traducono l'ultima parte della frase "or that it exists according to whether or not there is perception - this is not Buddhism", e in *op. cit.*, 2002, p. 96, "or that it is inherent or not in being perceived to be so - that is not Buddhism". Mizuno, *op. cit.*, p. 136, traduce: "che sia natura-di-buddha o non lo sia a seconda che si sia la sua percezione oppure non ci sia...".

⁴¹⁵ In originale *shikijin* o *shikigami* con cui si intende poteri spirituali che hanno la capacità di operare eventi sovranaturali grazie a incantesimi o magia. Waddell, N. e Abe M., *op. cit.*, 1976, p. 87, traducono con "spiritual consciousness" e in *op. cit.*, 2002, p. 96 "consciousness mind". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 32, traducono "consciousness of the divine". Mizuno, *op. cit.*, p. 136, legge i due caratteri separatamente, come due parole e traduce: "coscienza e spirito".

natura-di-buddha o l'uomo originario. Cose da ridere! Inoltre, parlando della natura-di-buddha, non serve "coprirsi di melma e ristagnare nell'acqua", poiché essa è recinto, muro, tegola, pietra.⁴¹⁶ Quando si parla oltre questo, "Com'è questa natura-di-buddha?" E' chiaro? Tre teste, otto braccia.⁴¹⁷

"Shôbôgenzô Busshô" terzo capitolo

Presentato all'assemblea dei monaci il 14° giorno del 10° mese del 2° anno di Ninji (1241) nella provincia di Yôshû⁴¹⁸ nel tempio di Kannon-dôri Kôshô Hôrinji.

Copiato da Ejô⁴¹⁹ il 19° giorno del primo mese del 4° anno della stessa era (1243)

Corretto e riscritto il 5° giorno del 4° mese del 2° anno dell'era Shôka (1259)

COMMENTO A BUSSHÔ

[1]

In apertura del capitolo Dôgen cita l'importante e famosa frase del *Mahaparinirvâna Sûtra* che afferma che tutti gli esseri senzienti hanno la natura-di-buddha e che il buddha è immutabile, cioè non cambia mai con il trascorrere del tempo. Questa frase è importante perché dà a tutti gli esseri senzienti la possibilità di realizzare la natura-di-buddha, infatti avere la natura-di-buddha significa poter accedervi e realizzarla. Dai tempi remoti in cui è stata pronunciata fino ad ora è stata al centro della pratica di generazioni e generazioni di maestri, patriarchi e praticanti che confidando in questa frase hanno percorso la Via e alcuni sono giunti alla meta.

Tuttavia, si deve comprendere il significato di questa frase in modo corretto. Infatti, secondo l'opinione di Dôgen, questa frase è stata fraintesa, quindi di seguito egli ci fornisce la sua interpretazione assolutamente originale sulla base di uno dei suoi

⁴¹⁶ Citazione da *La Raccolta della Roccia Blu* (*Hekiganroku*). L'espressione "coprirsi di melma e ristagnare nell'acqua" indica il ritorno dell'illuminato nella dimensione dell'illusione per aiutare le persone non illuminate. Qui però, indica la tendenza a giocare con le parole e a limitarsi a un approccio intellettuale. In realtà, la natura-di-buddha è secondo una espressione ricorrente di Dôgen "recinto, muro, tegola, pietra", cioè la realtà viva e concreta, non un'astrazione.

⁴¹⁷ Quando alla fine ci chiediamo cos'è dunque la natura-di-buddha, non possiamo che rispondere "tre teste, otto braccia", cioè, una cosa qualsiasi, perché essa è ogni cosa qualsiasi. Oltre questo non si può dire e si deve solo tacere. Waddell Norman & Abe Masao (a cura di), *op. cit.*, 2002, p. 96, ritengono che la frase si riferisca un *ashura* il dio hindù che combatte contro Indra e che ha tre teste e sei braccia.

⁴¹⁸ Oggi corrispondente alla parte meridionale della prefettura di Kyôto.

⁴¹⁹ Ejô (1198-1280) fu il successore di Dôgen a Eihei-ji.

stratagemmi linguistici più noti. Per prima cosa ci dice che questa frase corrisponde a quella detta dal Sesto patriarca Enô quando incontrò il suo futuro successore Nangaku.⁴²⁰ Il patriarca pronunciò la frase: "Chi è costui che viene così?" che però, come spiega anche nel capitolo "Inmo", non è una domanda, ma una affermazione. Significa che colui che viene, viene così com'è, allo stesso modo del buddha chiamato Tathâgata o Nyorai in giapponese, che significa "venuto così com'è", a indicare colui che dimorando nella natura-di-buddha, condivide la natura della realtà del così com'è, cioè *inmo*, avendo abbandonato il proprio io e di conseguenza avendo lasciato ogni aspettativa, ogni desiderio e ogni passione. "Colui che che viene così" è la realizzazione della natura-di-buddha, è la natura-di-buddha.

Di seguito passa a esaminare in dettaglio la prima parte della frase citata, e a darne una interpretazione originale. La frase cinese del *sûtra* si legge in giapponese *issai shujô, kotogotoku busshô ari* che però Dôgen legge *issai shujô, shitsuu busshô*.

Per prima cosa esamina la prima parte della frase *issai shujô* che significa "tutti (*issai*) gli esseri senzienti (*shujô*)". Di questa espressione Dôgen dice che non solo indica tutti gli essere senzienti, cioè gli esseri che hanno vita, ma in generale ogni tipo di essere, quindi ne dà una interpretazione estensiva, che comunque non è nuova. Vuol dire che la natura-di-buddha riguarda tutto l'esistente, ogni essere e allo stesso tempo ogni fenomeno, tutto ciò che esiste nella realtà, nulla escluso.

Quindi passa a esaminare la seconda parte della frase, che è quella più rilevante, intervenendo a modificare sostanzialmente la lettura e il significato dei primi due caratteri. Il primo, letto *kotogotoku* significa "tutto", "tutti", "completamente" e il secondo *ari* che può significare sia "avere", sia "essere/ci", normalmente andrebbe spostato in ultima posizione nella lettura alla giapponese come ogni predicato verbale. Tuttavia, Dôgen legge i due caratteri come un'unica parola, letta alla sino-giapponese *shitsuu*, dandole il significato di "tutti", e anche di "gli esseri senzienti", "tutto l'esistente". L'ultima parte della frase, cioè gli ultimi due caratteri, formano la parola *busshô*, "natura-di-buddha".

Ora possiamo riformulare la frase nella versione di Dôgen: "tutti gli esseri, tutti sono la natura-di-buddha". Come si vede vi è uno spostamento semantico decisivo: mentre nella formulazione del *sûtra* si affermava che tutti gli esseri senzienti hanno, cioè posseggono in potenza la natura-di-buddha, Dôgen sostiene invece, che tutti gli esseri sono la natura-di-buddha. Non si tratta più di possedere o di avere in potenza la natura-di-buddha, ma di esserlo, e di esserlo completamente sempre e fin dall'inizio. Gli esseri non fanno parte della natura-di-buddha, non sono compresi al suo interno, ma si

⁴²⁰ Nangaku Daie o Nangaku Ejô (677-744), successore del Sesto patriarca.

identificano con essa e tra i due non vi è distinzione. Ogni piccola parte del tutto è interamente la natura-di-buddha, così come lo è la totalità della realtà. La natura-di-buddha non è divisibile in parti ma si trova tutta intera in ogni fenomeno e in ogni essere. Questa è la comprensione per cui Bodhidharma può dire al suo discepolo "tu hai fatto tue la mia pelle, la mia carne, le mie ossa e il mio midollo".

[2]

La parola chiave nell'interpretazione di Dôgen è *u*, "avere" o "essere/ci". E' l'interpretazione di questa piccola parola a cambiare completamente la prospettiva del buddhismo, infatti è con essa che si possono identificare tutti gli esseri con la natura-di-buddha. Ma questo *u* va capito bene: non si tratta di una parola relativa con un significato contrastivo, cioè rispetto al suo contrario *mu*, "non avere", "non essere/ci", piuttosto va intesa in modo assoluto. In altre parole, il fatto che tutti gli esseri sono la natura-di-buddha, non va compreso rispetto alla sua negazione, cioè che tutti gli esseri possono o potrebbero non essere la natura-di-buddha, ma va intesa nel senso che all'evidenza del fatto che tutti gli esseri sono la natura-di-buddha non c'è alternativa possibile. Inoltre, gli esseri che sono la natura-di-buddha non sono esseri condizionati o provvisori, o simili, ma sono gli esseri così come sono. L'identità tra esseri e natura-di-buddha è un fatto assoluto e incontrovertibile. Questi esseri non sono dipendenti, né relativi, né condizionati, né condizionabili e le circostanze di vario genere non influiscono sulla loro identità con la natura-di-buddha. Quindi, anche l'illuminazione non dipende dalle circostanze, né dagli sforzi, e neppure dal *karma* o da altre cause condizionate. Essa invece, è un dato di fatto *a priori* assoluto poiché l'illuminazione è la realtà stessa così com'è da sempre e per sempre. Il fatto stesso che gli esseri siano la natura-di-buddha, fa sì che essi siano intrinsecamente illuminati *a priori*, l'illuminazione è lo stato naturale di tutti gli esseri.

[3]

Chi pratica spesso pensa che questo mondo sia contaminato e che si devono eliminare tutte le contaminazioni al fine di trovare lo splendore della purezza. Oppure pensa che la propria persona sia in qualche modo doppia: esiste un io ordinario che vive nell'illusione e un possibile io realizzato, diverso dal primo, che accede all'illuminazione. Tuttavia, questo modo di pensare è sbagliato e ingenuo, infatti, l'intero mondo è uno solo e privo di contaminazioni. Illusione e illuminazione sono prospettive degli esseri ordinari che

non sono in grado di percepire la purezza del mondo così com'è. E d'altra parte neppure esiste una seconda persona poiché l'essere ordinario che vive nell'illusione non è diverso da quello che un giorno forse sarà illuminato. Le radici delle passioni non si possono tagliare e l'agitazione della coscienza causata dal *karma* non si placcherà mai. Chi proverà a recidere le radici e a placare l'agitazione non avrà successo. Non è, quindi, attraverso una pratica intenta a tagliare e a placare che si giunge alla realizzazione, poiché ciò è impossibile. Significherebbe cercare di togliere le impurità di un mondo che è intrinsecamente puro o placare una coscienza che è intrinsecamente placata. Come disse Bodhidharma al suo discepolo che gli chiedeva di placare la sua coscienza: mostramela e te la placherò!

Le azioni volte a "tagliare e placare" implicano una sequenza di causa ed effetto, in altre parole una concatenazione per cui da una azione sorge per conseguenza o per reazione un effetto, che a sua volta diventa causa di un altro effetto e così via, come le onde che si rincorrono fino alla riva in uno stagno in cui si è gettato una pietra. L'azione di gettare la pietra si ripercuote in varie forme fino ai limiti del possibile senza interruzioni. Se questa è la realtà, allora tutto è causa di qualcosa e allo stesso modo tutto è prodotto da una causa remota. Questo meccanismo chiamato anche *karma* nell'ambiente buddhista, o legge di causa ed effetto, ci condiziona completamente e di fatto ci impedisce di liberarci e di accedere in una dimensione di libertà. E' un meccanismo cieco che ci stritola e crea i legami da cui non possiamo liberarci, sopra tutti quello del ciclo delle nascite e delle morti, ossia delle successive vite. La liberazione dai legami karmici rappresenta nel buddhismo antico la liberazione, e coincide con il raggiungimento della meta della realizzazione.

Tornando al concetto del "tagliare e placare", queste azioni hanno senso solo all'interno di questa legge di causa ed effetto, poiché "tagliare e placare" avranno come conseguenza lo sradicamento delle passioni e il raggiungimento della pace della mente e del cuore. Tuttavia, se seguiamo questo percorso restiamo all'interno del meccanismo karmico che ci condiziona e non riusciremo a liberarci. Non si tratta, quindi, per Dôgen di agire sulla base di azioni che speriamo o crediamo diano determinati risultati o effetti, quando piuttosto di liberarci dal meccanismo stesso, che è la vera causa della sofferenza e della illusione, cioè la comprensione del fatto che i condizionamenti e i legami sono illusione. Per questo egli afferma, con una frase altrimenti incomprensibile, o quanto meno, ambigua, che: "L' *u* non nasce come effetto causale di qualcosa", cioè, l'essere, la realtà, quindi l'illuminazione non è l'effetto di una causa, ma è assoluta, incondizionata, né condizionabile. Perciò, con una frase resa famosa tratta da *Ekiganroku* ("La raccolta della roccia blu") dice: "in tutto il mondo nulla è mai stato nascosto", o come dice nel

capitolo "Zazenshin", "nessuna cosa è nascosta in tutto il mondo e che anche spezzando questo mondo non viene fuori nulla", cioè nulla è manifestazione di una causa remota invisibile, così come le onde sono la causa del lancio della pietra che ormai non è più visibile. Quindi la realtà non ha una causa nascosta che dobbiamo ricercare e comprendere. Ogni cosa è quello che è in assoluto nel momento in cui è. Qui dovremmo analizzare la concezione del tempo di Dôgen⁴²¹ e di cui accenna nel capitolo "Genjô kôan" quando afferma che "la legna da ardere diventa cenere, e [una volta bruciata] non torna indietro di nuovo a essere legna. Tuttavia, non si deve pensare che la cenere venga dopo e che la legna da ardere venga prima. Si sappia che la legna risiede nella sua 'posizione dharmica' (*hôi*), e c'è un prima e c'è un dopo [come momenti separati]. Per quanto esista un prima e un dopo, il prima e il dopo sono separati. La cenere è nella sua 'posizione dharmica', e c'è un dopo e c'è un prima. Così come la legna dopo essere diventata cenere non torna a essere legna, anche l'uomo dopo la sua morte non torna a vivere. Quindi, il fatto che non si possa dire che la vita diventa la morte è un insegnamento stabilito dal buddhismo. Perciò, si chiama 'non-nascita'. Che la morte non diventa nascita è un insegnamento stabilito dalla dottrina buddhista. Perciò si dice 'non-estinzione'. La nascita è un singolo momento e anche la morte è un singolo momento. È, per esempio, come l'inverno e la primavera. Non si dice che l'inverno diventa la primavera e che la primavera diventa l'estate".

Non è il caso qui di analizzare in dettaglio la teoria del tempo di Dôgen che è assai complessa e ci porterebbe lontano. Basti qui insistere sul fatto che ogni cosa, ogni fenomeno risiede nella sua "posizione dharmica", cioè tutte le cose mondo, sono espressione completa del Dharma intero. Ogni singolo fenomeno, anche il più insignificante e piccolo è una realtà completa in cui l'immenso Dharma si manifesta.

Nessuna cosa è, quindi, da intendersi come un momento di transizione verso qualcos'altro, cioè uno stadio incompiuto che non può sussistere da solo senza considerare la sua conseguenza o la sua evoluzione finale. Ogni cosa, ogni fenomeno sono entità complete e perfette, realizzazioni stesse del Dharma e perciò sono esse stesse il loro tempo intero, sono essere/tempo come dice nel capitolo *Uji*. In tutto il mondo, tutto è manifesto e perfetto e completo in sè e non serve andare a cercare lontano quello che è manifesto da sempre sotto i nostri occhi: la realtà dell'illuminazione manifesta, la natura-di-buddha che tutto pervade.

Al di sopra di tutto c'è l'impermanenza che è l'eterno fluire delle cose verso stadi diversi. L'impermanenza è instabilità, è continuo fluire, cambiamento continuo. Ma per Dôgen, l'impermanenza non è solo l'insostanzialità dell'io dei fenomeni che continuamente muta,

⁴²¹ Espressa soprattutto nel capitolo "Uji".

è anche l'insieme delle singole "posizioni dharmiche" dei fenomeni, in cui ogni attimo dell'essere e del non essere di ogni fenomeno è l'intero Dharma manifestato. Ogni stadio dell'impermanenza è l'attuazione della natura-di-buddha, è realizzazione. Perciò, l'impermanenza stessa è natura-di-buddha, ovvero natura-di-buddha è impermanenza.

D'altra parte, il fatto che tutto sia manifesto, non significa che tutto sia solo *u*, poiché esiste anche la dimensione di *mu* ("non essere"), anch'essa manifesta, e di cui tratterà più avanti.

Soprattutto, la visione falsata della realtà si basa sulla visione egoistica di essa, cioè di considerare la realtà come il "mio essere", insomma porre il proprio io al centro della visione della vita. Si ricordi che l'assunto fondamentale del buddhismo sta proprio nella negazione della realtà dell'io individuale e Dôgen pone alla base della propria realizzazione l'abbandono del proprio io. Ma cos'è quello che si definisce *u*, cioè l'esistenza illuminata? E' certamente difficile da definire poiché non è solo quello presente, ma si estende anche nelle altre dimensioni temporali, non ha un inizio poiché non è contaminato e ciò che nasce o ha una causa è contaminato, non si identifica con i singoli fenomeni poiché comprende tutto l'esistente, d'altra parte non è neppure senza un inizio perché la sua comprensione da parte dell'uomo ha un inizio determinato, e di nuovo si può dire che non ha un inizio poiché esso è sempre, è la mente quotidiana che ci accompagna sempre. La comprensione dell' *u* che ha un inizio quando l'essere ordinario abbandona l'illusione, in realtà è un *u* che è sempre stato, quindi senza inizio e senza fine. Talché quelli che riteniamo "esseri senzienti", cioè persone ordinarie non illuminate, in realtà sono persone immerse nell'*u*, cioè nell'illuminazione, quindi illuminate *a priori* e per quanto si cerchi in questo vasto mondo, non si troverà nessuno che non sia tale. Quando si comprende *u* in questo modo, allora *u*/illuminazione pervade completamente il nostro io individuale lasciandolo cadere, in quel momento ci si risveglia alla realtà e si diventa parte di essa, senza separazioni. L'io individuale divide e produce la visione dualista, il suo abbandono ci reintegra nella totalità dell'essere.

[4]

Parlando della natura-di-buddha, molte persone ritengono che si tratti della natura immortale e permanente del proprio io, quella che sopravvive alla morte ed è eterna, come descritto dall'eresia di Senni. Costoro, però sono in errore e sostengono questo perché non hanno ancora incontrato un buon maestro, né hanno incontrato il proprio io vero. Costoro intendono la natura-di-buddha in termini umani, pensando che essa si rapporti alla realtà con l'agitazione della mente, della volontà e della coscienza come nell'uomo, ma naturalmente non è così. I buddha sono persone che comprendono la

realtà, ma la natura-di-buddha non comprende la realtà, poiché non ha le caratteristiche umane. Gli esseri umani possono comprendere la realtà infrangendo il velo dell'illusione, ma la natura-di-buddha non esiste nella dimensione dell'illusione e quindi non è paragonabile all'azione dell'uomo. Inoltre, quando gli esseri ordinari pensano alla comprensione della realtà che hanno i buddha, non possono andare oltre la loro limitata visione di esseri umani ordinari e non potranno mai concepire la visione dei buddha, che è al di fuori della loro portata. La comprensione della realtà della natura-di-buddha non ha i presupposti limitati dell'agitazione perpetua della mente umana. Solo quando si concepisca la realtà tutta come una sola faccia del buddha o del patriarca, cioè quando la realtà tutta è riconducibile alla buddhità, allora si ha la vera conoscenza. La quale non consiste nel sapere le cose, nel conoscere i dettagli dei fenomeni, ma nel riconoscere in ogni fenomeno e in ogni aspetto della realtà, la buddhità, l'illuminazione.

Per molte generazioni coloro che si sono recati a studiare il buddhismo nelle terre d'origine, l'India e la Cina, hanno compreso l'insegnamento con la mente discriminante, pensando che il buddhismo consistesse in una dottrina o una filosofia o un insieme di regole e precetti, ma per Dôgen "apprendere il buddhismo è apprendere se stessi",⁴²² è risvegliarsi alla realtà interna e a quella esterna, che è illuminazione. E' riconoscersi nell'illuminazione che pervade tutta la realtà. La vera realtà non è quella conoscibile attraverso l'agitazione della mente discriminante che è limitata e non potrà mai, se non trascesa, comprendere una dimensione più ampia. Perciò, studiando l'agitazione - e si pensi all'aneddoto del vento e della bandiera citato nel capitolo "Inmo" - essa non è come la mente agitata pensa che sia: chi conosce la vera agitazione comprende la vera realtà. Ciò perché il problema non è l'agitazione in sè, che comunque è parte della realtà, ma il fatto che la mente concepisce l'agitazione nel modo sbagliato, cioè sulla base della sua stessa agitazione, cioè sotto l'influenza dell'io, che è in permanente agitazione. E' importante capire che la comprensione della realtà vera non consiste nella comprensione di una realtà astratta, preconcetta, spesso quella che l'individuo vorrebbe, per esempio senza agitazione. Ma l'agitazione è reale, è parte della realtà, e se conosciuta come tale, obiettivamente, diventa mezzo di risveglio. Non si tratta di giungere a una conoscenza astratta, ma di percepire correttamente la multiforme realtà e accettarla così com'è.

Di seguito Dôgen spezza il termine natura-di-buddha nei suoi due componenti: buddha e natura ed esamina il rapporto che esiste tra di loro. Il buddha è l'illuminato e la natura è l'essenza della realtà, o la realtà vera, e tra i due c'è uno stretto rapporto poiché il buddha è colui che comprende a fondo la vera natura della realtà, così chi raggiunge la buddhità comprende la natura vera e chi comprende la natura vera è un buddha. Quindi,

⁴²² "Genjô kôan".

"natura-di-buddha" per Dôgen non significa la potenzialità umana a diventare dei buddha, la natura intrinseca dell'uomo che è quella dell'illuminazione, ma la natura vera della realtà che è buddha, cioè illuminazione. Natura-di-buddha allora significa che la vera natura della realtà che quotidianamente viviamo è la dimensione del buddha, significa che tutto quello che vediamo, percepiamo e sperimentiamo è buddhità. Con le parole stesse di Dôgen: "La natura-di-buddha è sicuramente tutto l'esistente, poiché tutto l'esistente è la natura-di-buddha". Ma cos'è "tutto l'esistente", l'intera realtà? Non è né una moltitudine di cose sparse e separate, causali e disordinate, né una singola cosa compatta. E poi, con un'immagine singolare, ma significativa, è "un pugno levato in alto", una cosa qualsiasi, un fenomeno senza particolare significato, un'azione banale. Allo stesso modo nel capitolo "Shinjin gakudô" dice: "L'intero universo di questo momento è come un suono emesso incoscientemente che sorga dalla terra", o come dice nel capitolo "Zenki": "Per questo, l'intera attività dinamica della vita e della morte si può anche paragonare a un uomo che nel pieno del vigore piega e allunga un braccio. Oppure è come una persona che durante la notte cerca con la mano dietro di sé il cuscino". La realtà non è una struttura simbolica o organica in cui si intrecciano particolari significati soggetti a interpretazione [come per certe scuole buddhiste], ma più semplicemente è il così com'è di ogni sua singola manifestazione. La quale va presa soltanto per quello che è, una manifestazione così com'è, senza proiezioni del proprio io. L'interpretazione, o l'attribuzione di valori simbolici non sono altro che proiezioni dell'io individuale che in questo modo rinforza l'illusione della sua esistenza. La realtà va presa per quello che è, la realtà stessa così com'è, come spiega nel capitolo "Inmo", di seguito tradotto. La natura-di-buddha non riguarda i santi, gli asceti, o comunque una categoria particolare di persone che si dedicano alla sua realizzazione o al suo perseguimento, poiché essa pervade la quotidianità di tutti gli esseri, santi e ordinari, intelligenti e stupidi, allo stesso modo. E la natura-di-buddha non dev'essere eguagliata neppure a se stessa altrimenti assume la forma concettuale di cui si può discutere e che si può delineare con la mente discriminante.

[5]

La natura-di-buddha non va intesa come un organismo che coltivato dà i suoi frutti, o fuori di metafora, come un oggetto di ottenimento tramite la pratica. Praticando si coltiva la natura-di-buddha che a poco a poco fiorisce come una pianta e dà fiori, foglie e frutti, e man mano praticando ci si avvicina ad essa finché diventa nostra. Questo modo di pensare si basa sul pensiero discriminante della mente degli esseri ordinari, i

quali non possono comprendere quello che veramente è la natura-di-buddha.

Se osserviamo bene, ci accorgiamo che sia i semi, sia i frutti sono la natura-di-buddha, sono la vera mente e nulla manca ad essi. Non sono una fase incompleta della realtà che è in via di sviluppo. Se pensiamo in questo modo, allora nessun aspetto della realtà è mai completo in sè, ma è sempre una fase trasitoria verso un'altra fase altrettanto provvisoria. Allora tutta la realtà è un flusso impermanente in cui le cose e i fenomeni scorrono senza fine verso una meta ignota che nessuno riesce a vedere. A ben vedere, questa interpretazione della realtà è quella che il buddhismo chiama *anicca*, o l'impermanenza, che assieme ad *anatta*, l'insostanzialità dell'io forma la base dottrinale dell'insegnamento del buddhismo fino dalle sue origini. L'illusione che la realtà sia permanente e che l'io individuale sia sostanziale è la causa dell'illusione degli esseri senzienti e della conseguente sofferenza.

Tuttavia, Dôgen interpreta la realtà in modo originale, attraverso quella che chiama la "posizione dharmica" dei fenomeni (*hôi*). Poiché l'intera realtà e i singoli fenomeni sono la dimensione dell'illuminazione, essi non sono incompleti, parziali, sebbene impermanenti. Dôgen non nega l'impermanenza, ma come dirà più avanti, con una affermazione forte ed originale, l'impermanenza stessa è la natura-di-buddha, quindi l'impermanenza non è necessariamente la sorgente della sofferenza, ma il dato di fatto oggettivo della realtà illuminata. Ogni essere, ogni fenomeno, nella sua impermanenza è in ogni attimo l'espressione intera e completa della realtà illuminata e quindi è completo in sè, con le parole di Dôgen, è nella sua "posizione dharmica", ossia è nello stato in cui esprime il Dharma tutto intero. Perciò, dice che "i semi e i frutti sono ciascuno la vera mente". Se considerassimo le cose come realmente stanno, allora vedremmo che i frutti e i semi sono il prodotto della pianta, ma a sua volta la pianta è già nei frutti e nei semi, quindi nella pianta ci sono frutti e semi, ma nei frutti e nei semi c'è la pianta. Quindi cosa si coltiva? Si coltivano i semi o si coltiva la pianta? Noi coltiviamo la natura-di-buddha o la natura-di-buddha coltiva noi? La pratica è il seme della natura-di-buddha o la natura-di-buddha è il seme della pratica?

In definitiva, i semi, i frutti, le piante, e la pratica e la coltivazione sono tutti l'esistente, sono tutti allo stesso modo la natura-di-buddha, nulla è escluso da essa.

[6]

"Se desideri conoscere il significato della natura-di-buddha, osserva le cause e condizioni temporali" significa che la natura-di-buddha si manifesta nei fenomeni, è i fenomeni che si attuano nel tempo e quindi osservando, comprendendo, studiando, sperimentando i fenomeni si osserva, si comprende, si studia, si sperimenta la

natura-di-buddha. La quale non esiste al di fuori dei fenomeni della realtà nel tempo e non va pensata in senso astratto. Però, anche l'atto di osservare, di comprendere, di studiare e di sperimentare fa parte del mondo fenomenico, sono altrettanti fenomeni, e in quanto tali sono anch'essi natura-di-buddha. Perciò, "osservare le cause e condizioni temporali è un osservare per mezzo delle cause e condizioni temporali", l'oggetto è osservato dalla prospettiva stessa dell'oggetto: è impossibile astrarsi e avere una osservazione oggettiva. Non si può, insomma, osservare la natura-di-buddha da una prospettiva esterna ad essa poiché tutto è natura-di-buddha. In definitiva, possiamo dire che la natura-di-buddha osserva se stessa, per mezzo di se stessa. Perciò, usando gli strumenti della mente limitata, cioè della mente discriminante, non possiamo coglierla, infatti l'osservazione non dev'essere una osservazione fatta da un soggetto nei confronti di un oggetto, ma osservazione assoluta, cioè priva delle dimensioni relative delle normali azioni umane. E' un osservare in cui soggetto e oggetto sono uniti in un'unica prospettiva. L'osservazione non è un'analisi, ma una percezione, o meglio, una identificazione, cioè una identificazione dell'osservante con l'osservato. La comprensione della natura-di-buddha non consiste nella sua analisi, o nella sua valutazione, e neppure nel suo ottenimento. Non ci si apre alla natura-di-buddha con la mente ordinaria, la quale è incapace di pensare ciò che è più grande di lei, o che è oltre la sua capacità, benché la mente ordinaria sia anch'essa natura-di-buddha. Essa, invece, è comprensibile solo con la mente dell'illuminazione poiché solo essa può comprenderla. Allora che senso ha sforzarsi di comprendere con la mente ordinaria? Che senso ha cercare di ottenere ciò che è irraggiungibile con gli strumenti a disposizione degli essere senzienti? Solo la mente dell'illuminazione può comprendere la natura-di-buddha, e quindi bisogna prima avere la mente dell'illuminazione. E' un cerchio che si chiude su se stesso. Solo essendo illuminati si può essere illuminati! poiché l'illuminazione non è mai una potenzialità, ma solo una attuazione. Solo se attuata esiste, cioè esiste solo nella sua attuazione, e lo scopo non è quello di diventare illuminato, ma di essere illuminato.

[7]

Ora commenta la seconda parte della frase di apertura della precedente sezione: "Quando giunge il tempo, la natura-di-buddha si manifesta". La gente comune pensa che questa frase voglia dire che continuando la pratica, verrà un giorno in cui finalmente la natura-di-buddha si renderà manifesta. Oppure il tempo non verrà mai e per quanto si faccia la natura-di-buddha non si manifesta.

La prima parte della frase: "Se desideri conoscere il significato della natura-di-buddha, osserva le cause e condizioni temporali" viene interpretata da Dôgen non in senso consequenziale: se vuoi..., allora devi..., per cui a una causa segue un effetto, ma viene letta: "si conosce il significato della natura-di-buddha, si conosce il significato delle cause e condizioni temporali" con due frasi affermative. Dôgen vuol dire che il significato della natura-di-buddha non è nascosto ("poiché in tutto il mondo nulla è mai stato nascosto"), ma è sotto gli occhi di tutti ed è conosciuto, e anche per le cause e condizioni temporali è la stessa cosa, poiché natura-di-buddha e cause e condizioni temporali coincidono e se l'uno è conosciuto, anche l'altro lo è.

Alla luce di questa interpretazione, l'espressione "quando giunge il tempo" significa che il tempo è già arrivato poiché non esiste tempo che non giunge, e il tempo presente è in ogni istante il tempo giunto. Per questo il tempo è sempre arrivato ed è il tempo presente. Allora, la natura-di-buddha si manifesta in ogni tempo, nel tempo presente, costantemente. Essa è sempre presente e attuata in ogni momento e non giunge poiché è sempre giunta e non c'è un tempo specifico in cui giunge. E d'altra parte, da dove giungerebbe? Dove se ne stava nascosta? Così come il tempo è sempre tempo giunto, allo stesso modo la natura-di-buddha è sempre manifestata. Questa è la visione dell'illuminato.

[8]

Già i patriarchi indiani predicavano la natura-di-buddha. Il dodicesimo patriarca insegnava che tutta la realtà è costruita su di essa e anche il *samâdhi* e l'illuminazione si manifestano per mezzo della natura-di-buddha. Le manifestazioni della realtà, come monti, fiumi e la terra sono la natura-di-buddha e lo sono fin dal loro inizio. Cioè la realtà fenomenica non diventa la natura-di-buddha, ma fin dal suo primo apparire lo è, e lo rimane sempre, fino all'esitizione. Perciò, chi vuole vedere la natura-di-buddha, guardi la realtà fenomenica, guardi i monti, i fiumi e la terra e la vedrà. Vedere la natura-di-buddha è come vedere "la mascella di un mulo e il muso di un cavallo", cioè le cose più comuni [a quel tempo] che stanno davanti ai nostri occhi. Non serve andarla a cercare, la natura-di-buddha è in ogni luogo, in ogni fenomeno, in ogni tempo. La natura-di-buddha e i fenomeni sono in mutua totale dipendenza e non possono esistere indipendentemente. Anche l'illuminazione si manifesta per mezzo della natura-di-buddha e così anche i sei poteri spirituali che sono il segno di un alto raggiungimento. Tuttavia, i sei poteri spirituali possono diventare un impedimento sulla Via della liberazione poiché tengono invischiati e diventano una interferenza nella

visione del fluire naturale della natura-di-buddha. Perciò, studiare i sei poteri spirituali pensando che la realtà si manifesta chiaramente ai nostri occhi e pensando che l'intenzione dei buddha e dei patriarchi è evidente, è un errore, perché seppur i presupposti siano veritieri, essi non hanno a che fare con i sei poteri sovrannaturali.

[9]

In questa sezione Dôgen introduce la storia del quarto e del Quinto patriarca e della trasmissione del Dharma dal primo al secondo. La parte saliente del dialogo tra i due è il nome del Quinto patriarca che dice di avere per nome "natura-di-buddha". A questa affermazione, il quarto patriarca replica che: "Tu sei non natura-di-buddha", dove compare per la prima volta il termine *mubusshô*, cioè "non natura-di-buddha", di cui tratterà estesamente di seguito.

[10]

Lo scambio di battute apparentemente banali riguardo al nome del bambino (il Quinto patriarca) è di grande importanza, infatti, la richiesta del nome significa chiedere della natura-di-buddha.

Ora Dôgen usa la sua abilità linguistica per dare interpretazioni originalissime e stimolanti. La frase tradotta in italiano: "Ho un nome,...", in cinese letteralmente è: "un nome, quindi, è in esistenza", e viene interpretata: "il nome, quindi, è esistenza". Dôgen, quindi dice che il Quinto patriarca sostiene di chiamarsi "Esistenza". Questo "gioco" linguistico, possibile grazie alla particolare struttura della lingua cinese, ha lo scopo di chiarire che il nome del Quinto patriarca "Esistenza" coincide con quello di natura-di-buddha, come viene affermato subito dopo. Questo equivale a far dire a due dialoganti che "esistenza" coincide con "natura-di-buddha", quindi a sostegno della tesi che la natura-di-buddha è tutta l'esistenza. Poi, di nuovo, Dôgen attua una particolare strategia linguistica per leggere in modo originale un'altra frase del dialogo. Il quarto patriarca dice: "Quale nome è questo?", e Dôgen gioca con i tre caratteri del testo originale cinese 1. "Questo", 2. "che?/quale?", 3. "nome", cioè: "Quale nome è questo?", leggendo: "Questo che/qual [è]? Un nome!", dando, quindi all'ultimo carattere "nome", il valore di risposta affermativa. Quindi mette in relazione "questo" e "che?/quale?", e separa "nome".

Ora, sulla base di questa interpretazione possiamo ricostruire il dialogo come segue:

Il patriarca chiese: "Qual è il tuo nome?".

Il maestro [bambino] rispose: "*Il nome è Esistenza*",⁴²³ ma non è un nome ordinario"

Il patriarca disse: "*Questo che/qual [è]? Un nome!*"

Il maestro [bambino] rispose: "E' natura-di-buddha".

L'ultima frase viene interpretata come risposta alla frase precedente: "*Questo che è?*", "E' natura-di-buddha". Quindi le parti essenziali del dialogo:

Il maestro [bambino] rispose: "*Il nome è Esistenza*".

Il patriarca disse: "*Questo che è?*".

Il maestro [bambino] rispose: "E' natura-di-buddha".

Cioè "esistenza" "è natura-di-buddha", inoltre, qualsiasi "*questo che è?*" "è natura-di-buddha".

Questo modo di interpretare i detti del buddha e dei patriarchi dovrebbe essere l'attività quotidiana per coloro che studiano la Via.

[11]

Ora Dôgen tratta della seconda parte del dialogo tra i due patriarchi, il cui punto saliente è il termine *mubusshô*, "non natura-di-buddha" e la sua definizione.

Per prima cosa Dôgen, riprendendo la frase del quarto patriarca, dice che il "tu" della frase "Tu sei non natura-di-buddha", si riferisce a tutto l'esistente, quindi tutta la realtà fenomenica, che già era stata identificata con la natura-di-buddha, ora viene eguagliata anche alla non natura-di-buddha. Che ruolo ha la non natura-di-buddha nella buddhità? E' presente o assente? La buddhità è relazionata solo alla natura-di-buddha, e quindi scaturisce da essa? Queste domande sono di fondamentale importanza per coloro che percorrono la Via e non sono oziose.

L'espressione non natura-di-buddha non è solo del quarto patriarca, ma viene usata anche dagli altri patriarchi e maestri, ed è un livello molto elevato di comprensione della natura-di-buddha.

Per comprendere e afferrare la non natura-di-buddha ci si può servire della domanda "qual/che?", cioè "che è la non natura-di-buddha?", quindi per prima cosa porsi la domanda. Quindi, c'è il "tu" che è il tempo, cioè l'"ogni cosa" in qualunque momento,

⁴²³ In corsivo le frasi modificate sulla base dell'interpretazione di Dôgen.

che è l'occasione della comprensione. Infine, c'è il "questo" che fornisce l'occasione decisiva, poiché "questo" è il riconoscimento che qualsiasi cosa è la non natura-di-buddha. Anche il nome comune Shû del Quinto patriarca, il riferimento comune, che però letteralmente significa "completo, onnicomprensivo" è traccia che conduce alla meta.

[12]

In questa sezione, Dôgen tratta dell'ultima parte del dialogo tra i due patriarchi, e in particolare del rapporto tra natura-di-buddha, vuoto e nulla. La frase del Quinto patriarca: "Poiché la natura-di-buddha è il vuoto, allora si chiama nulla", viene apparentemente completamente ribaltata da Dôgen che subito dopo averla citata afferma che questa frase sostiene chiaramente che "il vuoto non è il nulla".

In realtà, stando alla citazione del Quinto patriarca, natura-di-buddha, vuoto e nulla sembrano essere messi sullo stesso piano, o meglio sembra che siano identici: la natura-di-buddha è il vuoto, cioè è la vera natura della realtà fenomenica che è l'insostanzialità, il vuoto. Perciò, si può dire che la natura-di-buddha è il nulla, ossia il nulla che sta dietro e dentro i vari fenomeni della realtà. E' il vuoto e il nulla che indicano l'illusorietà e l'insostanzialità delle cose del mondo. Allora, la frase di Dôgen: "Questo esprime chiaramente che il vuoto non è il nulla.", va letta nel senso che il vuoto non è l'esserci nulla, poiché non è questo il significato. Insomma, vuoto non è sinonimo di assenza. Infatti, poco dopo chiarisce che non si dice "vuoto" perché è vuoto, e non si dice "nulla" perché è nulla, "ma si dice 'nulla' perché la natura-di-buddha è il vuoto". I termini "vuoto" e "nulla" sono di facile fraintendimento e pericolosi da usare. Dicendo "vuoto" si pensa contrastivamente all'opposto di "pieno" e dicendo "nulla", allo stesso modo, si pensa al suo contrario "tutto". Se così fosse dovremmo pensare alla natura-di-buddha come a qualcosa che essendo svuotata ha la natura dell'assenza. E questa frase sarebbe perfettamente logica, ma molto lontana dal vero! Il vuoto e il nulla della natura-di-buddha non sono termini relativi, ma assoluti. Il vuoto e il nulla qui vanno intesi come la natura fondamentalmente insostanziale e impermanente della realtà, cioè, appunto come la natura-di-buddha.

L'esempio più eloquente di quanto sopra ce lo fornisce il Sesto patriarca Enô, il quale, in risposta alla seguente poesia di Shenxiu (in giapp. Jinshû):

"The body is the Bodhi⁴²⁴ tree,

⁴²⁴ *Bodhi* è illuminazione.

The mind is like a clear mirror.
at all times we must strive to polish it,
And must not let the dust collect".⁴²⁵

risponde con la famosa poesia:

"Bodhi originally has no tree,
The mirror has also no stand.
buddha nature is always clean and pure;
Where is there room for dust?".⁴²⁶

In un'altra versione, il terzo verso recita: "From the beginning not a thing is".⁴²⁷ La prima versione si riferisce alla natura-di-buddha definendola limpida e pura, quindi secondo una consolidata tradizione di cui ho trattato. L'altra versione secondo cui fin dall'inizio non esiste nulla, ci fa supporre che neppure la natura-di-buddha esista. Questo è il modo di intendere la natura-di-buddha: non vuol dire che i fenomeni non esistono, ma che fondamentalmente essi hanno la natura intrinseca del vuoto, sono nulla, quindi in tutto questo vortice incessante di insorgenza ed estinzione dei fenomeni, essi sono vuoti, sono "nulla". Ecco, quindi, che "vuoto" e "nulla" sono due aspetti dello stesso modo di essere, e ciò che è nulla è vuoto e "il vuoto è la capacità di esprimere il nulla". La natura-di-buddha è anch'essa insostanziale e vuota. Il suo essere insostanziale, vuota [e impermanente] è la realtà così com'è. La natura della natura-di-buddha non può che essere il vuoto, perciò la natura-di-buddha è non natura-di-buddha.

Forse proprio nelle due versioni di questa poesia possiamo vedere il passaggio da una concezione affermativa della natura-di-buddha a una negativa, poi ripresa e ampliata da Dôgen.

Parlando dei fenomeni e del loro rapporto col vuoto, non si può fare a meno di citare la famosa frase del *Sûtra del Cuore* che definisce i fenomeni come vuoti. Tuttavia, Dôgen non è soddisfatto di questa asserzione, che pure sembrerebbe in linea col suo pensiero. Egli già nel capitolo "Maka hannya haramitsu" del 1233 aveva analizzato e integrato le posizioni espresse nel *Sûtra*,⁴²⁸ e ora in questo capitolo del 1241 ripropone il suo pensiero. La frase "i fenomeni sono il vuoto" è corretta se non interpretata come "i

⁴²⁵ Yampolsky Philip, B., *op. cit.*, p. 130.

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 132.

⁴²⁷ *Ibidem*, p. 132, nota n. 39.

⁴²⁸ Vedi A. Tollini, *op. cit.*, pp.209-217.

fenomeni sono forzati a essere il vuoto, né che i fenomeni sono estratti dal vuoto", cioè che i fenomeni sono il vuoto perché non possono fare a meno di esserlo, o che i fenomeni provengono dal vuoto. Solo se aggiungiamo anche che "il vuoto è il vuoto" allora possiamo capire correttamente la frase "i fenomeni sono il vuoto", poiché allora esiste il vuoto in quanto tale, esistono i fenomeni in quanto tali, ed esiste il fatto per cui "i fenomeni sono il vuoto". Quindi esiste il vuoto come tale, esistono i fenomeni come tali, e i fenomeni sono il vuoto e il vuoto sono i fenomeni. A questo punto tutto esiste e tutto è vuoto, nulla esiste e nulla è vuoto. Inoltre, tutta la realtà è natura-di-buddha e allo stesso tempo, tutta la realtà è non natura-di-buddha. E ancora, la natura-di-buddha è i fenomeni ("le montagne, i fiumi e la grande terra sono tutti l'Oceano della natura-di-buddha") e al contempo è nulla: "natura-di-buddha-nulla, natura-di-buddha-vuoto, natura-di-buddha-essere".

[13]

Dôgen introduce un dialogo tra il Quinto patriarca ed Enô, il futuro Sesto patriarca, in cui di nuovo si cita l'espressione *mubusshô*, "non natura-di-buddha".

Enô rispondendo a una domanda, esprime la sua intenzione di cercare la buddhità, e il maestro risponde che le persone della sua regione (cioè, lui, così come qualunque persona) sono *mubusshô*, quindi come può diventare un buddha? Come può diventare un buddha chi è *mubusshô*?, non significa, come chiarisce Dôgen, che Enô è privo della natura-di-buddha, né, d'altra parte che ne è dotato, poiché la natura-di-buddha non appartiene alla dimensione dell'"avere" e "dell'essere dotato". E neppure vuol dire che essendo non natura-di-buddha non si può diventare un buddha, ma significa che non si può "diventare" un buddha, ma si può esserlo, e lui che buddha indende essere?

La vera conoscenza della natura-di-buddha è rara e non può derivare da studi libreschi, ma solo da esperienza diretta, per questo si deve apprendere da coloro che la conoscono, i buddha e i patriarchi e i loro discendenti.

Ma cos'è la natura-di-buddha? La cosa più importante da sapere al suo riguardo è che essa non è una nostra dotazione fin dall'inizio, in altre parole non è qualcosa che abbiamo comunque, ma solo qualcosa che "abbiamo" o di cui siamo dotati solo dopo essere diventati dei buddha. Ma com'è possibile questo? Non si intenda che essa viene acquisita solo dopo essere diventati illuminati, che è precisamente quello che Dôgen nega. Piuttosto il senso è che quando siamo esseri ordinari immersi nell'illusione non ci

accorgiamo di essere natura-di-buddha, e quindi è come se non ne fossimo dotati, ma dopo essere diventati illuminati, ci rendiamo conto che essa è sempre stata con noi, anzi è sempre stata noi. Allora, la natura-di-buddha si attua in noi, si realizza, ed è come se ne fossimo dotati, da sempre. L'illuminazione coincide con la presa di coscienza di noi stessi in quanto natura-di-buddha, o, all'opposto, la presa di coscienza della natura-di-buddha in quanto illuminazione.

Dôgen riassume questi insegnamenti in due frasi, la prima che fa una affermazione apparentemente contraddittoria: "gli esseri senzienti sono natura-di-buddha, gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha". Tuttavia, definire gli esseri senzienti, e di conseguenza anche tutta la realtà fenomenica univocamente, è come darle una etichetta che nega altre possibilità di essere. In altre parole, se definisse gli esseri senzienti solamente come natura-di-buddha, come aveva fatto all'inizio di questo capitolo, vorrebbe dire che nega la possibilità che esista anche una dimensione diversa, una dimensione di non natura-di-buddha, e quindi gli esseri senzienti sarebbero costratti come ha detto sopra a essere illuminati. Invece, è chiaro che esiste anche la non natura-di-buddha ("qualunque sia il momento attuale, è un momento di non natura-di-buddha"), e la prova è che esistono anche gli esseri senzienti non illuminati, cioè che percepiscono la realtà come non natura-di-buddha. E quindi non si possono definire gli esseri senzienti univocamente, perciò essi sono sia natura-di-buddha, sia non natura-di-buddha. In definitiva, per ciascuno degli esseri senzienti la visione può essere diversa, sulla base della propria esperienza e del proprio modo di essere. Non perché la realtà sia duplice. Essa è comunque così com'è, è *inmo*, ma perché questo *inmo* viene percepito in modi diversi dai vari esseri. Essere natura-di-buddha, cioè illuminati o meno, è quindi una questione di visione della realtà e di se stessi. In altre parole, chi percepisce la realtà e se stesso come natura-di-buddha, come illuminazione, è un illuminato; chi non lo fa è una persona ordinaria. Ma la realtà non cambia nei due casi, essa è comunque sempre *inmo*.

Per questo nella seconda frase può dire: "E' corretto comprendere ciò intendendo che della natura-di-buddha veniamo dotati dopo aver raggiunto la buddhità". Dopo essere diventati illuminati veniamo dotati della natura-di-buddha, cioè, solo allora capiamo che la natura-di-buddha è il vero aspetto della realtà e di noi stessi (o potremmo dire il miglior modo di vederli), che essa è da sempre possibile e raggiungibile e in definitiva, che della natura-di-buddha siamo da sempre dotati. Basta rendersene conto e attuarla!

Perciò, quanto il Quinto patriarca si rivolge al Sesto patriarca e gli dice: "Le persone di Reinan sono non natura-di-buddha" intende dirgli che egli è non natura-di-buddha, che la realtà fenomenica è non natura-di-buddha, è *inmo*, è "una pietra nel vuoto". Solo

avendo fatto esperienza della non natura-di-buddha si può giungere alla comprensione più profonda, poiché è essa quella vera ("Non aver ancora fatto esperienza diretta e non aver ancora espresso la non natura-di-buddha è non aver ancora realizzato la buddhità."). O meglio, solo avendo fatto esperienza della contraddizione espressa da natura-di-buddha e al contempo non natura-di-buddha, di A e insieme non A, solo dopo aver superato i limiti della mente razionale e essere giunti alla profondità dell'essere, al così com'è, si capisce veramente e si giunge all'illuminazione genuina. Allora la natura-di-buddha è la propria natura autentica, è la natura autentica della miriade di fenomeni che costituiscono il mondo percepibile.

[14]

Le parole del Sesto patriarca: "Gli uomini hanno il sud e il nord, ma la natura-di-buddha è priva di sud e nord" significano che nella dimensione della natura-di-buddha non esistono distinzioni, poiché tutto è natura-di-buddha e non c'è nulla che lo è di più o di meno. Anche ciò che ci appare più infimo o banale è natura-di-buddha, allo stesso modo di ciò che è più nobile o elevato. Per questo se comprendiamo a fondo la cosa più semplice e vicina a noi, capiamo a fondo la natura-di-buddha. Questa frase ha anche un altro significato. Nella dimensione degli uomini esistono le differenze, quindi c'è differenza tra una persona ordinaria e una illuminata, e quindi esistono le diverse direzioni: gli uomini possono continuare la propria vita, oppure possono decidere di dedicarsi al raggiungimento della Via. Le disposizioni, la volontà, e gli intendimenti sono diversi a seconda della natura degli esseri. Tuttavia, nella dimensione della natura-di-buddha, quindi dell'illuminazione, queste differenze o direzioni non esistono più, o meglio perdono di senso. Non ha più nessun significato l'espressione "ottenere l'illuminazione" poiché si comprende che non c'è nulla da raggiungere, e si capisce che qualunque direzione si prenda è una direzione nell'illuminazione, o nella terra della natura-di-buddha.

La comprensione che "tutti gli esseri sono natura-di-buddha" per il Quarto e il Quinto patriarca si è basata sull'affermazione del *mubusshô*: solo a partire da esso hanno potuto insegnare l'identità tra gli esseri senzienti e la natura-di-buddha. In altre parole, l'insegnamento del *mubusshô* fa piazza pulita dell'inganno di una ipostatizzazione della natura-di-buddha. Concepire la natura-di-buddha come un oggetto concreto e sostanziale sarebbe un concreto impedimento alla retta comprensione. Inizialmente l'insegnamento del *mubusshô* rischia di essere un ostacolo per il discepolo perché può essere mal compreso, però una volta superato questo ostacolo, si può procedere sulla

corretta via.

Infatti, l'"essere [natura-di-buddha]" della frase "tutti gli esseri sono la natura-di-buddha" (cioè, l'"essere di 'tutti gli esseri'") deriva dal "non essere [natura-di-buddha]" della frase "nessun essere non è la natura-di-buddha" ("non-essere del 'non-non-essere'"). Quindi "essere natura-di-buddha" deriva dal "non essere natura-di-buddha" e se non si capisce quest'ultimo non si può accedere al primo e riconoscersi natura-di-buddha. Dobbiamo chiederci cos'è questa natura-di-buddha. Purtroppo però, ora la gente non fa altro che chiedersi se la natura-di-buddha esista oppure no, ma non si chiede cos'è! Se se lo chiedessero, non potrebbero fare a meno di porsi il problema di *ubusshô* e *mubusshô*, cioè di *u* e *mu*, di "essere" e "non essere", "avere" e "non avere". Quando si cerca di comprendere il *mu*, il *mu* di tutti i *mu*, la negazione di tutte le negazioni (che è assai più difficile che comprendere l'affermazione), dobbiamo studiarlo nel *mubusshô*, poiché lì è la sua radice, dalla non natura-di-buddha tutto prende forma.

Infine, riguardo alle parole del Sesto patriarca: "Gli uomini hanno il sud e il nord, ma la natura-di-buddha è priva di sud e nord", le persone stupide tendono a interpretarle dicendo che la natura-di-buddha ne è priva poiché è insostanziale e non ha a che fare con i fenomeni della realtà. Tuttavia essi si ingannano sul reale significato di queste parole e non capiscono che la dimensione della natura-di-buddha, dell'illuminazione è al di là della dicotomia non raggiungimento/raggiungimento.

[15]

In questa sezione Dôgen, riprendendo una frase del Sesto patriarca, proclama che "l'impermanenza è la natura-di-buddha ", una dichiarazione che è un pilastro fondamentale nel suo complesso sistema di pensiero. Dopo aver trattato di *u* e di *mu*, dell'"essere" che è permanenza e del "non essere" che è una diversa modalità di permanenza, in quanto entrambi sono stati definitivi, ora Dôgen affronta la sicceità, il così com'è nella sua vera forma (o non forma).

La permanenza sembra essere l'oggetto dell'affannosa ricerca dell'uomo che vede nell'impermanenza la fonte della sua sofferenza. La natura-di-buddha, l'illuminazione, la Via sono spesso considerate come l'approdo finale alla dimensione della non sofferenza poiché hanno la natura della permanenza. Esse sono pensate come definitive. La già citata dottrina Senika - considerata da Dôgen eretica - che sostiene la permanenza della parte più intima dell'uomo, è una tipica risposta al malessere che la percezione della impermanenza causa.

Dôgen, su questo punto, come in tanti altri, sembra voler tornare alle origini

dell'insegnamento del buddha, alle fondamenta su cui poggiano tutte le successive elaborazioni e le varie scuole: la realtà fenomenica in ogni sua manifestazione è connotata da insostanzialità e da impermanenza. Nulla che esiste è permanente, e nell'elaborazione dottrinale del Mahâyâna, non lo sono neppure i mattoni di cui la realtà è costituita, i *dharma*. Se questo è il vero punto di osservazione, com'è possibile che ci sia qualcosa che sfugge a questa ferrea legge? Perché l'illuminazione e la natura-di-buddha possono sfuggirvi ed essere permanenti? Questa visione non è forse falsata dal desiderio illusorio degli esseri umani? E, soprattutto, perché identificare l'impermanenza con i valori negativi, con la sofferenza?

Dôgen afferma che la vera concezione della natura-di-buddha è quella della sua natura impermanente, poiché la realtà così com'è è impermanente. Non è la realtà impermanente la fonte continua della nostra sofferenza, ma la concezione illusoria che la sua inafferrabilità produca dolore, che la transitorietà, l'evanescenza siano penose. Ma questa è la percezione dell'io illusorio, il quale per motivare la sua esistenza ha bisogno di afferrare, ottenere. Solo nella sua autoaffermazione l'io si può nutrire dell'illusione della sua esistenza.

Perciò, Dôgen insegna che l'unica via di liberazione consiste nell'abbandono del proprio io individuale, che è pura illusione. Una volta compreso che esso non esiste, come potrebbe l'impermanenza essere causa di sofferenza? La sofferenza potrebbe essere definita come l'illusione della permanenza dell'io. La comprensione e l'accettazione dell'impermanenza come la vera natura della realtà è liberazione, perciò, la natura-di-buddha non può che essere l'impermanenza.

"La permanenza è proprio la mente che distingue tutti i fenomeni in bene e male" prosegue la frase di Dôgen. La mente discriminante distinguendo dualisticamente in bene e male, vantaggio e svantaggio, e così via, crea la permanenza, anzi si illude di farlo. L'attribuzione di valori definitivi è un modo di catalogare la realtà e di ordinarla secondo schemi prefissati e definitivi. Quando la realtà sia vista al di là delle categorie dualiste, quando nulla è più bene né male, nell'assoluta relatività della posizione dharmica di ciascun fenomeno, si rivela *inmo*. Tutto allora non è altro che impermanenza. Chi crede che lo stato dei santi e degli esseri ordinari sia permanente, si sbaglia e non fa parte della natura-di-buddha, poiché gli esseri ordinari possono diventare santi e i santi persone ordinarie. Se così non fosse, ognuno resterebbe per sempre nel proprio stato e per gli esseri ordinari non ci sarebbe speranza.

Diversamente da quanto normalmente pensiamo, la permanenza è uno stato incompleto e provvisorio, mentre l'impermanenza è lo stato definitivo cui approda l'essere quando si sia risvegliato, poiché è proprio nell'impermanenza che si trova la natura-di-buddha. La

realtà, veramente non è né permanente, né impermanente, essa è quello che è, è così com'è, al di là di permanenza e impermanenza, sono gli esseri senzienti che la percepiscono ora in un modo ora nell'altro, a seconda del loro stato di realizzazione. Percepire la realtà come permanente è segno della volontà di aggrapparsi a essa, e quindi è il modo di vedere degli esseri non realizzati. Questi ultimi vedono la realtà come impermanente poiché hanno abbandonato il proprio io e non si aggrappano più ad alcunché. Per costoro, l'impermanenza non è più motivo di sofferenza, ma è lo stato dell'illuminazione. Per questo Dôgen dice: "La permanenza è la trasformazione non ancora avvenuta", cioè è il perfezionamento non ancora avvenuto. Finché la trasformazione da permanenza a impermanenza non sia avvenuta, anche se si pratica e si raggiunge la capacità di eliminare le passioni, ciò non è il vero raggiungimento. Realizzare la trasformazione e approdare all'impermanenza è la vera Via. Nella permanenza rimane sempre presente l'io individuale e anche lo sradicamento delle passioni avviene nell'ambito dell'io e non in seguito al suo abbandono. L'impermanenza della natura, delle cose, dei fenomeni e delle azioni umane è essa stessa l'illuminazione e la natura-di-buddha, le quali sono anch'esse impermanenti. Solo la rinuncia alla permanenza e la resa completa all'impermanenza sono il segno dell'avvenuta trasformazione.

Coloro che avendo raggiunto la buddhità manifestano la loro illuminazione, così facendo predicano il Dharma. Questa è la manifestazione della natura-di-buddha. Ogni essere illuminato manifesta l'illuminazione a modo suo, nella sua speciale maniera, perciò l'illuminazione non ha forma fissa, ma in ogni circostanza si mostra mutevolmente.

[16]

Ora Dôgen introduce la figura del grande santo, maestro e pensatore indiano Nâgârjuna. Ai suoi tempi la gente credeva nella ricompensa karmika della felicità, cioè nel fatto che in seguito al corretto comportamento e alla retta pratica si potesse ottenere la felicità. I meriti accumulati in questa vita si sarebbero trasformati nelle vite seguenti nella ricompensa della felicità.

Nâgârjuna, invece, predicava la natura-di-buddha e diceva ai suoi seguaci che essa sarebbe stata visibile solo in seguito all'eliminazione del proprio egoismo. Diversamente dalla ricompensa karmika della felicità, la natura-di-buddha non ha dimensioni e non ha a che fare con la felicità. Questo significa che la ricerca della felicità avviene all'interno del proprio egoismo, e ne è una manifestazione: è il modo dell'io di cercare il proprio vantaggio per mezzo della religione. E' un modo di intendere la religione come ricerca

del vantaggio per sè, non come Via spirituale di liberazione. Quest'ultima, secondo la dottrina buddhista, si basa sul presupposto che l'io come entità sostanziale è illusione e va lasciato cadere. Senza questa premessa, ogni forma di progresso spirituale è impedita.

Poi Nâgârjuna mostrò all'assemblea dei seguaci la forma del suo "corpo della libertà", o il suo corpo realizzato, che aveva la forma tonda della luna piena, ma solo Kamadeva, in seguito suo successore, fu in grado di vederlo.

Sia il corpo della libertà, sia la natura-di-buddha sono senza forma, sono vastità e vuoto luminoso. Anche l'insegnamento del Dharma è senza forma, è indicibile, non è limitabile né esprimibile: non si può vedere né sentire.

[17]

La parola "vedere" non va intesa nel senso che la natura-di-buddha è invisibile, ma nel senso di "realizzare" e questo avviene quando si siano eliminate le varie forme di egoismo. Dobbiamo abituarci a "vedere le cose con gli occhi", cioè a vedere le cose così come sono, per quello che sono, a vedere la realtà così com'è, senza falsarla attraverso il nostro io. Allora la realtà si dimostra essere coincidente con la natura-di-buddha e quest'ultima a sua volta non va pensata come qualcosa di astratto, di vasto, o di vuoto, ma come la realtà stessa delle cose e dei fenomeni.

Il corpo di Nâgârjuna manifesta la buddhità con la forma tonda della luna e così è anche per il nostro proprio corpo, se siamo in grado di "vedere". Chi vede la natura-di-buddha vede anche il proprio corpo trasfigurato nella forma perfetta del cerchio, come fa il maestro indiano. Questa non è una trasformazione provvisoria del corpo, ma è il suo vero aspetto.

[18]

Dovremmo chiederci in ogni momento dov'è la forma rotonda della luna, cioè in ogni momento e in ogni cosa dovremmo cercare la manifestazione della natura-di-buddha. Questa pratica del cercare di vedere la vera natura delle cose ci porta a scoprire la realtà così com'è, in ogni aspetto. Ma questo, avviene attraverso il lasciar andare il proprio io, e quando ciò sia realizzato, quello che percepiamo non ha più a che fare con la buddhità [né col buddhismo], ma ha a che fare con le cose così come sono. Non si tratta più di un insegnamento, né di dottrina, né di speculazione, né di Via: ciò che resta alla fine è solo la retta percezione della realtà.

Solo Kânadeva tra i molti seguaci del maestro è riuscito a comprendere l'insegnamento

di Nâgârjuna e per questo è diventato suo successore.

[19]

Gli insegnamenti di Nâgârjuna sono spesso contraffatti da falsi discepoli che sostengono di trasmettere la dottrina insegnata dal maestro, ma bisogna fare attenzione a distinguere la vera tradizione di Nâgârjuna, affidata al suo successore Kânadeva e quella spuria degli altri.

Una delle importanti affermazioni di costui è che : "L'aspetto della manifestazione del corpo è la natura-di-buddha", e questo significa che il nostro stesso corpo è la manifestazione della natura-di-buddha. Perciò, con il nostro stesso corpo possiamo fare esperienza della natura-di-buddha.

[20]

Il corpo che manifesta la natura-di-buddha è un modo di predicare il Dharma, e questa manifestazione è vastità e vuoto luminoso. D'altra parte predicare la natura-di-buddha è la manifestazione del corpo di tutti i buddha. Attraverso la predicazione, tutti i buddha hanno realizzato il proprio corpo e il corpo di tutti i buddha è l'intera esistenza.

Il cerchio che spesso si usa dipingere per rappresentare simbolicamente il vuoto ormai non è più compreso come la manifestazione del corpo di Nâgârjuna che assume la forma della luna rotonda, ma è un semplice cerchio che assomiglia piuttosto a un biscotto di riso!

[21]

Quando si dipinge il cerchio, si deve essere consci del suo profondo significato e si deve percepire concretamente la manifestazione del corpo di Nâgârjuna, altrimenti è inutile. Infatti, come potrebbe l'immagine di un biscotto di riso saziare la fame?

[22]

Ora Dôgen narra la sua esperienza nel tempio Kôri in Cina. Visitando il tempio, su una parete vide le immagini delle trasfigurazione dei trentatre patriarchi, ma a quel tempo non fu in grado di comprenderle. Tra di esse vi era anche quella di Nâgârjuna nella

forma della luna piena.

Dôgen, volle approfondire queste immagini chiedendo a vari personaggi del tempio, ma nessuno fu in grado di dare risposte esaurienti.

L'incomprensione della trasfigurazione del corpo di Nâgârjuna che così manifesta la natura-di-buddha è dovuta al fatto di ritenere la natura-di-buddha come la conoscenza intellettuale cosciente, ossia della mente discriminante. Un altro impedimento è di astenersi dall'esprimersi e non citare mai l'espressione natura-di-buddha o non natura-di-buddha. In questo modo evitando di affrontare la questione e spingendo i discepoli soltanto alla pratica cieca.

Essi non capiscono che è necessario esprimersi poiché esprimersi è attuare la propria comprensione dell'insegnamento. L'atto di esprimersi coincide con la manifestazione della natura-di-buddha: è mettere in atto ciò che è latente, è diventare e essere l'oggetto dell'espressione. Invece, la maggioranza delle persone si dedicano ad ascoltare l'insegnamento e alla pratica dello *zen*. Essi non sanno che "ascoltare l'insegnamento" e "pratica dello *zen*" sono cose che non esistono, cioè non hanno senso alcuno. Il percorso che le persone seguono è di ascoltare l'insegnamento, convincersi della sua giustezza o della sua veridicità, quindi iniziare il percorso verso la meta (l'illuminazione, la liberazione) attraverso la pratica dello *zen*. Questo percorso è completamente assurdo poiché parte dal presupposto che l'insegnamento sia giusto o veridico e che ciò che insegna possa essere raggiunto, ottenuto o afferrato per mezzo di *upâya* o "abili mezzi" come la pratica. Dôgen ci insegna che non c'è l'insegnamento come qualcosa di specifico, poiché tutta la realtà, così com'è è manifestazione continua e instancabile del Dharma, e con la pratica non si raggiunge nulla! poiché l'illuminazione non è qualcosa di ottenibile, né di raggiungibile e nessun mezzo vi ci può portare. Illuminazione non è ottenere, raggiungere uno stadio diverso e separato dalla realtà comune. Non è ottenere o raggiungere in nessun senso, semmai è essere. L'illuminazione è essere illuminati, attuare in sé l'illuminazione che è l'illuminazione di tutto l'universo contemporaneamente e fin dall'inizio. Compreso ciò, l'attuazione, cioè l'essere è "esprimersi".

[23]

Anche il maestro Saian, discepolo di Baso si è espresso dicendo che: Tutti gli esseri senzienti sono la natura-di-buddha". Ma cosa si intende con l'espressione "esseri senzienti"? Normalmente si intende riferirsi agli esseri che hanno una mente, cioè un'attività psichica, diremmo noi moderni. Il termine sino-giapponese per "mente" è *kokoro* che indica allo stesso tempo il cuore e la mente, e pertanto si riferisce all'attività psichica sia di tipo intellettuale, sia emotiva.

Tuttavia, Dôgen intende la "mente" in modo molto più ampio e sottile. E' difficile specificare in termini occidentali quello a cui egli si riferisce con "mente", ma potremmo provvisoriamente dire che indica la realtà ontologica, ossia la realtà dell'essere come si manifesta nei fenomeni, sia comprensivamente, sia individualmente. Uno studio di come Dôgen intende "mente" è ovviamente al di fuori della portata di questo lavoro, ma è importante segnalarne l'originalità poiché questo termine viene ampiamente usato nei suoi testi. Non sembri quindi strano leggere poco più avanti che la mente è gli esseri senzienti, ma anche quelli sprovvisti di "mente" nel senso ristretto, in realtà ne fanno parte, se diamo a "mente" il senso esteso di cui sopra. Quindi di nuovo, come già all'inizio del capitolo, Dôgen ribadisce la sua versione secondo cui gli "esseri senzienti" sono tutti gli esseri, o in altre parole, tutti i fenomeni esistenti, poiché tutto è mente, cioè fa parte della realtà dell'esistenza.

Potremmo anche invertire i termini e dire che ogni mente (leggi: ogni manifestazione dell'essere) è gli esseri senzienti, quindi tra mente e essere senzienti vi è identità. E, andando ancora oltre, essi hanno identità con la natura-di-buddha, perciò, mente, esseri senzienti e natura-di-buddha, non sono altro che diversi modi per riferirsi alla stessa cosa. Tutti i fenomeni dell'esistenza, allora "l'erba, gli alberi, gli stati e la terra sono tutti la mente e poichè sono la mente, allora sono esseri senzienti" e quindi sono natura-di-buddha. Allo stesso modo nel capitolo "Shinjin gakudô" dice: "Parlando approssimativamente, i monti e i fiumi, la grande terra, e il sole, la luna, le stelle e i pianeti sono la mente" e in "Ikka myôju", in modo ancor più definitivo: "il tutto è la vera realtà, il tutto è una espressione, il tutto è luminosità, il tutto è tutta la mente".

[24]

Ora, se il maestro Saian ha detto che: "Tutti gli esseri senzienti sono la natura-di-buddha", allora possiamo pensare che se non si è "esseri senzienti" non si è natura-di-buddha. Però, a questo punto dobbiamo porci il seguente problema, che non è

ozioso, e cioè, che ne è dei buddha? Sono anch'essi natura-di-buddha, oppure no, visto che essi, come buddha non devono essere considerati "esseri senzienti". Insomma, i buddha sono natura-di-buddha, oppure no?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo chiederci perché si dice: Tutti gli esseri senzienti sono la natura-di-buddha" e non si dice invece che: "tutti gli esseri senzienti in quanto tali sono la natura-di-buddha", cioè perché non si dice che tutti gli esseri senzienti sono natura-di-buddha proprio in quanto sono esseri senzienti e se non lo fossero non sarebbero natura-di-buddha. Vi è una differenza significativa tra le due espressioni. La prima afferma che gli esseri senzienti sono natura-di-buddha e quindi stabilisce una uguaglianza tra i due, come dire che A è B, nel senso che A è uguale a B. Nel secondo caso, invece, si dice che se qualcosa è A, allora ne consegue che è (anche) B: in questo caso A e B sono comunque entità separate. E' una sottigliezza linguistica, ma certamente significativa perché comporta due sfumature di significato diverse. In definitiva, dovremmo lasciar cadere la parola "sono" della frase "Tutti gli esseri senzienti sono la natura-di-buddha", allora avremmo " Tutti gli esseri senzienti / natura-di-buddha". A questo punto non ci sarebbero più due elementi separati, una dualità difficilmente esprimibile con le parole, ma avremmo una stessa cosa detta con due espressioni diverse. Allora non esisterebbero più gli esseri senzienti separati dalla natura-di-buddha e viceversa, allo stesso modo di come Dôgen ha coniato la parola *shûshô* che unisce i due caratteri di "pratica" e di "illuminazione" per dire che pratica/illuminazione non sono due cose distinte, ma sono due modi per dire la stessa cosa, che è una.

Allora se pensiamo a esseri senzienti e a natura-di-buddha come esseri senzienti/natura-di-buddha, questo lasciar cadere la parola "sono" fa sì che esseri senzienti e natura-di-buddha siano come una stessa spranga di ferro, uniti insieme in modo indissolubile in una stessa cosa. E a sua volta, questa spranga di ferro è come la "via degli uccelli", qualcosa che noi esseri umani non sappiamo vedere, ma che per gli uccelli esiste ed è evidente. Allo stesso modo, il fatto che esseri senzienti e natura-di-buddha siano la stessa cosa, sebbene non apparentemente visibile, pur tuttavia è una verità evidente e concreta se sapessimo vederla.

Perciò, "tutta la natura-di-buddha è gli esseri senzienti. Questo principio non solo dà conto degli esseri senzienti, ma dà anche conto della natura-di-buddha." Non c'è scarto tra natura-di-buddha ed esseri senzienti, e i due si sovrappongono completamente ed esaustivamente. Se capiamo questo, spieghiamo sia gli esseri senzienti, sia la natura-di-buddha.

Per riuscire ad esprimersi (e quindi a realizzare la comprensione di ciò) ci si può

impiegare una vita o più vite, ma quando ci si esprime in questo modo, si è raggiunta la Via.

[25]

Ora Dôgen torna a trattare della questione "natura-di-buddha/non natura-di-buddha" e cita le parole del maestro Daien che ripetono l'affermazione del Quarto patriarca: "Tutti gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha".

In queste parole c'è una evidente contraddizione con la frase del buddha storico Shakyamuni, citate nel *Sûtra el Loto* in cui si dice, come già riportato sopra, che "Tutti gli esseri senzienti senza eccezione sono la natura-di-buddha". Ora i praticanti e tutti coloro che si dedicano alla Via possono essere turbati da queste affermazioni opposte. Infatti esse non possono essere in nessun modo unificate e delle due se ne deve scegliere una. Di fronte a questa contraddizione, Dôgen sostiene che l'affermazione di Daien è quella più corretta, cioè quella che sostiene la non natura-di-buddha.

Tuttavia, benché le affermazioni di Saian e di Shakyamuni sembrino essere come due mani che si incontrano e si aiutano a vicenda, poiché dicono la stessa cosa, veramente è come se i due personaggi portassero sulle spalle una stessa asta, quella della dottrina del buddhismo. Insomma, poiché entrambi sostengono che tutti gli esseri senzienti sono la natura-di-buddha, sono in sintonia.

Il caso del maestro Daien di Daii le cose stanno diversamente. Egli infatti sostiene che gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha, e con questo "ingoia", ossia va oltre i due precedentemente citati. In questo modo, Daien di Daii dimostra di essere più grande dei suoi maestri, perfino del famoso maestro Baso.

Se riflettiamo, come possiamo "avere" la natura-di-buddha? Solo un essere non umano può avere quello che è. Gli esseri senzienti non sono dotati della natura-di-buddha, poiché lo sono: quindi non "hanno", ma "sono", e lo sono proprio in quanto esseri senzienti. Perciò, la possibilità che essi possano dotarsene è esclusa. Non ci possiamo dotare di ciò che siamo, cioè non possiamo far nostro ciò che è noi stessi. E questo conduce anche alla riflessione secondo cui nel momento in cui realizziamo questo stato di cose, cioè ne prendiamo coscienza, la natura-di-buddha non giunge a noi per la prima volta, come un elemento estraneo, ma comprendiamo che essa è sempre stata la nostra natura autentica. Per meglio far comprendere questo principio, Dôgen usa una frase curiosa, forse un detto comune ai suoi tempi: "Se il sig. Chang beve *sake*, il sig. Li diventa ubriaco". In altre parole, non si tratta di una forma di causa-ed-effetto per cui una azione produce delle conseguenze estranee al soggetto che ha compiuto l'azione.

Ciò vuol dire che la pratica non è un'azione che può avere la conseguenza di causare l'ottenimento della natura-di-buddha. Le persone comuni pensano che l'illuminazione o il raggiungimento della natura-di-buddha funzioni secondo gli schemi di causa-ed-effetto: la pratica ha l'effetto di condurre all'illuminazione. Tuttavia, per Dôgen le cose non stanno in questo modo, e l'illuminazione esula da questi schemi, perciò sostiene che la pratica non è un mezzo o uno strumento da usare per produrre degli effetti, ma è il fine stesso. Cioè, il fine della pratica è la pratica stessa, oltre a questo non c'è nulla e non ci si deve aspettare nulla. La pratica ha il suo significato tutto dentro se stessa ed è inutile pretendere che il sig. Li diventi ubriaco se il sig. Chang beve *sake*.

L'errore consiste nel mettere in relazione gli esseri senzienti e la natura-di-buddha, così come nel mettere in relazione la pratica e l'illuminazione. In realtà, essi non hanno relazione tra di loro: o sono una cosa o sono l'altra. Così come la pratica non ha a che fare con l'illuminazione, così gli esseri senzienti non hanno a che fare con la natura-di-buddha. Se si è esseri senzienti non si può essere natura-di-buddha, e inversamente se si è natura-di-buddha non si può essere esseri senzienti.

Ciò si basa sul fatto che una stessa cosa non può avere due forme o due aspetti, ma uno solo. La natura-di-buddha non può avere la forma o l'aspetto degli esseri senzienti, ma solo il suo proprio, e gli esseri senzienti non possono avere la forma o l'aspetto della natura-di-buddha, ma anch'essi solo il loro proprio.

Se si dice che gli esseri senzienti sono natura-di-buddha, si afferma che essi sono qualcosa di diverso da se stessi, sono altro da sè, e si pone una dicotomia tra i due, ma ciò è impossibile poiché esseri senzienti e natura-di-buddha sono una stessa cosa.

Quindi, Dôgen conclude che "se si è esseri senzienti, non si può essere natura-di-buddha, ma si è esseri senzienti", insomma, come dice il maestro Daien: "Tutti gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha" e non può essere diversamente.

[26]

In definitiva, qualsiasi cosa si dica sugli esseri senzienti e sulla natura-di-buddha, è un errore poiché la lingua ha delle limitazioni tali che le impediscono di esprimere correttamente la realtà. Tuttavia, noi siamo esseri umani e non abbiamo altro che questo strumento, per quanto limitato e non possiamo astenerci dall'esprimerci, perciò usiamo delle espressioni come quelle del buddha Shakyamuni o del maestro Daien.

I maestri devono insegnare e per far ciò si esprimono con la lingua e i discepoli devono apprendere ascoltando. Quindi come trasmettere con la lingua umana la natura-di-buddha?

Per esempio, usando la lingua, oltre a dire che "gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha", si può anche dire che: "tutta la natura-di-buddha è non esseri senzienti " e che "tutta la natura-di-buddha è non natura-di-buddha ". O ancor più che "tutti i buddha sono non natura-di-buddha"!

[27]

Dôgen cita il maestro Daichi che elogia la figura del buddha, la condizione più elevata, saggia e nobile. Soprattutto mette in rilievo il fatto che il buddha è colui che è privo di impedimenti e di ostacoli, quindi è libero e percorre la vita secondo il proprio intendimento. Allo stesso modo si pone nei confronti della morte, verso la quale non nutre timore. Non è soggetto alla legge di cause-ed-effetto e si muove liberamente.

Questa descrizione della figura del buddha è molto interessante perché delinea anche lo stato in cui si trova colui che ha raggiunto l'illuminazione.

Il tratto saliente è la libertà in cui si muove il buddha che usa tutto senza farsi coinvolgere: questo è infatti il segno della libertà, immergersi nelle cose del mondo, nella vita in tutti i suoi aspetti senza però restarne invischiato. Inoltre egli non è preda delle passioni, talché non si fa attrarre dalla vita e non sente repulsione per la morte, ma vede ogni fenomeno in modo distaccato, cioè per quello che è. Farsi coinvolgere è allontanarsi dalla Via, è perdere la propria libertà, diventare ciechi. I potenziali condizionamenti possono creare impedimenti e quindi vanno lasciati cadere.

Colui che è perfettamente libero, non ha attaccamenti perché considera la propria libertà il bene supremo, e sa che il condizionamento non conduce all'illuminazione. A una tale persona, le caratteristiche personali e del suo status non hanno nessuna rilevanza.

L'amore per la vita e la paura della morte sono due temibili impedimenti che condizionano la nostra libertà. Dobbiamo comprendere che sia la vita sia la morte sono il luogo della natura-di-buddha, cioè che entrambi allo stesso modo sono la terra del buddha, sono la terra dell'illuminazione e il primo non è migliore del secondo. Seguire e praticare il buddhismo vuol dire cercare la propria libertà smettendo di essere condizionati da attrazione e repulsione allo stesso modo.

[28]

In questa sezione Dôgen cita un dialogo tra Ôbaku Kiun e Nansen Fugan. Nansen chiede a Ôbaku la sua opinione riguardo a una frase del *Nirvâna sûtra* in cui si dice che la pratica congiunta di *dhyâna* e *prajnâ*, cioè di meditazione e saggezza, i due pilastri

dell'illuminazione, portano alla visione, cioè alla realizzazione della natura-di-buddha. L'opinione di Ôbaku è che la realizzazione della natura-di-buddha si ha quando per tutto il tempo, continuamente, non si dipende da nulla, cioè si è liberi, secondo quanto detto nella sezione precedente.

Ora Dôgen commenta questa prima parte del dialogo, e lo fa ribaltando i termini della questione: secondo lui, non è la pratica congiunta e armonizzata di *dhyâna* e *prajñâ* che conduce alla realizzazione della natura-di-buddha, poiché egli sostiene che la pratica non ha un fine al di fuori di se stessa, cioè non ha la capacità di condurre da nessuna parte, com'è ben noto. Quindi è l'acquisita realizzazione della natura-di-buddha che conduce alla pratica di *dhyâna* e *prajñâ*. In altre parole, come dice nel capitolo "Bendôwa", "Dal punto di vista del buddhismo, pratica e illuminazione sono una cosa sola. Poiché in qualsiasi momento si tratta di pratica nella illuminazione." Si pratica da illuminati, cioè perché si è illuminati e non per illuminarsi. Questa è la grande originalità di Dôgen che fa della pratica non più un'espressione di un desiderio umano, una forma di egoismo, ma una espressione di libertà e di non condizionamento. Solo colui che ha realizzato la natura-di-buddha può dedicarsi alla pratica libero dall'io. Quando si sia abbandonato il proprio io, chi è che vede chiaramente la natura-di-buddha? Allora non c'è più un soggetto contrapposto a un oggetto, ma "chi?" e "che cosa?" sono due aspetti della stessa cosa.

Dhyâna e *prajñâ* non sono i mezzi per ottenere l'illuminazione: essi stessi sono parte dell'illuminazione, non sono diversi dall'illuminazione. Essere *dhyâna* e *prajñâ* significa essere illuminazione. Nulla è mezzo di altro, o è una realizzazione parziale in vista di una completa, ma tutto esiste di per sè ed è completo in sè. Perciò dire che praticando *dhyâna* e *prajñâ* si ottiene la natura-di-buddha è come dire che praticando il buddha e la natura si ottiene la natura-di-buddha, cioè praticando la natura-di-buddha si ottiene la natura-di-buddha. Anche questa è una espressione, una manifestazione della realizzazione.

La chiara visione della natura-di-buddha è la non dipendenza da alcunché, quindi non dipendenza anche da *dhyâna* e *prajñâ*, ma questa non dipendenza si colloca nel tempo, le dodici ore. Quando giungono queste dodici ore senza dipendenza? Che tempo sono? Sono il tempo degli esseri umani o quello di altri esseri? La non dipendenza sta nel tempo oppure ne è indipendente? In ogni caso sono il tempo di adesso, la presente situazione di sempre in ogni momento, e nella natura-di-buddha è senza dipendenza.

Nansen ha il dubbio che la frase di Ôbaku sia una sua visione personale, ma non è così. La sua frase trascende la sua persona ed è universale. La non dipendenza è per ognuno la porta di accesso alla natura-di buddha.

La frase pronunciata da Ôbaku è sua, è la sua visione della natura-di buddha, ma egli lo nega per una questione di formalità: nella Cina antica (ma anche in Occidente oggi) per umiltà, è usanza negare le proprie capacità e attribuire ad altri i propri meriti. Perciò, nonostante quello che dice, dobbiamo pensare che la concezione della non dipendenza sia proprio di Ôbaku.

I bufali d'acqua si esprimono facendo il verso "un, un", e ognuno si esprime secondo la propria natura. Ma tutti gli infiniti modi di esprimersi sono comunque espressioni, cioè sono modi diversi per manifestare la propria natura-di-buddha. Ora ciascuno provi a esprimersi, poiché è esprimendosi che si manifesta e quindi si attua la natura-di-buddha.

[30]

La frase conclusiva di Nansen rivolta a Ôbaku è a dir poco enigmatica. Perché Nansen discute del rimborso dei sandali di paglia, piuttosto che del cibo e delle bevande? E ancora, che attinenza ha questa frase con quanto discusso precedentemente?

Da un discorso astratto come quello della non dipendenza, Nansen passa a un discorso molto concreto, il costo dei sandali di paglia. E' forse per far presente al monaco anziano Ôbaku che la realtà è fatta di quotidianità? O per far comprendere che nella non dipendenza c'è anche la concreta quotidianità? Dôgen sostiene che per comprenderla bisogna studiare e sforzarsi per molte vite. Questa frase non ha una struttura logica, come del resto molte delle frasi pronunciate dai maestri *zen*.

Allora Ôbaku tace, ma questo silenzio non è dovuto a imbarazzo o al rifiuto delle parole di Nansen, ma è semplicemente il silenzio significativo che spesso troviamo presso i maestri. Il silenzio, così come il riso (o i gesti) sono un modo per esprimersi.

Per restare nella concreta quotidianità, in definitiva, la visione chiara della natura-di-buddha consiste nell' essere soddisfatto della colazione e del pranzo, cioè nell'essere soddisfatti di se stessi, della propria vita e non provare frustrazioni. L'attuazione della natura-di-buddha si rivela nella realizzazione di sè, nell'essere se stessi fino in fondo. Allora non si può che accettare se stessi e prendere atto serenamente del proprio essere. A ben vedere, l'insoddisfazione e la frustrazione sono una forma di egoismo, o di attaccamento all'io. Sono il desiderio di avere qualcosa che non si ha o di essere qualcosa che non si è. Comunque, sono manifestazioni dell'io che desidera. La realizzazione della natura-di-buddha porta alla consapevolezza di sè e allo

spegnimento delle pulsioni dell'io. Il *nirvâna*, l'estinzione, non è altro che questo spegnimento della sete che ci spinge continuamente a essere insoddisfatti e frustrati.

[31]

Izan chiede a Kyôzan se Ôbaku non fosse stato capace di tener testa a Nansen. Kyôzan mostra di aver ben compreso il dialogo dicendo che non è così e che il punto di vista di Ôbaku è elevato.

La non dipendenza insegnata da Ôbaku è la Via della liberazione dai legami.

[32]

Dôgen ora affronta il famoso aneddoto di Jôshû e il cane. A Jôshû viene chiesto se il cane ha la natura-di-buddha. Ovvero, se il cane è anch'esso *ubusshô*, cioè è natura-di-buddha oppure no. Dôgen mette in guardia il lettore dicendo che il significato di questa domanda, in realtà, non è se il cane abbia o non abbia la natura-di-buddha. Ciò che chiede è se il cane è anch'esso natura-di-buddha. Se anche il cane è natura-di-buddha, allora la natura-di-buddha non dipende dalla pratica, ma è naturalmente insita negli esseri. Perciò, Dôgen commenta dicendo che la domanda chiede "se un uomo di ferro pratica ancora la Via ", in altre parole se un uomo realizzato continua a praticare la Via. Quello che Dôgen vuole intendere è che se il cane è anch'esso natura-di-buddha, e quindi la natura-di-buddha non dipende dalla pratica (e neppure dalla non pratica), allora perché mai praticare, e perché mai una persona realizzata dovrebbe continuare a praticare? Che senso avrebbe?

Questa è una domanda insidiosa per Jôshû, ma è anche una buona occasione per mostrare la sua elevata comprensione della Via.

La risposta di Jôshû è *mu*, cioè il cane è non [natura-di-buddha]. Questo è una grande guida per la pratica, è il *mu* con cui la natura-di-buddha chiama se stessa, con cui il cane chiama se stesso.⁴²⁹

Tuttavia, il monaco controbatte chiedendo il motivo per cui il cane non ha natura-di-buddha dal momento che tutti gli esseri ce l'hanno. Se tutti gli esseri senzienti fossero *mu*, allora anche la natura-di-buddha e anche il cane sarebbe *mu*. Tuttavia, Dôgen mette in rilievo il fatto che la parola importante in questo caso è il "perché" della frase "Perché i cani e la natura-di-buddha hanno bisogno di [essere chiamati] *mu*?".

⁴²⁹ Kodera, *op. cit.*, interpreta *mu* come "nowhere" o "nothingness".

Cioè perché ciò che esiste ha bisogno di essere classificato in qualche modo, sia pure come *mu* o con qualsiasi altra definizione? La realtà è, e non può essere definita o limitata. Ogni definizione conduce lontano dalla verità.

Alla domanda del monaco che chiede perché il cane non ha la natura-di-buddha come tutti gli esseri, Jôshû risponde che il motivo è che il cane è "coscienza creata dal *karma*", cioè è un prodotto del *karma*. Quindi Jôshû sostiene che il cane è *mubusshô* poiché è un prodotto del *karma*. Tutto ciò che esiste è un prodotto del *karma*, senza eccezioni e il cane e la natura-di-buddha appartengono alla stessa dimensione, la dimensione del *mu*. Il cane non è separato dalla natura-di-buddha (letteralmente: non la può incontrare) e viceversa, entrambi sono un prodotto karmico. Perciò come possiamo dire se il cane ha o è la natura-di-buddha o non ce l'ha o non lo è? Non si tratta né di avere né di essere: entrambi sono due fenomeni prodotti dalla stessa illusione, niente di più.

Un altro monaco chiede a Jôshû se il cane ha anch'esso la natura-di-buddha. Questa volta Jôshû risponde all'opposto: *u*.

Se il cane e la natura-di-buddha sono entrambi una proiezione illusoria creata dal *karma*, *u* vale *mu* e viceversa.

[33]

La risposta di Jôshû, *u*, non è da intendere in modo speculativo, come fanno gli studiosi, ma è da comprendere intuitivamente. Andando oltre la comprensione intellettuale, si deve capire che ogni cosa è *u*, essere, o esistenza. Così è il buddha, Jôshû e il cane e tutti tre sono una sola cosa nell'esistenza. Allora il buddha è Jôshû, Jôshû è il cane e il cane è la natura-di-buddha. Quindi la risposta di Jôshû, *u*, vuole intendere che il cane è natura-di-buddha-*u*, come tutto quanto esiste.

Il monaco intendendo che la risposta *u* significhi: "sì, il cane ha la natura-di-buddha", replica chiedendo che senso ha forzare la natura-di-buddha dentro se stessi se già ce l'abbiamo. E questa è una grande domanda, la cui risposta dovrebbe essere naturalmente negativa. Tuttavia, Dôgen sostiene che lo sforzo di spingere la natura-di-buddha dentro di sé, per quanto insensato, ha tuttavia un senso.

Questo è un punto molto importante che va compreso a fondo. Per quanto sia assurdo sforzarsi di ottenere quanto già abbiamo, pur tuttavia, se non ci impegniamo sulla Via non otterremo nulla. E' un problema che investe il significato della pratica. Che senso ha praticare se comunque la pratica non conduce a nulla, se non è uno strumento per ottenere la Via, come Dôgen ripete incessantemente? Ma allora, cosa rimane da fare? Se non si fa nulla, semplicemente si rimane quello che si è, nel regno dell'illusione. E'

necessario mettere in moto un meccanismo che ci porti alla comprensione: ciò che è importante è di attivare il *bodhaishin* (in sansc. *bodhicitta*): letteralmente "la mente dell'illuminazione", ossia il desiderio di illuminazione che porta a intraprendere la Via. Nel capitolo "Shinjin gakudô", si dice: "...dopo aver risvegliato il *bodhaishin*,⁴³⁰ ci rifugiamo nella Via dei buddha e dei patriarchi e ci dedichiamo alla pratica del risveglio del *bodhaishin* nella vita quotidiana" e anche "...ma se nasce il *bodhaishin*, di sicuro si procede sulla strada della realizzazione".⁴³¹ Con il risveglio del *bodhaishin* nasce il desiderio dell'illuminazione e inizia il percorso sulla Via, insomma si inizia a praticare. Per quanto la pratica sia inutile, anzi sbagliata perché radicata nell'egoismo, permette di applicarsi alla Via e man mano, se ben guidati dal un abile ed esperto maestro, ci si può liberare degli errori e risvegliare alla vera pratica. Per questo, la pratica è importante e Dôgen vi insiste sempre moltissimo, sebbene metta in guardia dalle false concezioni secondo le quali è spesso intesa. Praticare nell'errore è una fase inevitabile, necessaria forse, o addirittura indispensabile, poiché solo sbagliando e riflettendo sull'errore e sforzandosi di correggersi ci si può avviare nella giusta direzione.

In "Fukan zazengi" Dôgen dice: "Perché sprecarsi nella ricerca di mezzi abili dato che l'insegnamento è in sé libero da lacci?" e poco oltre: "Nessuna cosa è separata da questo luogo, ciò nonostante, la gente si sforza per la pratica".

Queste parole significano che è inutile sforzarsi nella pratica poiché l'illuminazione è già in noi, quindi che senso ha andarla a cercare?

Dal punto di vista della verità assoluta ciò è certamente vero, ma questa elevata comprensione è irraggiungibile per l'essere umano relegato nella dimensione dell'illusione. Egli potrà capirla solo dopo essersi realizzato, ma nel frattempo cosa fare? Tutto quello che ha a disposizione è il suo essere immerso nell'illusione, e da questa dimensione deve prendere l'avvio la liberazione. I mezzi a disposizione sono i mezzi illusori, il proprio egoismo e il proprio attaccamento: con questi mezzi l'essere ordinario deve fare i primi passi verso l'uscita dall'illusione.

Nello stesso testo poco più avanti si legge: "Dedicarsi con tutto il proprio essere alla pratica è proprio seguire la Via" e in "Zazenshin": "Essere illuminati dalla chiarezza dei buddha e dei patriarchi è investigare e praticare lo *zazen*."

Molti studiosi hanno messo in rilievo la contraddittorietà del pensiero di Dôgen⁴³² e certamente dal punto di vista del pensiero e della filosofia occidentale vi sono molte

⁴³⁰ *Bodhaishin* (in sansc. *bodhicitta*): letteralmente "la mente dell'illuminazione", ossia il desiderio di illuminazione che porta a intraprendere la Via.

⁴³¹ A. Tollini, *op. cit.*, pp. 95 e 101.

⁴³² Si veda per esempio, Nishijima, Gudo Wafu, *Understanding The Shobogenzo*, Windbell Publications, Londra, 1992.

incoerenze. Tuttavia come ho messo in luce anche altrove,⁴³³ Dôgen non è e non vuole essere un filosofo, ma un maestro spirituale, e le due cose vanno tenute nettamente distinte. Dôgen non vuole costruire un pensiero coerente, ma vuole insegnare la liberazione e il risveglio a uomini immersi nell'illusione.

Per questo nel capitolo "Daigo" dice: "I buddha e i patriarchi sulla base della grande illuminazione sicuramente si sforzano al massimo sulla Via e praticano, in questo modo realizzandosi" e in tutta la sua opera insiste continuamente sulla necessità di sforzarsi nella pratica.

Nel capitolo "Bendôwa" troviamo un punto interessante. A un monaco che chiede: "...c'è forse bisogno di darsi pena per lo *zazen* e per sforzarsi nella pratica della Via?", risponde con un aneddoto la cui conclusione è:

"Cos'è questo io che apprende il buddhismo?".

"Il maestro disse: 'L'attendente del fuoco viene a chiedere del fuoco'".

Colui che ha il fuoco va a chiedere il fuoco. Colui che ha dentro di sé l'illuminazione (tutti gli esseri), vanno a chiedere l'illuminazione, cioè la cercano con la pratica e sforzandosi sulla Via. Avere l'illuminazione non basta se non la si attua, e la sua attuazione è la pratica. L'illuminazione consiste nell'attuazione costante dell'illuminazione attraverso la pratica, la quale, quindi, non è un mezzo per ottenere l'illuminazione, ma un modo di manifestarla o di esprimerla. L'espressione è attuazione.

[34]

La risposta di Jôshû, alla domanda del monaco è: "Commettere un misfatto sapendo di farlo deliberatamente".

Il "misfatto" è forzare la natura-di-buddha dentro di sé, una cosa sbagliata e assurda. Tuttavia, questo misfatto è commesso deliberatamente, cioè coscientemente da parte del praticante. Il quale pur sapendo che la pratica non conduce all'illuminazione, comunque vi si applica tenacemente.

L'uomo illuminato non è separato da questo corpo attuale, e commettere un misfatto non è necessariamente forzare l'illuminazione dentro di esso. Il misfatto è tale solo se è deliberato, e in quanto tale ha la capacità di liberare il corpo dall'illusione. Per questo "spingere dentro" e "commettere un misfatto" non necessariamente coincidono.

In ogni caso la pratica è capace di condurci alla liberazione del corpo. Questa capacità che ci permette di liberarci è dentro di noi, così come è dentro ognuno, perciò non si può dire che in realtà non siamo già liberati fin dall'inizio.

⁴³³ A. Tollini, *op. cit.*, pp.20-21.

Come disse il venerabile Ungo, chi crede di aver appreso tutto il buddhismo e perciò smette di praticare è in errore, tuttavia, chi continua indefessamente la pratica per lungo tempo sviluppa la capacità di liberarsi: praticare sapendo che la pratica è un delibato misfatto è essere la natura-di-buddha. Cioè, praticare sapendo che la pratica non conduce all'illuminazione e pur tuttavia non desistere, è essere la natura-di-buddha.

[35]

L'ultimo aneddoto di questo capitolo presentato in questa sezione è molto curioso. L'ufficiale Jiku chiede all'abate Chôsa in quale parte di un verme tagliato in due stia la natura-di-buddha. La risposta è: "Non abbiate illusioni!". L'ufficiale insiste e chiede del movimento delle due parti del verme tagliato. Chôsa risponde che il movimento riguarda solo il vento e il fuoco che non si sono ancora dispersi. Se consideriamo che i due elementi del vento e del fuoco siano una metafora dell'agitazione della mente, la risposta di Chôsa significa che la mente agitata si attacca al fatto che le due parti si muovono e vedono questo come un segno della presenza della natura-di-buddha. Se invece, consideriamo i due elementi come la metafora della vita, allora più semplicemente la risposta significa che le due parti si muovono perché sono ancora vive.

Il primo commento di Dôgen a questo dialogo è molto originale. Egli si chiede se le due parti che si formano dopo il taglio, prima erano una parte sola. Ciò significa considerare le cose del tempo presente dal punto di vista del tempo futuro. Però ciò è innaturale. Le cose sono pensate nel momento attuale o nel momento passato, non nella situazione del momento futuro, anche perché il futuro non è conosciuto, né normalmente conoscibile. Perciò il verme all'inizio non è uno, e se non è uno non può diventare due dopo il taglio. Come dice nel capitolo "Genjô kôan", facendo l'esempio della legna da ardere e della cenere: "La legna da ardere diventa cenere, e [una volta bruciata] non torna indietro di nuovo a essere legna. Tuttavia, non si deve pensare che la cenere venga dopo e che la legna da ardere venga prima."⁴³⁴

Riguardo a due parti che sono una stessa parte, Dôgen cita una frase del *Nirvâna sûtra* in cui si dice che la meditazione (cioè, lo *zazen* per Dôgen) muove, e la saggezza rimuove. La meditazione (*dhyâna*) e la saggezza (*prajñâ*) come abbiamo già visto sopra, sono i due inseparabili pilastri dell'illuminazione. Essi si completano e si integrano a vicenda nel percorso verso l'illuminazione. Pratica e comprensione sono l'una il sostegno dell'altra, e pur essendo due cose separate, in realtà sono una cosa sola. "La

⁴³⁴ *Ibidem*, p. 180.

meditazione muove" significa che la pratica dello *zazen* smuove l'illusione che è radicata dentro di noi. Come quando vogliamo togliere un palo conficcato nel terreno, prima lo scuotiamo per allentare la presa nel suolo. Allo stesso modo lo *zazen* allenta le radici profonde dell'illusione e delle passioni dentro di noi. "La saggezza rimuove" significa che la saggezza sradica definitivamente l'illusione e le passioni. Se non c'è la meditazione che smuove, la saggezza non può sradicare, se non c'è la saggezza che sradica, lo scuotere della meditazione non è sufficiente. Tuttavia la frase del *sûtra* continua dicendo che "sono entrambe movimento", cioè sia la meditazione sia la saggezza sono entrambe movimento. Ciò significa che entrambe sono movimento in quanto sia "muovere" sia "rimuovere" sono azioni dinamiche. Ma non solo questo. Entrambe sono movimento significa anche che esse sono parte della natura-di-buddha.

In quale parte dei due pezzi di verme sta la natura-di-buddha? Oppure in quale delle due parti in movimento, meditazione e saggezza, sta la natura-di-buddha? E se a essere tagliata fosse la natura-di-buddha, in quale delle due parti starebbe il verme? In questo modo Dôgen porta all'assurdo questo dialogo e mostra come ogni affermazione verbale possa essere ribaltata e vista dalla prospettiva opposta.

Ma cosa significano le parole di Chôsa "non abbiate illusioni!"? Vuol dire che nel verme ci sono le illusioni? O che relazionare la natura-di-buddha con il verme intero o le sue due parti è una visione della mente illusoria? E anche relazionare il movimento con la presenza della natura-di-buddha è frutto della mente illusoria?

Il vento e il fuoco non dispersi sono la mente illusoria, sono quella mente che ci porta a considerazioni come quelle esposte sopra. Mente illusoria e natura-di-buddha sono ovviamente separate e l'una esclude l'altra: dove c'è la natura-di-buddha non c'è l'illusione e dove c'è l'illusione non c'è la natura-di-buddha. Esse, con le parole di Dôgen "non appaiono insieme". Tuttavia, d'altra parte non possiamo dire che quando c'è l'una non ci sia l'altra. Infatti, anche l'illusione è natura-di-buddha, come del resto tutto lo è. Quindi anche l'illusione è natura-di-buddha, cioè esse appaiono insieme, o sono compresenti. Però, non possiamo dire che l'illusione sia la natura-di-buddha, poiché la mente illusoria non è la mente della natura-di-buddha. Insomma, in definitiva, con un ragionamento ardito, o comunque in contraddizione con la logica corrente, dovremmo sostenere che l'illusione è natura-di-buddha, ma allo stesso tempo è diversa da essa.

Per questo Chôsa non discute se nel verme ci sia o non ci sia la natura-di-buddha, ma fa soltanto riferimento all'illusione e all'agitazione della mente.

L'argomento dell'agitazione della mente ricorda il dialogo tra due monaci di fronte a una bandiera che sventola, riportato nel capitolo "Inmo":

"Due monaci stavano avendo una discussione e un monaco diceva: 'E' la bandiera che si

muove'. L'altro diceva: 'E' il vento che si muove'. Così continuavano a discutere senza fine quando il Sesto patriarca disse: 'Non è il vento che si muove, non è la bandiera che si muove, ma è la vostra mente che si muove'. Questo non vuol dire che se la mente stesse ferma allora la bandiera non si muoverebbe. E neppure vuol dire che la percezione della mente è erronea poiché si muove e quindi vede un movimento che non c'è. Vuol dire che " In questo modo, con questa espressione, il Sesto patriarca dice che il vento, la bandiera, il movimento, sono tutti la mente."⁴³⁵ Allo stesso modo, la mente agitata e le due parti del verme sono tutti la natura-di-buddha, sono la mente. Perciò, riguardo al vento e al fuoco, è sbagliato pensare che essi "non si sono ancora dispersi" perchè non è ancora giunto il tempo della dispersione. Sia il vento e il fuoco non dispersi, sia dispersi sono entrambi natura-di-buddha. E non c'è un tempo in cui viene la dispersione, perché il tempo non viene, ovvero non c'è un tempo che non viene. Così Dôgen dice: "La non dispersione di vento e fuoco è il buddha che predica il Dharma e il vento e il fuoco che non si sono ancora dispersi sono il Dharma che predica il buddha". Nulla è estraneo al buddha, al Dharma e alla natura-di-buddha. Il Dharma è un solo suono che comprende tutto. Solo ciò che è uno può comprendere tutto e tutto vi è compreso.

[36]

La concezione secondo cui la natura-di-buddha esiste solo nella vita e non ci sia nella morte è un errore. Sia la vita sia la morte sono natura-di-buddha. Perciò non ha senso amare la vita e detestare la morte. Come si dice nel capitolo "Shôji": "Se una persona cerca il buddha al di fuori di nascita-e-morte, è come volgere le stanghe di un carro a nord per dirigersi a Yueh [che è a sud], o come rivolgersi a sud per osservare l'Orsa Maggiore. Si accrescerebbero sempre più legami a nascita-e-morte e si perderebbe ancor più la Via della liberazione". Sia la vita sia la morte sono natura-di-buddha, *busshô-u*, sono non natura-di-buddha, *busshô-mu*.

Parlare della dispersione di vento e fuoco è lo stesso che parlare della dispersione della natura-di-buddha, poiché agitazione della mente e natura-di-buddha sono una cosa sola. Quando la mente è agitata c'è la natura-di-buddha e non c'è la natura-di-buddha. C'è perché la mente agitata è natura-di-buddha, ma al tempo stesso è diversa dalla natura-di-buddha, poiché non è tranquillizzata. Perciò le concezioni secondo cui la natura-di-buddha esiste in conseguenza del movimento oppure no, che sia una caratteristica naturale o che non lo sia, e così via, sono tutte visioni estranee al

⁴³⁵ Vedi capitolo "Inmo".

buddhismo, sono concezioni false.

In definitiva, cos'è questa natura-di-buddha, al di là delle parole della mente discriminante? E' recinto, muro, tegola, pietra. Come dice nel capitolo "Shinjin gakudô": "...recinzioni, tegole e pietre sono esse stesse la mente. Non sono la concezione di 'i tre mondi sono un'unica mente', e neppure 'l'intero universo è un'unica mente', ma sono proprio recinzioni, tegole e pietre".⁴³⁶ Lo stesso è della natura-di-buddha. Essa nel concreto è i fenomeni della vita quotidiana, ciò che incontriamo ogni giorno, sia nel bene sia nel male, senza discriminazioni. Così, la vita è natura-di-buddha e la morte è natura-di-buddha, la gioia è natura-di-buddha e la sofferenza allo stesso modo è natura-di-buddha. Oltre questo che si può dire? " E' chiaro? Tre teste, otto braccia."

⁴³⁶ A. Tollini, *op. cit.*, pp. 98-99.

INMO

"Così com'è"

Questo capitolo, uno dei più pregnanti tra quelli dello Shôbôgenzô per l'importanza del contenuto, tratta, come dice il titolo stesso, della concezione espressa dal termine inmo. Inmo è una parola di derivazione cinese e veniva usata colloquialmente per indicare "questo", o "così". E' poi passata in ambito religioso, soprattutto nel buddhismo ch'an e poi zen, dove, con la valenza di "così" o "così com'è", è passata a indicare il vero aspetto della realtà, l'oggettività dei fenomeni che ci circondano, prima di ogni discriminazione e valutazione soggettiva da parte dell'uomo. In altre parole, indica il vero volto della realtà che è nascosto a coloro che osservano i fenomeni, e se stessi, con atteggiamento egocentrico.

Inmo è un avverbio, non un sostantivo, e questo ci induce a una riflessione importante. Significa "in modo così com'è" e quindi non indica una particolare realtà, diversa da quella normalmente percepita, posta su un piano diverso rispetto a quella della quotidianità. E' un avverbio di modo e pertanto indica un modo di una azione, in particolare l'azione della percezione della realtà, la quale dev'essere percepita per quello che è realmente, cioè appunto "così com'è", senza aggiunte o sottrazioni.

Per questo motivo nella traduzione che segue ho preferito rendere inmo con "così com'è", versione rigorosamente letterale e scevra di connotazioni filosofiche che originariamente gli sono avulse. Altri hanno preferito traduzioni diverse, tra cui it, o suchness, o quiddità.⁴³⁷ Tuttavia, queste traduzioni sembrano dare a inmo una valenza sostanziale che implica una sua oggettivazione, se non una sua ipostatizzazione, con il rischio di fuorviare il lettore dal vero senso con cui Dôgen lo usa, quello di indicare non un oggetto concreto o astratto, ma un modo di percepire la realtà. L'oggettivazione riporta necessariamente il discorso sul piano dualista nella dimensione soggetto-oggetto, in cui il primo fa esperienza del secondo. Tuttavia, quello che Dôgen vuole dire è che la realtà è da sempre e per sempre semplicemente "così com'è", nulla più e nulla meno. Quando la percezione avvenga in questo modo, si scopre il vero volto

⁴³⁷ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 119 e segg. rendono inmo con it e nell'introduzione al capitolo dicono: "Inmo is a colloquial word in Chinese, and it means 'it', 'that', or 'what'" e proseguono affermando che indica qualcosa di ineffabile, cioè di indicibile a parole. Waddell, in N.A. Waddell, "Being Time: Dôgen's Shôbôgenzô Uji", *The Eastern Buddhist*, 12, 1, 1979, pp.114-129, lo traduce con il termine "suchness".

della realtà, che è quello dell'illuminazione, perché si ricordi che per Dôgen la realtà naturalmente "così com'è" coincide con la buddhità, con la natura-di-buddha, con la natura-del-Dharma, e in definitiva, con l'illuminazione.

Lo scopo del buddhismo, in fondo non è altro che insegnarci a vedere la realtà in modo corretto, non a farci scoprire una realtà nascosta raggiungibile al di fuori di noi stessi. Lo scopo del buddhismo è al tempo stesso più semplice e più grandioso: mostrarci che la realtà che ci circonda ogni attimo della nostra esistenza è, così com'è già tutta l'illuminazione. Questo è il messaggio su cui Dôgen nei capitoli dedicati al buddha e alla buddhità insiste continuamente, direi insistentemente. Ma ciò perché questa è la vera chiave della buddhità, e se non si comprende questo, non si potrà mai accedere alla dimensione della liberazione.

Perciò, tutto quello di cui abbiamo bisogno è sempre accanto a noi, anzi vi siamo immersi, o meglio, ne facciamo parte, perché anche noi siamo inmo la realtà così com'è! Allora, la comprensione di inmo consiste non in una comprensione intellettuale, poiché la conoscenza vera non è discriminante, riflessiva, teorica, ma nell'essere persone del così com'è, cioè persone che agiscono, vivono così come sono e percepiscono i fenomeni così come sono.

Quando si capisce che la realtà è inmo, tutto diventa inmo, noi stessi diventiamo inmo, la buddhità è inmo, l'illuminazione è inmo. Non qualcosa di speciale, non un oggetto definibile e qualificabile, che possiamo distinguere percettivamente. La buddhità e l'illuminazione non sono ottenimento, ma sono invece il modo di essere diverso da quello delle persone ordinarie. Questa diversità si fonda, quindi, non sull'avere, ma sull'essere, in quanto è l'essere dell'uomo che cambia e si rapporta diversamente con la realtà. Quando capiamo che tutto è inmo, che tutto non può essere altro che inmo che esprime costantemente per tutto il tempo la propria verità, quando comprendiamo che ogni cosa a proprio modo canta la buddhità, che ogni cosa è da sempre la natura-di-buddha, allora riscopriamo la verità più profonda: che anche noi stessi siamo inmo, siamo natura-di-buddha, siamo illuminazione. Inmo non è altro che il modo di essere della natura-di-buddha: la realtà è illuminata quando è inmo, e gli esseri lo sono quando percepiscono e si percepiscono in quanto inmo.

Nel capitolo "Shohô jissô" dice: "La realizzazione dei buddha e dei patriarchi (l'illuminazione) è completamente il vero aspetto; il vero aspetto è tutti i fenomeni; tutti i fenomeni sono l'aspetto così com'è, sono la natura così com'è, sono il corpo così com'è, sono la mente così com'è, sono il mondo così com'è, sono le nuvole e la pioggia così come sono, sono camminare, star fermi, star seduti, star sdraiati così come sono, sono sofferenza e gioia, movimento e riposo così come sono, il bastone del maestro e lo

scacciamosche così come sono, cogliere un fiore e sorridere così com'è, sono trasmettere il Dharma e proclamare la raggiunta buddhità così come sono, sono studiare la Via e sforzarsi così come sono, sono la purezza del pino e la fedeltà del bambù così come sono."

Questo avviene quando si abbandonino le sovrastrutture, le illusioni, le false visioni che sorgono in concomitanza della falsa idea di un io sostanziale. E' l'abitudine a porre al centro di ogni nostra azione e comportamento il proprio io che rende ogni prospettiva distorta. L'attaccamento ci rende ciechi e non ci permette di vedere le cose inmo, così come sono. Il desiderio oscura ai nostri occhi la meravigliosa realtà dell'illuminazione, la perla luminosa, come la chiama il maestro Gensha che è il vero aspetto della realtà.

TRADUZIONE DEL TESTO

INMO "Così com'è"

[1]

Il grande maestro Gukaku del monte Ungo⁴³⁸ era il successore di Tôzan⁴³⁹ e il trentanovesimo successore nel Dharma del buddha Shakyamuni. Egli era il legittimo erede della scuola di Tôzan. Un giorno egli disse all'assemblea dei monaci: "Se volete ottenere la cosa così com'è,⁴⁴⁰ allora dovete essere persone di questa cosa così com'è. Se siete persone di questa cosa così com'è, perché preoccuparvi della cosa così com'è?".⁴⁴¹ Quindi, chi vuole ottenere la cosa così com'è, deve essere una persona di questa cosa così com'è. Se siete persone di questa cosa così com'è, perché preoccuparvi della cosa così com'è? Il significato di questo è puntare direttamente alla *bodhi* suprema, e questo lo chiamo per il momento il "così com'è". L'aspetto di questa suprema *bodhi* è tale che l'intero mondo delle dieci direzioni non è altro che una piccola parte di questa suprema *bodhi*. Inoltre, la *bodhi* trabocca oltre l'intero mondo. Anche noi stessi siamo tutti utensili che stanno dentro quell'intero mondo delle dieci direzioni.

⁴³⁸ Ungo Dôyô. Vedi nota n. 385.

⁴³⁹ Tôzan Ryôkai (807-869), maestro di Ungo Dôyô.

⁴⁴⁰ Cioè: l'essenza della realtà.

⁴⁴¹ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.119, traducono: "If you want to attain the matter which is it, you must be a person who is it. Already being a person who is it, why worry about the matter which is it?". Traducono *inmo* con *it*. Preoccuparsi della cosa del così com'è, qui e avanti, significa preoccuparsi di ottenere la cosa del così com'è.

[2]

Sulla base di che sappiamo che il "così com'è" esiste? Lo sappiamo perché il corpo e la mente che si manifestano insieme nell'intero mondo non sono il nostro io. Il corpo non è certamente il nostro io. La vita si riflette [procede] nei giorni e nei mesi e non si ferma neppure per un poco. Dove sono andati i volti della nostra giovinezza? Quando li cerchiamo non ne troviamo neanche le tracce. Se osserviamo bene, sono molte le cose del passato che non incontreremo mai più. Anche la mente sincera⁴⁴² non si ferma e va e viene ogni momento. Benché la sincerità⁴⁴³ esista, essa non risiede accanto a noi.⁴⁴⁴ Però, pur stando così le cose, senza una ragione⁴⁴⁵ esiste la "mente del risveglio"⁴⁴⁶. Quando si sia risvegliata questa mente, abbandoniamo le cose con cui ci si è intrattenuti fino a quel momento e speriamo di udire ciò che non abbiamo mai sentito, e cerchiamo di sperimentare ciò che non abbiamo mai sperimentato, e questo non solo per noi stessi. Si sappia che succede questo perché siamo persone del così com'è.⁴⁴⁷ Perché sappiamo di essere persone del così com'è? Poiché siamo persone che vogliono ottenere la cosa così com'è, siamo persone del così com'è.⁴⁴⁸ Per certo, abbiamo l'aspetto delle persone del così com'è, e in questo momento non dovremmo preoccuparci della cosa così com'è. Poiché anche il preoccuparsi è cosa del così com'è, è un non preoccuparsi. Inoltre, non dovremmo sorprenderci del fatto che la cosa così com'è, è così com'è. Anche se il così com'è ci sorprende e ci lascia dubbiosi, è comunque questo così com'è. Esiste anche un così com'è di cui non dobbiamo sorprenderci. Questo non può essere valutato per mezzo della valutazione dei buddha, né può essere valutato per mezzo della valutazione della

⁴⁴² "Mente sincera" è traduzione di *sekishin*, "mente pura, o sincera". Qui a "pura" preferisco "sincera" perché questo termine si riallaccia a "sincerità" della frase successiva. Tuttavia, in questo caso, "puro" e "sincero" sono da considerare sinonimi. Nel capitolo "Shinjin Gakudô" Dôgen parla di *sekishin* chiamandolo *sekishin henpen*: letteralmente: "una mente pura che comprende in sé tutti i pensieri liberamente" e la considera come "mente del risveglio" (*hatsubodhaishin*, qui abbreviato in *hatsshin*).

⁴⁴³ In originale *makoto*. Si riferisce alla mente sincera di cui alla frase precedente.

⁴⁴⁴ Cioè: sebbene la mente sincera o pura esista, non la riconosciamo come la nostra vera natura.

⁴⁴⁵ Cioè: pur senza che vi sia una particolare ragione o motivazione, comunque esiste la mente del risveglio. In originale *mutan ni*.

⁴⁴⁶ In originale *hosshin*, "mente del risveglio" cioè, la mente che decide di avviarsi sulla Via alla ricerca del risveglio. E' il primo fondamentale passo per l'illuminazione.

⁴⁴⁷ "Essere persone del così com'è" vuol dire essere dei *tathâgata* (in giapp. *nyorai*), che significa "venuto così com'è", quindi coloro che sono *inmo*, persone che esistono secondo il loro vero essere originario.

⁴⁴⁸ Secondo i parametri normali, la struttura logica di questa frase è assurda, ma nella dimensione della realizzazione di sé, non si può dire altro che siamo persone autentiche poiché vogliamo o otteniamo *inmo*.

mente, non può essere valutato per mezzo della valutazione del mondo del Dharma e non può essere valutato per mezzo della valutazione dell'intero mondo. Solo [si può dire]: "siamo di già uomini del così com'è, perché preoccuparci della cosa del così com'è?". Perciò, il così com'è del suono e dell'aspetto è il così com'è, il così com'è del corpo e della mente è il così com'è, il così com'è di tutti i buddha è il così com'è.

[3]

Per esempio, una persona che inciampa e cade per terra è compresa come un così com'è, e quando sicuramente così com'è si alza da terra, non si abbia dubbi sul fatto che era caduta per terra. Sono parole dette nella lontana antichità, sono parole dette nel Cielo occidentale, sono parole dette nell'alto dei cieli, [esse dicono]: "Se cadiamo per terra, di nuovo ci alziamo dalla terra, e se cerchiamo di alzarci stando separati dalla terra, alla fine questo risulta impossibile".⁴⁴⁹ Queste parole dicono che coloro che cadono per terra, devono sicuramente alzarsi stando sulla terra, e che non possono alzarsi senza appoggiarsi sulla terra. Prendendo spunto da ciò, si crei l'occasione per ottenere la grande illuminazione, e se ne facciano parole per lasciar cadere il proprio corpo e la propria mente.⁴⁵⁰ Perciò, se qualcuno chiede: "Qual è il principio per cui i buddha ottengono la Via?", rispondiamo che è lo stesso di uno che cade a terra e stando sulla terra si rialza. Studiando questo a fondo, si chiarisca il passato, si chiarisca il futuro e si chiarisca questo preciso momento così com'è. Nella illuminazione e nella non illuminazione, nell'illusione e perdendo l'illusione, essendo impedito dall'illuminazione o essendo impedito dall'illusione, in tutti i casi, vi è il principio secondo cui sulla stessa terra su cui si cade, ci si rialza. Questa è una espressione che si dice sia in cielo sia in terra, sia nei cieli occidentali sia nei paesi orientali e una espressione corrente sia ora sia nel passato, e una espressione sia dei vecchi buddha sia dei nuovi buddha. Questa espressione inoltre, non è incompleta e non manca di nulla.

[4]

Tuttavia, comprendere solo così com'è, senza comprendere anche come non è, è non comprendere a fondo queste parole. Per esempio, sebbene l'espressione di un vecchio buddha sia stata trasmessa così com'è, però quando si ascoltano le parole di un vecchio

⁴⁴⁹ Citazione da *Keitoku dentôroku*, vol.1. Il fatto che in questo testo appaiano dei e demoni motiva le parole che precedono riferite al cielo.

⁴⁵⁰ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 121, traducono: "Taking up what is described thus, we have seen it as the beginning of attainment of great realization, and we have made it into the state of truth that sheds body and mind".

buddha in quanto vecchio buddha, vi è una richiesta di andare oltre.⁴⁵¹ Sebbene non sia mai stato espresso nei cieli occidentali, né nell'alto del cielo, vi è però un altro principio da esprimere. E' il seguente: se coloro che cadono in terra cercano di rialzarsi basandosi sulla terra stessa, anche se passano innumerevoli *kalpa*, non riescono a rialzarsi. Ci si può rialzare davvero per mezzo di un espediente di salvezza.⁴⁵² Cioè, coloro che cadono in terra si rialzano sicuramente per mezzo del vuoto e coloro che cadono stando nel vuoto, si rialzano sicuramente per mezzo della terra.⁴⁵³ Se non fosse così, non ci si potrebbe mai rialzare. I buddha e i patriarchi erano tutti in questo modo. Se qualcuno chiedesse così: "Quanto sono lontani il vuoto e la terra?". A una tale domanda, dovremmo rivolgerci come segue: "Il vuoto e la terra sono distanti 18 mila *ri*". Coloro che cadono a terra, sicuramente si rialzano grazie al vuoto, chi cerca di rialzarsi allontanandosi dal vuoto alla fine non vi riesce. Coloro che cadono a causa del vuoto, sicuramente si rialzano per mezzo della terra, chi cerca di rialzarsi allontanandosi dalla terra, alla fine non ci riesce. Chi non ha ancora pronunciato parole come queste non ha ancora capito e non ha ancora visto il valore della terra e del vuoto nel buddhismo.

[5]

Il diciassettesimo patriarca, il venerabile Sôganandai il cui successore fu Kayashata,⁴⁵⁴ una volta sentendo il suono delle campane appese nell'edificio principale che al vento suonavano, chiese a Kayashata: "E' il suono del vento, o è il suono delle campane?". Kayashata disse: "Non è il suono del vento e non è il suono delle campane. E' il suono della mia mente". Il venerabile Sôgyanandai disse: "E allora cos'è la mente?". Kayashata disse: "E' perché ogni cosa è in tranquillità". Il venerabile Sôgyanandai disse: "Molto bene, molto bene! Chi altri se non tu puoi succedermi nella Via?". Alla fine gli trasmise

⁴⁵¹ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 121, traducono: "kôjô no moncho con: there should be an ascendant state of listening". Io qui capisco come segue: quando si ascoltano le parole di un vecchio buddha in quanto vecchio buddha, si richiede che ciò comporti una comprensione più avanzata e profonda.

⁴⁵² Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 122, traducono *katsuro* come *vigorous path*, cioè leggendo la parola secondo il significato letterale dei due caratteri. Io preferisco il significato della parola il cui significato è "via di salvezza" o "espediente di salvezza". Inoltre, la particella che segue, *yorì* può significare sia da (moto da luogo), sia per mezzo. Quindi la frase potrebbe essere letta anche: "Ci si può rialzare davvero e (trovare) una via di salvezza".

⁴⁵³ La traduzione letterale sarebbe: coloro che a causa della terra cadono (per esempio inciampando), si rialzano sicuramente per mezzo del vuoto, e coloro che cadono a causa del vuoto, si rialzano sicuramente per mezzo della terra.

⁴⁵⁴ Sôgyanandai traslitterazione giapponese di Samghanandi e Kayashata giapponese di Geyasata sono rispettivamente il diciassettesimo e il diciottesimo patriarca indiano secondo la tradizione della scuola *zen*.

il Tesoro dell'Occhio della Vera Legge.

Ora, nel non suonare del vento, si apprende il suonare della propria mente, nel non suonare della campana, si apprende il suonare della propria mente. Per quanto il suonare della propria mente sia così com'è, tutto è in tranquillità. Questo [dialogo] è stato tramandato dai cieli occidentali alle terre orientali, dalle epoche antiche fino a oggi, ed è stato considerato uno standard per lo studio del cause e condizioni,⁴⁵⁵ ma vi sono stati molti fraintendimenti. Le parole di Kayashata: "Non è il suono del vento e non è il suono delle campane. E' il suono della mia mente", [sono interpretate erroneamente come segue:] nel preciso momento in cui si ascolta, vi è attivazione del pensiero⁴⁵⁶ e questa attivazione del pensiero è detta "mente". Se non esistesse la mente/pensiero come potrebbe il suono essere suscitato? A causa del pensiero si realizza l'ascolto e [questo pensiero] può essere chiamato la radice dell'ascolto, perciò dice: "E' la mente che suona". Questa è una interpretazione errata. E' così perché vi manca la forza di un vero maestro. E' come le interpretazioni dei maestri dei commentari di tipo *ishu* e *rinkin*.⁴⁵⁷ Insegnamenti come questi non sono una profonda dottrina della Via buddhista. Quindi, tra coloro che hanno studiato sotto i successori della Via buddhista, la suprema *bodhi* e il tesoro dell'occhio della vera Legge vengono chiamati "tranquillità" e "non azione", "*samâdhi*" e "*dharani*".⁴⁵⁸ Il principio è che se anche un solo *dharma* è tranquillo, allora tutti i *dharma* sono tranquilli. Se il vento che soffia è tranquillo, il suono delle campane è anche tranquillo. Perciò egli dice che tutto è tranquillo. Quindi, si esprime dicendo che il suono della mente non è il suono del vento, il suono della mente non è il suono delle campane, il suono della mente non è il suono della mente.

Procedendo nell'analisi del così com'è in relazione a quanto sopra, allora si può anche dire che [il suono che Sôganandai ode] "è il suono del vento", "è il suono delle campane", "è il suono dello spirare [del vento]", "è il suono del suono". Le cose non sono così come sono perché ci preoccupiamo del loro modo di essere, sono quindi forse

⁴⁵⁵ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.122, traducono *innen* con *truth*. In realtà il significato è cause e condizioni.

⁴⁵⁶ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, pp. 122 e 123, traducono *nenki* con *occurrence of mindfulness*.

⁴⁵⁷ *Ishu* e *rinkin* sono due tipi di interpretazioni testuali adottate dai commentatori dei *sûtra* buddhisti. Il primo tipo, *ishu* consiste nell'interpretazione sulla base degli elementi centrali presenti nel testo. Il secondo tipo nell'interpretazione sulla base degli elementi accessori e marginali del testo. Generalmente i due si integrano a vicenda. Qui Dôgen vuole indicare un approccio puramente intellettuale alla dottrina buddhista.

⁴⁵⁸ *Dharani*, termine sanscrito. Sono le parole del Dharma che vengono ripetute dai discepoli per suscitare dentro di sé la verità del buddhismo. Però, qui Dôgen usa il termine per il suo significato letterale, cioè di concentrare la mente e di mantenersi nell'insegnamento. In questo senso è sinonimo di *samâdhi*. Di fatto i *dharani* servivano per concentrare la mente sulle parole che convogliano l'insegnamento.

così come sono perché dipendenti da qualcos'altro?⁴⁵⁹

[6]

Il trentatreesimo patriarca, il maestro *zen* Daikan⁴⁶⁰ prima di farsi rasare la testa⁴⁶¹ viveva nel tempio Hôsshô nel Guang zhou. Due monaci stavano avendo una discussione e un monaco diceva: "E' la bandiera che si muove". L'altro diceva: " E' il vento che si muove". Così continuavano a discutere senza fine quando il Sesto patriarca disse: "Non è il vento che si muove, non è la bandiera che si muove, ma è la vostra mente che si muove".⁴⁶² Sentendo questo, i due monaci improvvisamente furono risvegliati. Questi due monaci erano venuti dall'India.

In questo modo, con questa espressione, il Sesto patriarca dice che il vento, la bandiera, il movimento, sono tutti la mente. Anche oggi, pur ascoltando le parole del Sesto patriarca, [la gente] non conosce le parole del Sesto patriarca.⁴⁶³ Come possono allora ottenere l'espressione del Sesto patriarca? Perché dico così? Se, sentendo le parole "è la vostra mente che si muove", allora [pensate] "è la vostra mente che si muove" e vi esprimete dicendo "è la vostra mente che si muove", allora non vedete il Sesto patriarca, non conoscete Sesto patriarca, non siete discendenti nel Dharma del Sesto patriarca.⁴⁶⁴ Ora, in quanto figli e nipoti del Sesto patriarca, per esprimersi con le parole del Sesto patriarca, per esprimersi avendo fatto proprio il corpo, i capelli, la pelle del Sesto patriarca, si deve dire così: la frase "è la vostra mente che si muove" sia pure, ma si deve dire anche "voi vi muovete". Perché dico così? Perché le cose in movimento si muovono, e perché voi siete voi. Dico così perché siete proprio persone così come siete.

[7]

Anticamente il Sesto patriarca era un boscaiolo in Shinshû (cinese: Xinzhou). Era esperto sia di montagne sia di fiumi. Lavorando alla base dei verdi pini, ne tagliava le

⁴⁵⁹ Domanda retorica a risposta negativa. La realtà è così com'è indipendente da tutto, cioè è così com'è, e non dipende da nulla, né dalla nostra preoccupazione di volerla diversamente, né dalla nostra soddisfazione del suo stato presente. La realtà del così com'è, è così com'è in assoluto. Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.123, traducono: "The state like this exists not on the basis of "Why should we worry about the matter which is it?" It is like this because "How can the matter which is it be related [to anything]?"

⁴⁶⁰ Daikan Enô, il Sesto patriarca. Vedi nota n. 193.

⁴⁶¹ Cioè: prima di prendere l'ordinazione.

⁴⁶² Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.124, traducono: "You are the mind moving". Masutani, *op. cit.*, vol.3, p. 216, traduce come faccio io.

⁴⁶³ Cioè: non le comprende correttamente.

⁴⁶⁴ Cioè: se ascoltando le parole del Sesto patriarca, le interpretate e le riusate secondo la mente ordinaria, allora non le avete capite.

radici, ma in tranquillità e rilassato accanto a una finestra luminosa,⁴⁶⁵ come poteva sapere dell'antico insegnamento che illumina la mente? Da chi aveva appreso a purificare la mente?⁴⁶⁶ In un mercato sentì recitare un *sûtra* e questo è qualcosa che egli stesso non si aspettava, né che accadesse per consiglio di qualcuno. Da bambino aveva perso il padre e crescendo si era preso cura della madre. Senza sapere che sotto la sua veste stava appesa una perla luminosa che avrebbe rischiarato tutto l'universo.⁴⁶⁷ Improvvisamente, risvegliato [dal *sûtra*], lasciò la vecchia madre, e andò a ricercare il sapere, ed è un esempio raro tra gli uomini. Chi può prendere alla leggera amore e riconoscenza?⁴⁶⁸ Ma dando importanza al Dharma ha trascurato amore e riconoscenza e ha abbandonato questi sentimenti.

Questo è il principio secondo cui "se le persone sagge sentono [il Dharma], sono capaci di credere".⁴⁶⁹ Una tale saggezza non è appresa da altri, né può essere suscitata da se stessi. La saggezza si trasmette alla saggezza e la saggezza va in cerca della saggezza. Nel caso dei cinquecento pipistrelli, la saggezza stessa ha distrutto i corpi.⁴⁷⁰ Essi non hanno corpo, né mente. I diecimila pesci⁴⁷¹ che nuotano, avendo la saggezza insita nei loro corpi, sebbene indipendentemente dalle circostanze e dalle cause, ascoltando il Dharma, subito comprendono.

[8]

Non è arrivare e non è entrare.⁴⁷² Per esempio, è come il dio della primavera⁴⁷³ che incontra la primavera.⁴⁷⁴ La saggezza non ha pensiero e non ha non pensiero.⁴⁷⁵ La saggezza non ha coscienza⁴⁷⁶ né è priva di coscienza. Come potrebbe allora aver a che fare con il grande e con il piccolo? Come può essere messa in discussione in quanto

⁴⁶⁵ Si riferisce forse allo *zazen*.

⁴⁶⁶ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 124, traducono: "cleansing and sweeping", ma *sôsetsu* significa anche purificare la mente che sembra più adatto in questo contesto.

⁴⁶⁷ La perla luminosa della buddhità.

⁴⁶⁸ Si riferisce al fatto di aver abbandonato la madre per intraprendere la Via buddhista..

⁴⁶⁹ Citazione dal *Sûtra del Loto*, capitolo III.

⁴⁷⁰ Si riferisce a un racconto citato nel *Saijôki*, in cui si narra di un mercante che passa la notte ai piedi di un albero secco recitando l'*Abidharma sûtra*. Per riscaldarsi, il mercante accende un fuoco che però si propaga all'albero che inizia a bruciare. Cinquecento pipistrelli che si trovano dentro l'albero, per continuare ad ascoltare il *sûtra*, non fuggono e muoiono bruciati dentro l'albero.

⁴⁷¹ Citazione dal *sûtra Konkomyô*. Diecimila pesci che ascoltando i *sûtra* del Grande Veicolo, rinascono nel cielo sulla cima del mitico monte Sumeru.

⁴⁷² Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.125 traducono: "It is beyond coming, and beyond entering". Io rendo in modo letterale.

⁴⁷³ Tôkun. In realtà si tratta del dio del sole, ma qui indica il dio che porta la primavera.

⁴⁷⁴ Qui vuol dire che è cosa del tutto naturale. E' essere semplicemente quello che si è.

⁴⁷⁵ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.125 traducono *nen*, "pensiero" con *intention*.

⁴⁷⁶ In originale *ushin* e *mushin*.

realizzazione e illusione? Il punto qui è che sebbene [il Sesto patriarca] non sappia cosa sia il buddha-Dharma, poiché non ne ha mai sentito parlare precedentemente, e quindi non lo desidera né lo ricerca, quando lo ascolta prende alla leggera il suo debito di riconoscenza e dimentica il proprio corpo e questo accade in questo modo poiché la mente e il corpo di coloro che hanno la saggezza non è già più loro proprio. Questo si chiama "capace di credere e capire all'istante". Quanti cicli di nascite-e-morti vanamente si trascorrono penosamente avendo questa saggezza! E' come una pietra che avviluppa un gioiello, la pietra non sa di avviluppare un gioiello e il gioiello non sa di essere avviluppato da una pietra. Quando l'uomo capisce questo, egli lo afferra. Questo non è qualcosa che il gioiello si aspetta né che la pietra si aspetta [che accada]. Non dipende dalla comprensione della pietra e neppure è il pensiero del gioiello. Cioè, l'uomo e la saggezza non si conoscono reciprocamente, ma succede che la Via sicuramente si accorda con la saggezza. Si dice che: "Chi non ha la saggezza dubita, e così con questo la perde per sempre".⁴⁷⁷ La saggezza non è necessariamente "essere" e non è necessariamente non-essere, ma c'è temporaneamente l'essere del pino primaverile e il non-essere del crisantemo autunnale. Quando si realizza questa non esistenza della saggezza,⁴⁷⁸ i *sambodhi*⁴⁷⁹ sono tutti dubbio, e tutti i *dharma* sono dubbio. In questo momento,⁴⁸⁰ perdere per sempre è "con questo".⁴⁸¹ Le parole che dovrebbero essere ascoltate, il Dharma che dovrebbe essere realizzato, sono così un dubbio.⁴⁸² Indipendentemente da me stesso, non c'è luogo nascosto nell'intero mondo. Indipendentemente dagli altri,⁴⁸³ le cose della realtà non cambiano e sono sempre le stesse.⁴⁸⁴

⁴⁷⁷ Citazione da *Il Sûtra del Loto*, capitolo III. Questa frase è il seguito di quella citata in nota n.461.

⁴⁷⁸ In originale, *muchi* "non saggezza" o "non esistenza della saggezza".

⁴⁷⁹ Abbreviazione di *anuttarâ-samyak-sambodhi*, la suprema illuminazione.

⁴⁸⁰ Cioè: quando nello stato di non saggezza.

⁴⁸¹ Cioè: nello stato di non saggezza, perdere, perdere tutto, perdere se stessi è questo! (E' *inmo*).

Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.126, danno una interpretazione in parte diversa e traducono: "At the moment of the wisdom as being without, the whole truth of sambodhi becomes doubt, and all dharmas are doubt. And at this moment, to lose forever is just to act". Il problema è la resa della seconda parte della frase manipolata da Dôgen letta *sokui*. Fuori del contesto naturale del *Sûtra* è di difficile interpretazione. Il secondo carattere letto *i* infatti può avere parecchi significati diversi, tra cui, agire, al fine di, diventare, ecc. La mia traduzione si basa sia sul contesto che precede e che segue, sia sull'interpretazione data da Satô, *op. cit.*, p. 459, e che mi sembra convincente.

⁴⁸² Seguo l'interpretazione in Terada Tooru e Mizuno Yaoko (a cura di), *Nihon Shisô Taikei*, vol. 13 "Dôgen", 2°, 1972, p. 228, che mi sembra convincente.

⁴⁸³ "Indipendentemente da me stesso" e "Indipendentemente dagli altri", sono due espressioni per dire che indipendentemente da qualsiasi cosa, l'intera realtà è tutta manifesta e non c'è nulla di non palese da cercare, e che ciò è per sempre così.

⁴⁸⁴ Letteralmente: una sbarra di ferro di diecimila miglia. Questa è un'espressione ricorrente nel buddhismo per dire che la realtà che apparentemente si trasforma, in realtà rimane sempre la stessa. Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.126, traducono: "The entire world, which is not me, has no

[9]

Stanti le cose così come sono, spuntano i rami [degli alberi], e "nella terra del buddha delle dieci direzioni, c'è solo un veicolo del Dharma". Stanti le cose così come sono, le foglie cadono e "il Dharma dimora nel posto del Dharma e l'aspetto del mondo costantemente non muta". Poiché esso è già così com'è, è la saggezza ed è la non saggezza, è la faccia del sole e la faccia della luna. Poichè è una persona così com'è, il Sesto patriarca è un illuminato. Egli alla fine si recò sul monte Ôbai e si prostrò al maestro *zen* Daiman, che lo alloggiò nella residenza degli inservienti. Giorno e notte si dedicava alla spulatura del riso per appena otto mesi, e una notte, quando era diventato scuro, Daiman si recò personalmente in segreto nella stanza della spulatura e disse al Sesto patriarca: "il riso è diventato bianco o non ancora?". E il Sesto patriarca disse: "è bianco, ma non è ancora setacciato". Daiman usando il bastone come pestello, dà tre colpi [nel mortaio] e il Sesto patriarca per tre volte scuote il setaccio in cui vi era il riso. Si dice che questo sia stato il momento in cui le Vie di maestro e discepolo si sono incontrate. Essi stessi non si resero conto di questo e anche se neppure gli altri lo hanno capito, la trasmissione del Dharma e la trasmissione della veste è avvenuta proprio in quel preciso momento.

[10]

Il grande maestro Musai del monte Nangaku una volta fu interrogato come segue da Yakusan:⁴⁸⁵ "Io conosco grossomodo i tre veicoli e le dodici suddivisioni dell'insegnamento, ma ho sentito da tempo che nel sud [esiste l'insegnamento per cui] puntando direttamente al cuore dell'uomo si realizza l'illuminazione e si diventa dei buddha,⁴⁸⁶ ma non ho ancora capito cosa sia. Ti prego, maestro con grande deferenza di volermi spiegare con compassione questa cosa". Questa è la domanda di Yakusan. In origine, Yakusan era un oratore ed era versato nella dottrina dei tre veicoli e delle dodici suddivisioni dell'insegnamento. Quindi, non c'era nulla della dottrina buddhista che non gli fosse chiaro. Anticamente, non esistevano ancora le varie scuole e l'insegnamento della dottrina era basato sui tre veicoli e le dodici suddivisioni dell'insegnamento. La

hidden place; it is a single iron track, which is not anyone, for ten thousand miles".

⁴⁸⁵ Grande maestro Musai (Sekitô Kisen, 700-790) autore del *Sandôkai* e Yakusan Igen (751-834) successore del predetto.

⁴⁸⁶ A partire dal Sesto patriarca, lo *zen* si divide in scuola del nord e scuola del sud, quest'ultima che segue l'insegnamento del Sesto patriarca e si diffonde nella zona meridionale di Kônan (cinese: Jiangnan). Tutte le scuole *zen* giapponesi si rifanno alla scuola meridionale del Sesto patriarca che insegna l'approccio diretto all'illuminazione.

maggior parte delle persone oggi stupidamente costituisce le varie dottrine e valuta il buddha-Dharma sulla loro base, ma il principio della Via buddhista non dev'essere questo. Il grande maestro disse: "Così com'è non si può afferrare, non così com'è non si può afferrare, così com'è e non così com'è entrambi non si possono afferrare. Tu cosa dici?".⁴⁸⁷ Queste sono le parole dette dal grande maestro per Yakusan. Davvero, siccome "così com'è e non così com'è entrambi non si possono afferrare", il così com'è non si può afferrare e il non così com'è non si può afferrare. Così com'è viene detto così com'è.⁴⁸⁸ Non si tratta della possibilità limitata dell'uso delle parole, né dell'uso senza limiti delle parole. Dobbiamo apprendere il così com'è nella non afferrabilità, dovremmo chiedere al così com'è la questione della non afferrabilità.⁴⁸⁹ Questo così com'è e la non afferrabilità non hanno proprio a che fare con la dimensione dei buddha, la comprensione è inafferrabile, l'illuminazione è inafferrabile.⁴⁹⁰

[11]

Il maestro *zen* Daikan⁴⁹¹ del monte Sôkei ha detto una volta al maestro *zen* Daie di Nangaku:⁴⁹² "Chi è costui che viene così?".⁴⁹³ Queste parole esprimono un non dubbio riguardo al così com'è,⁴⁹⁴ poiché esso (il così com'è) non è comprensibile, e poiché è "chi è?".⁴⁹⁵ Allora si deve apprendere che tutte le cose sono davvero e sicuramente quel "chi è?". Si deve apprendere che ogni singola cosa è sicuramente quel "chi è?". "Chi è?"

⁴⁸⁷ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.127, traducono: "To be like that is impossible. Not to be like that is impossible. To be like that or not to be like that is altogether impossible. What do you make of it?".

⁴⁸⁸ *Ibidem*, p.127, traducono: "Like That' describes it".

⁴⁸⁹ *Ibidem*, p.127, traducono: "we should learn 'it' in the state of impossibility, and we should inquire into 'impossibility' in the state of it".

⁴⁹⁰ *Ibidem*, p.127, traducono: "It is not that this concrete it, and the impossible, are relevant only to the consideration of buddhas. To understand it is impossible. To realize it is impossible". Io ho tradotto in modo letterale, ma qui potrebbe essere inteso anche come continuazione della frase precedente, cioè: la loro (del così com'è e della non afferrabilità) comprensione è inafferrabile, l'illuminazione ad essi è inafferrabile.

⁴⁹¹ Si tratta del Sesto patriarca Daikan Enô. Vedi nota n. 193.

⁴⁹² Nangaku Daie o Nangaku Ejô. Vedi nota n. 412.

⁴⁹³ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.127, traducono: "This is something coming like this".

Questa frase è citata in *Keitoku dentôroku*.

⁴⁹⁴ Cioè: la domanda di Daikan in realtà non esprime un dubbio riguardo a chi viene, ma una affermazione, cioè chi viene è così com'è, la realtà in sè.

⁴⁹⁵ Il così com'è essendo incomprensibile da parte dell'uomo (e quindi è inutile porre domande su di esso) ed essendo in definitiva "chi è?", cioè la realtà in sè, non è un dubbio, ma una affermazione. L'espressione "chi è?" non è una domanda o un dubbio, ma un modo per indicare in modo diretto la realtà in sè, così com'è. Il fatto di usare una domanda invece che una affermazione può essere inteso come un modo per evitare una definizione. Le affermazioni sono sempre comunque delle definizioni, mentre le domande danno un senso di indefinitezza.

non è un dubbio, viene così com'è! ⁴⁹⁶

Shôbôgenzô Inmo

Presentato all'assemblea del tempio Kannon Dôri Kôshô Hôrin

Nel 26° giorno del terzo mese del terzo anno di Ninji (1242)

COMMENTO

[1]

Dôgen apre questo capitolo citando una frase del maestro Gukaku: "Se volete ottenere la cosa così com'è, allora dovete essere persone di questa cosa così com'è. Se siete persone di questa cosa così com'è, perché preoccuparvi della cosa così com'è?". Già in apertura, Dôgen pone la questione fondamentale: ottenere *inmo* significa essere *inmo*. Questo significa che *inmo*, il così com'è, non può essere "ottenuto", non è oggetto di ottenimento; si può essere *inmo*, ma non si può ottenere. *Inmo* non è oggettivabile, ovvero non ha una sostanza sua propria che lo differenzia da tutto il resto, non ha una sua esistenza indipendente che lo fa riconoscere e lo delimita in una definizione o in un ambito preciso e limitato, perciò non può diventare oggetto di ottenimento. *Inmo* è il così com'è dei fenomeni e della realtà, è la realtà stessa tutta insieme, è tutt'uno con la realtà e non si differenzia da essa. E' il modo di essere della realtà che ci circonda; soprattutto è il modo vero di vedere e percepire la realtà. Come possiamo afferrare ciò? Non è un problema di ottenimento. Finché tenteremo di ottenere *inmo*, finché considereremo *inmo* alla stregua di un oggetto o un fenomeno acquisibile, esso si allontanerà sempre più da noi.

L'unica via è di "essere persone di questa cosa così com'è", cioè, è di essere *inmo*. La differenza tra ottenere e essere è profonda e decisiva: "ottenere" significa "avere" sulla base di un rapporto dove esiste un soggetto (che è l'io) il quale si rapporta a un oggetto distinto (l'*inmo*) in una relazione di possesso. "Avere" ed "essere" si pongono su due piani ben distinti. Mentre il primo implica un rapporto di proprietà e di disponibilità dell'oggetto nei confronti di un io che si pone su un piano più elevato o centrale, il rapporto di "essere", invece, è di identificazione e coinvolge completamente sia il

⁴⁹⁶ Ogni cosa esiste così com'è, al di là di ogni definizione e di ogni comprensione.

soggetto che l'oggetto. Nell'asserzione "io sono un uomo", non ci sono scarti tra il soggetto io e l'uomo, tutto il soggetto si identifica nell'essere uomo e uomo e io si identificano.

Ecco quindi che il rapporto tra il mio io e *inmo* non può che essere di identificazione: solo se si è *inmo* si ottiene *inmo*. Questa affermazione condiziona l'approccio a *inmo*, ossia, in generale, la concezione della pratica. La quale non si dovrebbe basare sul presupposto dell'ottenimento, ossia del fare al fine di ottenere, cioè di avere poi, alla fine del percorso, qualcosa a propria disposizione. Piuttosto, si basa sul presupposto di una pratica che tenda a identificarsi con l'oggetto della pratica. Lo stesso si può dire per l'illuminazione, che non va ottenuta ma attuata. Infatti, perfino la pratica se concepita come mezzo per ottenere la salvezza è un atto egoistico e diventa un impedimento.

Più volte nelle sue opere Dôgen ripete che la chiave dell'illuminazione non consiste nell'ottenimento, ma nell'essere, cioè nell'attuazione: solo ciò che è attuato è, o è realmente. Quando si è illuminati che senso ha ottenere o avere l'illuminazione? Essere si identifica con attuare. L'illuminazione è a priori, ma non comunque, perché va attuata. Nel buddhismo, secondo Dôgen non esiste potenzialità, solo attuazione. Attuare significa essere: pensare con la mente di buddha è essere buddha, pensare con la mente illusoria è essere persone ordinarie. In definitiva, l'uomo è illuminato quando esprime o manifesta l'illuminazione poiché l'illuminazione non è mai una potenzialità, ma solo una attuazione. Solo se attuata esiste. Lo stesso dicasi per *inmo* poiché vedere le cose così com'esse sono è attuare l'illuminazione, è essere nell'illuminazione. Il compito del buddhismo è quello di insegnarci che le cose sono così come sono, e che così come sono, sono illuminazione. L'illusione consiste nel vedere le cose diversamente da quello che sono, pensarle dal punto di vista egocentrico, colorandole del proprio io, e quindi vederle ingannevolmente. E' come un miraggio nel deserto: vedere ciò che non esiste e crederlo reale al punto da farci condizionare. Questa è la follia dell'uomo ordinario che vive immerso nell'illusione e nella sofferenza.

Il maestro Gukaku aggiunge: "Se siete persone di questa cosa così com'è, perché preoccuparvi della cosa così com'è?". Se diventate persone della cosa così com'è, che senso ha preoccuparvi di ottenere questa cosa così com'è? Non ha più senso. L'importante è essere, non ottenere. E Dôgen commenta: "Il significato di questo è puntare direttamente alla *bodhi* suprema, e questo lo chiamo per il momento il "così com'è". Inutile puntare sull'obiettivo sbagliato o credere di avvicinarsi all'obiettivo andando lontano da esso: puntate direttamente sulla *bodhi*, questo è l'essenziale. La *bodhi*, cioè l'illuminazione, pervade tutto ed è più vasta del mondo, infatti è la cifra dell'essere, il suo modo di essere fondamentale. E anche gli esseri umani ne sono una

parte, siamo suoi utensili, cioè strumenti della sua manifestazione.

[2]

In questa parte Dôgen pone la seguente domanda: "Sulla base di che sappiamo che il 'così com'è' esiste?" e risponde: "Lo sappiamo perché il corpo e la mente che si manifestano insieme nell'intero mondo non sono il nostro io". Apparentemente la risposta sembra slegata dalla domanda, infatti a prima vista possiamo pensare che insostanzialità dell'io (*anatta*), perché di questo si tratta, non abbia nulla a che vedere con l'esistenza di *inmo*. Tuttavia, a un più attento esame capiamo che esiste una stretta e profonda relazione tra l'esistenza della "così-com'è-ità", se così posso esprimermi per sostantivare una locuzione avverbiale, e il principio buddhista dell'insostanzialità dell'io in ogni forma e in ogni essere vivente. Tale rapporto va compreso con un approccio ribaltato. Infatti, proviamo a pensare cosa succederebbe se negassimo il punto di vista buddhista e sostenessimo che esiste un io sostanziale degli esseri. Succederebbe che i punti di vista di ciascuno di queste individualità non sarebbero illusioni (in quanto prodotti di soggetti inesistenti. E' proprio per questo che possiamo chiamare i prodotti della nostra mente ordinaria illusione), ma realtà solide. A fronte di un io individuale reale si produrrebbero visioni altrettanto reali e sostanziali. Tuttavia, proprio perché l'io degli esseri è illusione, anche i prodotti di queste individualità sono illusione, anzi, illusione dell'illusione, se così si può dire. Ne consegue che ogni visione degli esseri è falsa, e la realtà è null'altro che quella che è, da sempre e per sempre. Così com'è, al di fuori e al di là delle interpretazioni illusorie degli esseri. Ogni visione è illusoria e parziale, solo la "così-com'è-ità" è reale, il che non è altro che dire che le cose non sono altro che così come sono, niente di più e niente di meno. Ciò sembra ovvio e scontato, ma evidentemente non lo è, se è tanto difficile da afferrare, e soprattutto da accettare. Vedere la realtà così com'è, significa arrendersi ad essa, poiché essa è l'unica verità, e in quanto tale non può che essere accettata. Il suo rifiuto consiste nel creare alternative, cioè illusione sopra illusione, che alla fine si mostreranno per quello che sono, provocando sofferenza. Il così com'è va accettato e nella sua accettazione, per esempio nell'accettazione della sua impermanenza, come dice nel capitolo "Busshô" si trova la salvezza. Dôgen in tutta la sua opera, ci spinge a capire che la realtà così com'è è la realtà dell'illuminazione, non qualcosa da temere, o fonte di sofferenza, la quale scaturisce piuttosto dal rifiuto del così com'è. Alla radice della follia umana sta la paura, creatura dell'io, la paura della sofferenza e il desiderio di evitarla. Tuttavia, proprio gli

sforzi per sfuggirla costruendo alternative illusorie provoca la vera sofferenza poiché dall'illusione non può che conseguire frustrazione. Dôgen ci consiglia *shinjin datsuraku*, "lasciar cadere il corpo e la mente", la rinuncia a servire l'io, la resa di fronte all'evidenza dell'assurdità che il nostro piccolo io possa cambiare il così com'è a suo piacimento. Il così com'è è l'unica realtà, e va accettata, e nella sua accettazione è la chiave dell'illuminazione.

Il corpo, dice Dôgen, non è il nostro io. Dov'è andato il nostro corpo del passato? Non esite più. Allora come possiamo dire che qualcosa che non esiste più è il nostro io, cioè, quell'elemento che dovrebbe perdurare in noi e distinguerci dagli altri? Anche la mente (chiamata *sekishin*, "mente pura") non perdura, ma va e viene ogni momento cambiando in continuazione. Quindi neppure nella mente è possibile trovare l'elemento permanente del nostro io. Sebbene la mente pura (o sincera) esista e sia immutabile, tuttavia essa è una mente universale e non riguarda i singoli individui, quindi non è da considerare come la prova dell'esistenza di un io permanente.

E' difficile dire cosa sia la "mente sincera" o "mente pura" o "mente universale" o "mente originaria", o anche semplicemente la "mente". Nel capitolo "Bendôwa" la definisce come segue: "Non esiste nulla che non sia la mente originaria, [dalle cose più insignificanti, su su] fino alla illuminazione e al *nirvâna*. Tutti i fenomeni, tutto ciò che esiste nell'universo, tutto è soltanto questa unica mente, e non c'è nulla che è escluso."⁴⁹⁷

E nel capitolo "Ikka myôju" di essa si dice: "...il tutto è la vera realtà, il tutto è una espressione, il tutto è luminosità, il tutto è tutta la mente"⁴⁹⁸ e per darle una dimensione concreta e reale, in "Sokushin zebutsu" cita una affermazione degli antichi maestri che dice: "La mente luminosa, pura, profonda, che non è artefatta, è i fiumi, le montagne, la grande terra e il sole, la luna, le stelle e i pianeti".⁴⁹⁹

Ma in noi esiste la "mente del risveglio", la *bodhaishin*, quella mente che decide di avviarsi sulla Via e di intraprendere il percorso della liberazione. E questa mente si risveglia proprio perché noi siamo persone del così com'è. Proprio perché facciamo parte della "così-com'è-ità", abbiamo la possibilità di risvegliare il pensiero della liberazione dalla illusioni. Il così com'è ci indica la strada da percorrere.

Dôgen si domanda "perché sappiamo di essere persone del così com'è? " e risponde che lo siamo proprio perché vogliamo ottenere la cosa così com'è, cioè la "così-com'è-ità". Desideriamo ottenere quello che fa parte di noi. Se non fossimo calati nella "così-com'è-ità", non potremmo mai pensare di ottenerla. Così come possiamo pensare

⁴⁹⁷ A. Tollini, *op. cit.*, p. 142.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 224.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 238.

di ottenere l'illuminazione proprio perché siamo illuminazione, allo stesso modo, solo essendo persone del così com'è possiamo pensare di ottenere il così com'è. Ora, poiché siamo persone del così com'è, non dovremmo preoccuparci di ottenere quanto in realtà già abbiamo, o meglio siamo. Potremmo preoccuparci di ottenere di essere esseri umani, dal momento che già lo siamo? Che senso avrebbe? Non sarebbe che una contraddizione. D'altra parte anche una preoccupazione così assurda fa parte dell'essere così com'è, nel senso che anche le contraddizioni e le assurdità sono comprese nella realtà così com'è, quindi in definitiva restiamo comunque all'interno della "così-com'è-ità", anzi non ne potremo mai uscire, visto che essa è il nostro solo orizzonte. E questa "così-com'è-ità" potrà sorprenderci o lasciare dubbiosi, ma comunque è così com'è e va accettata così com'è. Nulla può giudicare il così com'è, semplicemente per il fatto che è l'oggettività assoluta, è così com'è! Resta quindi al di fuori delle valutazioni da parte di chiunque, e va accettato e abbracciato così com'è. Tutto quello che possiamo e dobbiamo dire è che essendo già persone del così com'è, non dobbiamo preoccuparci di ottenerlo, poiché già lo abbiamo, anzi, di più, lo siamo! In definitiva, ogni cosa è solamente così com'è, compresi noi stessi e tutti i buddha.

[3]

Dôgen cita una frase tratta da *La Raccolta della Trasmissione della Lampada* in cui si narra una vicenda che riguarda i fratelli Asanga e Vasubandhu. Il senso della frase è che la terra è oggetto sia del cadere sia del rialzarsi. Una stessa cosa sta alla base del cadere e del rialzarsi. Così commettendo un errore, quello stesso errore può essere la causa della riparazione all'errore e del ravvedimento. Chi fa un errore, deve usare quello stesso errore per avviarsi sulla giusta strada. Quindi, l'errore non va visto solo da un punto di vista negativo, ma anche positivamente, poiché senza di esso non si può ravvedersi e comprendere. Questo aneddoto sia motivo di ravvedimento per avviarsi verso l'illuminazione, attraverso il *shinjin datsuraku*, "lasciar cadere il corpo e la mente". Il principio di rialzarsi sulla stessa terra dove si è caduti è universale e vale sia per chi deve ancora illuminarsi, sia per chi è illuminato.

D'altra parte, per gli uomini ordinari, la sola cosa che esiste è l'illusione, poiché essi sono immersi nell'illusione e sebbene l'illusione sia irreale (per un illuminato), per costoro è la cosa più reale che si possa immaginare. Chi voglia destarsi dall'illusione, perché ha avuto qualche sprazzo di comprensione, non ha a disposizione gli strumenti che potrebbe avere un illuminato, ma ha a disposizione solo la sua illusione, che è tutto quello che ha. In "Genjô kôan" Dôgen dice: "Fare dell'illusione il grande risveglio è

illuminazione, ma, nell'illuminazione perdersi nella grande illusione è cosa da persone non illuminate." Ora, "fare dell'illusione il grande risveglio è illuminazione" significa appunto che la radice dell'illuminazione sta nell'illusione e che proprio usando l'illusione si può giungere all'illuminazione.

[4]

Tuttavia, la conoscenza del così com'è è unilaterale e parziale se non accompagnata anche dal suo opposto, la conoscenza del non così com'è. Per esempio quando si ascoltano le parole di un vecchio buddha, si chiede che egli dica cose che stimolino l'accesso all'illuminazione. Per esempio, potrebbe dire un principio che finora non è mai stato espresso: se chi cade a terra cerca di risollevarsi basandosi solo sulla terra stessa, non ci riuscirà. Ciò perché, fuori di metafora, usando solo l'illusione non riuscirà a non esserne comunque invischiato. Per accedere all'illuminazione, è molto utile usare gli strumenti dell'illusione, ma questi non sono sufficienti, ci vuole qualcosa che faccia fare il salto finale, fuori della dimensione abituale dell'illusione. Gli strumenti dell'illusione non sono più sufficienti quando si tratti di andare oltre. Ci vuole qualcosa che sia al di fuori della quotidianità, un "espediente di salvezza" che ci apra a una nuova visione delle cose. Per gli esseri ordinari che vivono sulla terra e vi cadono, serve il vuoto per rialzarsi, e per coloro che stanno nel vuoto e cadono sul vuoto, serve la terra per rialzarsi. In altre parole, sebbene i mezzi a portata di mano siano importanti, alla fine per "andare oltre" serve un mezzo diverso che apra uno spiraglio su una realtà diversa. Questo è il principio citato all'inizio di questa parte, la conoscenza del non così com'è. La conoscenza dell'illusione per gli esseri ordinari, il così com'è, non è sufficiente, si deve avere anche la conoscenza del non così com'è, ossia di quanto non è il così com'è del proprio punto di vista. Il percorso dall'illusione all'illuminazione comporta un salto in una dimensione diversa. Perché ciò avvenga bisogna che oltre alla conoscenza della realtà in cui si vive (il così com'è), ci sia anche uno sprazzo di conoscenza che ci faccia intravedere l'altra dimensione, quella cui vogliamo giungere (il non così com'è). Si tratta di quel *flash* che apre uno squarcio su una realtà diversa e ci fa percepire la sua esistenza e la sua raggiungibilità. Questo *flash* ci permette di avere un punto di riferimento nel percorso verso l'illuminazione e di capire la direzione da prendere. Capire che il mondo è illusione è importante, ma non basta se non si percepisce un mondo diverso, della non illusione.

[5]

Dôgen cita un aneddoto in cui si sostiene che il suono delle campane che si ode nel tempio, non è il suono delle campane, né il suono del vento, ma il suono della mente.

Questa affermazione viene intesa nel senso che poiché tutto è mente, e la realtà oggettiva è un prodotto della mente, secondo l'interpretazione idealista della realtà, allora, il suono delle campane è anch'esso un prodotto della propria mente. Dôgen stesso spiega l'interpretazione dicendo che il suono è percepito grazie all'attivazione della mente. Se la mente non fosse attivata, non si udrebbe il suono, quindi il suono, in definitiva è prodotto dalla mente. La mente, o il pensiero, è la "radice" dell'ascolto del suono.

Inoltre, richiesto dal maestro di spiegare cosa sia la mente, il discepolo dice: "E' perché ogni cosa è in tranquillità", cioè la mente è tranquillità. L'illuminazione, il *nirvâna* vengono chiamati "tranquillità", o anche "non azione", secondo la terminologia presa dal Taoismo.⁵⁰⁰ Tutto è tranquillo poiché tutto è illuminazione. Poiché tutto è tranquillo nulla si agita nel mondo fenomenico, tranne la nostra mente. Se la mente è tranquilla, anche il vento è tranquillo e anche le campane sono tranquille. E' la nostra mente agitata che percepisce l'agitazione delle cose del mondo fenomenico.

Preoccuparsi di comprendere il così com'è, non è il così com'è, ossia, preoccuparsi di capire cos'è che suona, se è il vento, o se sono le campane, non ci avvicina al così com'è, né può modificarlo. Il così com'è, non dipende da nulla, è soltanto così com'è. Quando semplicemente ascolteremo il suono senza altre interferenze della mente discriminante, quando il suono così com'è è percepito e nulla interferisce, allora si coglie il così com'è. Secondo questa interpretazione, il così com'è, consiste nella non interferenza con i fenomeni, nel lasciare che i fenomeni siano così come sono, senza frapporre tra di essi la mente discriminante.

Questo aneddoto è molto noto ed è stato trasmesso di generazione in generazione come insegnamento del Dharma. Tuttavia, l'interpretazione corrente è sbagliata e basata su un fraintendimento. Pensare come generalmente si pensa non è il vero insegnamento del buddhismo.

Tuttavia, in questa parte Dôgen si astiene dal dare l'interpretazione corretta secondo il suo pensiero e nella parte seguente cita un altro aneddoto che ha un tenore simile a quello citato prima in cui si parla della mente come vera protagonista degli accadimenti.

⁵⁰⁰ Nelle fasi iniziali della diffusione del buddhismo in Cina, veniva spesso usata la terminologia taoista.

[6]

L'aneddoto è famoso. La discussione di due monaci riguardo alla bandiera mossa dal vento viene risolta dal Sesto patriarca che afferma essere la mente dei due monaci a muoversi. Il parallelo con l'aneddoto precedente è ovvio. In entrambi i casi, i fenomeni sono il riflesso della mente che li osserva e li percepisce. E' la mente la sede della realtà, e quest'ultima è una sua proiezione. Il vento, la bandiera, il movimento, sono tutti la mente.

Tuttavia, l'interpretazione delle parole del Sesto patriarca non è quella che è corrente negli ambienti del *ch'an* e dello *zen*. L'interpretazione di queste parole secondo l'interpretazione ordinaria, cioè in base alla mente ordinaria e l'intendimento comune, è un errore. L'interpretazione del Sesto patriarca, dice Dôgen, è che diciamo "è la vostra mente che si muove", allora dobbiamo anche dire "voi vi muovete", altrimenti sarebbe come a dire che esiste una mente, che si muove, dentro un corpo, il vostro, che non si muove. Insomma sarebbe come dire che mente e corpo sono due cose distinte, e questo non è la verità del buddhismo. Quindi se le vostre menti si muovono, allora tutto il vostro essere si muove.

[7]

Il questa parte si ricorda la storia del Sesto patriarca, originariamente un uomo umile che lavorava come boscaiolo. Un giorno al mercato avendo ascoltato la recitazione di un *sûtra*, ebbe improvvisamente l'illuminazione, allora lasciando la vecchia madre di cui era unico sostegno, si diede alla pratica della Via. La mitizzata figura di questo personaggio è l'esempio per delineare l'ideale figura del praticante: una persona semplice che ha grande fede e che avendo risvegliato la mente dell'illuminazione (*bodhicitta*) è disposto a fare qualsiasi sacrificio per seguire la Via. Nel caso del nostro personaggio, egli è disposto a lasciare la madre di cui si prendeva cura e cui voleva bene. Si ricordi che nella cultura cinese, la pietà filiale, ossia il dovere di prendersi cura dei genitori anziani, è una virtù cardinale.

Quello che Dôgen vuole dirci in questa parte è che la vera saggezza non si ferma di fronte a nulla e per essere tale ci deve coinvolgere completamente, senza mezzi termini. per essa dobbiamo essere disposti a qualsiasi sacrificio. La saggezza non è una virtù che si apprende, né che può essere autosuscitata. Esiste di per sè e fin dall'inizio, e quando è stimolata diventa inarrestabile.

Così come i due esempi che riguardano gli animali citati di seguito.

[8]

La saggezza è fin dall'inizio noi stessi, il nostro intero essere, quindi non è qualcosa che ha a che fare con l'arrivare, cioè non è qualcosa che a un certo punto si può acquisire grazie a qualcos'altro. La saggezza non è neppure entrare, cioè qualcosa cui entriamo a far parte. Come se essa fosse una grande dimensione in cui riusciamo a entrare e a spartirne le qualità. La saggezza è cosa che fa parte intrinsecamente da sempre del nostro essere e quindi ci è del tutto naturale e non ha bisogno di essere cercata fuori. E' come il dio della primavera che cerca la primavera, cos'altro potrebbe cercare? Così è come se noi andassimo in cerca della saggezza: siamo noi stessi la saggezza, dove mai andare a cercarla altrove? Essa non ha dimensioni né limiti e non è quello che spesso crediamo che sia: non ha a che fare né col pensiero, né con il non pensiero, né con la coscienza e neppure con l'assenza di coscienza. Non riguarda neanche l'illuminazione o l'illusione.

Il caso del Sesto patriarca è interessante perché egli prima di ascoltare il *sûtra* e risvegliare la mente dell'illuminazione, non sa nulla né del buddhismo, né dell'illuminazione. Non ha mai sentito parlare del Dharma e quindi non lo cerca e non lo desidera. Quindi non raggiunge qualcosa su cui si stava impegnando e di cui aveva coscienza. Era all'oscuro di tutto ciò, ma quando sente le parole del *sûtra* si sente naturalmente identificato con esse e la saggezza si attua. Ecco come funziona la saggezza vera! Quando incontriamo la saggezza essa si risveglia in noi e ci prende completamente, senza più dubbi o incertezze: *la mente e il corpo di coloro che hanno la saggezza non sono già più loro propri*. Non si tratta quindi di qualcosa che alla fine giunge o che si raggiunge, ma di qualcosa che si attua. Ma quanta parte della nostra vita, o quante successive vite spendiamo avendo questa saggezza e non attuandola! E' come l'esempio della pietra e del gioiello che sta dentro di essa. Entrambi sono ignari della presenza dell'altro e così anche l'uomo e la saggezza non si conoscono, e gli uomini non sanno di essere saggezza. Pietra (uomo) e gioiello (saggezza) sono intrinsecamente inseparabili, e non si conoscono reciprocamente. Il riconoscimento dell'uomo nei confronti della saggezza non è qualcosa che egli si aspetta o che ricerca, ma che accade. Non dipende da quanto l'uomo sia abile o da quanto egli lo cerchi e d'altra parte l'attuazione della saggezza non è qualcosa che essa si aspetta. Il *Sûtra del Loto* dice che chi non ha la saggezza dubita e così con questo la perde per sempre, cioè colui che non ha attuato la saggezza, credendo di non averla, finisce per non realizzarla mai e perderla. Questa frase è il seguito di quella citata avanti. L'intera sequenza è la seguente: "Se le persone sagge sentono [il Dharma], sono capaci di credere. Chi non ha la saggezza

dubita, e così con questo la perde per sempre ". Allora sembrerebbe che il significato sia che solo le persone sagge, cioè coloro che già hanno la saggezza, possono credere alle parole del buddhismo, chi non è saggio, e dubita, non può credere e si perde, e non giungerà mai alla saggezza. Tuttavia, l'esempio del Sesto patriarca, un uomo ignorante che pur non possedendo la saggezza comprende e risveglia la mente dell'illuminazione, contraddice questa interpretazione. Perciò Dôgen commenta dicendo che la parola "essere" di "essere saggio"⁵⁰¹ non è necessariamente una parola in contrasto con "non essere".⁵⁰² Infatti possiamo dire che c'è il pino primaverile e che non c'è il crisantemo autunnale, ma entrambi questi "essere" e "non essere" sono temporanei perché esiste anche il pino estivo, o autunnale, ecc., così come non esiste il crisantemo estivo o invernale, e così via. D'altra parte, capovolgendo, possiamo anche dire che non esiste il pino primaverile ed esiste il crisantemo autunnale. Insomma, questi "essere" e "non essere" sono in definitiva solo nomi attribuiti a situazioni temporali e impermanenti, e nulla più.

Dôgen non è soddisfatto dell'interpretazione corrente delle due frasi citate del *Sûtra del Loto* e ne dà una sua originale interpretazione per mezzo di uno dei suoi famosi stratagemmi linguistici. Sostiene che quando si è nello stato di non saggezza, sia l'illuminazione (*sambodhi*), sia i *dharma* sono un dubbio. Ma non nel senso che senza la saggezza essi sono un dubbio agli occhi di chi ascolta le parole del *Sûtra*, cioè sono un dubbio soggettivo ed essendo tali non possono essere realizzate o comprese. Piuttosto nel senso che nello stato di non saggezza, l'illuminazione e i *dharma* sono obiettivamente un dubbio, cioè qualcosa di non attuato o realizzato. Nello stato di non saggezza, allora "perdere per sempre" non vuol dire "perdere per sempre la saggezza" cioè la possibilità di accedere all'illuminazione, ma significa attuare la verità della realtà. Dôgen esprime questo invertendo le due parti della frase del *Sûtra del Loto* che da "così con questo la perde per sempre" diventa "perdere per sempre è questo", dove con "questo" indica il così com'è, lo *inmo* di cui parla in questo capitolo.⁵⁰³ La saggezza, così come l'illuminazione, per Dôgen, non è acquisizione, raggiungimento o conquista, ma lasciar cadere, in fondo perdere ciò che abbiamo, e prima di tutto le nostre certezze e

⁵⁰¹ In originale *yû, aru*, "essere/ci", "avere".

⁵⁰² In originale *mu, nai*, "non essere/ci", "non avere".

⁵⁰³ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 126, danno una interpretazione in parte diversa e traducono *At the moment of the wisdom as being without, the whole truth of sambodhi becomes doubt, and all dharmas are doubt. And at this moment, to lose forever is just to act.* Il problema è la resa della seconda parte della frase manipolata da Dôgen letta *sokui*. Fuori del contesto naturale del *Sûtra* è di difficile interpretazione. Il secondo carattere letto *i* infatti può avere parecchi significati diversi, tra cui, agire, al fine di, diventare, ecc. La mia traduzione si basa sia sul contesto che precede e che segue, sia sull'interpretazione data da Satô, *op. cit.*, p. 459, e che mi sembra convincente.

convinzioni. Perdere tutto significa lasciar andare il proprio io e risvegliarsi alla multiforme verità della realtà. Le parole del *Sûtra del loto*, che dovrebbero essere ascoltate, e il Dharma che dev'essere realizzato sono anch'essi parte della realtà che è dubbio, e impermanenza. La realtà (l'intero mondo, come lo chiama Dôgen) è completamente manifesto e non ne esiste una parte nascosta che si chiama saggezza o illuminazione e che deve essere scoperta. Non esiste una parte della realtà che è chiara e l'altra che è dubbio. Tutta la realtà è chiara, tutta la realtà è dubbio, senza scarti. E questo è indipendente dal mio io: è così non soggettivamente, ma oggettivamente, e la prospettiva individuale non cambia le cose. La realtà non cambia, cioè non è una certa cosa prima della saggezza e diventa qualcos'altro dopo che la saggezza sia stata acquisita, ma è sempre così com'è, *inmo*, dall'inizio alla fine! E questo è indipendente dalle situazioni. In questa dimensione, la frase del *Sûtra*: "Chi non ha la saggezza dubita, e così con questo la perde per sempre", assume un nuovo significato: "chi non ha la saggezza vede la realtà come dubbio e perdendo il proprio io realizza il così com'è".

[9]

Prendendo spunto dal mutare delle stagioni, Dôgen dice che sia quando in primavera spuntano i rami degli alberi, o quando in autunno cadono le foglie, tutta l'esistenza, qualsivoglia forma prenda, appartiene comunque a un solo insegnamento e a una stessa realtà che non muta mai. Tutto si svolge dentro la medesima realtà che pur manifestandosi variamente è sempre la stessa, quella che si identifica con la saggezza o con l'illuminazione, e al tempo stesso con la loro negazione. Essa è il così com'è, indefinibile, non circoscrivibile né delimitabile, è *inmo*. Semplicemente è, ma è inafferrabile. Mostra vari aspetti, come il mutare delle stagioni, ma sono aspetti impermanenti che passano presto, o come il sole e la luna, opposti che si alternano nel corso di un giorno. E' la realtà dell'impermanenza dalle mille facce, sfuggente, ma così com'è.

Il Sesto patriarca si dedicava alla spulatura del riso e nella conversazione con il maestro Daiman, parlando della condizione del riso, egli parlava metaforicamente della sua condizione. Il maestro lo aiuta a setacciare, l'ultima operazione di pulitura del riso e della mente del discepolo, così trovando l'intesa profonda che permise la trasmissione del Dharma dalla mente del maestro a quella del discepolo.

[10]

In questa parte viene presentato un dialogo tra il maestro Musai e il discepolo Yakusan. Yakusan che aveva studiato a lungo e approfonditamente le varie scuole buddhiste,

chiede al maestro di spiegargli l'insegnamento della scuola del sud che punta direttamente al cuore dell'uomo. La scuola del sud iniziata dal Sesto patriarca insegna che l'illuminazione è raggiungibile non attraverso pratiche elaborate, ma cercando di mutare radicalmente la mente dell'uomo.

Dôgen, in questo frangente ne approfitta per notare che il vero buddhismo non si identifica con le varie scuole, ma è un insegnamento che sta oltre le suddivisioni formali.

Il maestro, invece di fornire una spiegazione dei contenuti dell'insegnamento della scuola del sud, risponde con una frase di difficile comprensione: sia il così com'è, sia il suo contrario, il non così com'è non si possono afferrare. E chiede al discepolo di dire la sua opinione in proposito.

Quello che vuol dire il maestro è che la realtà non è afferrabile, cioè comprensibile con la mente discriminante, e quindi non serve cercare di descriverla. Non si può afferrare sia quando la realtà si presenta sotto l'aspetto del così com'è, sia quando si presenta sotto l'aspetto opposto del non così com'è. Comunque sia, bisogna lasciar perdere i tentativi di sforzarsi di afferrare quando è inafferrabile e percorrere altre strade, per esempio quelle intuitive, che sono quelle elaborate dalla scuola del sud. Non si tratta dell'impossibilità della lingua di descrivere la realtà, né di cercare usi non convenzionali della lingua. Il fatto è che la realtà nei suoi mutevoli e contraddittori aspetti non è descrivibile, né afferrabile da parte della mente che funziona in modo discriminante perché la realtà non è discriminante, ma onnicomprensiva. Lo strumento della mente ordinaria è inadeguato a rapportarsi alla realtà.

Dobbiamo renderci conto dell'impossibilità di afferrare il così com'è e capire che più ci ostiniamo a cercare di afferrarlo più il così com'è si allontana. Solo lasciando cadere il proprio io, che è la causa del desiderio di afferrare, diventando uno con il così com'è, al di là del rapporto dualista tra soggetto che afferra e oggetto afferrato, si può accedere alla dimensione del così com'è, e farne esperienza. Allora capiremo che il buddha non ha a che fare con il così com'è perché non è che una immagine, un dito che indica la direzione e nulla più. Pensare di afferrare e far proprio è esaltazione del proprio io, è volgere la schiena al Dharma: perciò la vera comprensione e la vera illuminazione sono inafferrabili, o meglio sono in una dimensione completamente diversa.

[11]

In chiusura Dôgen cita la frase detta dal Sesto patriarca al suo successore Nangaku: "Chi è costui che viene così?". Nonostante la frase sia interrogativa, non esprime una domanda, né un dubbio, ma una affermazione. L'espressione "chi è?" rivolta a Nangaku

non chiede chi sia, ma indica il così com'è. Tutte le cose nella dimensione del così com'è sono "chi è?", e questa apparente domanda diventa un modo per indicare che chi o quello che viene, viene così com'è.

HOSSHÔ

"La natura-del-Dharma"

Il termine hosshô significa letteralmente "natura-del-Dharma", cioè l'essenza della realtà. Viene usato nel buddhismo per riferirsi alla natura della realtà illuminata, cioè quella qualità immutabile che è spartita egualmente da ogni fenomeno dell'universo. E' la vera natura delle cose e dei fenomeni condivisa da ogni aspetto della realtà e quindi viene considerata come la vera realtà dal punto di vista del buddhismo, ossia la realtà del così com'è.

Normalmente la natura-del-Dharma viene posta in contrasto con l'ignoranza, o lo stato ordinario caratterizzato dall'illusione, ma in questo capitolo Dôgen ci spiega che non esiste tale contrasto e che di fatto, natura-del-Dharma e condizione dell'illusione non sono in mutua opposizione, ma che appartengono alla stessa realtà e ne sono soltanto diverse manifestazioni.

[1]

Apprendere seguendo i *sûtra*, oppure apprendere seguendo la sapienza è una illuminazione autonoma senza far ricorso a un maestro. Questa illuminazione autonoma senza far ricorso a un maestro è opera della natura-del-Dharma. Per esempio, anche se si ha la "conoscenza innata"⁵⁰⁴ si deve comunque interrogare un maestro e andare in cerca

⁵⁰⁴ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.125 traducono *shôchi* con "innately intelligent". Riguardo al concetto di "conoscenza innata", vedi cap. "Daigo" in A. Tollini, *op. cit.*, pp. 192 e segg., in cui si distinguono quattro tipi di conoscenza, ossia di comprensione della Via: 1. la "conoscenza innata" di cui si è dotati spontaneamente, 2. la "conoscenza acquisita" che è conseguenza di apprendimento, 3. la "conoscenza né innata, né acquisita", che è la conoscenza di coloro che conoscono il buddha, e, infine, 4. la "conoscenza di coloro che conoscono senza bisogno di un maestro". Riguardo a ciascuna di esse, Dôgen dice che: " Tra le quattro saggezze (citare sopra), non ve n'è una migliore delle altre, mentre le altre sono peggiori. Tutte queste saggezze realizzano la loro virtù". Nel capitolo "Shizen

della Via.

Coloro che non hanno la "conoscenza innata" devono senza eccezione sforzarsi e seguire la Via. Ma quale persona non ha la "conoscenza innata"? Ognuno segue i *sûtra* e la sapienza fino a giungere alla realizzazione del buddha e alla *bodhi*. Si sappia che ottenere il *samâdhi*⁵⁰⁵ della natura-del-Dharma per mezzo dei *sûtra* e della sapienza è detta la "conoscenza innata" che ottiene il *samâdhi* della natura-del-Dharma per mezzo del *samâdhi* della natura-del-Dharma. Questo corrisponde ad acquisire la saggezza che proviene dal passato⁵⁰⁶ e le tre chiaroveggenze⁵⁰⁷ e ad acquisire la suprema e perfetta illuminazione. E' l'apprendimento della "conoscenza innata" per mezzo della "conoscenza innata". E' la trasmissione corretta della saggezza spontanea e senza maestro per mezzo della saggezza spontanea acquisita senza maestro. Se non si avesse la "conoscenza innata", per quanto si cercasse nei *sûtra* e nella saggezza, non si potrebbe percepire la natura-del-Dharma e non si potrebbe realizzare la natura-del-Dharma.

[2]

La grande Via non è come una persona che beve acqua e capisce da sé il principio se essa sia calda o fredda. Tutti i buddha e tutti i *bodhisattva* e tutti gli esseri senzienti, tutti per mezzo della forza della "conoscenza innata" rendono chiara la grande Via dell'intera natura-del-Dharma. Rendere chiara la grande Via dell'intera natura-del-Dharma per mezzo dei *sûtra* e della saggezza è rendere chiara la natura-del-Dharma da se stessi.

biku", a proposito della "conoscenza innata" afferma: "Nei libri di Confucio si parla di 'conoscenza innata', ma nel buddhismo non esiste la 'conoscenza innata'", e più avanti: "Se esistesse la 'conoscenza innata', potremmo parlare di 'incondizionato', ma nel buddhismo non esiste l'incondizionato." Ciò significa che nella dottrina buddhista ogni cosa è condizionata, ossia ha una causa che la genera e non può esistere nulla che non sia causato da qualcos'altro. Per questo la conoscenza innata, senza cause, non esiste nel buddhismo, per gli esseri ordinari. Il termine "conoscenza innata", deriva dal confucianesimo dove viene usato con il significato di saggezza presente fin dalla nascita nell'essere umano. Da Dôgen viene letto piuttosto come la conoscenza del proprio essere originario, quindi sapere che siamo intrinsecamente illuminati. Dôgen, dal punto di vista buddhista, rifiuta l'idea confuciana di qualcosa di intrinseco e quindi di permanente come una conoscenza innata, e dà al termine il significato di una conoscenza che va svelata, quella della propria illuminazione originaria. Tutti possiedono la "conoscenza innata", ma essa deve essere appresa, cioè "svelata" affinché diventi operante.

⁵⁰⁵ *Samâdhi* (in giapponese *sanmai*), è la concentrazione su un solo oggetto mentale in stato di tranquillità. Indica anche lo stato di raggiunta quiete mentale e di distacco dagli attaccamenti. Qui si intende lo stato di illuminazione intrinseco alla natura-del-Dharma, cioè la natura-del-Dharma illuminata.

⁵⁰⁶ Cioè: la saggezza che proviene dalla capacità di vedere le esistenze precedenti.

⁵⁰⁷ Il termine "tre chiaroveggenze" (*sanmyô*) si riferisce alla facoltà di vedere il futuro proprio e altrui, di vedere il passato proprio e altrui, e sulla base delle due prime facoltà, di recidere le passioni e giungere alla saggezza.

I *sûtra* sono la natura-del-Dharma, sono se stessi. La saggezza è la natura-del-Dharma, è se stessi. La natura-del-Dharma è la saggezza, è se stessi. Poiché la natura-del-Dharma è se stessi, non c'è nel nostro io qualcosa che ci porta fuori strada e tra i demoni. Nella natura-del-Dharma non vi è andar fuori strada e tra i demoni, ma solo "Venite per la colazione!", "Venite per il pranzo!", "Venite a prendere il tè!". Tuttavia, persone che si dicono vecchi studiosi [della Via] da venti o trent'anni, quando affrontano discussioni sulla natura-del-Dharma, inciampano per tutta la vita nella vaghezza.

Pur essendo nel monastero da molto tempo, e pur sedendosi sulla sedia rotonda del maestro,⁵⁰⁸ quando sentono la voce della natura-del-Dharma, quando vedono il colore della natura-del-Dharma, il loro corpo e la loro mente ereditati dal *karma* sprofondano e risalgono dentro il buco della confusione come spesso succede [a tutti]. Ciò che pensano è che dopo aver abbattuto il mondo delle dieci direzioni che percepiscono attualmente si manifesterà finalmente la natura-del-Dharma e falsamente credono che questa natura-del-Dharma non siano tutti i fenomeni che si manifestano ora.

Il principio della natura-del-Dharma non può mai essere così [come costoro credono].

Tutti i fenomeni e la natura-del-Dharma vanno molto oltre la teoria riguardo a se essi, siano la stessa cosa o siano diversi, vanno oltre una discussione se essi sono separati o congiunti. Poiché non è passato, presente e futuro, non è interruzione e continuità, non è forma, sensazione, ideazione, reazione e coscienza (cioè, i i cinque *skandha*)⁵⁰⁹ proprio per questo è la natura-del-Dharma.

[3]

Il maestro Baso Daijaku di Kôzei⁵¹⁰ in Kôshû disse: "Tutti gli esseri senzienti, da innumerevoli *kalpa* fino a oggi, non hanno mai abbandonato il *samâdhi* della natura-del-Dharma. Da lungo tempo sono nel *samâdhi* della natura-del-Dharma e quando si vestono, quando mangiano, quando parlano con gli altri, quando usano i sei organi di senso,⁵¹¹ tutto ciò è opera della natura-del-Dharma".

La natura-del-Dharma espressa da Baso è la natura-del-Dharma espressa dalla natura-del-Dharma [stessa]. Essa si accomuna con Baso e si accomuna con la natura-del-Dharma [stessa]. Avendo udito ciò, come possiamo non esprimerci anche

⁵⁰⁸ Cioè: pur essendo dei maestri.

⁵⁰⁹ I cinque *skandha*, gli aggregati che nella concezione buddhista, componendosi tra di loro danno luogo ai fenomeni.

⁵¹⁰ Vedi nota n. 300.

⁵¹¹ La vista, l'udito, l'olfatto, il gusto, il tatto e l'intelletto. Quest'ultimo nella tradizione sino-giapponese è ritenuto un organo di senso in quanto permette l'interazione con l'esterno.

noi? La natura-del-Dharma cavalca Baso.⁵¹² Le persone mangiano il riso e il riso mangia le persone. Sin dall'inizio della natura-del-Dharma fino a oggi, non si è mai abbandonato il *samâdhi* della natura-del-Dharma. Dall'inizio della natura-del-Dharma in poi non si abbandona la natura-del-Dharma. Dall'inizio della natura-del-Dharma in avanti, non si abbandona la natura-del-Dharma. La natura-del-Dharma e insieme gli innumerevoli *kalpa* sono il *samâdhi* della natura-del-Dharma. Gli innumerevoli *kalpa* si chiamano "natura-del-Dharma".

Perciò, proprio il luogo di questo momento è la natura-del-Dharma. La natura-del-Dharma è proprio il luogo di questo momento. Indossare i vestiti e mangiare il riso è indossare i vestiti e mangiare il riso del *samâdhi* della natura-del-Dharma. Si realizza la natura-del-Dharma dei vestiti e si realizza la natura-del-Dharma del riso. Si realizza la natura-del-Dharma del mangiare e si realizza la natura-del-Dharma dell'indossare. Quando non ci si veste, quando non si mangia, quando non si parla con gli altri, quando non si usano i sei organi di senso, non c'è il *samâdhi* della natura-del-Dharma. Allora non si è dentro la natura-del-Dharma.

La realizzazione di queste parole di ora è stata trasmessa da tutti i buddha fino al buddha Shakyamuni, è stata trasmessa correttamente da tutti i patriarchi a Baso. Da buddha a buddha, da patriarca a patriarca, è stato correttamente trasmesso il *samâdhi* della natura-del-Dharma. Tutti i buddha e tutti i patriarchi, senza entrarvi, rendono vitale il *samâdhi* della natura-del-Dharma. Sebbene i maestri del Dharma che si basano sui testi scritti abbiano la parola "natura-del-Dharma", questa non è la stessa natura-del-Dharma che esprime Baso. Per quanto gli esseri senzienti che non hanno mai abbandonato la natura-del-Dharma, sostengano con forza e in modo credibile che questo e quello non sono la natura-del-Dharma, ciò è di nuovo tre o quattro manifestazioni⁵¹³ della natura-del-Dharma. Ciò che opera il funzionamento del dire e del discutere che qualcosa non è la natura-del-Dharma, è [in effetti] la natura-del-Dharma [stessa].⁵¹⁴ Il sole e la luna per infiniti *kalpa*, sono stati fino a ora l'avvicinarsi della natura-del-Dharma e anche il presente e il futuro sono anch'essi la stessa cosa.

Se consideriamo la quantità del nostro corpo e della nostra mente come il nostro corpo e mente⁵¹⁵, pensiamo che esso sia lontano dalla natura-del-Dharma, ma questo stesso pensiero è la natura-del-Dharma. Se non consideriamo il nostro corpo/mente come una quantità del corpo/mente, pensiamo che esso non sia la natura-del-Dharma, ma questo

⁵¹² Gioco di parole. Baso letteralmente significa "patriarca cavallo".

⁵¹³ Letteralmente "tre o quattro", cioè, anche ciò è comunque natura-del-Dharma.

⁵¹⁴ Cioè: anche ciò che ci permette di dire quello che non è natura-del-Dharma, proviene anch'esso dalla natura-del-Dharma.

⁵¹⁵ Cioè: se pensiamo al corpo e alla mente in quanto quantità fisica.

stesso pensiero è la natura-del-Dharma. Sia il pensiero sia il non pensiero sono entrambi la natura-del-Dharma. Chi chiama ciò "natura", sono degli eretici che pensano che così facendo l'acqua cessi di scorrere e gli alberi cessino di fiorire e di seccarsi.

[4]

Il buddha Shakyamuni disse: "Così è l'aspetto, così è la natura".⁵¹⁶ Quindi, il fiorire dei fiori e il cadere delle foglie: così è la natura. Tuttavia, le persone stupide pensano che nel mondo della natura-del-Dharma non esista il fiorire dei fiori e il cadere delle foglie. Prova a immaginare per un po' di non farne un dubbio altrui, ma a esprimerlo come un tuo dubbio.

Prendila come se fosse una spiegazione di un'altra persona e riflettici sopra per ben tre volte e allora ne sarai liberato fin dall'inizio. Il pensiero di cui si è detto prima non è un pensiero cattivo, ma semplicemente un pensiero che viene quando non si è raggiunta la comprensione. Al momento della comprensione non è che ci si liberi di questo pensiero. Il fiorire dei fiori e il cadere delle foglie avviene da sé. Il pensiero secondo cui nella natura-del-Dharma non ci sono né il fiorire dei fiori né il cadere delle foglie è anch'esso la natura-del-Dharma. [Ma quello corretto] è un pensiero che abbandona l'abitudine di affidarsi a preconetti.⁵¹⁷ Perciò, è un pensiero in accordo con la natura-del-Dharma. Il pensiero onnicomprensivo⁵¹⁸ che pensa la natura-del-Dharma, ha queste caratteristiche.

[5]

Le parole di Baso: "il tutto è la natura-del-Dharma", sono quasi vere,⁵¹⁹ e vi sono ancora molte cose da dire che Baso non ha detto. Egli non dice che l'intera natura-del-Dharma non va oltre la natura-del-Dharma, non dice che l'intera natura-del-Dharma è tutta la natura-del-Dharma, non dice che tutti gli esseri senzienti non vanno oltre gli esseri senzienti, non dice che tutti gli esseri senzienti sono una piccola parte della natura-del-Dharma, non dice che tutti gli esseri senzienti sono una piccola parte di tutti gli esseri senzienti, non dice che l'intera natura-del-Dharma è la metà degli esseri senzienti, non dice che metà degli esseri senzienti sono metà della natura-del-Dharma,

⁵¹⁶ Citazione dal *Sûtra del Loto*.

⁵¹⁷ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.128, traducono: "It is thinking that has got free of conceptualization".

⁵¹⁸ *Ibidem*, p. 128, traducono: "total thinking".

⁵¹⁹ *Ibidem*, p. 128, traducono: "is eighty or ninety percent of realization". Masutani, *op. cit.*, p.240, legge "parole molto vere". Io leggo "quasi vere" poiché in originale si dice "otto o nove", cioè vere all'ottanta o novanta per cento.

non dice che l'assenza degli esseri senzienti⁵²⁰ è la natura-del-Dharma, non dice che la natura-del-Dharma non è gli esseri senzienti, non dice che la natura-del-Dharma si è liberata dalla natura-del-Dharma, non dice che gli esseri senzienti sono liberati dagli esseri senzienti, ma si limita a dire che "gli esseri senzienti non vanno oltre il *samâdhi* della natura-del-Dharma". Non dice che la natura-del-Dharma non può andare oltre il *samâdhi* degli esseri senzienti. Non si esprime riguardo al fatto che il *samâdhi* della natura-del-Dharma entra e esce dal *samâdhi* degli esseri senzienti. E neppure abbiamo sentito dire che la natura-del-Dharma diventa il buddha, che gli esseri senzienti si risvegliano alla natura-del-Dharma, che la natura-del-Dharma si risveglia alla natura-del-Dharma, e non si esprime riguardo al fatto che gli esseri non senzienti non vanno oltre la natura-del-Dharma.

Ora, vorrei chiedere a Baso: "Cos'è che tu chiami 'esseri senzienti'?". Se chiami 'esseri senzienti' la natura-del-Dharma, [allora] "cos'è questo che viene così?".⁵²¹ Se chiami 'esseri senzienti' gli esseri senzienti, [allora] spiegando una sola cosa non si centra il bersaglio.⁵²² Rispondi, presto!

Shôbôgenzô Hosshô

Presentato il primo anno dell'era Kangen (1244) all'inizio dell'inverno nel tempio di Kippô della provincia di Esshû.

COMMENTO

[1]

Esistono persone che giungono alla realizzazione senza far ricorso a un maestro, studiando i *sûtra* o seguendo la sapienza. Costoro giungono alla meta autonomamente grazie alla forza della natura-del-Dharma. Poiché la natura-del-Dharma è il vero aspetto della realtà, osservandola, studiandola, comprendendola si può giungere all'illuminazione. Anche se esistesse una "conoscenza innata" come intesa normalmente,

⁵²⁰ Questa espressione può anche essere letta come: "i non esseri senzienti sono la natura-del-Dharma", ponendo il parallelo tra non natura-di-buddha e non esseri senzienti.

⁵²¹ Questa frase è quella citata in *Keitoku dentôroku*. Nishijima, *ibidem*, p.2, traducono: "There is something ineffable coming like this". Questa stessa frase è citata nel capitolo *Busshô*. Il significato qui è che se chiamiamo 'esseri senzienti' la natura-del-Dharma, allora, non possiamo far altro che chiederci cosa siano gli 'esseri senzienti'.

⁵²² E' la frase che Nangaku Ejô, rivolge al suo maestro, il Sesto patriarca Enô. Significa che se chiamiamo 'esseri senzienti' gli esseri senzienti, l'espressione 'esseri senzienti' non è più una cosa definita (una singola cosa), ma può essere qualsiasi cosa.

cioè tale per cui non serve fare nulla per illuminarsi, gli esseri ordinari, comunque dovrebbero rivolgersi a un maestro e sforzarsi per apprendere la Via. In altre parole, non è possibile che si ottenga l'illuminazione senza nessuno sforzo e senza avere la guida di un maestro qualificato. Solo con la pratica, o meglio, nella pratica è possibile giungere alla realizzazione; al di fuori di essa, poiché realizzazione e pratica coincidono, non vi è ottenimento. Coloro che non hanno la "conoscenza innata" devono naturalmente sforzarsi per ottenere la Via, ma chi non ha la "conoscenza innata"? Cosa significa avere la "conoscenza innata"? Poiché tutta la realtà è buddhità o mente del buddha immutabile o natura-del-Dharma, ogni essere senziente ha la conoscenza innata, cioè è parte di questa realtà illuminata, ne è intriso. Tuttavia, indipendentemente da ciò, ognuno secondo le proprie capacità segue gli insegnamenti dei *sûtra* e giunge alla meta. Chi si sforza sulla Via, legge i *sûtra* e cerca la sapienza con ogni mezzo, in realtà non la ottiene grazie a questi mezzi, ma solo per mezzo del *samâdhi* della natura-del-Dharma. Il mezzo che conduce alla meta e la meta stessa coincidono poiché non esiste qualcosa o qualcuno che sia lontano dalla natura-del-Dharma e vi debba giungere. E' come il pesce che cerca l'acqua in cui nuota. Usando l'acqua per nuotare e per vivere egli cerca l'acqua, e dunque si sforza cercando ciò che ha già e in cui è immerso. Ma questa è la realtà delle cose anche per l'uomo che immerso nella buddhità cerca la buddhità usando la buddhità. E troverà la buddhità.

Ma è proprio facendo in questo modo apparentemente assurdo che si troverà quello che si cerca perché la ricerca, ossia la pratica corrisponde all'illuminazione, in altre parole, la ricerca stessa corrisponde all'ottenimento, il mezzo corrisponde al fine, e se non ci si applica alla ricerca, la meta non si manifesta. Essa non deve essere raggiunta o ottenuta - come può per la prima volta trovare l'acqua il pesce che in essa è immerso? - ma attuata o manifestata. Il percorso sulla Via è la realizzazione stessa della Via e non due cose separate, e solo chi cerca ha trovato. E' nella ricerca che si attua l'illuminazione, non fuori di essa, ecco perché la pratica è indispensabile per la buddhità. Allora, si apprende la conoscenza innata della natura-del-Dharma per mezzo della stessa conoscenza innata della natura-del-Dharma. E' come dire che attraverso l'esercizio della pittura il pittore conosce la pittura, o che suonando il musicista conosce la musica. Che altro si può dire di più ovvio?

Se non avessimo la conoscenza innata come potremmo giungere a conoscerla? Se non fossimo immersi e impregnati della buddhità, come potremmo giungere a conoscerla e realizzarla? Perciò, in realtà, si deve dire che tutti gli esseri senzienti hanno la conoscenza innata (sono già dei buddha, poiché tutto lo è) e proprio per questo sono in grado di realizzare questa conoscenza e renderla manifesta e operante pienamente.

[2]

La frase di apertura di questa parte: "La grande Via non è come una persona che beve acqua e capisce da sé il principio se essa sia calda o fredda", significa che il rapporto tra uomo e la Via non si basa su un rapporto soggetto-oggetto, in cui il primo fa esperienza del secondo, poiché in questo modo si dovrebbe presupporre un dualismo tra il soggetto della conoscenza e il suo oggetto. Cioè, bisognerebbe presupporre che esista una Via al di fuori dell'uomo, ovvero, che esista un uomo al di fuori della Via. In questo caso, l'uomo potrebbe fare esperienza della Via. Tuttavia, non esiste una Via e un uomo separati, e pertanto non è possibile che uno "faccia esperienza" dell'altro in quanto oggetto estraneo. La Via e l'uomo fanno parte della stessa natura-del-Dharma e non sono separati, perciò, la Via è l'uomo stesso e l'uomo stesso è la Via e tra i due non vi è separazione, né relazione soggetto-oggetto. Questo punto è di fondamentale importanza perché sposta la percezione della Via da parte dell'uomo da una prospettiva esterna a una interna. L'uomo stesso è la sua propria Via, l'uomo non ha altra Via che se stesso. Cercare la Via, praticare la Via è praticare se stesso, in una ricerca che non esce dal vero obiettivo che comunque è sempre il proprio essere, ovvero il proprio io.

Nel capitolo "Genjô kôan", Dôgen dice: "Apprendere il buddhismo è apprendere se stessi; apprendere se stessi è dimenticare se stessi", apprendere la Via è apprendere se stessi perché il proprio essere è la meta dello studio e della pratica, e non esiste obiettivo al di fuori di questo. Studiare se stessi significa capire che il proprio io non esiste ed è illusione, quindi lasciarlo perdere e dimenticarsene.

L'uomo immerso nella Via, intrinsecamente egli stesso Via, ha la "conoscenza innata". Come sarebbe possibile dire che tutto l'universo è buddhità ed escludere l'uomo e porlo al di fuori? Evidentemente anche egli partecipa alla buddhità, o meglio anche egli è buddhità e allora, ha la buddhità intrinseca, innata, allo stesso modo dei buddha e dei *bodhisattva*. E' proprio l'essere buddhità che fa sì che gli esseri senzienti possano realizzarsi. Se non fossero buddhità da sempre e intrinsecamente, non potrebbero diventare dei buddha, poiché nessuno diventa, né può diventare ciò che non è. Perciò, comunque, realizzare la Via è realizzare se stessi da se stessi. Anche se ciò avviene per mezzo della lettura dei *sûtra*, o della saggezza, la Via viene realizzata da se stessi perché i *sûtra* e la saggezza sono se stessi, così come la natura-del-Dharma è se stessi. Ogni essere senziente è la natura-del-Dharma e in ciò non c'è nulla che possa portare fuori strada. Non c'è strada fuori della Via, poiché ogni cosa è la Via, è il Dharma, è buddhità. Come potrebbe esistere una strada fuori della buddhità, o che si possa dire

non-buddhità? Sarebbe come dire che esiste qualcosa al di fuori di tutto l'esistente, una contraddizione in termini. Nulla è fuori della Via e anche le cose più semplici, o apparentemente semplici e banali sono la Via tutta intera. Allora, le espressioni: "Venite per la colazione!", "Venite per il pranzo!", "Venite a prendere il tè!", pur banali, sono la Via intera.

Tuttavia, la maggior parte delle persone che percorrono la Via hanno molta confusione in testa e generalmente credono che una volta andati oltre il mondo come attualmente percepito si manifesterà finalmente la natura-del-Dharma che fino a quel momento era rimasta nascosta da qualche parte. Non si rendono conto che non c'è nulla di nascosto, di non manifestato, e che la natura-del-Dharma è le cose che abbiamo sotto gli occhi tutto il tempo. Pensano che la natura-del-Dharma sia qualcosa di diverso e di speciale e che vada cercato in luoghi reconditi, e non si rendono conto che non è assolutamente così e che non c'è alcun bisogno di andare in cerca di quello che abbiamo sempre davanti a noi. La natura-del-Dharma è sempre pienamente manifestata e alla portata di ciascuno, se si comprende che le cose stanno così.

La realtà dei fenomeni e della natura-del-Dharma è tale per cui la discussione se essi siano la stessa cosa o siano diversi, se essi siano uniti o separati è insignificante. La natura-del-Dharma non rientra tra le categorie del tempo, né di interruzione o continuità, né tra quelle previste dai cinque *skandha* che formano la materia e i fenomeni del mondo. Proprio per questo la chiamiamo natura-del-Dharma.

[3]

Il maestro Baso disse che da sempre gli esseri senzienti sono mai stati separati dalla natura-del-Dharma né dal *samâdhi* e qualunque azione facciano sono nella natura-del-Dharma. Così, quando si vestono, mangiano, parlano con gli altri e così via, tutto ciò è opera della natura-del-Dharma, nel senso che avviene nella natura-del-Dharma per mezzo della natura-del-Dharma. Ciò che il maestro Baso esprime è la natura-del-Dharma espressa dalla natura-del-Dharma stessa. Infatti, tutti i fenomeni del mondo non sono altro che la manifestazione stessa della natura-del-Dharma, quindi è essa che continuamente non fa altro che manifestare e attuare se stessa in ogni frangente e sotto forme e apparenze diverse. Anche Baso stesso è natura-del-Dharma. "Le persone mangiano il riso e il riso mangia le persone" significa che la natura-del-Dharma è le cose e le cose sono la natura-del-Dharma, senza distinzione. Chi mangia che cosa, nel caso del riso e delle persone? Chi è la natura-del-Dharma e chi i fenomeni? Dove si può tracciare una linea di demarcazione?

Fin dall'inizio e per sempre siamo la natura-del-Dharma, il tempo stesso e anche il *samâdhi* e la realizzazione della Via è natura-del-Dharma. Cosa andiamo cercando a destra e sinistra? E' come il pesce che va in cerca dell'acqua e l'uccello che va in cerca dell'aria.

Perciò proprio il qui e ora è natura-del-Dharma. E' questo preciso momento e questa precisa circostanza, così come qualunque altra. La nostra attività quotidiana è la natura-del-Dharma, ogni atto, ogni azione, è natura-del-Dharma, è la Via realizzata. Mangiando il riso si realizza la natura-del-Dharma del mangiare il riso e indossando i vestiti, si realizza la natura-del-Dharma dell'indossare i vestiti. Quando non si fa più nessuna azione (che è impossibile), allora si può dire di non essere la natura-del-Dharma, altrimenti essa sempre si realizza, in forme diverse a seconda delle circostanze.

Anche quando certi maestri sostengono che vi sono cose che non sono la natura-del-Dharma, anche queste affermazioni stesse sono una manifestazione della natura-del-Dharma. Ciò che ci fa dire che questo e quello non sono la natura-del-Dharma è opera della natura-del-Dharma. Il sole e la luna per un tempo infinito, il presente e il futuro, e tutto ciò che vi è compreso, sono natura-del-Dharma.

Quando pensiamo che il nostro essere corpo e mente in quanto tale è lontano dalla natura-del-Dharma, dalla Via e dalla buddhità, questo stesso pensiero è natura-del-Dharma. Quando non pensiamo a noi stessi come corpo e mente e quindi crediamo che non sia natura del Dharma, ecco che invece di nuovo anche questo pensiero è natura-del-Dharma. Quando abbiamo il pensiero ordinario, dualista, discriminante esso è la natura-del-Dharma, e quando abbiamo raggiunto lo stato di non-pensiero in cui cessa l'attività dualista e discriminante, di nuovo esso è la natura-del-Dharma. La quale, quindi non si identifica con alcuni oggetti, situazioni e condizioni a scapito di altre. Non è la dimensione del positivo in contrasto con un'altra del negativo che la nega, non è uno stato migliore o più elevato di un altro. Qualunque sia il nostro stato, la situazione e la condizione, comunque è natura-del-Dharma.

Chi ha dato a tutto ciò il nome di "natura" supponendo che si tratti di qualcosa di astratto, immutabile e puro è come se supponesse che l'acqua dei fiumi cessi di scorrere e che gli alberi cessino di fiorire e di seccarsi, cioè non ha compreso la vera natura della natura del Dharma.

[4]

Nel *Sûtra del Loto*, il buddha Shakyamuni dice: "Così è l'aspetto, così è la natura", cioè

le cose sono proprio così come appaiono ai nostri occhi, nulla è nascosto e tutto è manifesto. La "natura" non è qualcosa di remoto e immutabile, ma è il fiorire dei fiori e il cadere delle foglie. Nel capitolo "Busshô" Dôgen cita l'insegnamento del Sesto patriarca Enô:

"Il Sesto patriarca insegnò al suo discepolo Gyôshô: 'L'impermanenza è proprio la natura-di-buddha, la permanenza è proprio la mente che distingue tutti i fenomeni in bene e male'."

e poco più avanti:

"Quindi, la stessa impermanenza dell'erba, delle piante e dei boschi è essa stessa la natura-di-buddha. La stessa impermanenza degli uomini, delle cose e della mente è la natura-di-buddha. L'impermanenza di paesi, terre, monti e fiumi è tale perché essi sono la natura-di-buddha. La suprema e perfetta illuminazione è impermanente perché è la natura-di-buddha. Il grande *nirvânâ* essendo impermanente è la natura-di-buddha."

La natura-di-buddha è impermanenza e allo stesso modo la natura-del-Dharma è impermanenza. Non c'è differenza tra natura-di-buddha e natura-del-Dharma, poiché entrambe sono la manifestazione della realtà così com'è, senza astrazioni e senza impedimenti. I fiori che fioriscono sono la "natura" (sia di buddha, sia del Dharma) allo stesso modo delle foglie che cadono. La vita lo è allo stesso modo della morte, e l'impermanenza è proprio la natura delle cose. I fenomeni del mondo sono tutti impermanenti e non esiste nulla che sia permanente. Non esiste un'anima o uno spirito, o alcunché che sia permanente nel buddhismo, e la verità della dottrina sta proprio nel riconoscimento e soprattutto nell'accettazione dell'impermanenza, della caducità delle cose e di noi stessi, prima di tutto. Nel buddhismo la dottrina dell'impermanenza (*anicca*) e dell'insostanzialità del sè (*anatta*) sono i pilastri su cui si basa l'insegnamento.

Dôgen propone una visione pienamente buddhista, nel quadro della tradizione Mahâyâna, quando insegna che l'intera realtà di cui i nostri sensi (sei, compreso l'intelletto, nella tradizione sino-giapponese) fanno esperienza è nella sua impermanenza la buddhità realizzata.

Le persone stupide, però, credono che la perfezione della realtà della dimensione della buddhità sia tale per cui tutto diventa permanente. In altre parole, pensano che nel *samsâra*, che è la dimensione del dolore, della sofferenza e della frustrazione esita

l'impermanenza che è causa del dolore. Nella dimensione del *nirvâna*, diversa dalla precedente, dove tutto è perfetto, non vi è più il dolore e non vi è più l'impermanenza, ma tutto è permanente. L'errore di questa visione è quello di credere che il *samsâra* e il *nirvâna* siano due dimensioni separate, e non la stessa, unica realtà che ci è dato di sperimentare, sia come esseri ordinari, sia eventualmente come esseri illuminati. Inoltre, è un errore pensare che il dolore sia causato dall'impermanenza e che la soluzione a ciò sia il raggiungimento di uno stato permanente. Questo modo di vedere le cose è perlomeno ingenuo. Non è, dice Dôgen, l'impermanenza la causa della sofferenza, ma, più sottilmente (e più verosimilmente) il nostro modo di concepire l'impermanenza come un elemento negativo a scatenare la nostra reazione ostile. L'impermanenza, in realtà, non è null'altro che il modo normale di funzionare della natura, la quale proprio così com'è è natura-di-buddha e natura-del-Dharma.

Ora, dice Dôgen, poiché siamo abituati a pensare a queste cose come a un dubbio che le persone hanno e quindi a pensarci in modo che non ci riguarda direttamente, non ci convinciamo che sia così. Allora, per una volta proviamo a pensare a queste cose da un punto di vista interno, cioè come un proprio dubbio. Dôgen sa cosa vuol dire avere un dubbio vero, che tormenta la mente e che si vuole a tutti i costi risolvere. Egli per risolvere il suo grande dubbio ha varcato il mare e si è recato in Cina, dove è riuscito a venirne a capo.

Il pensiero che concepisce il mondo della natura-del-Dharma permanente e immutabile non è un pensiero cattivo, è semplicemente naturale quando ancora non si è raggiunta la comprensione della vera realtà delle cose. E anche questo pensiero sbagliato fa parte, come tutto, della natura-del-Dharma, perché in essa sono comprese sia le cose vere sia quelle sbagliate. Al momento della comprensione non è che ci si libera di questo pensiero, ma semplicemente lo si considera come errato e egoistico, poiché tale è pensare la realtà come vorremmo che fosse secondo i nostri desideri. Nel capitolo "Genjô kôan" dice:

"...i fiori cadono proprio quando per affetto vorremmo trattenerli e le erbacce crescono proprio quando ci danno fastidio."

Ma il fiorire dei fiori e il cadere delle foglie avviene da sè, indipendentemente dalla nostra volontà. Sebbene vorremmo sempre vedere gli alberi fioriti, tuttavia, il ciclo della natura si compie da se stessa e non ci possiamo fare nulla, tranne accettare che le cose siano così. Solo uscendo dalla nostra dimensione egoistica e accettando la realtà per quello che è, cioè mutevole e impermanente, a volte piacevole, altre dolorosa, possiamo

realizzare il nostro vero io. Quando l'io sia considerato una forma illusoria, e niente più, allora si realizzerà un grande pensiero, uno che lascia cadere le "immagini mentali", le illusioni che continuamente creiamo e alimentiamo per il nostro piacere e per le nostre paure. Nel testo originale Dôgen esprime questo concetto con quattro caratteri cinesi: il primo che significa "appoggiarsi, basarsi, affidarsi, fare affidamento, contare su", il secondo "modello, stampo, sagoma", e gli ultimi due insieme sono *datsuraku* "lasciar cadere" una parola parte della famosa espressione *shinjin datsuraku* "lasciar cadere il proprio corpo e la propria mente", usata in "Genjô kôan". Quindi vuole dire che dobbiamo abbandonare l'abitudine di affidarci a preconetti. La trappola in cui cadiamo è quello di non vedere obiettivamente la realtà così com'è, ma di "vederla" attraverso le lenti distorte dei preconetti che abbiamo. In fondo lo scopo del buddhismo non è altro che insegnarci a vedere la realtà così com'è, per quello che è, senza il filtro distorcente del nostro io. L'obiettività assoluta è il centro dell'insegnamento del buddha. Per questo insegna l'impermanenza e l'insostanzialità dell'io: non in quanto negatività, ma in quanto obiettività, risvegliatisi alle quali, cade ogni resistenza e rifiuto.

L'obiettività della visione della realtà è espressa nel capitolo "Inmo", che significa "così com'è", cioè la realtà così com'è e dove si cita il maestro Gukaku che dice:

"Se volete ottenere la cosa così com'è, allora dovete essere persone di questa cosa così com'è. Se siete persone di questa cosa così com'è, perché preoccuparvi della cosa così com'è? "

Cioè, per poter afferare la realtà obiettiva bisogna diventare noi stessi parte di questa dimensione, dobbiamo spartire questa stessa qualità, ossia porci sullo stesso piano. Non potremo mai comprendere la realtà così com'è se rimarremo nel nostro involucro egoistico in cui la realtà è vista in funzione del proprio io.

Il nostro pensiero diventa quindi, un "pensiero onnicomprensivo" in cui la totalità della realtà è interamente ospitata senza ostacoli e senza contraddizioni. Il termine "pensiero onnicomprensivo" traduce l'originale *gonshiryô*, dove *shiryô* è "pensiero"⁵²³ e *gon* originariamente significa "torbido, intorbidire, qualcosa in cui è mischiato il puro e l'impuro". Di qui è anche venuto a significare qualcosa di onnicomprensivo che ha in sé tutto, senza distinzione. Quindi "comprendere ogni cosa senza distinzione", in questo senso "onnicomprensivo". Il senso qui è che si deve sviluppare un tipo di pensiero non discriminante, ma appunto onnicomprensivo in cui tutto sia incluso senza lasciar fuori nulla, perché tutta la realtà, in tutti i suoi aspetti è natura-del-Dharma e quindi va inclusa

⁵²³ Si veda al proposito il capitolo "Fukan zazengi" in A. Tollini, *op. cit.*, pp.46-59.

nella buddhità. La mente della buddhità dev'essere una mente che tutto include e nulla scarta, tutto accetta e a nulla si attacca.

[5]

In questa ultima parte Dôgen commenta la frase del maestro Baso: "Il tutto è la natura-del-Dharma". Questa frase significa che tutta la realtà senza nulla escludere è la natura-del-Dharma, cioè che la natura-del-Dharma abbraccia e comprende ogni forma e ogni fenomeno della realtà. Tutto questo è verissimo, ma si può dire ancora qualcosa in più. E di seguito Dôgen produce uno dei suoi famosi brani di iperbole linguistica in cui cerca di giungere ai limiti dell'espressibilità offerta dalla lingua umana e dalla mente umana. E' un brano da non prendere come spiegazione di una dottrina, né come riflessione su qualche concetto, ma come un esempio di lingua dell'illuminazione, cioè prodotto da una persona che cerca di esprimere il punto di vista totale, di colui che davvero comprende cosa sia la natura-del-Dharma.

Le parole di questo brano non sono un'aggiunta alle parole di Baso, piuttosto sono un diverso modo per dire la stessa cosa.

Infine, Dôgen pone una sorta di *kôan*, e sollecita una rapida risposta, senza riflettere, sulla seguente questione. Se è vero, come afferma il maestro Baso nella frase citata nel testo, che gli esseri senzienti si identificano con la natura-del-Dharma, allora come si deve chiamare una persona? Per esempio che senso avrebbe la frase detta dal Sesto patriarca a Nangaku: "cos'è questo che viene così?", cioè, "chi è che viene a presentarsi di fronte a me? Che persona è?". E, d'altra parte, se chiamiamo gli esseri senzienti come esseri senzienti, allora si manca di dire la questione fondamentale, cioè che gli esseri senzienti sono la natura-del-Dharma. Come si esce da questa contraddizione? Al di là delle riflessioni e della logica, come rispondere con una espressione dell'illuminazione?

YÔIBOTSU YOBOTSU

"Solo un buddha e con un buddha"

Il titolo di questo capitolo significa che solo un buddha può conoscere il buddha-Dharma e solo in quanto buddha è possibile la realizzazione. Essa non è alla portata delle persone ordinarie. Vi è una netta separazione tra le persone ordinarie e i buddha e i primi non possono diventare i secondi, così come il ferro non può tramutarsi in oro. Perciò la buddhità non è una meta perseguibile dagli esseri senzienti. Per di più si sappia che non esiste una cosa detta illuminazione, allo stesso modo di come non esiste l'illusione. Entrambe sono una costruzione della mente umana discriminante. Ciò che soltanto esiste è la realtà così com'è, né nirvâna, né samsâra; né illuminazione, né illusione, ma semplicemente la realtà. La cui comprensione, che è la realizzazione, avviene quando la buddhità è già operante dentro di noi.

[1]

Il buddha-Dharma non è conoscibile da parte delle persone [ordinarie]. Perciò, fin dall'antichità, non vi è realizzazione del buddha-Dharma per le persone ordinarie e non c'è raggiungimento del buddha-Dharma nei due Veicoli.⁵²⁴ Poiché è realizzato soltanto dai buddha, si dice: "solo un buddha e con un buddha è possibile comprenderlo profondamente".⁵²⁵

[2]

Quando lo (il buddha-Dharma) realizzate, pur essendo voi stessi,⁵²⁶ non penserete

⁵²⁴ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, vol. 4, p. 213, traducono: "no-one in the two vehicles has mastered the buddha-Dharma". Tanahashi Kazuaki (a cura di), *Enlightenment Unfolds: The Essential Teachings of Zen Master Dôgen*, Shambhala Publications, Boston (Mass.), 1999, p.161, traduce: "no practioner of the lesser Vehicles has mastered buddha-dharma".

⁵²⁵ Citazione dal *Sûtra del Loto*, da cui è tratto il titolo del presente capitolo.

⁵²⁶ Questo inciso (in originale: *warenagaramo*) viene reso da Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 213, con "while still as we are" e tralasciato da Tanahashi, *op. cit.*, p. 161. Non significa che la persona rimane la stessa dopo aver realizzato il buddha-Dharma, ma più semplicemente che la stessa persona non riconoscerà l'illuminazione dopo averla raggiunta, nel modo in cui l'aveva pensata e supposta precedentemente.

proprio che l'illuminazione sia come l'avete immaginata in precedenza. Se l'avete immaginata, non è una illuminazione non diversa da (cioè, uguale a) come l'avete immaginata. L'illuminazione non è nulla di come l'abbiamo immaginata. Essendo così, non si realizza così come l'abbiamo immaginata precedentemente.⁵²⁷ Quando siamo illuminati, non capiamo come ci siamo illuminati. Questo ci deve far capire che aver pensato, prima dell'illuminazione varie cose [su come essa sia] non è funzionale all'illuminazione. Per il fatto che i vari pensieri formulati prima [dell'illuminazione] non sono come l'illuminazione [di fatto] è, non è detto che questi pensieri siano cattivi né che essi non abbiano una qualche efficacia.⁵²⁸

Anche i pensieri del passato (antecedenti all'illuminazione) erano illuminazione così com'erano, ma poiché in quel momento, consideravamo che questi pensieri fossero in confusione,⁵²⁹ pensavamo e dicevamo che essi erano senza efficacia.⁵³⁰

[3]

Riguardo al fatto di sapere che [i pensieri precedenti] non hanno nessuna funzione, c'è una cosa di cui dobbiamo sicuramente essere coscienti: cioè che eravamo impauriti dal fatto che il piccolo non va bene.⁵³¹ Se i pensieri precedenti avessero avuto efficacia nel portare all'illuminazione, la realizzazione dell'illuminazione sarebbe inaffidabile.⁵³²

⁵²⁷ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.213, traducono: "That being so, to imagine it beforehand is not useful".

⁵²⁸ Tanahashi, *op. cit.*, p. 161, traduce quest'ultima parte "and could not be realization". Il termine tradotto con efficacia in originale è *chikara*, letteralmente forza.

⁵²⁹ L'espressione *sakasama ni sen to*, letteralmente "mettere qualcosa sottosopra" viene tradotto da Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 213, con "we were directing it (thinking) the wrong way round", e da Tanahashi, *op. cit.*, p. 161, con l'espressione equivalente "you were seeking elsewhere". Io preferisco un più letterale "in confusione".

⁵³⁰ Tanahashi, *op. cit.*, p. 161, traduce "But since you were seeking elsewhere, you thought and said that thoughts cannot be realization".

⁵³¹ In originale *chihisaku ha naraji to osorekeru*. Cioè, riguardo all'inutilità dei pensieri precedenti l'illuminazione, dobbiamo sapere che i miseri pensieri dualisti (il piccolo) non sono positivi. Questa frase formulata in modo enigmatico è stata tradotta diversamente dai vari autori. Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 213-4, traducono "Whenever we feel that [we are] useless, there is something that we should know; namely, that we have been afraid of becoming small". Tanahashi, *op. cit.*, p. 161, traduce "However, it is worth noticing that what you think one way or another is not an help for realization. Then you are cautious not to be small-minded". Ishii Kyôji, *op. cit.*, vol.5, p. 55, traduce: "In quel momento, temiamo che l'illuminazione non sia una piccola cosa". A me sembra di dover interpretare che pensare l'illuminazione come una cosa grande mette paura e quindi i piccoli pensieri riguardo a essa sono inutili. Insomma, la mente della persona ordinaria è spaventata dal fatto che l'illuminazione sia una cosa grande che investe tutto l'essere. Da persone ordinarie si riesce a pensare solo in piccolo, e questo è un pensare inutile.

⁵³² Perché basata su una concezione "piccola", cioè minimalista dell'illuminazione.

Poiché non si affida alla forza [dei pensieri] precedenti all'illuminazione, ma viene da molto più lontano, l'illuminazione si basa soltanto direttamente sulla forza stessa dell'illuminazione. Si sappia che non esiste illusione, ma si sappia anche che non esiste illuminazione.

[4]

Quando una persona possiede la *bodhi* suprema, la chiamiamo buddha. Quando un buddha ha la *bodhi* suprema, la chiamiamo *bodhi* suprema. E' stupido non sapere gli aspetti⁵³³ [significati] che stanno in queste parole. Questi cosiddetti aspetti sono incontaminati.⁵³⁴ L'incontaminazione non è comportarsi forzatamente in modo da non avere intenzionalità o non avere discriminazione, e non è tendere alla non intenzionalità. Comunque sia, senza intenzione e senza discriminazione, esiste la non contaminazione.⁵³⁵

[5]

Per esempio, quando si incontra una persona, pensiamo a come sia il suo aspetto, e [quando pensiamo] ai fiori e alla luna aggiungiamo col pensiero uno strato di luce e di colore.⁵³⁶ Si deve sapere che la primavera è solo il sentimento della primavera, e l'autunno è solo la bellezza e la bruttezza dell'autunno.⁵³⁷ Essi non sfuggono al proprio modo di essere, così [allo stesso modo] per quanto noi cerchiamo di non essere noi stessi, siamo comunque noi stessi.⁵³⁸ Si rifletta sul fatto che seppur cerchiamo di fare nostre le voci della primavera e dell'autunno, esse non sono però nostre.⁵³⁹ Non si

⁵³³ In originale, *menboku*. Ishii, *op. cit.*, p. 56, legge: "E' stupido non sapere l'aspetto di questo buddha così com'è".

⁵³⁴ Tanahashi, *op. cit.*, p. 162, traduce: "What it is like is to be unstained".

⁵³⁵ Tanahashi, *ibidem*, traduce: "Being unstained cannot be intended or discriminated at all".

⁵³⁶ Cioè: non vediamo le cose così come sono, ma vi apportiamo aggiunte secondo i nostri desideri e aspettative.

⁵³⁷ Cioè, per l'uomo, la primavera è ciò che egli prova per questa stagione e l'autunno è la bellezza dei suoi colori o la bruttezza dell'immagine della fine della bella stagione.

⁵³⁸ Ishii, *op. cit.*, p. 57, traduce: "Noi non possiamo sfuggire a questi pensieri, e si sappia che, consci di ciò, quando forzatamente cerchiamo di cancellare questi pensieri, anche questo è un nostro pensiero."

⁵³⁹ Tanahashi, *op. cit.*, p. 162, traduce "Or when you want to keep spring or autumn as it is, reflect that it has no unchanging nature". Ishii, *op. cit.*, p. 57, traduce: "Si sappia che i sentimenti della primavera e dell'autunno a volte diventano il nostro corpo e la nostra mente, a volte sentiamo la voce della primavera e dell'autunno fuori di noi".

accumulano in noi e non sono pensieri che esistono ora dentro di noi.⁵⁴⁰ Il significato di questo è che i quattro elementi e i cinque *skandha* non possono essere identificati con il nostro io e non possono essere ricondotti a nessuno. Perciò, il colore del cuore⁵⁴¹ suscitato dai fiori o dalla luna, non dovrebbe essere identificato col nostro io, ma, [di fatto invece] viene identificato con il nostro io. Anche il fatto di considerare come nostro ciò che non lo è, sia pure, ma quando comprendiamo che non dobbiamo lasciarci tingere né dai colori che disdegnamo, né dai colori che andiamo a cercare, allora in modo naturale, anche il comportamento corretto [che assumiamo] diventa il nostro aspetto (volto) originario manifesto.⁵⁴²

[6]

Un uomo dei tempi antichi ha detto: "Benché l'intera grande terra sia il proprio corpo-della-legge (la realtà in sé),⁵⁴³ essa non è ostacolata dal corpo-della-legge.⁵⁴⁴ Se fosse ostacolata dal corpo-della-legge, non riuscirebbe a muovere neppure un poco il suo corpo. Ma c'è un modo per liberarsi dal corpo. Qual è il modo col quale la gente riesce a liberarsi dal corpo? Per coloro che non trovano il modo della liberazione dal corpo, la vita del corpo-della-legge si interrompe immediatamente ed essi sprofondano a lungo nel mare della sofferenza."

[7]

Se ci viene rivolta una simile domanda, cosa dovremmo dire per far vivere il corpo-della-legge e per non sprofondare nel mare della sofferenza? Allora si dica: "l'intera grande terra è il mio corpo-della-legge". Ma, secondo questo principio, quando si cerca di dire: "l'intera grande terra è il mio corpo-della-legge", non si riesce a dirlo, e se non si riesce a dirlo, è segno che non si riesce a dirlo senza esitazioni.⁵⁴⁵ C'è una

⁵⁴⁰ Tanahashi, *op. cit.*, p.162, traduce "That which is accumulated is without self, and no mental activity has self".

⁵⁴¹ Cioè: le emozioni.

⁵⁴² Tanahashi, *op. cit.*, p.162, traduce semplificando la frase come segue: "Still, when you clarify that there is nothing to be disliked or longed for, then the original face is revealed by your practice of the way".

⁵⁴³ Corpo-della-legge (in giapp. *hōsshin*) è uno del triplice corpo del buddha che sta a indicare la realtà ultima o realtà in sé. Cioè: la propria vera esistenza.

⁵⁴⁴ Ishii, *op.cit.*, p. 58 traduce: "non bisogna farsi prendere dal riconoscimento di ciò."

⁵⁴⁵ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, pp.214-5, traducono: "is beyond expression" ciò che io ho tradotto "non si riesce a dirlo" e "the possibility of not expressing it", quanto io traduco "non riuscire a dirlo senza esitazioni". Tanahashi, *op.cit.*, p. 163, traduce rispettivamente: "cannot express it" e "there is nothing to be said". Ishii, *op.cit.*, p. 58 traduce: "se non si riesce a dirlo, allora bisogna deciderlo dentro il proprio cuore."

cosa detta da un vecchio buddha senza parlare: "Nella morte c'è qualcosa che è vivo e nella vita c'è qualcosa che è morto". Ci sono coloro che nella morte sono sempre morti e coloro che nella vita sono sempre vivi. Questo non è qualcosa che gli uomini possono forzatamente far sì che sia così, ma è così per il Dharma.

[8]

Quindi, si sappia che quando si gira la ruota della Legge⁵⁴⁶ vi sono luce e suono⁵⁴⁷ come questi e vi è lo stesso anche nella manifestazione del corpo che salva gli esseri.⁵⁴⁸ Questa è detta la conoscenza del non nato. La manifestazione del corpo che salva gli esseri è la salvezza degli esseri che si manifestano con il corpo. Volgendosi verso la salvezza non si giunge alla manifestazione, vedendo la manifestazione non si hanno dubbi sulla salvezza.⁵⁴⁹ Dobbiamo renderci conto, dobbiamo predicare e dobbiamo sperimentare che in questa salvezza il buddha-Dharma è completamente compenetrato.⁵⁵⁰ [Noi] ascoltiamo e [il buddha] predica che sia la manifestazione sia il corpo esistono in quanto salvezza. Anche questo è così grazie alla manifestazione del corpo che salva gli esseri. Proprio in attuazione di questo principio, [il buddha] dalla mattina in cui ottenne la Via fino alla sera in cui giunse al *nirvâna*, non predicò neppure una parola, ma le parole della predicazione si attuano da se stesse.⁵⁵¹

[9]

Un vecchio buddha⁵⁵² disse:

L'intera grande terra è il vero corpo umano

L'intera grande terra è la porta della liberazione

L'intera grande terra è un occhio di Vairocana⁵⁵³

⁵⁴⁶ Cioè: si predica l'insegnamento buddhista.

⁵⁴⁷ Tanahashi, *op.cit.*, p. 162, traduce "insight" e "expression" rispettivamente per quello che io traduco con "luce" e "suono".

⁵⁴⁸ E' la manifestazione del buddha che viene a salvare gli esseri senzienti.

⁵⁴⁹ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.215, traducono "When we behold saving, we do not see a trace of manifestation, and when we watch them manifesting, they may be free of concern about salvation".

⁵⁵⁰ In originale *kiwametsukuseri*. Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 215 preferiscono "perfectly realized" e Tanahashi, *op. cit.*, p. 163, "totally experienced".

⁵⁵¹ Tanahashi, *op. cit.*, p. 163, traduce l'ultima parte della frase con "buddha discoursed freely, without words getting in the way".

⁵⁵² Si tratta di Engo Kokugon (1063-1135), della scuola Rinzai, autore del testo *Engo goroku* (I detti

L'intera grande terra è il proprio corpo-della-legge

Il significato di ciò è che "il vero" è il vero corpo. Si sappia che l'intera grande terra è il nostro corpo vero che non è temporaneo. Se un certo giorno qualcuno chiedesse perché mai non ce ne rendiamo conto, dovremmo dirgli: "Ridammi le parole"⁵⁵⁴ "l'intera grande terra è il vero corpo". Oppure dovremmo rispondere che possiamo così conoscere che "l'intera grande terra è il vero corpo".

Inoltre, la frase "l'intera grande terra è la porta della liberazione" indica che assolutamente nulla ci coinvolge e ci avvolge. L'espressione "l'intera grande terra" è in stretta relazione e senza soluzione di continuità con il tempo, l'età, la mente e le parole. E' una intera grande terra che non ha limiti né confini.⁵⁵⁵ Se cerchiamo di entrare in questa porta della liberazione o se cerchiamo di attraversarla, non ci riusciamo. Perché è così? Dovremmo riflettere sulla domanda che abbiamo fatto. Se pensiamo di voler visitare un luogo che non esiste⁵⁵⁶ non possiamo farlo.

[10]

Poi, "l'intera grande terra è un occhio di Vairocana": i buddha hanno un occhio, ma non pensare che necessariamente esso sia come l'occhio degli uomini. Gli uomini hanno due occhi, ma quando parliamo di occhi diciamo solo occhi umani e non diciamo che sono due o tre. Quando apprendiamo il buddhismo, parliamo di occhi dei buddha, di occhio della Legge, di occhio del Cielo e simili, ma non li studiamo in quanto occhi.⁵⁵⁷ E' cosa vana comprenderli come se fossero occhi.

Ora, l'occhio del buddha è uno solo e lo si consideri come l'intera grande terra.⁵⁵⁸ Ci possono essere mille occhi, o diecimila occhi, ma per intanto si consideri l'intera grande terra come uno di essi. Tra così tanti, dire che è uno solo di essi non è un errore. Inoltre,

del maestro Engo). Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 215, traduce "eternal buddha".

⁵⁵³ Un solo occhio perché la realtà è una sola e l'occhio di Vairocana la riflette senza distorsioni. Vairocana, è il buddha della luce infinita, colui che emana le virtù del buddha in ogni luogo. Viene identificato diversamente dalle scuole buddhiste. Per la scuola Kegon è il simbolo dell'illuminazione di tutta la realtà, per la scuola Tendai corrisponde al corpo-della-legge (*hosshin*), cioè alla realtà ultima e per la scuola Shingon è identificato con Dainichi Nyorai (o Mahavairocana), il buddha di cui ogni fenomeno delle realtà è manifestazione.

⁵⁵⁴ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.215, traducono "Give me back my words", mentre Tanahashi, *op. cit.*, p. 163, traduce "Just reflect within yourself that".

⁵⁵⁵ Tanahashi, *op. cit.*, p. 164, traduce "This limitless and boundless experience is the 'entire universe'".

⁵⁵⁶ Tanahashi, *ibidem*, p. 164, traduce "outside what it is".

⁵⁵⁷ Tanahashi, *ibidem*, traduce "is [not] like the two eyes of the human being".

⁵⁵⁸ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.216, traducono "in it the whole earth exists".

non è un errore sapere che il buddha ha un solo occhio. Ci sono vari tipi di occhi. Ve ne sono tre, ve ne sono mille, ve ne sono ottantaquattromila, e quindi non bisogna stupirsi di sentire che gli occhi sono in quel modo.

[11]

Inoltre, dobbiamo essere consci del fatto che l'intera grande terra è il nostro stesso corpo-della-legge. Cercare di conoscere se stessi è l'attività intrinseca stessa⁵⁵⁹ degli esseri viventi. Tuttavia, sono pochi coloro che vedono il loro vero se stessi, solo il buddha può conoscere se stesso. Gli altri che seguono altre vie, vanamente considerano se stessi soltanto ciò che non lo è. Ciò che il buddha chiama se stesso è nient'altro che l'intera grande terra. Quindi, sia che conosciate il vostro se stessi, sia che non lo conosciate, non esiste una intera grande terra che non sia tutti voi stessi. Le questioni attuali devono lasciare il posto alle parole degli antichi.⁵⁶⁰

[12]

Anticamente, un monaco chiese a un vecchio maestro:⁵⁶¹ "Quando le miriadi di circostanze sorgono contemporaneamente, cosa si deve fare?" Il vecchio maestro disse: "Non cercare di inquadrarle e controllarle". Il senso di questo è di lasciare così com'è ciò che viene e in ogni caso non darsi da fare." Questo è di già il buddha-Dharma, e non sono (non riguarda) le circostanze.⁵⁶² Questo non va inteso come un ammonimento, ma come una verità. Per quanto cerciate di inquadrare e controllare [le circostanze], non ci si riesce.

[13]

Un vecchio buddha disse: "I monti, i fiumi, la grande terra e tutti gli uomini sono nati insieme. Tutti i buddha dei tre mondi e tutti gli uomini sono vissuti insieme". Però, quando nasce una persona, guardando i monti, i fiumi e la grande terra non si vede che

⁵⁵⁹ Cioè: l'attività fondamentale.

⁵⁶⁰ Ishii, *op. cit.*, p. 65, con *kano toki no hito* che io traduco con "gli antichi" intende Rinzaï Gigen, il famoso maestro *zen* cinese del IX sec., fondatore della scuola che prende il suo nome, riferendosi al dialogo della sezione [12].

⁵⁶¹ Il dialogo è riportato in *Keitoku dentôroku*, capitolo 12°, in cui il "vecchio maestro" è Rinzaï Gigen.

⁵⁶² Tanahashi, *op. cit.*, p. 164, traduce "Whatever comes is the buddha-dharma, not objects at all". Io capisco questa seconda parte della frase nel senso che l'atteggiamento di lasciare che le cose siano senza frapporte impedimenti, riguarda il modo di essere di se stessi e non riguarda le circostanze e la

nascendo si sovrappone un altro strato di monti, fiumi e grande terra sopra ai monti, ai fiumi e alla grande terra che esistevano prima della nascita di questo individuo.⁵⁶³ Tuttavia, queste antiche parole non sono parole vuote. Come sono da intendere? Se non le comprendiamo, non per questo devono essere scartate. Siate determinati a comprenderle!

Poiché sono parole già realmente predicate, si deve ascoltarle. Le si ascolti e le si faccia proprie. Il modo per capirle è questo: se una persona si interroga sulla sua vita chiedendosi che cosa sia questa vita, potrà mai chiarire tutto dall'inizio alla fine? Però, anche senza poter chiarire né l'inizio né la fine [della sua vita] egli è vivo. Sebbene non conosciamo proprio i confini⁵⁶⁴ delle montagne, dei fiumi e della terra, li vediamo qui [davanti a noi], come se stessero camminando in questo luogo.⁵⁶⁵ Non lamentatevi del fatto che le montagne, i fiumi e la terra non sono come la vita.⁵⁶⁶ Si deve chiarire [cosa intende il vecchio buddha quando] dice che le montagne, i fiumi e la grande terra sono come la nostra vita.

[14]

Inoltre, i buddha dei tre mondi, hanno già praticato e ottenuto la Via e portato a termine l'illuminazione. E allora come possiamo comprendere che questo [stato] dei buddha sia paragonabile al nostro?⁵⁶⁷ Innanzitutto cerchiamo di comprendere la pratica⁵⁶⁸ dei buddha. La pratica dei buddha ha luogo allo stesso modo dell'intera grande terra, e di tutti gli esseri viventi. Se non [avvenisse insieme] al tutto, allora non sarebbe una pratica del buddha. Per questa ragione, dal momento del risveglio del cuore⁵⁶⁹ fino

loro natura.

⁵⁶³ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.217, interpreta diversamente: "Thus, if we look at the mountains, rivers and Earth while one human being is being born, we do not see this human being now appearing through isolated superimposition upon mountains, rivers, and Earth that existed before [this human being] was born". Qui si deve intendere che i fenomeni non sono cose concrete, ma sorgono ogni volta che li percepiamo e cessano di esistere ogni volta che smettiamo di percepirli. Dôgen, concepisce la realtà come co-prodotta nell'interazione tra oggetto e soggetto, ovvero, al di là della distinzione tra soggetto e oggetto, come esistente intermittentemente, in base all'azione attuata da soggetto/oggetto.

⁵⁶⁴ Cioè: l'inizio e la fine.

⁵⁶⁵ Il detto che le montagne camminano si trova estesamente trattato nel capitolo "Sansuikyô" dello *Shôbôgenzô*. Tanahashi, *op.cit.*, p. 165, interpreta che siano le persone che vedono le montagne, i fiumi e la terra a camminare.

⁵⁶⁶ Tanahashi, *ibidem*, rende "mountains, rivers, and the earth are not born with you".

⁵⁶⁷ Tanahashi, *ibidem*, rende "How should we understand that those buddhas are practicing together with us?".

⁵⁶⁸ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 217, rende con "action". Di fatto, in contesto buddhista la parola *gyô* significa pratica, perciò l'ho così tradotta.

⁵⁶⁹ Cioè: da quando si decide di intraprendere la Via.

all'ottenimento dell'illuminazione, si pratica e ci si realizza insieme all'intera grande terra e a tutti gli esseri viventi. Riguardo a questo possono esserci dei dubbi, e vi si possono mischiare anche pensieri che consideriamo incomprensibili. Ma volendo chiarire questa cosa, ascoltando queste parole, non si deve scambiarle per parole di esseri umani.⁵⁷⁰ Per comprendere questo insegnamento, si sappia che al risveglio del cuore e alla pratica dei buddha dei tre mondi, sicuramente si accompagna il principio secondo cui anche il nostro corpo/mente vi partecipa interamente.⁵⁷¹ Avere dubbi su questo corrisponde ad aver già insultato i buddha dei tre mondi. Se riflettiamo in tranquillità, si vede che [è vero] il principio per cui il nostro corpo/mente ha davvero praticato allo stesso modo di come fanno i buddha dei tre mondi e che [è vero] il principio secondo cui anche il risveglio del cuore è lo stesso.

Se riflettiamo sul prima e sul dopo di questo corpo/mente, chi si pone la domanda non è l'io e non è neppure un altro da sé, e allora, a cosa si appiglia? E allora si pensa [falsamente] che vi sia una separazione con i tre mondi [del presente, del passato e del futuro].⁵⁷² Tutti questi pensieri, però non sono nostri. Comunque, com'è possibile porre ostacoli alle parole, alla pratica e allo stato di tutti i buddha dei tre mondi nel momento del loro risveglio del cuore?⁵⁷³ Mah, diciamo che comunque la Via non dipende dal sapere o dal non sapere.

[15]

Una persona⁵⁷⁴ del passato ha detto: "Abbatte [gli alberi] non è qualcosa di estraneo [a se stessi]."⁵⁷⁵ Il verticale e l'orizzontale⁵⁷⁶ non sono materia di discussione.⁵⁷⁷ Le

⁵⁷⁰ Tanahashi, *op. cit.*, p. 165, rende "But the ancient buddha's word was expounded in order to clarify your confused thinking. Do not think that buddhas are other than you".

⁵⁷¹ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 218, traducono "... the principle is inevitably present that we do not let our own body-and-mind leak away". Tanahashi, *op. cit.*, p. 165, coincisamente rende "they (i buddha) never exclude our body-and-mind".

⁵⁷² Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 218, traducono "...in which case, as what stagnant object can we see it, and thereby consider it to be separated from the three times?". Tanahashi, *op. cit.*, p. 165-166, traduce "By what delusion do we believe our body-and-mind is apart from all buddhas of the three worlds?".

⁵⁷³ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 218 traducono "When the truth is being practiced by the original mind of the buddhas of the three times, how is it possible for anything at all to hinder that moment?". Tanahashi, *op. cit.*, p. 166, traduce "How then can delusion hinder the arousing of the thought of enlightenment and the practicing of the way by all buddhas of the three worlds?".

⁵⁷⁴ Citazione da *Sekimon rinkan roku*, primo volume.

⁵⁷⁵ Nel testo citato nella nota precedente si narra l'aneddoto dell'illuminazione avuta nel momento in cui si sente il suono di rami di alberi abbattuti cadere a terra. Quindi qui Dôgen dice che l'abbattere alberi o non abbatterli non è una questione che non ci riguardi.

⁵⁷⁶ Probabilmente qui intende gli alberi non abbattuti ("il verticale") e quelli abbattuti ("l'orizzontale").

montagne, i fiumi e la grande terra sono la completa rivelazione del corpo del re del Dharma".⁵⁷⁸ Le persone di oggi dovrebbero imparare dalle parole delle persone del passato. [Le montagne, i fiumi e la grande terra] sono di già il corpo del re del Dharma, quindi, costui è un re del Dharma che sa che l'abbattimento o il non abbattimento [degli alberi] non è cosa diversa [da sè]. Il significato di questo è come [dire che] le montagne stanno sulla terra e che la terra sostiene le montagne.⁵⁷⁹ Quando comprendiamo, il ripensare al tempo in cui non avevamo compreso non impedisce la comprensione.⁵⁸⁰ Inoltre, la comprensione non elimina la non comprensione del passato.⁵⁸¹ Piuttosto, la comprensione e la non comprensione sono [come] il cuore della primavera e la voce dell'autunno.⁵⁸² Per quanto riguarda la non comprensione, pur predicando a voce alta, questa voce non entra nelle nostre orecchie e le orecchie in mezzo a queste voci non si impegnano [per capire]. La comprensione avviene nel momento in cui la voce è già entrata nelle orecchie e si realizza il *samâdhi*.⁵⁸³ Però, non si deve pensare che questa comprensione sia piccola, mentre la non comprensione era grande.⁵⁸⁴ Si deve sapere che poiché non si tratta di qualcosa che è pensata per se stessi,⁵⁸⁵ il re del Dharma è proprio quello che è. Riguardo al re del Dharma, l'occhio è come il corpo e anche la mente è come il corpo. La mente e il corpo [del buddha] non sono separati neppure da

⁵⁷⁷ Questa frase è variamente interpretata e tradotta. Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 218, rende "Even the crashing down [of illusion] is nothing different;/ Fluency is beyond discussion". Tanahashi, *op. cit.*, p.166, traduce "Chopping down is nothing other than chopping down, moving about is beyond discussion". La prima parola della frase *bokuraku* significa colpire e buttare giù, cioè abbattere (alberi e simili), ma può essere inteso anche metaforicamente, come altri fanno, abbattere le passioni, cui segue la parola *tabutsu* che può significare sia cosa diversa, sia cosa estranea, o altrui. Quindi la prima frase può essere resa con: abbattere (gli alberi o le passioni) non è cosa diversa/ non è cosa che riguarda gli altri (ma se stessi). Sebbene in un contesto buddhista l'interpretazione più probabile sembrerebbe "abbattere le passioni", tuttavia, mi sembra poco consona al pensiero di Dôgen e pertanto opto per "abbattere gli alberi", come del resto preferisce anche Satô, *op. cit.*, vol.5, p.119, e soprattutto sulla base dell'aneddoto citato.

⁵⁷⁸ Il re del Dharma è naturalmente il buddha.

⁵⁷⁹ Cioè: una affermazione del tutto ovvia.

⁵⁸⁰ Cioè: quando comprendiamo la vera natura della realtà (e i noi stessi), l'incomprensione del passato non ostacola la presente comprensione. Per esempio, la comprensione che avviene in seguito all'udire il suono dei rami degli alberi abbattuti, non è impedita da tutte le volte in cui lo stesso suono non ha portato all'illuminazione.

⁵⁸¹ Non nel senso che la comprensione di oggi viene meno, ma nel senso che la non comprensione del passato rimane, nel passato, tale com'era.

⁵⁸² Cioè: due momenti diversi.

⁵⁸³ Con "voce" si può anche intendere il suono dell'aneddoto che scatena la comprensione. In questo senso, sebbene questo suono sia spesso udibile, solo quando esso sia entrato nelle orecchie, cioè sia interiorizzato, è causa di illuminazione.

⁵⁸⁴ Quest'ultima frase manca in Tanahashi.

⁵⁸⁵ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 219, traduce "We should remember that, we are beyond matters that we have conceived privately". Tanahashi, *op. cit.*, p. 166, traduce "Know that no-understanding cannot be discerned by a self". Traduco la prima parte della frase *watashi ni*

una distanza sottile come un capello e sono completamente manifesti. Si comprenda che sia nella luminosità della luce, sia della predicazione del Dharma, come già detto avanti, c'è il corpo del re del Dharma.

[16]

C'è un modo di dire che si trasmette dall'antichità. Esso recita: "Se non si è un pesce, non si può conoscere la mente dei pesci. Se non si è un uccello, è difficile seguire le tracce di un uccello". Sono pochi coloro che riescono a capire bene questo principio [qui esposto]. Coloro che pensano [che questo detto voglia dire] solo che l'uomo non conosce la mente dei pesci e che l'uomo non conosce la mente degli uccelli, hanno capito male. Il modo di intendere questo [detto] è il seguente: "I pesci, tra di loro, sicuramente capiscono reciprocamente le loro menti. Non hanno l'incomprensione degli esseri umani."⁵⁸⁶ Quando [i pesci] risalgono controcorrente la Porta del Drago⁵⁸⁷ essi tutti insieme fanno di farlo, e tutti allo stesso modo uniscono i loro intenti. Essi hanno in comune le loro menti quando si impegnano lungo [il tortuoso percorso del] fiume che scorre nella provincia cinese dello Zhejiang. Coloro che non sono dei pesci non capiscono ciò. Inoltre, vedendo gli uccelli che volano nel cielo, gli animali che camminano [sulla terra] non hanno proprio mai pensato neppure in sogno che essi conoscono e seguono dei percorsi.⁵⁸⁸ Poiché essi non sanno che questi [percorsi] esistono, non si dà il caso che vi pensino. Tuttavia, gli uccelli vedono bene le tracce di piccoli uccelli che a centinaia e a migliaia in stormo sono passati in volo, e le tracce di un certo numero di stormi di grandi uccelli che sono andati a sud e che sono volati a nord. [Per gli uccelli] [queste tracce] sono evidenti più del solco lasciato dalle ruote di un carro sulla strada o dell'impronta lasciata da un cavallo sull'erba. Gli uccelli vedono le tracce degli uccelli.

omohietaru koto una cosa che (non) è pensata per se stessi. Cioè, l'illuminazione non è per se stessi.

⁵⁸⁶ Questa frase che in originale è *hito no yōni shiranu koto wa nakute*, non specifica se l'incomprensione degli uomini è tra di loro stessi o nei confronti della mente dei pesci. Sia Nishijima, G.W. e Cross C., *op.cit.*, p. 219, sia Tanahashi, *op. cit.*, p. 166, intendono una incomprensione tra gli esseri umani.

⁵⁸⁷ "Porta del Drago" è chiamato un tratto del Fiume Giallo (Huanghe) in Cina in cui la corrente è particolarmente vorticoso e violenta. I pesci affrontano questo tratto cercando di risalirne la corrente.

⁵⁸⁸ Tanahashi, *op. cit.*, p. 167, traduce "again, when a bird flies in the sky, beasts do not even dream of finding or following its traces".

[17]

Questo principio è anche nei buddha. I buddha sanno quante generazioni di altri buddha hanno praticato in questo mondo, conoscono i piccoli buddha e i grandi buddha, senza che gliene sfugga neppure uno. Questo non si può conoscere quando non si è un buddha. Vi può essere qualcuno che chiede perché non si può sapere [da parte dei non-buddha]. La ragione è che quelle tracce si possono vedere con l'occhio del buddha e chi non è un buddha non è fornito dell'occhio del buddha. Solo i buddha possono contarsi.⁵⁸⁹ Essi quando non sanno, possono trovare le tracce dei percorsi di tutti i buddha. Se queste tracce appaiono alla vista, è bene verificare se esse sono di un buddha oppure no. Quando si verifica, le tracce dei buddha sono note: sono note le loro dimensioni sia in lunghezza sia in profondità, e la comprensione⁵⁹⁰ delle proprie tracce si ottiene valutando le tracce del buddha. Ottenere queste tracce è detto il buddha-Dharma.

Shôbôgenzô Yuibutsu yobutsu

Copiato nell'undicesimo anno dell'era Kôan (1288), ultimo giorno del mese di primavera, a Esshû⁵⁹¹ nel distretto di Yoshida, villaggio di Shibi, nel tempio di Eihei, sul monte Kichijô, negli alloggiamenti per gli ospiti, nella parte meridionale.

COMMENTO

[1]

"Il buddha-Dharma non è conoscibile da parte delle persone" significa che il buddha-Dharma non è qualcosa che possa essere conosciuto dalle persone ordinarie, dagli esseri umani che sono immersi nell'illusione e nella visione discriminate della realtà. Com'è possibile che una persona con queste caratteristiche comprenda il buddha-Dharma che sta al di là di illusione e dualismo? L'uomo ordinario non ha strumenti adeguati per giungere alla comprensione di ciò che è al di fuori della sua portata. L'illuminazione non è destinata alle persone ordinarie e non è presente neppure nei due Veicoli, lo Hinayâna, o "Piccolo Veicolo" e il Mahâyâna o "Grande Veicolo".

⁵⁸⁹ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 219, traducono: "buddhas are counted among those that count things". Tanahashi, *op. cit.*, p. 167, traduce "just notice the buddha attributes".

⁵⁹⁰ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 220, e anche Tanahashi, *op. cit.*, p. 167, rendono l'originale *akirameraruru* con "illumination", ma a me sembra più semplicemente comprendere, nel senso letterale di fare chiarezza.

⁵⁹¹ Oggi prefettura di Fukui.

Insomma non vi è illuminazione nel buddhismo poiché Hinayâna e Mahâyâna esauriscono l'ambito del buddhismo. Non vi è realizzazione nel buddhismo poiché a praticarlo sono gli uomini ordinari, immersi nella loro illusione e il fatto di seguire il buddhismo non modifica il fatto fondamentale che essi sono e rimangono uomini ordinari. L'illuminazione e il buddha-Dharma si trovano in un'altra dimensione che non è la dimensione ordinaria, ma quella sua propria dove non esiste illusione né discriminazione. Vi è una netta separazione tra questi due mondi: quello ordinario e quello dell'illuminazione: essi non sono contigui, non si può passare dal primo al secondo perché vi è una barriera insormontabile. Questi due mondi sono talmente diversi che nulla hanno a che fare l'uno con l'altro. Perciò, *"solo un buddha e con un buddha"* si può accedere all'illuminazione. Solo un buddha che non è una persona ordinaria può accedervi. Solo chi è illuminato può essere dentro il mondo dell'illuminazione.

Questa affermazione molto decisa pone un problema importante: quella della pratica. Essa viene normalmente intesa come il mezzo che permette a un essere ordinario di elevarsi e di accedere all'illuminazione, di diventare degno di abitare nella dimensione dell'illuminazione. Tuttavia, dice Dôgen, un essere ordinario non è un illuminato e viceversa. Se un uomo ordinario pratica il Buddhismo egli è un uomo ordinario non un illuminato, altrimenti non avrebbe bisogno di praticare. Quindi, può la pratica trasformare un uomo ordinario in un illuminato? Può questa alchimia cambiare il ferro in oro? La pratica che conduce all'illuminazione sarebbe una via miracolosa che trasforma qualcosa in ciò che non è. Oppure trasforma qualcosa in ciò che questa cosa è in potenza o in modo latente? E allora non farebbe che mettere in atto o aiutare un meccanismo che già dentro di noi è assopito? Ma allora noi siamo persone ordinarie o illuminate, cioè parzialmente, o potenzialmente illuminate? Queste domande non sono oziose, ma vanno alla radice del significato della pratica.

[2]

Quando si realizza l'illuminazione, la stessa persona non penserà che l'illuminazione corrisponda a come l'aveva immaginata prima di realizzarla. Ogni praticante si forma una immagine, o una idea di come dovrebbe essere l'illuminazione, o vorrebbe che fosse, pur senza averne esperienza. Queste immagini e supposizioni sono basate sulle parole degli illuminati, sulle proprie credenze e anche sui propri preconetti. Tuttavia, una volta realizzata l'illuminazione, ci si accorgerà che essa è cosa diversa da quanto supposto precedentemente. L'illuminazione non è qualcosa di immaginabile a priori. Di

nuovo, la persona ordinaria è talmente lontana dall'illuminazione che neppure può immaginarla. La realtà dell'illuminazione gli è completamente estranea. Solo chi la vive la può comprendere.

Anche il modo della sua realizzazione esula dall'ambito della nostra immaginazione. La mente umana ordinaria non può neppure sfiorare da lontano il mondo dell'illuminazione. *"Quando siamo illuminati, non pensiamo a come ci siamo illuminati"*: il percorso che abbiamo seguito o l'occasione che ci ha condotto all'illuminazione non ci riguarda più, non ha nessuna rilevanza perché riguarda uno stadio ormai superato e abbandonato per sempre. Questo ci fa comprendere che l'aver pensato e immaginato l'illuminazione prima di ottenerla, per cercare di afferrarla e di darle una forma concreta che potesse essere inseguita più facilmente, non aiuta la sua realizzazione. Tuttavia, il fatto che ciò che avevamo immaginato non era la cosa vera, non è un fattore negativo e non è detto che non possa avere un senso. I pensieri e le supposizioni precedenti hanno un senso perché anche essi erano illuminazione. Non si creda che solo i pensieri dell'illuminato sono pensieri illuminati. Infatti, tutti i pensieri sono nell'illuminazione, così come tutta la realtà è sempre e fin da sempre e per sempre nell'illuminazione. E' solo il modo perverso di pensare a far sì che questi pensieri di una persona che si ritiene ordinaria, siano ordinari e non illuminati e che fa di questi pensieri, pensieri ordinari e non illuminati. Non è la natura dei pensieri a decidere se essi siano ordinari o illuminati, come se i pensieri illuminati fossero più elevati o diversi da questi altri. Se pensiamo che i nostri pensieri sono in confusione e pensiamo che essi sono senza efficacia, allora essi sono pensieri ordinari e non illuminati.

[3]

Pensare, da essere ordinari, l'illuminazione come una cosa grande, non solo è difficile per la limitatezza della mente preda dell'illusione, ma è anche un pensiero che incute paura, perché tutto ciò che stravolge ciò che si è, è fonte di ansia. Perciò, i pensieri che riguardano l'illuminazione sono "piccoli pensieri", un concezione dell'illuminazione minimalista che non stravolge l'essere profondamente. D'altra parte, come si potrebbe concepire ciò che non si conosce? Ecco perché i pensieri che l'essere ordinario fa riguardo a come possa essere l'illuminazione, sono pensieri inutili.

L'illuminazione basata sui pensieri e sull'immaginazione precedente è una illuminazione inaffidabile, costruita dal nostro io a nostro piacimento. E' l'illusione dell'illuminazione: un'autocostruzione fittizia che cadrà prima o poi. E' autoinganno perché mai può darsi una illuminazione basata sul proprio io, creata a propria misura. Ciò da cui Dôgen vuole metterci in guardia è il fatto che spesso, questi pensieri che il praticante si forma, quasi

ad anticipare o per avvicinare l'illuminazione, sono inutili e anzi dannosi in quanto espressione del nostro io e manifestazione del nostro desiderio di giungere a una esistenza piena. Sebbene possiamo pensare che si tratti di pensieri positivi che aiutano a raggiungere la meta, in realtà, non fanno altro che rafforzare il nostro egoismo, perché di questo sono espressione. Non è attraverso l'egoismo, il desiderio di un vantaggio o di un bene, per quanto positivo e legittimo, che si realizza l'illuminazione, ma è piuttosto con la resa di sé, l'abbandono dell'io. " Risvegliarsi alla realtà è lasciar cadere il proprio corpo/mente e il corpo/mente degli altri" come dice nel capitolo *Genjô kôan* e non vi è altra strada percorribile, neppure quella delle buone intenzioni. Come sempre in Dôgen, il problema centrale è l'io, la sua esistenza e soprattutto la sua onnipresenza e pervasività che domina la nostra vita.

Possiamo davvero pensare che l'illuminazione sia il prodotto dei nostri desideri o dei nostri sforzi? Davvero basta volerla ed essa si realizza come noi la desideriamo? E' davvero così semplice? Questo è un percorso che si affida a una logica lineare, quella della nostra vita quotidiana. Anche l'illuminazione rientra in questa logica della nostra vita quotidiana? Queste sono domande fondamentali a cui nessun praticante dovrebbe sfuggire. E a queste domande Dôgen risponde che l'illuminazione *viene da molto più lontano*. Essa non dipende dai nostri desideri, dai nostri pensieri e dalle nostre immaginazioni precedenti. Essa si attua solo in forza di se stessa: ha una sua forza intrinseca che si manifesta quando le condizioni sono mature. Allora pervade tutto lo spazio dentro e fuori di noi e non vi è luogo dove non giunga. Perché l'illuminazione non è nostra, quando la realizziamo, ma è onnipervasiva.

Dôgen termina questo paragrafo con una delle affermazioni più forti mai scritte. Dice con una frase semplice e pertanto più incisiva, in modo chiarissimo e inequivocabile uno dei fondamenti del suo pensiero: *si sappia che non esiste illusione, ma si sappia anche che non esiste illuminazione*. L'illusione e l'illuminazione in quanto entità separate, o meglio contrapposte fanno parte della dimensione dell'illusione e del nostro modo di ragionare. E' una logica grezza nata dalla mente dell'uomo ordinario, non di quella di un illuminato. Considera la realtà divisa in bene e male e considera l'uomo un essere che dal male per mezzo dei suoi sforzi può giungere al bene. In realtà, non vi è né illusione né illuminazione. E allora cosa c'è per Dôgen? C'è semplicemente la realtà, così com'è, che non è né illusione né illuminazione, ma che è se stessa e nient'altro di diverso da sé, ma indefinibile e inclassificabile. Tuttavia, essa può essere concepita sia come illusione e la dimensione della sofferenza, o in alternativa, come l'illuminazione e la dimensione della pacificazione. Ma in definitiva, non è altro che la realtà e nulla di più (né di meno).

[4]

La buddhità di un buddha e la sua *bodhi* suprema sono fattori oggettivi e ognuno capisce cosa vogliono dire quando se ne parla. Questa buddhità e *bodhi* suprema dei buddha si mostrano per quello che sono e il loro significato è chiaro e incontrovertibile. Per questo essi sono incontaminati. Tuttavia, se qualcuno vuole fingere di non avere intenzionalità o di non avere discriminazione, oppure vuole con tutte le sue forze acquisire queste capacità, allora esse non sarebbero più quello che devono essere, ma sarebbero una forzatura e quindi contaminate. Incontaminato è quello che è così com'è, poichè lo è. Ogni forzatura e travisamento porta inevitabilmente alla contaminazione. Tuttavia, esiste la non contaminazione libera da intenzione e da discriminazione.

[5]

Alla manifestazione degli aspetti della realtà noi amiamo aggiungere sempre qualcosa e rendiamo contaminato tutto ciò cui ci avviciniamo. Se incontriamo una persona valutiamo il suo aspetto e sulla base delle nostre simpatie o antipatie aggiungiamo o togliamo del nostro. Allo stesso modo, quando vediamo o pensiamo a cose poetiche e sentimentali come i fiori o la luna, vi aggiungiamo uno strato di luce e di colore in più, perché così ci piace che siano.

La primavera è ciò che suscita nei cuori dell'uomo e l'autunno è la bellezza dei suoi colori o la bruttezza di questa stagione, e manifestandosi in questo modo sono se stesse. Così è anche per gli esseri umani che per quanto cerchino di essere qualcosa di diverso da quello che sono, inevitabilmente falliscono e alla fine non possono che manifestare ciò che sono. Quando cerchiamo di far nostro ciò che sta fuori di noi, la primavera o l'autunno, non riusciamo a farlo perché essi non sono il nostro io e quindi rimangono indipendenti da noi.

Questo nostro desiderio di rapportare ogni cosa a noi stessi, di far nostro, di modellare a nostro piacimento ci impedisce di vedere la realtà com'essa è. E' un problema di egoismo: il nostro io si pone al centro dell'universo e rapporta ogni cosa a se stesso. Perciò Dôgen ripetutamente afferma che solo avendo abbandonato il proprio io si può accedere alla realtà dell'illuminazione. Finché l'io è presente e domina la scena di ogni uomo, la visione non potrà mai essere obiettiva.

Il buddhismo pone alla base della sua dottrina la concezione di *anatta*, cioè dell'insostanzialità dell'io che è visto come illusione e non come cosa solida. L'io non

esiste: è solamente una costruzione posticcia, una invenzione fasulla. Solo la comprensione e la realizzazione di questo principio potrà aprire le porte dell'illuminazione. Così, qui Dôgen afferma l'insostanzialità dell'io dicendo che i cinque *skandha*, ovvero gli elementi costituenti dell'io secondo la dottrina buddhista, non sono l'io. Perciò, identificare le emozioni suscitate dai fiori o dalla luna con il nostro io è un errore; queste emozioni che pur esistono e sono forti, non sono però il nostro io. Quando capiamo che non dobbiamo lasciarci coinvolgere né da ciò che disdegnamo, né da ciò che agogniamo, allora questo comportamento corretto a poco a poco si rafforza, e alla fine, diventa il nostro vero modo di essere.

[6]

L'intera terra è il luogo della nostra realtà ultima e non c'è cosa che non lo sia. Tuttavia, il fatto che ogni manifestazione dell'intera terra sia la nostra realtà ultima non crea alcun conflitto, infatti, se ci fosse conflitto tra l'intera terra e la nostra realtà ultima, nulla funzionerebbe più e tutto si fermerebbe. La realtà contingente, il corpo, e la realtà ultima, cioè il corpo-della-legge sono quindi in armonia e questo permette l'essere e l'evolversi delle cose. Ciò significa che il corpo partecipa della realtà ultima e ne è espressione e manifestazione. Perciò, non vi è conflitto.

Tuttavia, affinché vi sia questa non conflittualità, bisogna abbandonare il corpo, inteso come la dimensione egoica e discriminate e vi è un modo per farlo in modo da armonizzarsi con la realtà ultima. Per coloro che non riescono a farlo, la sintonia col corpo-della-legge si interrompe e nasce la sofferenza.

[7]

Cosa si deve fare per vivere nella realtà ultima ed evitare la sofferenza? Cosa dovremmo rispondere se ci venisse posta questa domanda? Si risponda che l'intera grande terra è il nostro corpo-della-legge. Si dica, cioè, che riconosciamo questo nostro corpo come la realtà ultima. Tuttavia, quando cerchiamo di dirlo, se non lo sentiamo profondamente, non riusciamo a dirlo e allora, non dobbiamo cercare di barare e lasciare andare parole vuote in libertà, ma dobbiamo immediatamente astenerci dal dirlo.

Un vecchio buddha ha detto che anche nella morte c'è qualcosa di vivo e viceversa, anche nella vita c'è qualcosa che è morto. Quindi non c'è la morte assoluta né la vita assoluta. Oppure vi sono coloro che nella morte sono sempre morti e nella vita sono

sempre vivi. Per chi dice che tutto è morte, tutto è per lui morte. Per chi dice vita, tutto per lui è vita. La vita si può trasformare in morte e la morte in vita per colui che si esprime in un senso o nell'altro. Questa è la forza dell'espressione che può trasformare le cose. Dire che l'intera grande terra è il nostro corpo-della-legge, dire che il nostro essere è la realtà ultima, è realizzare questa condizione, se la convinzione è profonda e vera. La realtà non esiste se non è espressa e la nostra espressione dà forma alla realtà che siamo convinti di poter esprimere.

Questo non si può forzare ed è così com'è. *Questo non è qualcosa che gli uomini possono forzosamente far sì che sia così, ma è così per il Dharma.*

[8]

Nell'insegnamento del buddha vi è luce e suono, cioè esso è vivo e si vede e si sente. Lo stesso dicasi per la manifestazione del buddha in questo mondo, al fine di salvare gli esseri. Questa è la conoscenza del non nato, del non differenziato, del non discriminante. La manifestazione fisica del buddha (e il suo insegnamento) ha permesso agli esseri che si manifestano fisicamente, cioè gli esseri senzienti, di venire salvati. Quindi la manifestazione è la salvezza.

Non è volgendosi verso la salvezza che si giunge alla manifestazione (del proprio corpo-della-legge), cioè non è cercando la salvezza e anelando che si giunge alla manifestazione della propria buddhità. Desiderare, rincorrere non è la via corretta poiché tra salvezza e manifestazione non intercorre un rapporto di causa ed effetto. Però, vedendo la manifestazione della buddhità non si hanno dubbi sulla (avvenuta) salvezza. Chi vede la manifestazione del corpo-della-legge, della realtà ultima, della buddhità, dell'illuminazione o come la si voglia chiamare è salvato, non perché la visione salvi, ma perché vedere la manifestazione è segno dell'avvenuta salvezza. In questo senso, come dice Dôgen, *la manifestazione del corpo che salva gli esseri è la salvezza degli esseri che si manifestano con il corpo* e tra i due non vi è separazione.

La manifestazione del corpo-della-legge è salvezza poiché percepirla è segno di salvezza, ma allo stesso tempo, anche il corpo fisico, cioè i fenomeni, è la salvezza poiché esso fa parte della realtà che non è diversa dalla realtà ultima. Così, non esiste un corpo fisico e non esistono i fenomeni al di fuori della realtà ultima, ma vi fanno parte integralmente. Per questo anche il corpo che riteniamo immerso nella dimensione dell'illusione, è invece, parte della buddhità.

Pur senza la predicazione da parte del buddha, *le parole della predicazione*, ossia l'insegnamento del buddhismo da se stesso si attua poiché la sua attuazione è da sempre presente e non necessita delle parole.

[9]

L'intera grande terra è il vero corpo umano. Il significato di questo verso è che si tratta del nostro corpo "vero", non quello che generalmente crediamo di avere. Il corpo "vero", non è temporaneo e limitato nel tempo e nello spazio, che nasce e muore, ma un corpo senza limiti: né temporali né spaziali. Per questo si può dire che esso sia l'intera grande terra e come questa sia da sempre e per sempre, e non ha limiti dimensionali. Quindi noi non siamo il corpo che crediamo di essere: il corpo fisico sottoposto a nascita e decadimento, immerso nell'illusione. Questo è un corpo illusorio. Il nostro corpo "vero", il nostro vero essere è il corpo-della-legge stesso. Cioè la nostra vera natura è la natura-di-buddha, è la buddhità.

Perché mai non ci rendiamo conto di ciò? Perché non capiamo che il nostro "vero" corpo è l'illuminazione stessa. Non ce ne rendiamo conto e proprio per questo possiamo giungere a questa profonda conoscenza, cioè capire la vera natura del nostro corpo.

L'intera grande terra è la porta della liberazione. Questa frase significa che in realtà nulla ci coinvolge e ci avvolge. Nulla ci limita, ci trattiene e ci condiziona, se non il nostro io. Tuttavia, ogni manifestazione della realtà, quindi, tutti i fenomeni sono la porta della liberazione, cioè il tramite che ci porta alla liberazione.

L'espressione *l'intera grande terra* significa una dimensione senza limiti temporali né spaziali, è la terra del buddha stesso. Tuttavia, se cerchiamo di attraversare la porta della liberazione (che è la *l'intera grande terra* stessa) non ci riusciamo. Perché? Perché non è possibile visitare un luogo che non esiste. Possiamo accedere solo ai luoghi che esistono, o che crediamo che esistano. Non si può andare in un non-luogo. Se consideriamo *l'intera grande terra* come un luogo che non esiste, insomma se consideriamo la terra dell'illuminazione come un luogo che non esiste, non potremmo mai varcarne la soglia.

[10]

L'intera grande terra è un occhio di Vairocana. Ma non si confonda l'occhio del buddha con quello umano. Inoltre, il termine "occhio" variamente usato nel buddhismo, non deve essere preso in senso letterale, ma figurato.

[11]

Comprendere che l'intera grande terra è il nostro stesso corpo-della-legge è conoscere se stessi e conoscere se stessi è ciò che sopra tutto dobbiamo fare: è il compito di noi esseri viventi. Tuttavia, solo pochi esseri umani sono in grado di vedere il loro vero se stessi, perchè solo un buddha, cioè un risvegliato può farlo. Gli altri vedono solo le ombre di se stessi, quindi, una immagine illusoria. Conoscere se stessi è essere illuminati perchè questo significa la propria autoconoscenza. Chi conosce se stesso sa di essere illuminato fin dall'inizio e per tutto il tempo. Solo chi non si conosce può non saperlo e considera se stesso ciò che non è. In ogni caso l'intera grande terra è il nostro stesso essere e questo vale per tutti.

"Conoscere se stessi" o "vedere il vero se stessi" corrisponde alle espressioni "conoscere il proprio volto originario", o il "proprio volto prima della nascita", spesso usate dai maestri *zen*. Questo approccio può condurre a un fraintendimento poiché "conoscere se stessi" e le equivalenti espressioni sembrano indicare l'esistenza di un io sostanziale, in contrasto con il fondamentale insegnamento buddhista dell'insostanzialità dell'io. Tuttavia, non è così poiché "conoscere il vero se stesso" significa comprendere che il proprio io non è una sostanza individuale, ma in definitiva il vuoto. Per questo, in questa sezione Dôgen dice : "Inoltre, dobbiamo essere consci del fatto che l'intera grande terra è il nostro stesso corpo-della-legge", cioè il "vero se stessi" non è una entità separata e sostanziale, ma si identifica con l'intera grande terra, cioè con l'intero universo.⁵⁹²

[12]

Al maestro cui si chiede cosa fare quando sorgono le miriadi di circostanze, cioè quando si è in mezzo ai vari fenomeni della vita quotidiana, viene risposto di non cercare di controllarle, ma lasciare che sorgano, quindi lasciare che le cose vadano come devono andare senza fraporsi per impedirne lo sviluppo. La frase *in ogni caso non darsi da fare* ha forti echi taoisti. Il motivo di ciò è che comunque per quanto si faccia, le circostanze sono al di là del nostro controllo.

[13]

⁵⁹² Su questo argomento, vedi King, Sallie B., 1984. "The buddha Nature: True Self as Action." *Religious Studies* 20: 255-267. King, vi sostiene che la conoscenza del "vero se stessi" corrisponde all'azione della pratica.

Un vecchio buddha dice che tutto ciò che esiste è nato nello stesso momento e che tutti i buddha del passato e gli uomini hanno praticato insieme. Ciò significa che la realtà ultima è indifferenziata e comprende tutto allo stesso tempo. Tutto ciò che esiste, esiste insieme e tutto è interrelato, senza fratture. La realtà si co-genera tutta insieme ogni volta che si attua l'azione della percezione e smette di esistere quando questa azione finisce. La realtà è illusione, non sostanza, e come ogni illusione la sua esistenza è un *flash* che si accende e poi svanisce.

Può succedere che queste parole non vengano comprese, ma d'altra parte non possiamo capire tutto. Per esempio, noi siamo vivi e viviamo questa vita anche senza sapere esattamente della nostra nascita né della nostra futura morte. Quindi pur senza comprendere, però viviamo questa vita. Allo stesso modo pur senza comprendere il mistero della frase del vecchio buddha possiamo realizzarlo e viverlo. Allo stesso modo, pur senza conoscere i confini delle montagne, e dei fiumi, li vediamo.

[14]

Intanto dobbiamo chiarire che vi è una netta differenza tra i buddha, ossia gli illuminati e le persone che non lo sono, cioè le persone ordinarie. Per capire la buddhità dobbiamo prima di tutto chiarire cos'è la pratica dei buddha, affinché anche la nostra pratica sia come quella degli esseri illuminati. *La pratica dei buddha ha luogo allo stesso modo dell'intera grande terra, e di tutti gli esseri viventi.* E' una pratica non isolata e volta alla salvezza personale, come intesa per esempio nel buddhismo antico. E' la pratica del *bodhisattva*, colui che pratica per e insieme agli altri esseri senzienti. La vera pratica avviene insieme all'intera grande terra e insieme a tutti gli esseri, perciò è una pratica da illuminati. Nel capitolo "Bendôwa" dice: *si sappia che si deve praticare avendo ottenuto la Via*, ossia si deve praticare da illuminati, o in modo ancor più letterale, e forse suggestivo, si deve praticare essendo dentro la Via già ottenuta. La pratica che sta fuori della Via (o dell'illuminazione) non è vera pratica, la pratica separata dall'illuminazione è una pratica falsa. Sia nell'insorgere del pensiero dell'illuminazione (*bodaishin*) che spinge sulla via della ricerca e della pratica, sia nella pratica stessa, che è pratica dei buddha, viene coinvolto tutto il nostro essere. Se ciò avviene, non vi è differenza tra il praticante e i buddha dei tre mondi, passato presente e futuro.

Chi è, nella prospettiva temporale, l'essere che si pone domande circa la pratica? L'io di ieri è l'io di oggi e l'io di oggi è l'io di domani? L'io che si pone la domanda non è un io e d'altra parte non è neppure altro da sé. Perciò, *a cosa si appiglia?* Chi si pone la domanda? Chi vi risponde? Ponendoci la domanda e attendendo una risposta, pensiamo

che vi sia una separazione tra i tre tempi, passato, presente e futuro, ma ciò non è vero, perché questa separazione è illusoria. Per esempio nel capitolo "Zazenshin" si dice: *quando ciò avviene [quando otteniamo l'illuminazione], allora abbiamo **da sempre** la libertà di andare e di venire*. Nella dimensione dell'illuminazione la suddivisione nei tre tempi si rivela illusoria. Chi si illumina, infatti, si rende conto di esserlo da sempre. La Via non dipende dal sapere o dal non sapere, e quindi è preferibile non ostacolare la pratica ponendoci quesiti.

[15]

In questa sezione Dôgen tratta del momento dell'illuminazione. La causa occasionale che scatena la comprensione può essere qualsiasi, e non è importante. Non è l'evento in sé che ha importanza, quanto piuttosto la disposizione interiore della persona ad aprirsi alla comprensione. Di fatto, poiché la realtà è illuminazione, non esiste un momento in cui essa diventa illuminazione, ma lo è da sempre. Perciò, la causa incidentale è irrilevante e puramente funzionale.

Esiste un tempo prima della comprensione, in cui si è immersi nell'illusione e un tempo successivo quando si è raggiunta la comprensione. I due momenti sono diversi e non si ostacolano a vicenda, cioè il fatto che esistano entrambi e siano diversi fa parte della natura delle cose. Il momento dell'illusione del passato rimane come tale e non cambia anche dopo aver acquisito la comprensione.

Per quanto siamo immersi nella realtà illuminata, la voce dell'illuminazione non giunge alle orecchie dell'essere ordinario che rimane sordo. *La comprensione avviene nel momento in cui la voce è già entrata nelle orecchie*. L'illuminazione avviene nel momento in cui la percezione della realtà in quanto illuminazione è acquisita. Quando ciò avvenga, si comprende che la realtà fisica (il corpo) e la realtà non fisica (la mente) non sono separate, e sono entrambe manifeste, cioè non hanno una parte oscura e una chiara, una che sta nell'illusione e una che acquisisce l'illuminazione. Entrambe sono fin dall'inizio illuminazione.

[16]

L'antico detto: *se non si è un pesce, non si può conoscere la mente dei pesci. Se non si è un uccello, è difficile seguire le tracce di un uccello*, non significa che per l'uomo la mente dei pesci e degli uccelli è inconoscibile. Piuttosto significa che i pesci e gli uccelli tra di loro si comprendono. Essi sanno di fare la stessa cosa quando in gruppo si muovono e i loro intenti sono uniti. Tuttavia, sebbene essi abbiano una comprensione

reciproca, gli esseri umani non possono capirli. Quando i pesci nuotano nell'acqua seguono dei percorsi e così fanno gli uccelli nel cielo. Essi sanno di star seguendo dei percorsi che ad essi sono chiari, ma poiché l'uomo non pensa che ciò sia possibile, non li comprende. Ogni specie comprende se stessa, così i pesci sono in sintonia con gli altri pesci e gli uccelli lo sono tra di loro. Tuttavia, è impossibile che l'uomo comprenda le altre specie perché la sua mente è predisposta per comprendere solo ciò che è umano.

[17]

Lo stesso vale per i buddha. La loro menti comprendono gli altri buddha ma ciò non è accessibile all'essere umano. Solo l'occhio del buddha vede la buddhità. Se a un essere umano, a un praticante, le tracce di un buddha appaiono alla vista, egli deve verificare se davvero sono tracce di un buddha. E' possibile verificare conoscendo le caratteristiche della buddhità. Ottenere queste tracce autentiche del buddha significa aver ottenuto il buddha-Dharma.

KOBUSSHIN

"La mente dell'immutabile buddha"

Questo testo tratta della mente del buddha immutabile, cioè di quella mente che è del buddha sempre, o di ogni buddha di ogni epoca e di ogni luogo. Poiché la mente del buddha è sempre la stessa anche se cambiano le condizioni temporali e spaziali. E' l'insegnamento dei vari patriarchi che si sono succeduti per generazioni, i quali in forme diverse, con parole diverse, in tempi e luoghi diversi hanno insegnato lo stesso Dharma, il Dharma immutabile della mente del buddha.

La mente dell'immutabile buddha è la buddhità del mondo e della realtà così com'è e che va percepita attraverso l'abbandono della visione egoistica che sempre ci accompagna.

La mente dell' immutabile buddha⁵⁹³

[1]

La trasmissione del Dharma dei patriarchi, dai sette buddha fino a Sôkei⁵⁹⁴ è di quaranta patriarchi.⁵⁹⁵ Da Sôkei fino ai sette buddha vi sono quaranta buddha. Poiché i sette buddha hanno la virtù di volgersi verso l'alto e di volgersi verso il basso,⁵⁹⁶ questa virtù si estende fino a Sôkei e fino a sette buddha. Poiché Sôkei ha la virtù di volgersi verso l'alto e di volgersi verso il basso, riceve dai sette buddha la corretta trasmissione e da Sôkei la corretta trasmissione si trasmette correttamente ai buddha che verranno dopo. Ma non è questione solo di prima e di dopo. Al tempo del buddha Shakyamuni erano presenti tutti i buddha delle dieci direzioni. Al tempo di Seigen,⁵⁹⁷ Nangaku era presente, e al tempo di Nangaku, Seigen era presente, e così via fino al fatto che al tempo di Sekitô,⁵⁹⁸ Kôzei⁵⁹⁹ era presente. Il non ostacolarsi reciprocamente non è [semplicemente] un non ostacolarsi.⁶⁰⁰ Dobbiamo studiare la presenza di questa virtù. I quaranta buddha e patriarchi citati sopra sono tutti "immutabili buddha", ma ognuno ha una mente, ha un corpo, ha una brillantezza, e un suo paese (dimora). Essi sono scomparsi tanto tempo fa, e [al tempo stesso] non sono mai scomparsi. Non essere scomparsi e essere scomparsi tanto tempo fa, allo stesso modo è virtù dell' "immutabile buddha". Coloro che studiano la via dell' "immutabile buddha", realizzano la via "immutabile buddha". Essi sono gli "immutabili buddha", generazione dopo

⁵⁹³ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, vol. 3, p. 23, traducono *kobusshin* con *the mind of eternal buddhas*. Letteralmente è "la mente dei vecchi buddha", o, al singolare "la mente del vecchio buddha", ma si intende la mente immutabile del buddha che nel passato e nel presente è sempre la stessa. Perciò in questo testo *kobusshin* viene tradotto con "mente immutabile del buddha o dei buddha".

⁵⁹⁴ Sôkei è un altro nome del Sesto patriarca Daikan Enô (638-713). I setti buddha sono: Bibashi, Shiki, Bishabu, Kuruson, Kunaganmu, Kashô, Shakamuni.

⁵⁹⁵ Qui vuol dire che dal primo buddha Bibashi fino al buddha storico Shakyamuni si contano sette buddha, mentre il conto dei patriarchi è di ventotto in India, e sei in Cina, cioè di trentaquattro, che sommati ai sette buddha fanno quarantuno, ma Dôgen non conta l'ultimo, quindi dice quaranta.

⁵⁹⁶ In originale *kôjôkôge*, cioè letteralmente "volgersi verso l'alto e volgersi verso il basso" significa avere la capacità di ricevere dall'alto il Dharma e poi, volgendosi verso il basso, trasmetterlo agli esseri senzienti. Ishii, *op. cit.*, vol.1, p. 248, traduce: "hanno la capacità di mantenere per un tempo infinito la vera essenza del Dharma".

⁵⁹⁷ Seigen Gyôshi (?-740), discepolo del Sesto patriarca assieme a Nangaku Ejô. Con loro prende l'avvio la divisione tra la scuola Sôtô derivata da Seigen e Rinzai derivata da Nangaku.

⁵⁹⁸ Sekitô Kisen (700-790) fu il successore di Seigen.

⁵⁹⁹ Vedi nota n. 300.

⁶⁰⁰ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 23, traducono: "Their not hindering each other may be different from having no connection". Mizuno, *op. cit.*, p. 240 traduce come faccio io. Qui intendo che il non ostacolarsi è qualcosa di più del semplice non venire in conflitto, cioè è un essere reciprocamente in armonia. Ishii, *op. cit.*, p. 249, intende "ostacolarsi" a livello di di insegnamento verbale, cioè, gli insegnamenti dei vari buddha e patriarchi non entrano in conflitto tra loro.

generazione. Sebbene "immutabile buddha" sia proprio lo stesso "immutabile" di "nuovo e immutabile", pur tuttavia va oltre [il concetto di] "immutabile e attuale", e attraversa direttamente vecchio e nuovo.

[2]

Il mio maestro diceva: "Ho incontrato l'immutabile buddha Wanshi".⁶⁰¹ Si sappia che nel padiglione di Tendô c'è un immutabile buddha e che nel padiglione dell'immutabile buddha c'è Tendô.⁶⁰²

Il maestro *zen* Engo⁶⁰³ disse: "Mi sono prostrato davanti al vero immutabile buddha Sôkei".

Davvero, dovremmo prostrarci di fronte al trentatreesimo successore del buddha Shakyamuni come a un immutabile buddha. Poiché il maestro *zen* Engo ha lo splendore maestoso di un immutabile buddha, incontrandolo come un immutabile buddha, gli rende omaggio in questo modo. Poiché le cose stanno così, tenendo presente l'intero modo di essere⁶⁰⁴ di Sôkei, si deve sapere che un immutabile buddha ha questo tipo di peculiarità.⁶⁰⁵ Chi ha queste peculiarità è un immutabile buddha.⁶⁰⁶

[3]

Sozan⁶⁰⁷ disse: "Sul picco della montagna Daiyu c'è un immutabile buddha, ed egli illumina di luce questo posto". Si sappia che Sozan ha già incontrato un immutabile buddha. Non dobbiamo cercare altrove. Il luogo dove si trova l'immutabile buddha è il picco della montagna Daiyu. Coloro che non sono degli immutabili buddha non possono sapere dove si manifestano gli immutabili buddha. Chi sa dove si trovano gli immutabili buddha è egli stesso un buddha.

⁶⁰¹ Vedi nota n. 363.

⁶⁰² Cioè: dentro Tendô c'è un immutabile buddha e dentro l'immutabile buddha c'è Tendô.

⁶⁰³ Vedi nota n. 552. Citazione da *Engo goroku* (I detti del maestro Engo), capitolo 20.

⁶⁰⁴ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 24, traducono: "mindful of the state of Sokei which is right from beginning to end". Io preferisco seguire l'interpretazione di Masutani, *op. cit.*, vol. 4, p. 274 e di Mizuno, *op. cit.*, p. 241. Con "l'intero modo di essere" si intende il modo di essere sempre e comunque. Ishii, *op. cit.*, p. 251, traduce: "l'intera reputazione di Sôkei".

⁶⁰⁵ In originale *habi*, letteralmente anello nel naso delle mucche che serve per condurle, ma la parola sta per "punto importante, peculiarità".

⁶⁰⁶ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 24 traducono: "eternal buddhas are the grasping of a nose-ring like this. One who has this ability to grasp a nose-ring is just an eternal buddha". Anche in questo caso preferisco seguire l'interpretazione di Masutani, *op. cit.*, p. 274 e di Mizuno, *op. cit.*, p. 241.

⁶⁰⁷ Sozan Kônin (837-909) era discepolo di Tōzan Ryōkai. Il monte Daiyu si trova in Cina tra le province di Jiangxi e di Guangdong.

[4]

Seppô⁶⁰⁸ disse: "L'immutabile buddha Jôshû".⁶⁰⁹

Si sappia che sebbene Jôshû sia un immutabile buddha, se Seppô non avesse spartito [con Jôshû] la forza di un immutabile buddha, sarebbe stato difficile per lui capire l'essenza profonda della capacità di incontrare un immutabile buddha. Con l'attività quotidiana portata avanti grazie alla protezione di un immutabile buddha, e apprendendo da un immutabile buddha, si risponde senza l'uso delle parole. Come ci viene trasmesso, l'immutabile Seppô è davvero un grand'uomo. I modi di fare degli immutabili buddha e la dignità degli immutabili buddha non somigliano e non sono gli stessi di quelli che non sono immutabili buddha. Poiché è così, si studi il bene il periodo iniziale, medio e finale [della vita] di Jôshû,⁶¹⁰ e si studi com'è tutta la vita degli immutabili buddha.

[5]

Il maestro nazionale Daishô⁶¹¹ del tempio Kôtaku nella capitale occidentale è un successore nel Dharma di Sôkei. Egli era rispettato e onorato sia dagli imperatori umani sia dagli imperatori celesti, e davvero uno che si vede e di cui si sente parlare raramente in Cina. Non solo fu il maestro di quattro generazioni di imperatori, ma gli imperatori stessi guidando il suo carro lo portarono dentro il recinto di corte. Davvero, ricevendo l'invito al palazzo di Indra,⁶¹² salì alto nel cielo e predicò il Dharma per Indra tra le moltitudini del cielo.

Al maestro nazionale fu domandato da parte di un monaco: "Com'è questa mente di un immutabile buddha?".

Il maestro disse: "Steccati, muri, tegole e pietre".

Questa domanda [in realtà] dice: "qui è così, là è così."⁶¹³ [Il monaco] prendendo quella

⁶⁰⁸ Si tratta di Seppô Gison (822-908) discepolo di Tokusan Senkan (ca. 781-867).

⁶⁰⁹ Vedi nota n. 363.

⁶¹⁰ Cioè: il fatto che la vita di Jôshû fin dall'inizio e fino alla fine non si è mai discostata dalla buddhità. Ishii, *op. cit.*, p. 253, traduce: "si studi l'attività che fa sì che i meriti di Jôshû si riflettano sugli altri".

⁶¹¹ Nanyô Echû (675-775), successore del Sesto patriarca. E' conosciuto col titolo postumo di maestro nazionale Daishô.

⁶¹² Secondo la tradizione indiana, uno degli dei protettori del buddhismo. Guardiano della direzione orientale, vive sul picco del monte Shumi dove ha un palazzo in cui vi sono quattro grandi giardini e dove gli esseri celesti si rallegrano.

⁶¹³ La traduzione di questa frase è difficile. Il significato è che ogni cosa, a modo suo, è la mente dell'immutabile buddha.

espressione ne ha fatto una domanda.⁶¹⁴ Questa domanda è diventata un modo di esprimersi largamente diffuso sia ora che nell'antichità. Perciò, le migliaia di alberi e la centinaia di fiori che sbocciano sono l'espressione dell'immutabile buddha e la domanda dell'immutabile buddha. Le nove montagne e gli otto mari di questo mondo sono la faccia del sole e la faccia della luna⁶¹⁵ dell'immutabile buddha e sono la pelle, la carne, le ossa e il midollo dell' immutabile buddha. Inoltre, ci sono casi in cui l'immutabile mente pratica il buddha e casi in cui l'immutabile mente realizza il buddha.⁶¹⁶ Casi in cui l'immutabile mente costruisce un buddha e casi in cui l'immutabilità del buddha diventa la mente.⁶¹⁷ Diciamo immutabile mente perché la mente è immutabile. Poiché mente e buddha sono sicuramente immutabili,⁶¹⁸ la mente immutabile è una sedia e alberi e bambù. E' "pur cercando una persona che comprende il buddha-Dharma nell'intera grande terra, non riuscire a trovarlo".⁶¹⁹ E' " Al maestro chiedo, cos'è questo?".⁶²⁰

[6]

Le cause e le condizioni di questo momento presente⁶²¹ e inoltre, lo spazio vuoto e i cumuli di polvere⁶²² non sono diversi dall'immutabile buddha. Tenere in sè l'immutabile mente, tenere in sè l'immutabile buddha, è tenere in sè una faccia per due teste e una pittura per due teste.⁶²³

Il maestro disse: "steccati, muri, tegole e pietre". Il significato di questo è che, davanti a steccati, muri, tegole e pietre, viene fuori l'espressione: "steccati, muri, tegole e pietre".

⁶¹⁴ Cioè: la domanda "Com'è questa mente di un immutabile buddha?" in realtà è una affermazione: "la mente di un immutabile buddha è questa".

⁶¹⁵ Le "nove montagne e gli otto mari" sono le montagne e i mari che circondano il monte Sumeru che si trova al centro del mondo. Cioè: il tutto è composto dei diversi aspetti.

⁶¹⁶ Mizuno, *op. cit.*, p. 243, legge queste due frasi: "Ci sono casi in cui vi è il buddha che pratica con mente immutabile, e casi in cui vi è il buddha che realizza il buddha con mente immutabile". Io leggo queste due frasi, come anche le seguenti ponendo l'immutabile mente come soggetto.

⁶¹⁷ Ishii, *op. cit.*, p. 256, traduce "ci sono casi in cui l'illuminazione diventa la mente immutabile".

⁶¹⁸ Mizuno, *op. cit.*, p. 244, traduce: "Il fatto che la mente sia il buddha è sicuramente perché è immutabile".

⁶¹⁹ Dire che si è capito il buddhismo non è buddhismo. Parole di Gensha Shibi (835-890) successore di Seppō Gison.

⁶²⁰ Il maestro è Rakan Keichin (869-928), successore di Gensha Shibi.

⁶²¹ "Le cause e le condizioni di questo momento presente" significa tutto ciò che in questo momento esiste (e che è causa e condizione per altri fenomeni futuri).

⁶²² Cioè: tutto ciò che è compreso sulla terra. Mizuno, *op. cit.*, p. 244, traduce: "lo spazio vuoto e le terre numerosi come i granelli di polvere".

⁶²³ Cioè: una cosa che ne contiene due (uguali). Avere una stessa faccia per due teste e dipingere una stessa pittura per due teste, significa due cose che in realtà sono la stessa cosa. Ishii, *op. cit.*, p. 257, traduce: "l'immutabile buddha è uno, ed è due; pur essendo due è una faccia sola, cioè è l'immutabile buddha".

C'è un solo modo per esprimersi, ma "steccati, muri, tegole e pietre" all'interno di "steccati, muri, tegole e pietre" hanno solo un modo di trattenersi dall'esprimersi.⁶²⁴ Nella perfezione e completezza della realizzazione di questa espressione, si innalzano muri di mille *jin*, di diecimila *jin*,⁶²⁵ vi sono steccati che circondano completamente la terra e il cielo, ci sono tegole e mezze tegole che coprono [tutto], e vi sono piccole e grandi pietre che tagliano.

Ciò che esiste in questo modo, non è solo la mente, ma è anche il corpo, e comprende anche tutto ciò che esiste in quanto causato dalla legge karmica.⁶²⁶ Quindi dovremmo esprimerci chiedendo: "Cosa sono questi steccati, muri, tegole e pietre?". Se vogliamo dialogare, [a questa domanda] dobbiamo rispondere: "la mente del buddha immutabile". Dopo aver constatato ciò, dobbiamo investigare ancora, [per comprendere] cosa sono steccati e muri. Cos'è che chiamiamo steccati e muri? Dobbiamo studiare in dettaglio quale forma hanno e in quale situazione sono collocati ora. Steccati e muri si realizzano in quanto effetto di una produzione? Oppure la realizzazione della produzione viene da steccati e muri?⁶²⁷ Sono una produzione, oppure non sono una produzione? [Steccati e muri] sono esseri senzienti, oppure non senzienti? Sono oggetto di percezione, oppure non sono oggetto di percezione? Studiando e sforzandoci in questo modo [per

⁶²⁴ Frase di difficile comprensione e traduzione. Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p.26, traducono: "The master says, "Fences, walls, tiles, and pebbles". The point here is that there is a line of attack whereby, facing fences, walls, tiles, and pebbles, we express them: "Fences, walls, tiles, and pebbles". And there is another mode of expression: there is a line of retreat whereby, inside the concrete place of fences, walls, tiles, and pebbles, "Fences, walls, tiles, and pebbles" speak". Mizuno, *op. cit.*, p. 244, traduce: "Oltre questo, esiste un altro modo di esprimersi, i propri 'steccati, muri, tegole e pietre' stanno all'interno di 'steccati, muri, tegole e pietre' e hanno un modo per trattenersi dall'esprimersi." Ishii, *op. cit.*, p. 258, traduce: "Qui le parole hanno un solo modo per esprimersi, tra le cose che non possono essere chiamate 'terra, muri, tegole e pietre', c'è un modo di esprimersi con 'terra, muri, tegole e pietre'".

A me sembra che il significato di questa parte, sia che i fenomeni del mondo si esprimono tacitamente. Le cose del mondo silenziosamente parlano di sé. E' come dire: i fenomeni esprimono la loro natura-di-buddha o la loro immutabile mente del buddha a modo loro, cioè silenziosamente. ma anche questo è un modo di esprimersi.

⁶²⁵ *Jin* nell'antica Cina era una misura di lunghezza.

⁶²⁶ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 26, rendono *eshô* con "object-and-subject". Mizuno, *op. cit.*, p. 245, rende questo termine con "ambiente" e "soggetto" per intendere sia i fenomeni soggettivi sia quelli sogettivi, quindi ogni cosa. Con l'espressione " tutto ciò che esiste in quanto causato dalla legge karmica" si intende l'intera realtà, poiché non esiste nulla che non sia causato dalla legge karmica. la parola *eshô* è una forma abbreviata di *ehô* "ciò che in questa vita viene attribuito agli esseri umani sulla base del karma delle vite passate" e *shôhō* "gli esseri che esistono in questo mondo come risultato del karma passato". Per indicare con una sola espressione questi due significati, entrambi legati alla legge karmica, ho reso con " tutto ciò che esiste in quanto causato dalla legge karmica ".

⁶²⁷ Come nota Mizuno, *op. cit.*, p. 245, con "produzione" si intende da parte nostra, cioè degli uomini, quindi le due frasi possono significare: steccati, muri, tegole e pietre sono una produzione dell'uomo, oppure la produzione dell'uomo è prodotta da steccati, muri, tegole e pietre?

rispondere a queste domande], pur apparendo nell'alto dei cieli o tra gli esseri umani, in questa terra o in un altro mondo, la mente del buddha immutabile è steccati, muri, tegole e pietre. Fino a questo momento nessuna particella di polvere è venuta a sporcarla.

[7]

Un monaco chiede al grande maestro Zengen Chûkô:⁶²⁸ "Cos'è la mente del buddha immutabile?".

Il maestro disse: "Il mondo è crollato".⁶²⁹

Il monaco disse: "Perché il mondo è crollato?".

Il maestro disse: "Piuttosto, il nostro corpo non esiste".⁶³⁰

Riguardo a ciò che diciamo mondo, le dieci direzioni sono tutte il mondo del buddha e finora non c'è nulla che non sia il mondo del buddha. Il modo di essere del crollo, lo dobbiamo studiare nelle dieci direzioni del mondo e non si deve studiare in quanto se stessi.⁶³¹ Poiché non lo studiamo in quanto se stessi, proprio questo momento così com'è del crollo, essendo uno, due, tre, quattro, cinque, è tutto.⁶³² Ognuno di essi corrisponde a "piuttosto, il nostro corpo non esiste".⁶³³ Il nostro corpo piuttosto non è.⁶³⁴ Non commiserate questo momento presente perché così facendo perderete l'occasione per fare del proprio corpo la mente dell'immutabile buddha. Davvero, prima dei sette buddha sorge il muro della mente dell'immutabile buddha. Dopo i sette buddha germoglia la mente dell'immutabile buddha. [Cioè,] prima di tutti i buddha fiorisce la mente dell'immutabile buddha e dopo tutti i buddha, la mente dell'immutabile buddha porta frutti. Prima della mente dell'immutabile buddha, la mente dell'immutabile buddha è lasciata cadere.⁶³⁵

⁶²⁸ Zengen Chûkô (date sconosciute) successore del maestro Dôgo Enchi (?- 835). Il dialogo citato è preso da *Keitoku dentôroku*.

⁶²⁹ "Crollato" o "andato in frantumi", "decomposto".

⁶³⁰ Le traduzioni di questa frase sono molteplici. Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 27, traducono: "How is it possible to be without our own body?". Masutani, *op. cit.*, p. 280, interpreta: "Non preoccupatevi, anche se il mondo crolla, il nostro corpo non scompare". Mizuno, *op. cit.*, p. 246, traduce come faccio io.

⁶³¹ Il "crollo", o il momento dell'illuminazione, non è un crollo per se stessi, ma un crollo di tutto il mondo.

⁶³² Cioè: è il crollo di tutto ciò che esiste.

⁶³³ Cioè: quello che crediamo essere il nostro io, non esiste.

⁶³⁴ Frase di difficile comprensione e traduzione. Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 27 traducono: "Each thing is its own body in the undecided state of being without. Our own body is the undecided state of being without". Mizuno, *op. cit.*, p. 247, traduce come faccio io.

⁶³⁵ Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 28, traducono *datsuraku* con "liberated", io preferisco il più letterale, "lasciata cadere". Il significato di queste ultime frasi è che, prima dell'ottenimento della buddhità, quindi da sempre fin dall'inizio, esiste la mente dell'immutabile buddha, ed esiste anche

Predicato nel tempio Rokuharamitsu il ventinovesimo giorno, del quarto mese, del primo anno dell'era Kangen (1243).

COMMENTO

[1]

Sôkei è il cosiddetto Sesto patriarca, il famoso Enô (in cinese Huineng) che nella gerarchia ufficiale dei patriarchi occupa la trentatreesima posizione, quindi sommato ai sette buddha che lo precedono, è al quarantesimo posto nella scala della discendenza. La trasmissione del Dharma ha la virtù di andare a ritroso nel tempo e anche di andare avanti nel tempo, quindi nelle due direzioni. Per questo, la trasmissione del Dharma in avanti e indietro si stende dai primi buddha fino a Sôkei che occupa il quarantesimo posto. Sôkei riceve dai buddha del passato la corretta trasmissione e a sua volta la trasmette ai suoi successori. Ma non è questione di prima e di dopo, poiché la corretta trasmissione è sempre uguale nel tempo indipendente dal prima e dal dopo. La trasmissione corretta si perpetua senza modificarsi da maestro a discepolo, da patriarca a patriarca. Per questo, al tempo del buddha storico tutti i sette buddha erano presenti e al tempo di Seigen anche Nangaku era presente e così è anche per i due principali discepoli di Sôkei, Sekitô e Kôzei. Per tutti costoro, la corretta trasmissione è sempre la stessa e non si ostacola vicendevolmente perché non è diversa e si diffonde sempre allo stesso modo. Perciò, la stessa corretta trasmissione dei vari maestri, sebbene apparentemente assuma forme diverse, è in realtà la stessa, e quindi, quello che chiamiamo "non ostacolarsi" non è un non ostacolarsi, ma piuttosto una assenza di ostacoli, cioè un palesarsi in forme diverse. I patriarchi pur nelle diverse forme fisiche sono una stessa sostanza. Anche se ognuno ha una forma fisica, una mente e una provenienza diversa, sono tutti la stessa sostanza del Dharma. Anche se sono distanti cronologicamente, essi sono una stessa cosa poiché trasmettono lo stesso Dharma, che ancora è presente ora tra noi, immutabile. Questa è la virtù dell'immutabile buddha, che al di là del tempo e delle varie forme che assume, è sempre lo stesso. Coloro che si avvicinano all'immutabile buddha scoprono il buddha senza tempo, sempre se stesso,

dopo. Prima fiorisce, poi porta frutti, però non c'è un momento in cui non sia presente. Quindi non è questione di ottenimento, ma di attuazione, la mente dell'immutabile buddha va attuata e allora porta frutti. L'ultima frase significa che la mente dell'immutabile buddha va lasciata cadere ancor prima del suo raggiungimento.

sempre attuale, generazione dopo generazione, in quanto attualizzazione dell'essenza della buddhità che non cambia mai e continua a perpetuarsi grazie all'insegnamento dei patriarchi. Perciò, l'immutabile buddha non ha a che fare con le dicotomie di "nuovo e immutabile", di "immutabile e attuale", ma attraversa direttamente vecchio e nuovo, per essere sempre se stesso.

[2]

Il maestro di Dôgen, Nyojô non è diretto successore di Wanshi, ed esiste anche una distanza temporale tra i due per cui si può sicuramente escludere che si siano incontrati. Tuttavia, sul monte Tendô dove entrambi hanno svolto la propria attività, la mente dell'immutabile buddhità di Wanshi era presente, perciò Nyojô può dire di aver incontrato Wanshi e di averne ereditato la mente. Sul monte Tendô dove sorge il tempio Keitoku aleggia la mente della buddhità e nella immutabile buddhità c'è il monte Tendô, quindi chi vi risiede incontra senza dubbio la buddhità.

Anche il maestro Engo si è incontrato in questo modo con il Sesto patriarca, e si è prostrato davanti a lui per rendergli onore. Tutti i buddha immutabili non hanno tempo né spazio e possono incontrarsi perché la loro mente è la stessa immutabile mente della buddhità. Coloro che sono come Sôkei dalla testa ai piedi, che hanno le sue peculiarità, sono degli immutabili buddha

[3]

Il maestro Sozan pronunciò questa frase quando un suo discepolo tornò dall'incontro con maestro Razan che viveva sul picco della montagna Daiyu e gli raccontò del colloquio avuto. In quel luogo davvero c'è un immutabile buddha. E il maestro Sozan lo sa bene perché lo ha riconosciuto. Infatti, solo gli immutabili buddha possono sapere dove i propri simili si manifestano e riconoscerli. Perciò, "chi sa dove si trovano gli immutabili buddha è egli stesso un buddha", cioè chi sa riconoscere un buddha è egli stesso un buddha. Solo un buddha riconosce un altro buddha.

[4]

Di fronte a Jôshû, Seppô riconobbe l'immutabile buddha e lo dichiarò. Tuttavia, se anche Seppô non fosse stato un buddha non avrebbe potuto riconoscerlo e incontrarlo. In questi incontri tra buddha, l'uso delle parole è superfluo: il riconoscimento reciproco è immediato e gli scambi avvengono anche e soprattutto a livello non verbale. Il modo di comportarsi e di agire dei buddha è diverso da quello delle persone ordinarie, e tra i

due c'è una netta separazione. Perciò, chi vuole diventare un buddha, studi bene ogni atteggiamento di Jôshû, la sua vita in ogni fase, perché un buddha esprime la sua buddhità in ogni atto e in ogni gesto.

[5]

Il famoso maestro nazionale Daishô alla domanda: "Com'è questa mente di un immutabile buddha?", risponde facendo della domanda una affermazione, quindi la domanda "Com'è questa mente di un immutabile buddha?" diventa l'affermazione "Questa è la mente di un immutabile buddha." Cioè, ogni cosa che cade sotto i nostri sensi, tutto ciò che possiamo indicare con "questo" è la mente dell'immutabile buddha. Quindi ogni evento, ogni fenomeno, ogni cosa che esiste è questa mente, senza eccezioni. Ciò che non è la mente stessa dell'immutabile buddha non esiste. Per dire questo, il maestro nazionale risponde "Steccati, muri, tegole e pietre", cioè qualsiasi cosa. La mente del buddha non è altro che la realtà concreta che ci circonda, la realtà quotidiana che ogni istante viviamo. Non è qualcosa di astratto che possiamo pensare lontano dalla nostra esperienza, qualcosa al di fuori della nostra quotidianità e che con sforzo dobbiamo raggiungere. La mente del buddha è la concreta realtà, non un'astrazione. In altre parole, la dimensione della buddhità è presente nella realtà concreta che fa parte della comune esperienza. Il mondo che percepiamo è già così com'è illuminazione, quindi la mente stessa del buddha che non muta mai.

Nell'affermazione: "Perciò, le migliaia di alberi e le centinaia di fiori che sbocciano sono l'espressione del vecchio buddha e la domanda dell'immutabile buddha" vediamo che Dôgen intende che ogni aspetto della realtà è non solo la mente del buddha, ma la buddhità stessa, o il buddha stesso, una sua espressione, ossia una manifestazione della buddhità. L'illuminazione pienamente realizzata è gli alberi, i fiori, i muri, gli steccati, le tegole, e quant'altro. Siamo circondati, siamo impregnati della buddhità, in ogni gesto tocchiamo, vediamo, sentiamo la buddhità.

Anche la pratica che gli esseri ordinari attuano, il sedersi in *zazen*, è la pratica della mente del buddha e quando si attua l'illuminazione di nuovo è la mente del buddha. In alcuni casi la mente del buddha crea il buddha stesso e in altri casi è il buddha che fa la mente.

"La mente immutabile è una sedia e alberi e bambù" e le due frasi che seguono si riferiscono al seguente aneddoto:

"Gensha chiede a Keichin: 'Come comprendi che i tre mondi sono solo mente?' Keichin

indicando una sedia dice: 'Al maestro chiedo, cos'è questo?'. Gensha risponde: 'E' una sedia'. Keichin dice: 'Tu maestro non capisci l'espressione 'i tre mondi sono solo mente' '. Gensha dice: 'Io chiamo ciò alberi e bambù, tu come li chiami?'. Keichin dice: 'Anche io li chiamo alberi e bambù'. Gensha dice: 'Pur cercando una persona che comprende il buddha-Dharma nell'intera grande terra, non riuscire a trovarlo'.⁶³⁶

In questo dialogo tra il maestro Gensha e il suo successore Rakan Keichin, il maestro pone all'allievo una domanda dal contenuto filosofico, cioè la comprensione del fatto che secondo le scuole idealiste di buddhismo la realtà non esiste ed è solamente una proiezione della mente. A questa domanda l'allievo risponde con un'altra domanda che implica come chiamare o definire la realtà nella fattispecie di un oggetto concreto. Gensha chiama la realtà col suo nome comune: una sedia è una sedia, né più né meno. Con questo vuol dire che al di là delle speculazioni, la realtà è così com'è e nulla più. La comprensione della realtà così com'è è la chiave della comprensione del buddhismo, è la via della realizzazione, poiché proprio la realtà così com'è è la manifestazione della buddhità e dell'illuminazione.⁶³⁷ In definitiva, lo scopo del buddhismo e la chiave della realizzazione non sono altro che vedere e capire la realtà semplicemente per quello che è, scevra di ogni connotazione egoistica, o speculativa. Nella realtà oggettiva sta il mistero della buddhità, e quindi è a questo che dobbiamo volgere la nostra attenzione e i nostri sforzi. La pratica non è altro che il tentativo di vedere la realtà per quello che è. Anche in altre parti dello *Shôbôgenzô* Dôgen riprende questo aneddoto e variamente lo commenta. In effetti queste parole del maestro nazionale rappresentano un tema importante nel pensiero di Dôgen.

Nel capitolo "Shinjin gakudô" dice:

"Riguardo alla mente del vecchio buddha, [c'è questa storia:] una volta c'era un monaco che chiese al maestro nazionale Daishô: 'Cos'è mai questa mente del vecchio buddha?'. Allora egli disse: 'Muri, tegole, recinti, pietre'.

Quindi, bisogna sapere che 'la mente del vecchio buddha' non è 'muri, tegole, recinti, pietre', 'muri, tegole, recinti, pietre' non vengono detti 'la mente del vecchio buddha'. La mente del vecchio buddha dev'essere appresa in questo modo."⁶³⁸

Il commento di Dôgen riportato sopra è davvero sorprendente! Egli nega quello che il

⁶³⁶ Il dialogo è tratto da *Keitoku dentôroku*, capitolo 21°.

⁶³⁷ A proposito del concetto di "così com'è" si veda il capitolo "Inmo".

⁶³⁸ A. Tollini, *op. cit.*, p. 100.

maestro nazionale sembra aver detto senza ambiguità. Sorprende soprattutto perché inizia il commento con un "quindi", come se l'affermazione che segue fosse una logica ed evidente conclusione, che tutti possono da se stessi capire. Si tratta certamente di un'altra delle strategie linguistiche di Dôgen, mirate a creare sconcerto nel lettore e a portarlo a riflettere sulle sue parole. Il lettore infatti, per prima cosa, rilegge il testo e si trova spaesato di fronte a una tale affermazione e cerca di capirne la ragione. Secondo quanto sostiene Dôgen, quello che dice il maestro nazionale è da comprendere esattamente nel senso opposto rispetto a quanto appare alla lettura. Dôgen mette in forma negativa quello che il maestro nazionale aveva decisamente messo in forma affermativa.

Per comprendere il commento di Dôgen, dobbiamo rileggere attentamente il dialogo: il maestro nazionale non dice "la mente del buddha è 'steccati, muri, tegole e pietre'", dice solamente "steccati, muri, tegole e pietre". Quindi, non pone una eguaglianza tra due entità, la mente del buddha, da una parte e alcuni oggetti della realtà dall'altra. Il maestro nazionale per risposta, indica solo alcuni oggetti che presumibilmente gli stanno davanti agli occhi. Egli parla solo di essi, non sta parlando della mente del buddha. La relazione tra la domanda e la risposta non è a prima vista evidente, poiché non si tratta di una risposta diretta, come saremmo portati a presupporre, che risponde logicamente alla domanda. Piuttosto va intesa nel senso che, alla domanda: "Com'è questa mente di un immutabile buddha?", risponde indicando alcuni oggetti concreti.

La risposta del maestro nazionale non è di tipo esplicativo, cioè non vuole spiegare all'allievo un punto della dottrina, ma è un testo di illuminazione, cioè una manifestazione della sua illuminazione. In questo senso, punta direttamente a mostrare l'illuminazione, secondo una prassi consolidata nell'ambiente *zen*.

Anche qui Dôgen vuole precisare che ciò che si intende non è una visione idealista della realtà, secondo la quale si pone una relazione di eguaglianza tra mente di buddha e realtà, ma si intende solo e semplicemente la realtà concreta così com'è. Non si tratta di eguaglianza tra due entità separate, ma di una stessa identica realtà.

In "Sokushin zebutsu" dice:

"E non c'è né illusione né illuminazione."⁶³⁹ Le recinzioni, muri, tegole e pietre non sono altro che recinzioni, muri, tegole e pietre. E non c'è né fango né acqua. La mente dei quattro elementi e dei cinque *skandha* non è altro che i quattro elementi e i cinque *skandha*.⁶⁴⁰ Non ci sono cavalli né scimmie.⁶⁴¹ La mente della sedia e dell'hossu⁶⁴² non è

⁶³⁹ Nella dimensione della vera mente, l'illusione e l'illuminazione (così come *nirvâna* e *samsâra*) sono semplicemente due nomi privi di senso.

⁶⁴⁰ Vedi note n. 238 e n.499.

⁶⁴¹ I cavalli rappresentano la volontà indomabile e le scimmie l'intelletto infido.

altro che sedia e *hossu*. E non ci sono bambù né alberi."⁶⁴³

Quindi:

"Allora, tutte le terre, tutta la flora, i recinti e i muri, le tegole e le pietre, tutti agiscono come dei buddha e quindi tutti coloro che ricevono i benefici della natura, tutti mossi da una azione inconoscibile diventano dei buddha in modo molto misterioso e senza necessità di ragionamenti speculativi."⁶⁴⁴

[6]

Non solo "steccati, muri, tegole e pietre", ma anche tutti i fenomeni dell'universo e tutto ciò che è compreso a questo mondo, sono la mente dell'immutabile buddha, nulla escluso. Indicare una o due cose è simbolicamente un modo per indicare qualsiasi cosa, poiché l'una vale l'altra rispetto alla mente di buddha. D'altra parte, l'immutabile mente non è diversa dall'immutabile buddha, i due sono una sola cosa. La mente universale, immutabile che da sempre è, e sempre sarà, e la buddhità anch'essa da sempre presente, sono due aspetti della stessa cosa. Se davanti ai nostri occhi vi sono solo "steccati, muri, tegole e pietre", allora per esemplificare diciamo solo "steccati, muri, tegole e pietre", ma potremmo riferirci a qualunque altro oggetto che abbiamo a portata di mano. Di fronte a un oggetto ci viene spontaneo riferirci a esso perché è presente alla nostra coscienza, tuttavia, se ci asteniamo dall'esprimerci, le cose stesse silenziosamente si esprimono da sè, in quando manifestazione della buddhità. Esse ci dicono la buddhità, se sappiamo comprendere e vedere.

Quando la frase "steccati, muri, tegole e pietre" è davvero espressione dell'illuminazione ed esprime la perfezione della buddhità, allora non si tratta più di semplici "steccati, muri, tegole e pietre", ma di steccati dalle dimensioni immense, di tegole che sono in grado di coprire tutta la terra e pietre davvero particolari. Essi sono incommensurabili, come la mente universale e come la buddhità intrinseca in tutte le cose. Cessano di essere oggetti comuni e, come ogni oggetto comune, assurge simbolicamente alla dimensione della completezza. Così, l'oggetto più insignificante, per chi sa vedere, è in sè la manifestazione del tutto e della interezza della buddhità.

Tutto ciò che esiste a questo mondo non è solo la mente del buddha, cioè un aspetto astratto della buddhità, ma è anche il suo corpo, cioè un aspetto concreto della stessa buddhità. La buddhità intrinseca alle cose, non è solo astrazione, ma anche concretezza.

⁶⁴² L'*hossu* è il bastone dei maestri.

⁶⁴³ A. Tollini, *op. cit.*, p.238.

⁶⁴⁴ *Ibidem*, "Bendôwa", p. 128.

Il corpo delle cose, la loro sostanza, è il corpo e la sostanza della buddhità. Quindi è la concreta e fisica manifestazione della buddhità sempre presente davanti a noi.

Se vogliamo giungere alla buddhità abbiamo a disposizione "steccati, muri, tegole e pietre", come ci suggerisce il maestro nazionale. Dobbiamo cercare di comprendere questi oggetti, in quanto manifestazione della buddhità: e poi capire cosa sono in realtà. Se si tratta di oggetti prodotti dall'uomo, oppure esistono fin dall'inizio e ciò che è prodotto è una loro conseguenza? Sono esseri senzienti oppure no? Se sono esseri senzienti possono giungere ad avere la buddhità, altrimenti non possono. Sono oggetto della percezione umana e quindi visibili e percepibili, oppure la loro natura vera sfugge alla nostra percezione?

E' importante che ci sforziamo di comprendere la vera natura delle cose. Ma sia che apparteniamo al mondo degli dei, sia che apparteniamo al mondo degli esseri umani, allo stesso modo, la mente del buddha immutabile è comunque e rimane sempre "steccati, muri, tegole e pietre". E questa è l'unica verità che si può esprimere riguardo alla mente del buddha. In questa dimensione dove tutto è la mente del buddha, non può esserci contaminazione: la purezza della mente e della buddhità rimane sempre immutata. Tutto in quanto mente di buddha è costantemente puro, costantemente buddhità. La contaminazione delle cose del mondo sono una illusione della mente ordinaria che non sa vedere la vera natura delle cose. Ciò corrisponde all'espressione coniata dal maestro Gensha Shibi: "L'intero mondo delle dieci direzioni è una perla luminosa", dove "perla luminosa" è simbolo della purezza incontaminata.⁶⁴⁵

[7]

Un altro dialogo riguardo alla mente del buddha immutabile. Questa volta del maestro Zengen Chûkô.

Alla domanda di cosa sia la mente del buddha immutabile, il maestro risponde con una frase alquanto enigmatica: "Il mondo è crollato", cioè è andato in frantumi. Anche in questo caso, come nel precedente, si tenga fermo il concetto che le risposte non hanno uno scopo descrittivo ed esplicativo, ma sono espressioni dell'illuminazione. Pertanto, la frase "il mondo è crollato" non va letta come "la mente del buddha immutabile è il mondo crollato". Piuttosto, significa che l'intero mondo è la mente del buddha e non esiste nessun mondo al di fuori di esso. Perciò, ciò che è oggetto della nostra percezione, è solo la mente del buddha, e affinché noi possiamo vederlo in questo modo, è necessario che il mondo crolli di fronte a noi, costantemente, attimo per attimo, una volta e per

⁶⁴⁵ *Ibidem*, "Ikka Myôju", p. 220.

sempre. Esiste solo la mente di buddha che pervade ogni cosa, il resto è costruzione mentale degli esseri ordinari. Solo quando il mondo crolla davanti a noi e non esiste più, e non esistono più i riferimenti cui siamo normalmente abituati: le categorie e i riferimenti che sorreggono la nostra ordinaria visione della realtà, lo schema discriminante che organizza la visione e il giudizio sulle cose, solo quando percepiamo il mondo come mente di buddha, come buddhità, allora capiremo la mente del buddha immutabile.

L'ultima frase del maestro "Piuttosto, il nostro corpo non esiste" è interpretata variamente.⁶⁴⁶ Delle varie versioni, tenendo conto della struttura linguistica della frase, la più plausibile mi sembra: "Piuttosto, il nostro corpo non esiste". L'interpretazione più coerente potrebbe essere che il mondo crolla quando l'illusione del nostro corpo cessa di esistere. In altre parole, nel momento in cui lasciamo cadere il nostro corpo (secondo una espressione cara a Dôgen), e ci liberiamo della ristretta visione egoistica, egocentrica e discriminante, allora il mondo attorno a noi crolla e diventa manifestazione dell'illuminazione. Il presupposto è, ovviamente, quello per cui il nostro corpo, così come ogni altro fenomeno della realtà, è privo di un io sostanziale, ma l'illusione di un io individuale comporta una visione estremamente ristretta e distorta della realtà. La visione del mondo dipende innanzitutto dalla prospettiva che abbiamo di noi stessi, è regolata dalla sorgente da cui prende avvio. Il nostro mondo interiore è la dimensione e la misura del mondo esteriore, se non cambiamo la visione del proprio io non potremo mai cambiare quella del mondo esteriore. Per questo motivo, il maestro, in ultima analisi, pone la questione dell'io che va lasciato cadere, o "crollare". Il termine "crollare" è stato volutamente scelto a significare che la caduta delle sovrastrutture cui siamo ossessivamente avvinghiati avviene da se stessa per cause interne quando non ci siano più i presupposti per la sua stabilità. Come un edificio cui vengano meno le fondamenta, crolla su se stesso, così la visione del mondo discriminante e ordinaria crolla quando si comprenda l'illusorietà delle basi su cui tale visione poggia. Interessante è anche fare una breve riflessione sulla parola "piuttosto" che apre l'ultima frase. In originale questa parola in giapponese viene letta *mushiro* e indica la preferenza per una rispetto a un'altra o più parti, nel senso di "questo, piuttosto che l'altro e gli altri". Qui significa che piuttosto di affrontare il crollo della visione del mondo, dobbiamo prima di tutto prendere coscienza della inesistenza del nostro corpo, ossia del nostro io, il vero problema centrale della buddhità.⁶⁴⁷ Il resto, in definitiva, è una conseguenza.

⁶⁴⁶ In lettura corrente, l'originale è: *mushiro waga mi nakaramu*.

⁶⁴⁷ Su questo tema vedi il capitolo "Genjô kôan" dello *Shôbôgenzô*, tradotto in A. Tollini, *op. cit.*, pp.177-190.

La corretta visione del proprio io, in quanto insostanziale e illusorio, è la porta che si apre sulla corretta visione della realtà, e di conseguenza l'accesso alla buddhità. La buddhità non è altro che la corretta e vera visione della realtà (in quanto illuminazione, o mente del buddha immutabile), ovvero lo smascheramento dell'illusione che ottenebra la vista. La corretta visione della realtà non è altro che la conseguenza della corretta comprensione del proprio io, in quanto insostanzialità e illusione. Alla base di tutto il processo che conduce alla buddhità c'è la comprensione del proprio io, una volta ottenuta questa comprensione, il resto segue di conseguenza.

Quello che chiamiamo il mondo, comunque lo consideriamo, è il mondo del buddha e non esiste nulla che non sia il mondo del buddha. Quindi dobbiamo pensarlo in questo modo e non dobbiamo vederlo a partire da noi stessi. Il testo originale dice *jiko ni gaku suru koto nakare*, ossia non si deve studiarlo come se stessi. Questo è importante perché il mondo, che è la realtà del buddha, non deve essere considerato con un punto di vista egocentrico, ma senza coinvolgere il proprio io, quindi in modo assolutamente obiettivo. Il problema degli esseri ordinari che hanno una visione falsata della realtà è di vedere il mondo in funzione di se stessi, cioè ponendo se stessi al centro di questa visione e valutare ogni aspetto sulla base delle categorie egoistiche. Si deve prima di tutto abbandonare l'attaccamento al proprio io, questa è la vera liberazione. Tutto crolla e si apre dinanzi a noi una nuova visione. Ogni crollo corrisponde a comprendere che "piuttosto, il nostro corpo non esiste", che il nostro io non è, e questa è la più grande scoperta che un essere umano possa fare e che lo conduce in un'altra dimensione della conoscenza e alla realizzazione.

Ogni momento può essere il momento in cui avviene il crollo, in cui il proprio corpo diventa la mente dell'immutabile buddha.

La mente dell'immutabile buddha esiste sempre, ancora prima che vengano alla luce i sette buddha. Prima dei buddha esiste la mente del buddha che non muta mai. Anche dopo la comparsa dei buddha esiste la mente del buddha. Prima fiorisce ed è presente, anche se nessuno se ne rende conto e la percepisce. Poi, dopo che i buddha vengono al mondo e ci insegnano che esiste, porta frutti a tutti gli esseri senzienti. Non si tratta di ottenere o di non ottenere, ma di attuare quello che fin da sempre siamo.

Nell'ultima frase "Prima della mente dell'immutabile buddha, la mente dell'immutabile buddha è lasciata cadere" significa che prima di giungere alla mente del buddha dobbiamo lasciare cadere la mente del buddha, dobbiamo lasciar cadere quello che ancora non siamo, ossia lasciar cadere il concetto stesso di mente del buddha in quanto meta da raggiungere. Finché pensiamo che questa mente sia oggetto di raggiungimento, sia desiderabile, sia un bene, non sarà mai raggiunta. Semplicemente la mente

dell'immutabile buddha va realizzata.

ZENKI⁶⁴⁸

"L'intera attività dinamica"

Zenki è una parola di difficile traduzione in italiano. E' composta di due caratteri, il primo, zen significa "tutto, intero, completo", e non presenta particolari problemi di traduzione. Il secondo carattere, ki è invece di difficile definizione. Il carattere per ki in lingua antica giapponese si leggeva (e ancora oggi si può leggere) hata e si riferiva al telaio, cioè alla macchina per tessere e poteva anche riferirsi al tessuto stesso.

In lingua moderna, ha vari significati, divisi in tre distinti campi semantici:

- 1. "Occasione, opportunità, momento favorevole, motivo, impulso, abbrivio" e in genere, ciò che causa gli avvenimenti e dà avvio agli eventi.*
- 2. "Meccanismo, struttura, congegno complesso, ingranaggio che mette in moto, funzionamento".*
- 3. "Stato d'animo".*

Inoltre, ki è stato ampiamente usato nel buddhismo per indicare l'essenza delle cose, la funzione o il meccanismo che sottende alle cose, ciò che mette in moto il meccanismo che porta alla salvezza, ovvero l'inizio delle cose causato dal venire in contatto con qualcosa che crea l'occasione. In particolare, lo stato d'animo della decisione di iniziare il percorso della Via in seguito al contatto con l'insegnamento buddhista.

Dôgen usa il carattere ki in vari capitoli dello Shôbôgenzô, sia da solo, sia insieme ad altri caratteri. Vediamone alcuni esempi al fine di comprendere meglio il titolo, e il contenuto di questo capitolo.

Da solo viene usato sia in "Bendôwa", sia in "Busshô" con il significato di "occasione, spunto, inizio di qualcosa, capacità, abilità". Nel composto kiyô, e nel suo opposto /equivalente yôki (dove yô significa "importante", "necessario") ha il significato di "funzione essenziale, essenza", ma anche "funzione necessaria, funzione essenziale".

⁶⁴⁸ Il termine *zenki* è preso dal maestro *ch'an* cinese Hongzhi (?-1157), maestro di Juching, a sua volta maestro di Dôgen.

Ôki (dove ô significa grande), significa "grande capacità", e manki (dove man significa letteralmente "diecimila", ma sta per molti), significa "varie funzioni". Tenki (dove ten significa "cambiare"), significa "mutamento di una situazione". Tôki (dove tô significa "gettare", ma anche "fermare", "arrestare"), significa "cogliere l'occasione", e infine kisen (dove sen significa "prima", "avanti"), significa "insorgenza delle cose". La parola zenki che dà il titolo a questo testo si trova in una citazione del maestro Engo:

Kokugon detto maestro Engo disse: "La vita è la manifestazione di zenki e la morte è la manifestazione di zenki".⁶⁴⁹

Queste parole, e quelle che seguono: "...la vita è la manifestazione di zenki, indipendente da inizio e fine, è l'intera terra e l'intero spazio...", ci fanno pensare che il significato di zenki sia ***l'intero complesso meccanismo che sottende alle cose e le origina***. Ciò ci ricorda la dynamis greca. In questo testo, l'uso di ki da parte di Dôgen non è quello della terminologia buddhista, quanto piuttosto il suo senso letterale, quello originale del carattere. Ciò significa che Dôgen pensa all'universo, e alla vita e alla morte che ne sono i due punti cardinali, o con le sue parole "l'intera terra e l'intero spazio", come a un complesso meccanismo (o una complessa funzione) (ki) che muove e origina le cose, i fenomeni, vita e morte compresi. Questo complesso meccanismo è composto di una miriade di fenomeni (i dharma) che si muovono interagendo tra di loro, sorgendo e svanendo nel suo grembo senza interruzione e senza fine. Quindi zenki è un'entità dinamica che continuamente genera e pone termine ai fenomeni. La concezione di Dôgen di zenki ricorda immediatamente quella del tao di Laozu. Il tao, attraverso i due aspetti bipolari complementari dello yin e dello yang è l'origine di tutte le cose e allo stesso tempo il luogo del ritorno finale, quindi l'origine ma anche la meta. Ciò da cui tutto scaturisce prendendo forma e ciò a cui tutto torna perdendo la sua forma. Il tao è sempre presente, sempre agisce, seppur non si veda né se ne possa parlare poiché è indefinibile, imprecisabile, inaccessibile e incommensurabile.

Nishijima⁶⁵⁰ traduce zenki con "All Functions" e nell'introduzione al testo propone anche la traduzione "Total function". Tanahashi⁶⁵¹ lo traduce "Undivided activity" e dà le seguenti traduzioni per ki: "possibility, capacity, response, function, working. Same as total experience."

⁶⁴⁹ Troviamo la stessa citazione anche nel capitolo *Shinjin gakudô*. Vedi *ibidem*, p. 105.

⁶⁵⁰ Nishijima, G.W. e Cross C., *op.cit.*, vol. 6, p. 284.

⁶⁵¹ Tanahashi, *op. cit.*, p.84.

Waddell⁶⁵² traduce "Total dynamic working" e spiega che si potrebbe anche dire "Total dynamism". Riguardo a ki commenta come segue: "ki covers such significances as motive power, spring, trigger, mechanism, opportunity. Thus for Dôgen, zenki indicates the total dynamic function of man and the world, in which total reality is disclosed".

Tutti i traduttori hanno dovuto venire a qualche compromesso perché nessuna lingua europea è in grado di rendere adeguatamente le sfumature contenute in zenki. Tradurre, mai come in questo caso significa tradire. Ogni traduzione lascerebbe scontenti e rischierebbe fraintendimenti. La tentazione di lasciare zenki come nell'originale è forte, ma questa soluzione, sicuramente corretta e non compromettente, costringerebbe il lettore a una faticosa attività interpretativa durante la lettura di un testo già di per sé difficile. Pertanto ho deciso di dare una traduzione italiana che seppur inadeguata sia sufficientemente concisa e non dispersiva come **"intera attività dinamica"**.

Nel testo che segue Dôgen usa il carattere ki in due diversi contesti: il già citato zenki e kikan. Il termine kikan è composto del ki di cui ho parlato sopra più kan che da solo significa "chiusura, blocco, posto di blocco", ma anche ciò che connette le cose tra di loro. Con quest'ultimo significato si unisce a ki per formare la parola kikan (anche letta karakuri) che significa "struttura o meccanismo che fa muovere qualcosa", ovvero la cosa stessa. Quindi, da una parte abbiamo zenki, o l'intero complesso meccanismo che sottende alle cose e le origina e dall'altra kikan che è la struttura o meccanismo che fa muovere qualcosa, ovvero la cosa stessa. Mentre zenki viene tradotto con "l'intera attività dinamica", kikan è reso con "attività dinamica", privo di "intera", lo zen che gli manca. Per comprendere la differenza nell'uso che Dôgen fa dei due termini, molto vicini semanticamente vediamo il testo, dove kikan viene usato sei volte contro le ventuno di zenki.

La prima apparizione di kikan è nella frase: "Questa attività dinamica fa essere sia la vita sia la morte." Ciò che è interessante in questa frase è l'aggettivo dimostrativo "questa" (in originale kono) in riferimento a quanto detto prima, davanti a kikan. Quindi, kikan si riferisce a quanto è venuto dicendo sopra, cioè "La realizzazione è la vita, e la vita è realizzazione. Quando vi è realizzazione, non manca nulla alla completa realizzazione della vita e non manca nulla alla completa realizzazione della morte." La completa realizzazione della vita e della morte è kikan, l'attività dinamica, ciò che dietro le quinte muove l'una e l'altra e le pone in essere, perciò segue la frase "Questa

⁶⁵² Waddell Norman & Abe Masao (trad.), "Dôgen's Shôbôgenzô Zenki & Shôji", *The Eastern Buddhist, New Series*, vol. V, n.1, May 1972, p.71.

attività dinamica fa essere sia la vita sia la morte." Qui si deve intendere che la vita e la morte realizzandosi mettono in atto l'attività dinamica, ovvero compiono se stesse. Kikan si riferisce a ciò che fa essere sia la vita sia la morte. Più avanti lo stesso termine si trova nella frase: "Nell'essere imbarcati su una nave, il corpo, la mente e la situazione presente, sono tutti l'attività dinamica della nave. L'intera terra e l'intero spazio sono l'attività dinamica della nave." e si riferisce all'attività dinamica della nave, cioè alla dynamis che fa essere la situazione della nave.

La differenza, quindi tra zenki e kikan sta in zen, che significa "intero". Il primo è l'intera attività dinamica e il secondo l'attività dinamica che si manifesta in fenomeni singoli come la vita e la morte e la situazione della nave. Potremmo dire che zenki è una abbreviazione di zenkikan.

L'intera attività dinamica

[1]

Quando la grande Via di tutti i buddha è compresa profondamente è liberazione⁶⁵³ e realizzazione.⁶⁵⁴

[2]

Questa liberazione è tale per cui la vita libera la vita⁶⁵⁵ e la morte libera la morte.⁶⁵⁶

[3]

Per questo motivo, vi è sia uscita⁶⁵⁷ da vita-e-morte, sia entrata in vita-e-morte. Entrambe sono la comprensione profonda della grande Via. Vi è sia l'abbandono di

⁶⁵³ *Tôdatsu*, letteralmente "attraversare e venir fuori". Viene usato nella letteratura buddhista per esprimere la liberazione dai mali. Qui "liberazione" o "emancipazione" come traducono sia Waddell Norman & Abe Masao (trad.), *op. cit.*, 1972, p.71, sia Tanahashi, *op. cit.* p.84.

⁶⁵⁴ In originale liberazione è *genjô*. La parola, limitata all'ambito buddhista, è una abbreviazione dell'espressione *genzen jôju* formata prendendo la prima e la terza sillaba. *Genzen jôju* significa la realizzazione o compimento (per esempio di un desiderio) (*jôju*) di ciò che ci sta di fronte agli occhi (*genzen*). In altre parole, la forma abbreviata *genjô* significa la realizzazione di ciò che, pur standoci di fronte agli occhi, non vedevamo e che finalmente riusciamo a vedere così com'è, ossia nella sua vera natura. Qui viene resa semplicemente con "realizzazione" ed è sinonimo di illuminazione.

⁶⁵⁵ O la nascita. In giapponese, vita e nascita si dicono con la stessa parola.

⁶⁵⁶ Tanahashi, *op. cit.*, p. 84 interpreta questa frase nel modo seguente: "in birth you are emancipated from birth, in death you are emancipated from death". Ishii, *op. cit.*, vol.2, p. 164 rende: "la vita libera la coscienza della vita e la morte libera la coscienza della morte."

⁶⁵⁷ Uscita nel senso di liberazione, e entrata nel senso di coinvolgimento.

vita-e-morte sia emancipazione⁶⁵⁸ da vita-e-morte. Entrambi [gli approcci] sono [in accordo] con la comprensione profonda della grande Via.

[4]

La realizzazione è la vita, e la vita è realizzazione. Quando vi è realizzazione, non manca nulla alla completa realizzazione della vita e non manca nulla alla completa realizzazione della morte.⁶⁵⁹

[5]

Questa attività dinamica⁶⁶⁰ fa essere sia la vita sia la morte. Proprio nel preciso momento in cui si realizza⁶⁶¹ questa attività dinamica, essa non è necessariamente né grande né piccola, non si estende ovunque né è misurabile. Non è continuativa né contingente.

[6]

La vita attuale è in questa attività dinamica, questa attività dinamica è in questa vita. La vita non viene e non se ne va. Non è attuazione né divenire.⁶⁶² Ciononostante, la vita è

⁶⁵⁸ L'originale *doshōji*, viene interpretato in modi diversi dai vari traduttori. Tanahashi, *op. cit.*, p. 84 rende con "vitalizing birth-and-death". Waddell Norman & Abe Masao (trad.), *op. cit.*, 1972, p. 74, con: "crossing of birth and death", Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 285, "salvaging of life-and-death". Ishii, *op. cit.*, p. 164, rende con "salvazione". Il termine *do* letteralmente significa "attraversare", ma nel lessico buddhista ha il significato di "attraversare il fiume e giungere all'altra sponda", quindi la salvazione. In questo senso ho tradotto emancipazione. Si noti la specularità dell'impostazione del discorso: rispetto a vita-e-morte vi è sia uscita sia entrata, ossia come ripreso nella frase che segue: sia abbandono (uscita), sia emancipazione (entrata). Nei confronti di vita-e-morte vi sono due atteggiamenti, entrambi in accordo con la grande Via, da una parte si può abbandonare vita-e-morte uscendone e lasciandosela alle proprie spalle. Oppure lasciandosi coinvolgere profondamente da essa farne causa di salvezza.

⁶⁵⁹ Waddell Norman & Abe Masao (trad.), *op. cit.*, 1972, p. 74 interpretano: "When [the great Way] is realized, it is nothing but life's total realization, it is nothing but death's total realization". Tanahashi, *op. cit.*, p. 84, traduce: "At the time of realization there is nothing but birth totally actualized, nothing but death totally actualized". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 285, traducono: "At the moment of this realization, there is nothing which is not the total realization of life, and there is nothing which is not the total realization of death". Ishii, *op. cit.*, p. 164 traduce: "La vita non manca di essere completamente realizzazione. La vita non è altro che la completa realizzazione della vita. Quando la vita è realizzazione, naturalmente anche la morte allo stesso tempo, non manca di essere completamente realizzazione".

⁶⁶⁰ In originale, *kikan* che corrisponde al succitato *ki* di *zenki*. Ho tradotto letteralmente "Questa attività dinamica" perché nell'originale *kikan* è preceduto da *kono*, "questo". Pur essendo la prima volta che introduce il termine, Dōgen lo presenta con "questo", come se ne avesse già parlato. Penso che il motivo sia di voler sottolineare che tutto quanto precedentemente detto è conseguenza di *kikan*.

⁶⁶¹ In originale *genjō*, quindi da intendersi come nella nota n.654, nel senso che l'attività dinamica è autorealizzante, cioè essa è sempre realizzazione di se stessa.

⁶⁶² "Attuata" in originale è *gen* e "in divenire" in originale è *jō*, quindi i due componenti della parola

la manifestazione⁶⁶³ dell'intera attività dinamica e anche la morte è la manifestazione dell'intera attività dinamica.

[7]

Si sappia che tra gli innumerevoli *dharma*⁶⁶⁴ che stanno al nostro interno, c'è [anche] la vita e la morte. Dovete riflettere in tranquillità sul fatto se questa vita, e tutti i *dharma* che esistono con questa vita si accompagnano alla vita oppure no.⁶⁶⁵ Non c'è una sola cosa e un solo *dharma* che non si accompagni alla vita. Non c'è una sola cosa e una sola mente che non non si accompagni alla vita.⁶⁶⁶

[8]

La vita è, per esempio, come una persona che sta su una nave. Per quanto siamo noi che usiamo le vele, che prendiamo in mano i remi, che spingiamo con le pertiche, è la nave che ci trasporta e non c'è io al di fuori della nave. Stando imbarcati su una nave, facciamo della nave una nave. Dobbiamo studiare bene questo preciso momento. In questo preciso momento, la nave non è diversa dal mondo intero.⁶⁶⁷ Il cielo, l'acqua, la costa, tutti diventano il tempo⁶⁶⁸ della nave, e inoltre, non sono lo stesso del tempo di quando non si è sulla nave.⁶⁶⁹ Perciò, la vita è ciò che io faccio vivere, e io sono ciò che

genjō, "realizzazione". Da questo punto di vista, è interessante pensare alla realizzazione come una attuazione del divenire. Qui Dōgen non intende che la vita non sia realizzazione, poiché ha affermato il contrario, piuttosto che la vita non è i due concetti separati di attuazione e divenire nel senso di eventi contingenti.

⁶⁶³ In originale "manifestazione", qui e di seguito in questo testo, è *gen*. Alcuni, come per esempio Ishii, *op. cit.*, p. 165 e Terada Tooru e Mizuno Yaoko (a cura di), *op. cit.*, pp. 275-277, interpretano *gen* come una abbreviazione di *genjō* "realizzazione". Sulla base anche del contenuto del testo, preferisco "manifestazione", intendendo, "effetto visibile di una causa non apparente", come per esempio, nella frase: "La vita è la manifestazione dell'intera attività dinamica", dove intendo che la vita è il risultato visibile dell'operare incessante dell'intera attività dinamica.

⁶⁶⁴ *Dharma*, in originale *hō* nel buddhismo sono gli elementi minimi di cui è composta dell'esistenza (vedi nota n.1). Ishii, *op. cit.*, p. 166, rende con "fenomeni".

⁶⁶⁵ Questa frase è da intendere come una domanda retorica, la cui risposta è naturalmente che tutti i *dharma* si accompagnano alla vita.

⁶⁶⁶ Quest'ultima frase viene radotta da Waddell Norman & Abe Masao (trad.), *op. cit.*, 1972, p. 75: "For a thing as well as for a mind, there is nothing but sharing life in common".

⁶⁶⁷ Waddell Norman & Abe Masao (trad.), *op. cit.*, 1972, p. 74 traducono "At this time, all is the world of the boat". Tanahashi, *op. cit.*, p. 85 traduce "At such a moment, there is nothing but the world of the boat", e Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 286, traducono "At this very moment, there is nothing other than the world of the boat". Ishii, *op. cit.*, p. 167, traduce: "Proprio in quel preciso momento, non c'è altro che la situazione dello stare sulla nave".

⁶⁶⁸ *Ibidem*, qui e di seguito traduce *jisetsu* con "situazione".

⁶⁶⁹ Tanahashi, *op. cit.*, p. 85, in questa frase, traduce *jisetsu* con "world", invece che con tempo.

di me fa la vita.⁶⁷⁰ Nell'essere imbarcati su una nave, il corpo, la mente e la situazione presente,⁶⁷¹ sono tutti l'attività dinamica della nave. L'intera terra e l'intero spazio sono l'attività dinamica della nave. L'io che è vita e la vita che è l'io, sono proprio così.⁶⁷²

[9]

Kokugon, detto maestro Engo⁶⁷³ disse: "La vita è la manifestazione dell'intera attività dinamica e la morte è la manifestazione dell'intera attività dinamica". Dovete chiarire e studiare queste parole. Ciò che dovete studiare è il principio secondo cui "la vita è la manifestazione dell'intera attività dinamica", indipendente da inizio e fine, è l'intera terra e l'intero spazio, inoltre, esso [questo principio] non solo non impedisce⁶⁷⁴ che "la vita sia la manifestazione dell'intera attività dinamica", ma non impedisce neppure che "la morte sia la manifestazione dell'intera attività dinamica".

Quando "la morte è la manifestazione dell'intera attività dinamica", è l'intera terra e l'intero spazio, e non solo non impedisce che "la morte sia la manifestazione dell'intera attività dinamica", ma non impedisce neppure che "la vita sia la manifestazione dell'intera attività dinamica". Perciò, la vita non ostacola la morte e la morte non ostacola la vita. L'intera terra e l'intero spazio stanno sia nella vita, sia nella morte.

[10]

Tuttavia, una sola intera terra e un solo intero spazio⁶⁷⁵ non è l'intera attività dinamica nella vita e non è l'intera attività dinamica nella morte.⁶⁷⁶ Sebbene [vita-e-morte] non

⁶⁷⁰ Tanahashi, *ibidem*, non traduce questa frase.

⁶⁷¹ *Eshô* è un termine buddhista che indica la circostanza generale e individuale presente in quanto risultato delle azioni passate. Qui traduco con "la situazione presente". Tanahashi, *op. cit.*, p. 85 traduce "the environs", Waddell Norman & Abe Masao (trad.), *op. cit.*, 1972, p. 75: "the entire surrounding environment", e Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 286, "circumstances and self". Questi ultimi traducono il seguito della frase: "are all essential parts of the boat".

⁶⁷² Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 286, traducono "What has been described like this is that life is the self, and the self is the life". Tanahashi, *op. cit.*, p. 85 traduce "Thus birth is nothing but you; you are nothing but birth".

⁶⁷³ Vedi nota n. 552. La frase citata è presa da *Engo goroku* (I detti del maestro Engo), capitolo 17°.

⁶⁷⁴ Il termine impedire, in originale *kege sezarû*, significa che il principio di cui si parla si realizza da sé, non in conseguenza del suo antagonista (la vita per la morte e viceversa). In altre parole, poiché la vita è la manifestazione dell'intera attività dinamica, ciò di per sé comporta che questa manifestazione dell'intera attività dinamica, essendo onnicomprensiva, comprenda sia la vita sia la morte, allo stesso modo.

⁶⁷⁵ Ishii, *op. cit.*, p. 169, legge: "una sola intera terra e un solo intero spazio che accompagnano un singolo essere umano".

⁶⁷⁶ Waddell Norman & Abe Masao (trad.), *op. cit.*, 1972, p. 76, traducono: "This does not mean,

siano uno stesso, non sono neppure differenti; sebbene non siano differenti, non sono neppure singoli. Sebbene non siano singoli, non sono neppure multiformi. Perciò, nella vita ci sono i multiformi *dharma* della manifestazione dell'intera attività dinamica, e anche nella morte ci sono i multiformi *dharma* della manifestazione dell'intera attività dinamica.⁶⁷⁷

[11]

La manifestazione dell'intera attività dinamica è presente sia in ciò che non è vita sia in ciò che non è morte. Nella manifestazione dell'intera attività dinamica c'è sia la vita sia la morte. Per questo, l'intera attività dinamica della vita e della morte si può anche paragonare a un uomo che nel pieno del vigore piega e allunga un braccio.⁶⁷⁸ Oppure è come una persona che durante la notte cerca con la mano dietro di sé il cuscino. Questo si realizza essendovi in ciò una multiforme varietà di splendore e di poteri sovranaturali.⁶⁷⁹ Nel momento stesso in cui si realizza, poiché nel realizzarsi mette in atto l'intera attività dinamica, si pensa che prima della sua realizzazione essa non sia realizzata. Tuttavia, anteriormente a questa realizzazione, vi era la manifestazione antecedente dell'intera attività dinamica. Sebbene vi sia la manifestazione antecedente dell'intera attività dinamica, questa non ostacola l'intera attività dinamica di questo momento. Per questo motivo, punti di vista come questo sono una realizzazione molto forte.⁶⁸⁰

however, that one single world, or one single space, is totally dynamically worked within life and within death", Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 286, traducono: "But it is not that, through the whole Earth as one entity and the whole space as another entity, all functions operate in life on the one hand and all functions operate in death on the other hand". Qui io intendo che l'intera attività dinamica che si manifesta nella vita e nella morte non riguarda una dimensione singola, o dimensioni singole e separate, ma il tutto.

⁶⁷⁷ Mentre Waddell Norman & Abe Masao (trad.), *op. cit.*, 1972, p. 76, rendono: "... multitudinous dharmas manifesting their total dynamic working", Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 286, preferiscono: "... miscellaneous real dharmas which are the manifestation of all functions". L'originale è *zenkigen no shûhô ari*, che può essere inteso in entrambi i modi. La traduzione letterale è: "ci sono i multiformi *dharma* della manifestazione dell'intera attività dinamica", che è come ho preferito tradurre.

⁶⁷⁸ Questa espressione è presa dall'*Agonkyô*.

⁶⁷⁹ Mentre Waddell Norman & Abe Masao (trad.), *op. cit.*, 1972, p. 77, traducono: "It is manifested by means of the great many all-pervading powers and radiant brightness within it". Nishijima, G.W. e Cross C., *op. cit.*, p. 287, traducono: "They are realized where there is limitlessly abundant mystical power and brightness." e infine, Tanahashi, *op. cit.*, p. 86: " This is realization in vast wondrous light". Ishii, *op. cit.*, p. 170, traduce: "Inoltre, nell'intero funzionamento di vita-e-morte vi sono e si realizzano numerosi e strani splendori".

⁶⁸⁰ Questa frase presenta problemi di traduzione a causa della parola *kihohi*. Letteralmente significa "grande energia", "forte spinta", "sforzo intenso", ma anche "competizione". Waddell Norman & Abe Masao (trad.), *op. cit.*, 1972, p. 77, la traducono con "competing", Nishijima, G.W. e Cross C.,

Shôbôgenzô Zenki

Presentato il diciassettesimo giorno del dodicesimo mese del terzo anno di Ninji (1242) alla residenza del governatore di Unshû e col suo col patrocinio, nei pressi del tempio di Rokuharamitsu di Yôshû. Trascritto da Ejô il diciannovesimo giorno del primo mese del quarto anno di Ninji (1243).

COMMENTO

[1]

La Via del buddhismo porta alla liberazione dal dolore, dalla frustrazione, dalla sofferenza e conduce alla realizzazione, che è la realizzazione di sè. Ogni individuo ha in sè la potenzialità di accedere a una dimensione più profonda e più grande di quella che vive nella quotidianità. Si tratta della dimensione dell'illuminazione che porta chi vi accede a una comprensione e una percezione della realtà che lo circonda diversa. All'illuminazione si accede attraverso la comprensione della Via del buddha, seguendo il suo esempio per giungere alla sua stessa comprensione e realizzazione di sè.

La liberazione dalla sofferenza e dallo stato di confusione che ci accompagna nella quotidianità non può essere disgiunta dalla realizzazione: liberazione e realizzazione sono entrambe la meta, un'unica meta della Via del buddha. La realizzazione del proprio vero sè, che normalmente sta celato sotto le nostre costruzioni mentali, è sinonimo di liberazione dalla sofferenza.

Ciò che è interessante notare in questa frase è che Dôgen afferma che la "comprensione" della Via buddhista è la condizione indispensabile della liberazione e della realizzazione. Il primo stadio che permette di intraprendere la Via è la comprensione, cioè capire che la Via del buddha è in grado di condurre realmente oltre "l'oceano di sofferenza".

[2]

op. cit., p. 287, con "vie", Tanahashi, *op.cit.*, p.86:"moment after moment". Non comprendo il senso di una realizzazione che "compete", quindi mi sembra più consono al contesto rendere *kihohi* con "molto forte". Ishii, *op. cit.*, p. 171, traduce quest'ultima frase con:" Perciò, anche questo punto di vista, mettendo la logica in competizione con la logica, porta alla realizzazione".

Da questa seconda frase in poi Dôgen inizia a trattare il tema della vita e della morte.⁶⁸¹

In particolare, egli confuta la visione, normalmente corrente, del contrasto su più piani tra i due: la vita vista come positiva e la morte vista come negativa, la vita concepita come preparazione alla morte e la morte come stadio che precede una nuova vita. Nella dottrina buddhista del ciclo di nascite-e-morti, la vita (o la nascita) e la morte sono viste come un ciclo continuo, inesauribile e inevitabile in cui nascite, vite e morti si alternano senza dare tregua all'uomo finché questi non si sia liberato. Di conseguenza, il ciclo di nascite-e-morti è considerato come una perversa catena che imprigiona l'uomo e lo conduce alla sofferenza. Solo la liberazione da questo ciclo gli permette di vincere la sofferenza e riconquistare la propria vera natura che è libera.

Tuttavia, Dôgen rifiuta anche la visione della liberazione dal ciclo di vita-e-morte che viene visto come perverso, come una catena che ci impedisce di essere liberi.

In questa posizione si rivela la profonda differenza e la grande originalità del maestro giapponese che sostiene che la liberazione va trovata proprio in questa realtà contraddittoria che ora ci appare la sorgente della nostra infelicità. Non esiste un'altra dimensione se non questa che stiamo vivendo ora.

Il concetto fondamentale di Dôgen, ossia la chiave per la comprensione di questo suo pensiero, sta nel riconoscere che la dimensione dell'infelicità, della frustrazione e della sofferenza, il *samsâra* buddhista non è altro che il prodotto della nostra ristretta visione, piuttosto che uno stato di fatto oggettivo. In altre parole, la dimensione della sofferenza legata alla realtà della vita quotidiana non sarebbe altro che il frutto della nostra personale interpretazione della realtà, e quindi non l'unica, né la vera e definitiva verità sulla realtà. E' una percezione distorta che ha la sua causa nell'atteggiamento irresponsabilmente egocentrico dell'uomo.

Per questo motivo Dôgen nega non solo la validità, ma perfino la possibilità della liberazione da vita-e-morte in qualsivoglia forma. Ciò rappresenterebbe un'assurdità, una ciecità senza frutto, uno sforzo improduttivo, un abbaglio drammatico.

Di qui la frase dalla forte connotazione problematica presentata in modo provocatorio: *Questa liberazione è tale per cui la vita libera la vita e la morte libera la morte*. La liberazione va cercata non al di fuori di vita-e-morte, ma al suo interno. Poiché il ciclo di vita-e-morte non è considerato oggettivamente come la causa della sofferenza, e la liberazione da esso dipende non da fattori oggettivi, ma soggettivi, cioè interiori all'uomo. Quindi, la liberazione da vita-e-morte deve avvenire dall'interno, cioè a partire da vita-e-morte stessa: insomma è vita-e-morte che libera l'uomo da se stessa. E'

⁶⁸¹ Questo tema è trattato anche nel capitolo "Shôji" (Vita e morte), tradotto in: A. Tollini, *op.cit.*, pp.245-247.

vita-e-morte stessa che libera da se stessa, è essa stessa il suo strumento di emancipazione. Quindi è la vita stessa che libera dalla vita ed è la morte stessa che libera dalla morte. Che significa in questi termini liberazione? E' una liberazione per cui la vita stessa libera se stessa, e la morte libera se stessa, quindi una liberazione in cui l'uomo non è attore ma partecipante di un processo liberatorio. Infine, chi libera che cosa? E' l'uomo che si libera di vita-e-morte, o è vita-e-morte che si libera se stessa? Chi è soggetto e chi è oggetto, in questo processo, o tutti sono soggetto e tutti oggetto allo stesso tempo? Non è l'uomo che si libera di vita-e-morte, ma egli si libera insieme a vita-e-morte stessa. Quando l'uomo è liberato da vita-e-morte, allora anche vita-e-morte è liberata da se stessa, quando l'uomo è libero, anche vita-e-morte sono liberi, quando non vi è più sofferenza nell'uomo non vi è più *samsâra* in vita-e-morte. L'uomo e vita-e-morte si liberano insieme, oppure nessuno dei due si libera: non si dà liberazione di uno solo di due.

[3]

Colui che ritiene la vita-e-morte come un fattore oggettivo di sofferenza desidera uscire dal ciclo perverso di vita-e-morte e lasciarla alle sue spalle. Tuttavia, colui che condivide la diversa visione di Dôgen non ha motivo di rigettare vita-e-morte poiché non la considera negativa in sé. Egli, allora, è libero di uscire così come di entrare in vita-e-morte a suo piacimento, egli non è più condizionato dalla visione negativa, ma ha compreso la relatività dei fenomeni, e quindi anche di vita-e-morte. Essa non gli fa più paura e non è più da combattere e da vincere, ma semplicemente da vivere (e da morire) per quello che è. A queste condizioni, allontanarsi da vita-e-morte, o avvicinarvisi, uscirne o entrarne non fa più differenza, non sono più azioni significative. Per colui che ha compreso, vita-e-morte non rappresentano più la dimensione della sofferenza, ma sono semplicemente un dato di fatto che può essere liberamente percorso sia entrandovi sia uscendovi. Per questo dice che entrambe (uscita e entrata) sono allo stesso modo la comprensione profonda della grande Via. Allo stesso modo e parallelamente è anche comprensione profonda l'abbandono (uscita) di vita-e-morte, così come l'emancipazione (entrata) in vita-e-morte, cioè esservi dentro, ma in modo emancipato. Solo così vita-e-morte da terreno di schiavitù può diventare un terreno di libertà.

[4]

La realizzazione sta nella vita, e la vita stessa che ogni giorno viviamo è la realizzazione, la quale non si trova fuori da quello che quotidianamente siamo, vediamo e

sperimentiamo, insomma viviamo. Realizzazione e vita sono una stessa cosa, non vi è separazione tra esse come alcuni pensano. Secondo costoro, la nostra vita è segnata dalla sofferenza ed è il regno del *samsâra*; solo al di fuori di questa vita si trova il *nirvâna*. Ma per Dôgen non è così: non vi è altra vita che questa (e non vi è altra morte che quella che ci aspetta), non si dà altra opportunità di uscire dal dolore che questa che stiamo vivendo. Perciò è la vita stessa che è realizzazione.

Quando si è giunti alla realizzazione, la vita e anche la morte sono realizzati, cioè fanno parte della dimensione della liberazione. Non si pensi che solo la vita può essere realizzata. Anche la morte è parte di questa realizzazione che investe tutto senza esclusione. Allora si vive da realizzati e si muore anche da realizzati.

[5]

Ciò che fa essere sia la vita sia la morte è l'attività dinamica, cioè l'intero complesso meccanismo che sottende alle cose e le origina. Tutto ha origine da questa attività dinamica che ricorda il *tao* del Taoismo.⁶⁸² Quando l'attività dinamica agisce, come il *tao*, realizzandosi è incommensurabile. E' presente, ma poiché sta dietro alle cose, non si vede e non è conoscibile. Chi crede di poterlo conoscere e di poterlo dimensionare sbaglia e si inganna.

[6]

La vita è parte di questa attività dinamica, la quale a sua volta, sta dentro questa vita. Quindi, attività dinamica e vita sono intrecciate e inseparabili. La vita è espressione dell'attività dinamica e questa sta dentro la vita e la fa essere.

Proprio perché la vita è inseparabile dall'attività dinamica, non va considerata sulla base di una sequenza temporale, in cui vi è un inizio, la nascita, un momento centrale di massima espressione e un momento finale di decadimento e fine, la morte. La vita non inizia e non finisce, non è contingente quindi non ha attuazione in divenire. Essendo la manifestazione, assieme alla morte, dell'attività dinamica che tutto coinvolge, la vita non è un processo temporale, cioè un flusso che diviene nel tempo.

[7]

I fenomeni sono composti di *dharma*, gli elementi minimi e anche al nostro interno vi sono innumerevoli *dharma*. Tra di essi vi è anche il *dharma* della vita e quello della

⁶⁸² "Il *tao* produce l'uno, l'uno produce il due, il due produce il tre, il tre produce tutti gli esseri. Tutti gli esseri volgono le spalle allo *yin* e abbracciano lo *yang* e il soffio vuoto li armonizza." L. Lanciotti (a cura), *Il libro della virtù e della via*, SE, Milano, 1993, p. 15.

morte. Quindi sia la vita sia la morte fanno parte del nostro essere, ne sono un elemento inseparabile. Essi fanno parte della nostra esistenza così come tutti i *dharma* che esistono fanno parte di noi stessi senza esclusione. Ma possiamo andare oltre e dire che nessuna cosa e nessuna mente, cioè nessuna forma senziente, è estranea alla vita, alla nostra vita. Tutto ciò che esiste è in relazione con la vita che in questo momento esiste e di cui facciamo parte. Come insegna la scuola Kegon (in cinese: Huayan) di buddhismo tutti i singoli fenomeni della realtà sono interconnessi tra di loro e formano una rete infinita di intrecci in cui ogni nodo si riflette sull'intera rete, la quale a sua volta si riflette su ogni singolo nodo. Si crea così una simbiosi in cui nulla è separato dal resto, ma ogni parte è connesso al tutto e viceversa.

[8]

L'immagine della nave è cara a Dôgen, forse ricordo del suo viaggio in Cina, e anche nel famoso capitolo del "Genjô kôan" è presente:

"Quando si è sopra una nave, osservando la riva si ha l'impressione errata che sia la riva a muoversi. Se, però, si volge lo sguardo in basso e si osserva la nave, allora si capisce che è la nave a muoversi. Allo stesso modo, se volessimo conoscere la realtà con il nostro corpo/mente che è instabile, si crederebbe erroneamente che il nostro spirito e la nostra natura siano permanenti. Ma se tornassimo alla concretezza considerando la realtà quotidiana, si renderebbe chiaro il principio secondo cui la realtà non è basata sul nostro io."⁶⁸³

Qui, il paragone è tra la vita e una persona su una nave. Per quanto facciamo per governare la nave, è comunque essa che ci trasporta e *e non c'è io al di fuori della nave*. Quindi, l'io è dipendente dalla nave, o meglio, il fatto che l'io esista è motivato dall'esistenza della nave. Non si dà io senza la nave. D'altra parte, la nave è tale solo se trasporta qualcuno sul mare, poiché questa è la sua funzione.

Lo stare sopra una nave fa sì che questa particolare situazione sia la dimensione completa della realtà. L'io sulla nave è la totalità dell'esperienza di quel momento e quindi Dôgen dice che *la nave non è diversa dal mondo intero*. Tutta l'esperienza esperibile in quel frangente è l'esperienza di quella situazione, cioè la situazione della nave. Perciò, tutto ciò che riguarda la nave, il cielo, il mare, la costa e quant'altro sono

⁶⁸³ A. Tollini, *op. cit.*, p. 180.

esperiti da chi sta sulla nave come il "tempo"⁶⁸⁴ della nave, dove tempo sta a significare l'esperienza. E questo è diverso da quanto viene esperito in una situazione diversa.

Ciò che vuol dire è che ogni situazione, o ogni "tempo" è unico e la percezione del mondo, l'esperienza che esperiamo, è ogni volta unica, diversa da tutte le altre. Quando siamo su una nave tutta la nostra esperienza di quel momento è determinata dallo stare sopra una nave, così tutto ci appare dalla prospettiva della nave. Quando invece, siamo a terra, la prospettiva, le percezioni, le esperienze sono altre.

Quindi, la vita che si vive è determinata dalla situazione, dal "tempo", cioè da quello che si fa e ci fa vivere. Ogni momento della vita è vissuto nella situazione in cui ci si trova, ma questa situazione è creata da se stessi. Quindi ognuno di noi vive la vita che è capace di vivere, la vita che ogni momento creiamo. Ognuno di noi crea di volta in volta la propria situazione e la vive. Normalmente crediamo che non ci siano alternative alla condizione in cui troviamo e che essa sia in gran parte predeterminata, ma Dôgen ci dice che, invece, abbiamo la libertà di crearci situazioni diverse e di viverle. Qui possiamo leggere l'idea secondo cui per Dôgen la condizione di essere ordinario e di essere illuminato è determinata dalla nostra stessa scelta. Sembrerebbe dire che l'illuminazione è ciò che ognuno di noi fa vivere, in alternativa alla condizione ordinaria di illusione. Insomma, l'illuminazione è la possibilità di una scelta che dipende da ognuno di noi, non da fattori ineluttabili. D'altra parte, *io sono ciò che di me fa la vita*. Se vivo nella condizione ordinaria dell'illusione, vivo l'illusione, così come stando su una nave vivo la condizione di chi sta su una nave. Colui che vive nell'illuminazione vive la vita dell'illuminato. Non si può vivere fuori della propria vita, non si può vivere la vita di un altro, ma solo la propria.

L'attività dinamica, l'intero complesso meccanismo che sottende alle cose e le origina si riflette nelle singole cose e tramite queste si manifesta e le manifesta. Così, esiste una attività dinamica della nave che permette il realizzarsi della "situazione della nave", nelle sue diverse manifestazioni. Per chi sta sulla nave *l'intera terra e l'intero spazio sono l'attività dinamica della nave*. Ogni situazione che viviamo è l'intera realtà manifestata dall'attività dinamica. *"L'io che è vita e la vita che è l'io, sono proprio così."* L'io che esiste e si manifesta nella vita e la vita che esiste e si manifesta nell'io sono così. Come detto poco sopra, *"la vita è ciò che io faccio vivere e io sono ciò che di me fa la vita"*.

⁶⁸⁴ In originale *jisetsu*, "tempo", "stagione", ma anche "situazione".

[9]

Nella parte precedente del testo Dôgen dice che vita-e-morte sono dovute a *zenki* che fa sì che esse siano, poi che vita e *zenki* sono compenstrate l'una nell'altro e inseparabili, quindi che sia la vita sia la morte sono manifestazioni di *zenki*, cioè sono sostanzialmente una stessa cosa. Sebbene *zenki* non sia manifestato, vita-e-morte sono aspetti della manifestazione di *zenki*. La relazione tra l'intera attività dinamica (*zenki*) e vita-e-morte diventa sempre più stretta e compenstrata man mano che Dôgen svolge il discorso in questo testo.

Ora cita le parole del maestro Engo in cui si ribadisce l'ultimo concetto espresso secondo cui vita-e-morte sono manifestazioni dell'intera attività dinamica. Dôgen spiega che il significato di queste parole è indipendente da considerazioni di tipo temporale o di limiti spaziali (*indipendente da inizio e fine, è l'intera terra e l'intero spazio*), cioè quando c'è la vita c'è solo la vita ed essa copre l'intera dimensione spaziale e non vi è luogo e tempo in cui non sia. Lo stesso si può dire della morte, ma vita-e-morte non sono in contrasto tra di loro, non si impediscono vicendevolmente. Entrambe occupano l'intero tempo e l'intero spazio e si producono da se stesse non in conseguenza della fine dell'antagonista. La vita non inizia in conseguenza della morte (con la rinascita), né la morte inizia quando finisce la vita. Questa concezione corrente è erronea e causa di illusione e sofferenza. Vita-e-morte sono manifestazioni dell'intera attività dinamica che si manifesta completamente e pienamente in entrambe. Poiché la vita è *l'intera terra e l'intero spazio*, e vi è identità e reciprocità tra i due, allora è anche vero che *l'intera terra e l'intero spazio stanno sia nella vita, sia nella morte*. Quando c'è la vita, tutto è vita e solo vita, e non esiste nulla al di fuori della vita. Allo stesso modo quando c'è la morte vi è solo morte: entrambe sono solo se stesse e nient'altro che se stesse, non causate dal proprio contrario, ma semplicemente esistenti in quanto manifestazioni dell'intera attività dinamica, cioè dell'essere delle cose, della natura dei fenomeni che accadono e vengono all'esistenza manifestandosi nella propria natura.

[10]

Una sola dimensione spaziale (e temporale) non esaurisce l'intera attività dinamica. Infatti, se così fosse la dimensione della vita sarebbe separata da quella della morte e le due si manifesterebbero in luoghi e momenti separati. In realtà, vi sono più dimensioni spazio-temporali co-presenti o co-manifestantesi. O ribaltando i termini della questione, dall'intera attività dinamica possono manifestarsi più dimensioni spazio-temporali che coesistono. Se così non fosse avremmo una realtà fatta di segmenti separati. Allora

anche i fenomeni che si presenterebbero sarebbero separati, differenti, non interagenti tra di loro. Dôgen smentisce questo con una serie di affermazioni che sfidano la logica comune e pertengono più all'ambito della comprensione dell'illuminato che a quella dell'essere ordinario. Vita-e-morte non sono la stessa cosa, ma neppure sono differenti. Non sono differenti, ma neppure uguali. Non sono uguali, ma neppure multiformi. Cosa sono? Quali sono i rapporti tra di essi? Dôgen sfida la logica che vuole che dato $A \neq$

B non sia più possibile stabilire allo stesso tempo una relazione che smentisca la relazione precedente, come $A = B$: l'una esclude l'altra. Nella visione di Dôgen, invece, le due affermazioni non sono mutualmente esclusive, ma coesistono, e forse l'unica cosa che davvero non ha senso è quella di porre una relazione di eguaglianza o di diseguaglianza tra la vita e la morte.

La vita in quanto manifestazione dell'intera attività dinamica ha vari aspetti e forme, e allo stesso modo dicasi della morte. Esse non hanno una forma fissa ma assumono apparenze multiformi, pur tuttavia, sono comunque la manifestazione dell'intera attività dinamica.

[11]

Finora Dôgen ha affermato che sia la vita sia la morte sono la manifestazione dell'intera attività dinamica. Tuttavia, ciò non esaurisce la portata dell'intera attività dinamica poiché essa è presente anche in ciò che non è vita e ciò che non è morte. Vi è quindi qualcosa di quanto l'essere umano può pensare che non è sua manifestazione?

Quindi Dôgen presenta due strani esempi per chiarire quanto vuol dire. Sono esempi apparentemente banali e senza alcuna rilevanza. Tuttavia, hanno un senso preciso che dobbiamo comprendere. Il primo, quello che si riferisce a un uomo vigoroso che piega e allunga un braccio è preso dall'*Agonkyô* un *sûtra* buddhista della prima ora. Piegare e allungare un braccio sono due movimenti opposti, come la vita e la morte sono due stati opposti. Tuttavia, nella quotidianità queste due azioni di piegare e distendere un braccio sono comuni e interconnesse, se il braccio non è piegato non si può distendere e se non è disteso non può essere piegato. Ciò ci fa comprendere che anche la vita e la morte sono interconnesse sebbene diverse: se non c'è la vita non può darsi la morte e viceversa. Ma vi è un'altra cosa importante che tra l'altro unisce il primo esempio al secondo, ed è che le azioni qui descritte, compresa quella di cercare il cuscino nel sonno, sono azioni spontanee, prive di calcolo e di venature discriminanti. Così è anche della vita e della morte che sono condizioni che semplicemente sono o avvengono e come tali vanno accettate. Queste azioni si realizzano grazie a *una multiforme varietà di splendore e di*

poteri sovranaturali, ossia vi è una recondita magia in questo. I poteri sovranaturali in cui ovviamente Dôgen non crede,⁶⁸⁵ sono un modo per esprimere la misteriosa capacità insita nelle azioni di questo tipo.

Possiamo pensare che nel momento in cui l'intera attività dinamica si realizza, essa sia realizzata per la prima volta, ovvero che prima della realizzazione essa non esistesse o non fosse presente, quindi che si realizza *ex novo*. Tuttavia, non è così. Prima di questa realizzazione che ci appare evidente davanti agli occhi, ve n'era un'altra antecedente, poiché, in realtà, l'intera attività dinamica non cessa mai di manifestarsi. Comprendere questo stato di cose comporta una realizzazione interiore molto profonda.

⁶⁸⁵ Si veda per esempio il capitolo "Fukan zazengi" in A. Tollini, *op. cit.*, p. 46-59.

Lista dei nomi dei maestri in giapponese e in cinese

Nomi in giapponese	Nomi in cinese	Note
Baso Dôitsu o Kôzei Daijaku (709-788)	Jiangxi Mazu Daoyi	successore di Nangaku.
Chôsa Keishin (?-868)	Changsha Jingcen	successore di Nansen Fugan.
Daien (Isan Reiyû, 771-853)	Guishan Lingyou	attivo sul monte Daii, successore di Hyakujô Ekai.
Daikan Enô (638-713)	Dajian Huineng	il Sesto patriarca cinese
Daiman Kônin (688-761)	Ta-men Hung-jen	il Quinto patriarca cinese.
Engo Kokugon (1063-1135)	Yuanwu Keqin	
Enkan Saian (?- 842)	Yanguan Zian	successore di Baso.
Gensha Shibi (835-890)	Xuansha Shibei	successore di Seppô Gison
Hyakujô Ekai (720-814)	Baizhang Huaihai	successore di Baso Dôitsu.
Hôgen Bun'eki (885-958)	Fayan Wenyi	successore di Rakan Keichin.
Hôon Gensoku (IX-X sec.)	Baoen Xuanze	successore di Hôgen
Hôtetsu (metà VIII sec.)	Magu Baoche	successore di Baso Dôitsu
Jôshû Jushin (778- 897)	Zhaozhou Congshen	successore di Nansen Fugan
Musai (Sekitô Kisen, 700-790)	Shitou Xiqian	maestro di Yakusan Igen
Nangaku Daie o Nangaku Ejô (677-744)	Nanyue Huairang	successore del Sesto patriarca.
Nansen Fugan (748-835)	Nanquan Puyuan	discepolo di Baso Dôitsu.
Nanyô Echû (675-775)	Nanyang Huizhong	successore del Sesto patriarca. Maestro nazionale Daishô
Rinzai Gigen	Linji Yixuan	fondatore della Scuola Rinzai zen
Seppô Gison (822-908)	Xuefeng Yicun	successore di Tokusan Senkan
Sozan Kônin (837-909)	Sushan Guangren	discepolo di Tôzan Ryôkai.

Tendô Nyojô (1163–1228)	Tiantong Rujing	maestro di Dôgen
Tôzan Ryôkai (807-869)	Dongshan Liangjie	maestro di Ungo Dôyô.
Ungo Dôyô (?-902),	Yunju Daoying	detto grande maestro Gukaku. Successore di Tôzan Ryôkai
Wanshi Shôkaku (1091-1157)	Hongzhi Zhengjue	abate del tempio Keitoku sul monte Tendô
Yakusan Igen (751-834).	Yaoshan Weiyan	successore di Sekitô Kisen
Zengen Chûkô (date sconosciute)	Jianyuan Zhongxing	successore del maestro Dôgo Enchi
Ôbaku Kiun (?- 850)	Huangbo Xiyun	successore di Hyakujô Ekai

Bibliografia

La Bibliografia su Dôgen in lingue occidentali e soprattutto in inglese è piuttosto vasta e quella in lingua giapponese è addirittura sterminata. Qui vengono riportati soprattutto testi in lingue occidentali più facilmente accessibili da parte del lettore europeo.

Per facilitare il lettore che voglia approfondire l'argomento, la Bibliografia viene divisa per temi.

1. *Il pensiero di Dôgen*

- Abe Masao, *A study of Dôgen: his philosophy and religion*, State University of New York Press, Albany, 1992.
- Bailey Jeffrey Alan, *To meet the real dragon: seeking the truth in a world of chaos*, Windbell Publications, Tokyo, 1984.
- Bielefeldt Carl, *Dôgen's manuals of zen meditation*, University of California Press, Berkeley, 1988.
- Brosse Jacques, *Maître Dogen: moine zen, philosophe et poète, 1200-1253*, A. Michel, Paris, 1998.
- Brosse Jacques (a cura di), *Polir la lune et labourer les nuages: oeuvres philosophiques et poétiques de Dogen Zenji*, A. Michel, Paris, 1998.
- Cleary Thomas, *Shobogenzo: zen essays by Dôgen*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1986.
- Cleary Thomas, *Rational Zen: the mind of Dôgen Zenji*, Shambhala, Boston & London, 1993.
- Cook Francis Dojun, *Come allevare un bue: la pratica dello Zen come è insegnata nello Shobogenzo del Maestro Dogen*, [trad. ital. di G. Milanetti], Ubaldini Editore, Roma, 1981.

- Coursin Janine (a cura di), *Corps et esprit: d'après le Shobogenzo*, Gallimar, Paris, 1998.
- Faure Bernard, "The Daruma-shu, Dogen, and Soto Zen", *Monumenta Nipponica*, vol.42, N.1, spring 1987, pp. 25-55.
- Faure, Bernard, *La vision immediate: nature, eveil et tradition selon le Shobogenzo*, Le mail, Parigi, 1987.
- Forzani Jisô Giuseppe, *Eihei Dôgen, il profeta dello Zen*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1997.
- Grosnick, William Henry, *The Zen Master Dogen's Understanding of the Buddha-Nature in the Light of the Historical Development of the Buddha-Nature Concept in India, China, and Japan*, Ph.D. diss., University of Wisconsin, Madison, 1979. (Con la traduzione di "Busshô" in Appendice).
- Gunn, Robert W., *The experience of emptiness in the process of self-transformation in Zen Buddhism, Christianity and depth psychology as represented by Dogen Kigen, Thomas Merton and Carl Jung*, UMI Dissertation Services, Ann Arbor, MI, 1998.
- Gunn Robert Jingen, *Journeys into emptiness: Dogen, Merton, Jung, and the quest for transformation*, Paulist Press, New York, 2000.
- Heine Steven, *Existential and ontological dimensions of time in Heidegger and Dôgen*, State University of New York Press, Albany, 1985.
- Heine Steven, *A blade of grass: Japanese poetry and aesthetics in Dogen Zen*, P. Lang, New York, 1989.
- Heine Steven, *A Dream Within a Dream : Studies in Japanese Thought*, Peter Lang Publishing, New York, 1991.
- Heine, Steven, *Dôgen and the Kôan Tradition. A Tale of Two Shôbôgenzô Texts*,

State University of New York Press, Albany, 1994.

- Heine Steven, *The Zen Poetry of Dôgen : Verses from the Mountain of Eternal Peace*, Tuttle Publishing, Boston, 1997.
- Ichimura Shohei, *Zen master Eihei Dogen's monastic regulations*, North American Institute of Zen and Buddhist Studies, Washington, 1993.
- Ishigami-Iagolnitzer Mitchiko, "Saint Francois d'Assise et Maître Dôgen. L'esprit franciscain et le zen - Étude comparative sur quelques aspects de christianisme et de bouddhisme", *Japanese Journal of Religious Studies*, Nanzan Institute for Religion and Culture, The University of Nagoya, Spring 2002, 29/1-2, pp.180-4.
- Kim Hee-Jin, *The life and thought of Dogen*, Ann Arbor, Mich. University Microfilms International 1986.
- Kim Hee-jin, *Dôgen Kigen: mystical realist*, The University of Arizona Press, Tucson, 1987.
- King Sallie B., "The Buddha Nature: True Self as Action", *Religious Studies*, 20, 1984, pp. 255-267.
- King Sallie B. "Buddha Nature and the Concept of Person", *Philosophy East and West*, 39, 2, 1989, pp. 151-170.
- Kôdera Takashi James, "The Buddha-Nature in Dogen's Shobogenzo", *Japanese Journal of Religious Studies*, 1977, 4, 4, pp. 267-292.
- Kôdera Takashi James, *Dôgen's formative years in China: an historical study and annotated translation of the Hokyo-ki*, Routledge and Kegan Paul, London, 1980.
- LaFleur William R.(a cura di), *Dôgen Studies*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1985.
- Leighton Taigen Daniel, Okumura Shôhaku, *Dôgen's pure standards for the Zen community: a translation of the Eihei shingi*, State University Press, Albany, 1996.

- Levering Miriam, "Dogen's Raihaitokuzui and Women Teaching in Sung Ch'an", *Journal of the International Ass. of Buddhist Studies*, vol. 21, N.1, 1998, pp.??.
- Masunaga Reiho, *Breviario di Soto Zen. Traduzione del Shobogenzo Zuimonki del Maestro Dôgen*, Ubaldini Editore, Roma, 1971.
- Merzel Dennis Genpo, *Beyond Sanity and Madness: The Way of Zen Master Dogen*, Charles E. Tuttle Co., Boston, 1994.
- Nakamura Sôichi, *Shôbôgenzô yôgo jiten* (Dizionario dei termini specialistici dello *Shôbôgenzô*), Seishin shobô, 1976.
- Nakimovitch Pierre, *Dogen et les paradoxes de la bouddhéité: introduction, traduction et commentaire du volume de la bouddhéité (Trésor de l'oeil de la loi authentique)*, Droz, Geneve, 1999.
- Nishijima, Gudo Wafu, *Understanding the Shobogenzo*, Windbell Publications, Londra, 1992.
- Okumura Shôhaku, *Shikantaza, An Introduction to Zen*, Kyoto Soto Zen Center, Kyoto, 1987.
- Okumura Shohaku & Wright Tom Daitso, *Shobogenzo-zuimonki: sayings of Eihei Dogen Zenji*, Kyoto Soto-Zen Center, Kyoto, 1987.
- Okumura Shohaku & Wright Tom Daitso, *Dogen zen*, Kyoto Soto-Zen Center, Kyoto, 1988.
- Ôtake Akihiko (a cura di), *International Symposium, Dôgen Zen and its Relevance for our Time*, Stanford University, Ottobre 23-24, 1999, Sôtôshû Shûmuchô, Tokyo, 2000.
- Shaner David Edward, *The bodymind experience in Japanese Buddhism: a phenomenological perspective of Kukai and Dogen*, State University of New York Press, Albany, 1985.

- Stambaugh Joan, *Impermanence is Buddha-nature: Dôgen's understanding of temporality*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1990.
- Stambaugh Joan, *Martin Heidegger, Being and Time: A translation of Sein and Zeit*, State University of New York Press, Albany, 1997.
- Stambaugh Joan, *The Formless Self*, State University of New York Press, Albany, 1999.
- Storlie Erik Fraser, *Grace and works, enlightenment and practice: paradox and poetry in John Cotton, Jonathan Edwards, and Dogen Zenji*, Ann Arbor, Mich. University Microfilms International 1983.
- Takahashi Masanobu, *The Essence of Dôgen*, Kegan Paul International, London, 1983.
- Tanahashi Kazuaki, *Enlightenment Unfolds: The Essential Teachings of Zen Master Dôgen*, Shambhala Publications, Boston (Mass.), 1999.
- Tanahashi Kazuaki, *Moon in a Dewdrop: Writings of Zen Master Dogen*, North Point Press, New York, 1985, (10^o ed. 2001).
- Uchiyama Kôshô, *Refining Your Life: From the Zen Kitchen to Enlightenment*, Weatherhill, New York, 1983.
- Waddell Norman & Abe Masao, *The Heart of Dôgen's Shôbôgenzô*, Albany, New York, State University of New York Press, 2002.
- Yokoi Yûhō, Daizen Victoria, *Zen master Dôgen: an introduction with selected writings*, Weatherhill, New York, 1976.
- Yokoi, Yuho, *The first step to Dogen's Zen: Shobogenzo-zuimonki*, Sankibo, Tokyo, 1972.

2. Edizioni dello *Shôbôgenzô* di riferimento

- Etô Sokuô (a cura di), *Shôbôgenzô*, 3 voll., Iwanami shoten, Tokyo, 1961 (13° ed.).
- Sakai Tokugen, Kagamishima Genryû & Sakurai Hideo (a cura di), *Dôgen zenji zenshû*, 7 voll., Shunjûsha, Tokyo, 1991-3.

3. *Buddhismo giapponese*

- Anesaki Masaharu, *History of Japanese religion*, Tuttle Co., 1963 (1° ed. 1930).
- Cleary Thomas (a cura di), Keizan. *Lo Zen nell'arte dell'illuminazione. La trasmissione della luce*, (trad. it. di Giampaolo Fiorentini), Ubaldini Editore, Roma, 1994 (traduzione del *Denkôroku*, opera giapponese della scuola Sôtô, del 1300 scritta da Keizan (1268-1325), quarto successore di Dôgen, in cui si raccolgono i casi dell'illuminazione dei maestri dal Buddha storico fino al successore di Dogen, Ejô).
- Earhart Byron H., *Japanese Religion: Unity and Diversity*, Wadsworth Publishing Co., Belmont, California, 1974.
- Eliot, C., *Japanese Buddhism*, Routledge Kegan Paul, London, 1969.
- Filoramo Giovanni (a cura di), *Storia delle religioni*, vol. 4, *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Laterza, Roma-Bari, 1996.
- Harvey, P., *An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Hubbard Jamie & Swanson Paul (a cura di), *Pruning the Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1998 .
- Matsunaga, D. & A., *Foundation of Japanese Buddhism*, vol. 1, Buddhist Books International, Los Angeles Tokyo, 1974.
- Murakami Shigeyoshi, *Japanese Religion in the Modern Century*, University of

Tokyo Press, Tokyo, 1980.

- Reader Ian, *Religion in Contemporary Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1991.
- Saunders, D., *Buddhism in Japan*, Greenwood Press, Westport, 1964.
- Suzuki Daisetsu Teitarô, *Zen and Japanese Culture*, Princeton University Press, Princeton, 1971.
- Franco Sottocornola (a cura di), *Incontro con il buddhismo della Terra Pura, Tannisho*, EMI, Bologna, 1989.
- *Japanese Religion. A Survey by the Agency for Cultural Affairs*, Kodansha International Ltd., Tokyo, 1974.

4. *Il buddhismo Zen*

- Arena Leonardo, *Storia del buddhismo Ch'an. Lo Zen cinese*, Mondadori, Milano, 1992.
- Bodiford, W. M., *Soto Zen in Medieval Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1993.
- Collcutt, M., *Five Mountains. The Rinzai Zen Monastic Institution in Medieval Japan*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1981.
- Deshimaru Taisen, *Le trésor du Zen*, Albin Michel, Parigi, 1986.
- Dumoulin, H., *A History of Zen Buddhism*, Faber and Faber, London, 1963.
- Dumoulin, H., *Zen Enlightenment: Origin and Meaning*, Weatherhill, New York, 1979.
- Faure, B., *The Rethoric of Immediacy. A Cultural Critique of Zen Buddhism*, Princeton University Press, Princeton, 1991.

- Faure, B., *Chan Insights and Oversights. An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1993.
- Kraft, K. (a cura di), *Zen Tradition and Transition*, Grove Press, New York, 1988.
- Kraft, K., *Eloquent Zen. Daito and Early Japanese Zen*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1992.
- Sanford, J., *Zen-Man Ikkyû*, Harvard Studies in the World Religions 2, Scholars Press, Chico (Cal.), 1981.
- Wu, J. C. H., *The Golden Age of Zen*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1968.
- Yampolsky Philip, B., *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch, the Text of the Tung-huang manuscript*, Columbia University Press, New York, 1967.

5. Traduzioni dello Shôbôgenzô

A. Traduzioni in lingue occidentali

Traduzioni dell'opera completa

- Nishijima Gudo Wafu & Cross Chodo, *Master Dôgen's Shobogenzo*, 4 voll., Windbell Publications, Londra, 1998.
- Nishiyama Kôsen, Stevens John, *Dôgen Zenji Shobogenzo, The Eye and Treasury of the True Law*, 4 voll., Dai Hokkaikaku, Tokyo, 1975.
- Powell Steve, Reader Ian, Wick Susan, *Shobogenzo*, 3 voll., Sendai, Tokyo, 1983.
- Yokoi Yûhō, *The Shobo-genzo*, Sankibo Buddhist Book-store, Tokyo, 1986.

Traduzioni parziali

- Bielefeldt Carl, "Treasury of the Dharma Eye of True Dharma", Book 29, "Mountains and Waters Sutra", *Dharma Eye*, n 9, October, 2001, pp. 11/17.

- Cook Francis H., *Sounds of valley streams : enlightenment in Dôgen's Zen, translation of nine essays from Shobogenzo*, State University of New York Press, Albany, 1989.
- Deshimaru Taisen, *Vrai zen. Introduction au "Shobogenzo"*, Association Zen Internationale, Parigi, 1990.
- Deshimaru Taisen, *Shobogenzo. 1, Genjo Koan de Maître Eihei Dôgen*, Association Zen Internationale, Parigi, 1985.
- Deshimaru Taisen, *Shobogenzo. 2, Kesa Kudoku de Maître Eihei Dôgen*, Association Zen Internationale, Parigi, 1986.
- Deshimaru Taisen, *Shobogenzo: le trésor de la vraie loi*, le Currier du Livre, Parigi, 1970.
- Eido Shimano rôshi & Vacher Charles, *Dôgen Shôbôgenzô Yui Butsu Yo Butsu, Shôji*, Encre Marine, Fongères, 1999.
- Linhartová Vera, *Dôgen. Le présence au monde*, Gallimard, Parigi, 1999.
- Nakamura Ryôji & de Ceccatty René, *Shôbôgenzô: la réserve visuelle des évènements dans leur justesse*, Éditions de la Différence, Parigi, 1980.
- Nearman Hubert, *The Shobogenzo or The Treasure House of the Eye of the True Teachings*, Shasta Abbey Press, 1996.
- Okumura Shôhaku, *Bendôwa, Talk on Wholehearted Practice of the Way*, Kyoto Sôtô Zen Center, Kyoto, 1993.
- Sakamoto Hiroshi, "The Voicing of the Way: Dôgen's Shôbôgenzô Dôtoku", *The Eastern Buddhist, New Series*, vol. XVI, n.1, Spring 1983, pp.90-106.
- Thibaut Stéphane, *Hosho, la vraie nature du dharma: 48° chapitre du Shobogenzo de Maître Dôgen*, Association Zen Internationale, Parigi, 1991.

- Uchiyama Kosho Roshi & Okumura Shôaku, *The Wholehearted Way: A translation of Eihei Dôgen's Bendôwa*, Charles E. Tuttle Co., 1997.
- Villalba Dokusho, *La Clara luz del ser (Jijuyu Zanmai) del maestro Zen Menzan Zuiho (s. XVIII); Puntos esenciales en la practica de la via (Gakudo-Yojinshu) del maestro Zen Eihei Dogen (s. XIII)*, Miraguano Ediciones, Madrid, 1990.
- Waddell Norman & Abe Masao, "Dôgen's Bendôwa", *The Eastern Buddhist, New Series*, vol.IV, n.1, May 1971, pp. 124-157.
- Waddell Norman & Abe Masao, "'One Bright Pearl', Dôgen's Shôbôgenzô Ikka Myôju", *ibidem*, vol. IV, n.2, Oct. 1971, pp.108-118.
- Waddell Norman & Abe Masao, "Dôgen's Shôbôgenzô Zenki & Shôji", *ibidem*, vol. V, n.1, May 1972, pp. 70-80.
- Waddell Norman & Abe Masao, "Fukan zazengi (The Universal Promotion of the Principles of Zazen) and Shôbôgenzô Zazengi", *ibidem*, vol. VI, n.2, Oct. 1973, pp. 115-128.
- Waddell Norman & Abe Masao, "Dôgen's Shôbôgenzô Buddha-nature (part I)", *ibidem*, vol. VIII, n.2, Oct. 1975, pp. 94-112.
- Waddell Norman & Abe Masao, "Dôgen's Shôbôgenzô Buddha-nature (II)", *ibidem*, vol. IX, n.1, May 1976, pp. 87-105.
- Waddell Norman & Abe Masao, "Dôgen's Shôbôgenzô Buddha-nature (III)", *ibidem*, vol. IX, n.2, Oct. 1976, pp. 71-87.
- Waddell Norman, "Dôgen's Hôkyô-ki (I)", *ibidem*, vol. X, n.2, October 1977, pp. 102-139.
- Waddell Norman, "Dôgen's Hôkyô-ki (II)", *ibidem*, vol. XI, n.1, May 1978, pp. 66-84.
- Waddell Norman, "Being Time, Dôgen's Shôbôgenzô Uji", *ibidem*, vol. XII, n.1,

May 1979, pp. 114-129.

- Yasutani Hakuun, *Flowers fall: a commentary on Dogen's Genjokoan* (trad. di Paul Jaffe), Shambhala, Boston, Mass. 1996.

B. Traduzioni in giapponese moderno

- Ishii Kyôji, *Nanajûgo kan hon Shôbôgenzô*, vol.1, Kawade shobô shinsha, 1996.
- Masutani Fumio, *Gendaigo yaku Shôbôgenzô*, 8 voll., Kadokawa shoten, Tokyo, 1974.
- Mizuno Yaoko, *Nihon no butten*, 7°, "Dôgen", vol. 1, Chikuma shobô, 1988.
- Mizuno Yaoko, *Genbun taishô gendaigo yaku, Dôgen zenji zenshû*, vol.1, "Shôbôgenzô 1", Shunjûsha, 2002.
- Nakamura Sôichi, *Zenyaku Shôbôgenzô*, 4 voll., Seishin shobô, Tokyo, 1971.
- Nishijima Wafu, *Gendaigo yaku Shôbôgenzô*, 12 voll., Bukkyôsha, Tokyo, 1981. (Anche pubblicato da Kanazawa bunko, 1993).
- Satô Shôshin, *Shôbôgenzô tekitôsui*, 5 voll., Eiunji tekishin kai, 1988.
- Takahashi Masanobu, *Shôbôgenzô: Zenkan gendai yaku*, 2 vols., Risôsha, Tokyo, 1972.
- Tamaki Kôshirô, *Shôbôgenzô: gendaigo yaku*, 6 vols., Ôkura shuppan, 1993.
- Terada Tooru e Mizuno Yaoko (a cura di), *Nihon Shisô Taikei*, "Dôgen", voll.1° e 2°, Iwanami shoten, 1970 e 1972.
- Yamada Reirin, *Zen no hirakiyuku jinsei: Shôbôgenzô gendaigo yaku*, Daiichi shobo, Tokyo, 1941.

- Yasutani Hakuun, *Shôbôgenzô Sankyû, Busshô*, Shunjûsha, Tokyo, 1972.
- Zen Bunka Gakuin (a cura di), *Shôbôgenzô: gendai yaku*, Seishin shobo, 1968.
- Tamaki Kôshirô (a cura di), *Nihon no meicho*, vol.7: "Dôgen", Chûôkôronsha, Tokyo, 1974.

C. Traduzioni parziali in italiano

- Tollini A., "Fukan zazengi", *DHARMA, Trimestrale di Buddismo per la pratica e il dialogo*, n.2, Roma, marzo 2000, pp. 23-25.
- Tollini A., "'Genjô kôan', il kôan realizzato", *DHARMA, Trimestrale di Buddismo per la pratica e il dialogo*, n.3, Roma, marzo luglio 2000, pp. 49-59.
- Tollini A., *Pratica e illuminazione nello Shôbôgenzô. Testi scelti di Eihei Dôgen Zenji*, Ubaldini Editore, Roma, 2001.
- *Eihei Doghen, il cammino religioso (Bendôwa)*, (a cura di "Stella del Mattino" comunità buddista zen italiana), Marietti, Genova, 1990.
- *Eihei Doghen, Divenire l'essere. Shoboghenzo Ghenjokoan*, (a cura di "Comunità Vangelo e Zen), Edizioni Dehoniane, Bologna, 1997.