


Stephan Schuhmacher

iniziazione allo

Zen

iniziazione  mediterranee





I N I Z I A Z I O N E

COLLANA DIRETTA DA OSVALDO SPONZILLI

STEPHAN SCHUHMACHER

INIZIAZIONE ALLO
ZEN

Traduzione di Silvia Candida



**EDIZIONI
MEDITERRANEE**

This One



S3CL-4RF-8FHB

Digitized by Google

STEPHAN SCHUHMACHER, classe 1946, ha studiato sociologia, psicologia, filosofia, iamatologia e sinologia a Colonia e a Berlino. Si è dedicato e ha approfondito lo studio dello Zen per vent'anni, dal 1970 al 1975 a Kamakura, in Giappone. È stato lettore di filosofie orientali presso la casa editrice Diederichs Verlag di Colonia e successivamente, per 15 anni, direttore editoriale del O.W. Barth Verlag. Trasferitosi nella Francia meridionale, ha fondato il servizio editoriale e network internazionale ENSO Publishing. Lavora come consulente editoriale e responsabile di collane, soprattutto sui temi della filosofia orientale-occidentale, nonché come traduttore e autore. Tra le sue numerose pubblicazioni si ricordano *Das Lexikon des Zen* (Dizionario dello Zen, 1992, come autore) e *Das Lexikon der östlichen Weisheitslehren* (Dizionario delle filosofie orientali, 1986, come editore e co-autore). Dal cinese ha tradotto le poesie dell'eremita Zen Hanshan (1974 e 2001) e del "Leonardo cinese" Wang Wei (1982).

Finito di stampare nel mese di Luglio 2007

ISBN 978-88-272-1890-7

Titolo originale dell'opera: *Zen* □ © Copyright 2001 by Stephan Schuhmacher □ Per l'edizione italiana: © Copyright 2007 by Edizioni Mediterranee, Via Flaminia, 109 – 00196 Roma □ Printed in Italy □ S.T.A.R. Via Luigi Arati, 12 – 00151 Roma

Questo libro è dedicato alla mia defunta maestra Zen Koun-an Chiko Daishi (al secolo Brigitte D'Ortschy). Mi è stato concesso l'inestimabile dono di esserle non solo pessimo allievo per quindici anni, ma anche, per più di due decenni, intimo amico. In questo arco di tempo il suo esempio, il suo modo di pensare e di agire hanno avuto su di me un'influenza profonda. Molto di ciò che ho udito e imparato da lei è divenuto a tal punto carne della mia carne che le sue parole, spesso perfino le singole frasi, sono ora le mie.

In questo libro, dunque, suono a modo mio, da dilettante, una canzone che ho udito da lei; e, come un jazzista in una jam session, improvviso in risposta alle sue linee melodiche. La mia melodia, quindi, non esisterebbe senza la sua, e in questo senso la devo interamente a ciò che lei suonava. A Koun-an Chiko Daishi, che mi ha avvicinato alla musica dello Zen, va il mio più profondo grazie. Ed è più grande del grazie che potrei dire a chiunque altro io possa menzionare in questa sede.

STEPHAN SCHUHMACHER,
autunno 2000, presso il 'Monastero delle Nuvole Bianche'
Le Montat, Francia meridionale

Indice

<i>PROLOGO, ovvero</i>	
<i>Zen: una questione di vita e di morte</i>	9
 <i>1. La libertà del perdente, ovvero: l'illuminazione del Buddha e le radici dello Zen in India</i>	13
La ricerca	14
La scoperta	15
 <i>2. Il tesoro degli antichi maestri, ovvero: cos'è che si "tramanda" nello Zen?</i>	19
La dottrina Zen del "Risvegliato"	20
Il problema della "Tradizione"	22
 <i>3. Perché Bodhidharma venne dall'Ovest, ovvero: come lo Zen arrivò dall'India alla Cina</i>	27
Una religione senza il sacro	29
Insegnare senza parole	31
 <i>4. Buddha e Zhuangzi al mercato, ovvero: lo Zen, germoglio dell'unione tra Buddismo e Taoismo</i>	35
I primi patriarchi cinesi	37
Dal Buddismo Dhyana allo Zen	38
L'inconfondibile "gusto" dello Zen	40
Lo Zen e l'arte di raccontare storielle	42
 <i>5. Il barbaro venuto dal Sud, ovvero: la disputa familiare sull'eredità dello Zen</i>	45
L'illuminazione di un analfabeta	45
"Padre e figlio cantano con una bocca sola"	48
Lo specchio che non si lascia lucidare	50

L'eredità che non può essere contestata	57
Il cuore della dottrina del sesto patriarca	58
<i>6. Il bastone e il grido, ovvero: come si può insegnare ciò che non si insegna?</i>	61
Huineng, "padre" del Chan	61
La "terapia d'urto" del patriarca Ma	62
I metodi inauditi dei maestri Chan classici	66
Le micce che accendono l'illuminazione	68
Il rischio di abusare dei metodi inusuali	71
<i>7. Non si parla con la bocca piena! Ovvero: dallo Zen dei giganti all'ammaestramento sulla via dell'illuminazione</i>	75
Lo Zen degli individualisti	76
I trucchi dei maestri Chan per ammaestrare i discepoli	80
Niente iconoclastia, niente spettacolo	85
<i>8. La porta dei patriarchi, ovvero: la pratica del koan e il "salto" nell'abisso della non-conoscenza</i>	89
La spietata misericordia dei maestri	90
Dall'oscura notte dell'anima alla chiara luce dell'intuizione	94
<i>Epilogo: lo Zen in Occidente</i>	97
Il distacco dall'esperienza diretta	97
Le due facce della medaglia Zen	98
Lo Zen e il dualismo della coscienza occidentale	100
Il radicalismo Zen	103
Fonti e opere citate	105

PROLOGO, ovvero

Zen: una questione di vita e di morte

*La questione della vita e della morte
è importante,
quindi risparmia tempo!
(Inizio di un "Richiamo all'essenziale"
che viene recitato in un monastero Zen prima di coricarsi)*

Questo volumetto è una descrizione del Chan, o Zen, dal punto di vista dello Zen¹. Non è un tentativo di ordinare fatti ed eventi di un remoto passato in maniera corretta da un punto di vista meramente accademico. Un approccio storico infatti, per quanto utile possa essere per comprendere come certe forme esteriori si sono evolute, si lascia sfuggire ciò che nello Zen è essenziale; e di fatto, puntare il più possibile dritti all'essenziale fa parte dell'essenza stessa dello Zen.

Quando qualcuno si impegna in un cammino di disciplina spirituale come lo Zen, solitamente lo fa perché spera di trovarvi risposte alle domande esistenziali più profonde: chi sono io? Cosa sono la vita e la morte? Qual è il senso della vita? E se uno è pronto a sottoporsi per anni, magari per decenni, a una disciplina spirituale come lo Zen, che richiede un impegno fuori del comune – che richiede di fatto, come si vedrà, *tutto* ciò che una persona può dare e anche qualcosa di più – lo fa perché spera che quelle risposte non siano solo di natura razionale.

Ne va invece di una soluzione, di qualcosa che dissolve le ansie e le angosce più profonde, che è legato alla domanda sulla vita e la morte e al senso della *mia* vita concreta (e non a un'astrazione filosofica). Si tratta di sciogliere quel nodo nel cuore e nella mente, quel crampo cronico che ci impedisce di

¹ Il 'Chan', nato in Cina, in Occidente è conosciuto soprattutto nella forma e nella dizione giapponese di 'Zen'. In questo libro, quando faccio riferimento alla disciplina spirituale in generale, viene usata la forma 'Zen', mentre con 'Chan' ci si riferisce espressamente alla forma cinese originaria.

respirare liberamente e a fondo, di abbandonarci senza riserve alla vita in tutte le sue sfaccettature gioiose e dolorose, e di essere così in pace sia con la vita che con la morte.

Se dunque il confronto con lo Zen deve essere, per l'uomo occidentale moderno, qualcosa di più di un passatempo intellettuale, non si tratta in primo luogo di sapere in quali contesti storici, sociali, culturali un certo illuminato di dieci secoli fa in India, in Cina, in Corea o in Giappone ha detto o fatto questo o quest'altro. Chi crede di poter arrivare al cuore dello Zen seguendo il filo di queste domande potrebbe finire come quel tale che, in una celebre metafora del Buddha, era stato colpito da una freccia: prima di permettere a un medico di estrarla pretende di sapere chi l'ha tirata, quanti anni ha, qual è la sua posizione sociale e così via. E così facendo, muore a causa della ferita prima ancora che lo si possa aiutare.

Tutti noi, però, portiamo nella carne una freccia mortale: la non consapevolezza del fatto che la nostra essenza non muore (e non è nata). Se non permettiamo a grandi medici come il Buddha e i maestri Zen di stare al nostro fianco, può accadere che non solo moriamo prima di aver risolto il dilemma della vita e della morte, ma moriamo prima di aver veramente *vissuto*. La domanda, quindi, è la seguente: cosa significa per ciascuno di noi, qui e adesso, la tradizione Zen? Può aiutarci a trovare la *mia* risposta?

Può farlo, ma solo se è qualcosa di più di una semplice storia, se comunica una verità che non dipende dalle circostanze storiche. E, in effetti, ciò che qui si tramanda è una verità di ordine diverso dalla verità storica degli studiosi. Ad esempio, non ha alcuna rilevanza sul contenuto di verità del Tao-te-Ching di Laotse il fatto che un Laotse (*l'Antico Maestro*) "storico", considerato l'autore di quest'opera, sia o meno realmente esistito. Laotse è vivo e la sua leggenda è reale perché produce effetti reali, perché nel corso dei millenni ha ispirato tante persone nella ricerca della loro personale risposta.

Proprio di questo narra il sapere tramandato dallo Zen, così come viene illustrato per rapidi scorci in queste pagine. Non sono storie fatte per scrivere la Storia, ma per avere un effetto su di noi e per mettere in moto qualcosa dentro di noi in *questo* istante. Attraverso i millenni, i maestri Zen hanno perfe-

zionato e applicato questo raccontare storie come un “abile strumento”, un metodo per farci sbattere il naso su quello che abbiamo effettivamente davanti al naso, e che pure non vediamo. Per questa ragione, le storie saranno raccontate qui così come la tradizione stessa le racconta, senza il dubbio professionale dello studioso, i suoi “si dice” e “si presume”.

Le storie che ci narrano i maestri Zen non forniscono risposte alle domande sul “senso”, né ricette collaudate per ottenere pace, gioia e pancia piena. Non insegnano alcuna morale, non indottrinano sui gradi dell’introspezione meditativa né su altri dettagli di “tecnologia dell’illuminazione”. Non ci lasciano portare tranquillamente a casa (e lì abbandonarlo a coprirsi di polvere) ciò che siamo sicuri di possedere, nero su bianco; piuttosto, ci gettano un boccone indigeribile per l’intelletto con le sue categorie, per il pensiero discorsivo, per la nostra ragione così utile eppure così perplessa di fronte alle grandi domande dell’esistenza, dicendo: “Mangia o muori!” o, meglio ancora, “Mangia *e* muori!”.

Ci sfidano ad andare incontro alla Grande Morte per fare esperienza della Grande Nascita, e trovare per noi stessi, per esperienza diretta, quello che il Buddha sperimentò sotto l’albero dell’illuminazione, perché Bodhidharma venne dall’Occidente, come si cammina in avanti dalla punta di un bastone alto cento piedi, se davvero ogni giorno può essere un buon giorno e qual è il suono di un applauso fatto con una mano sola.

Con una canna si prendono i pesci; preso il pesce, puoi scordarti la canna. Per prendere una lepre occorre un laccio; presa la lepre, puoi scordarti il laccio. Con le parole si afferrano le idee; una volta che hai compreso l’idea, puoi scordarti le parole. Dove troverò un uomo che sa scordarsi delle parole, per poter scambiare due parole con lui?

Zhuangzi, accanto a Laotse, il secondo grande maestro taoista e patriarca del Chan, in Zhuangzi XXVI, 13

1. La libertà del perdente, ovvero: l'illuminazione del Buddha e le radici dello Zen in India

*Freedom's just another word
for nothing left to lose.*
JANIS JOPLIN

La storia dello Zen inizia con un perdente, un tipo che, nonostante le migliori premesse in base a tutti gli standard della nostra società, “non combinò nulla”.

Benché il contesto culturale in cui si svolse la sua vita fosse un po' diverso dall'attuale Occidente, la sua situazione esistenziale era paragonabile a quella dei tanti membri della moderna società dei consumi. Era un ragazzo favorito e viziato dal destino, cresciuto in un ambiente dove non gli mancava nulla. Già in gioventù possedeva tutto ciò che occorre per essere considerato uno che “ce l'ha fatta”: era ricco, aveva una bella dimora, godeva dei privilegi dei potenti e conosceva tutti i piaceri dei sensi, aveva una bella moglie e un figlio sano... *Cosa si può volere di più?*

Eppure, quest'uomo ingrato non era soddisfatto, non viveva in pace. Era perseguitato da un dubbio che corrodeva la sua esistenza quotidiana e la svuotava di senso, dall'incubo per eccellenza dell'uomo “arrivato”, la domanda che è impossibile mettere a tacere: “Ma davvero è tutto qui?”. Soldi, prestigio, potere, sesso, sicurezza... e poi? E poi c'è il sentire sulla propria pelle la verità del solito adagio, che tutte queste cose non fanno la felicità, anzi non fanno neppure “dormire sonni tranquilli”.

Come si può vivere tranquilli, nella certezza che questa sicurezza è un'illusione, che si è soggetti alla vecchiaia, alla malattia e alla morte, che prima o poi – al più tardi sul letto di morte – si dovrà perdere tutto ciò a cui si tiene? Non esiste dunque là fuori, o anche nel più profondo di noi stessi, *qualcosa* nel quale è riposta la vera felicità, la vera sicurezza, l'autentica pace, qualcosa che valga veramente la pena di raggiun-

gere perché non può andare perduto, perché non è soggetto a nascita né a morte?

LA RICERCA

La storia del giovane che partì alla ricerca di questo qualcosa – una principessa, una gemma, il tesoro dei miti e delle fiabe – è la storia del principe Siddharta, ormai tanto nota anche in Occidente che non occorre qui ripercorrerla in tutti i dettagli. Egli “uscì” dalla società e dalle sue regole e iniziò a vagabondare come un senzatetto, rinunciando a tutte le sicurezze del mondo degli “arrivati”. Ma veramente a tutte?

Certo, adesso era un vagabondo, un nullatenente, socialmente parlando una nullità, però aveva la piacevole sensazione di appartenere all’élite di quei pochi che sono destinati a cose più alte rispetto ai più: una certezza interiore che rende sopportabili anche molte avversità. Anche se completamente privo di mezzi, qualcosa riuscì a ottenerla: la consapevolezza, la saggezza, l’illuminazione! Certo, aveva la fortuna di vivere in una società che teneva in grande considerazione la ricerca della verità e lo sforzo di lasciarsi alle spalle le cose del mondo. Non doveva fare altro che trovare la giusta dottrina, la giusta religione, il guru giusto che gli “rivelasse” la verità.

Siddharta Gautama (ca. 566-486 a.C.), principe della stirpe Sakya dell’India settentrionale. A 29 anni abbandonò moglie e figlio, nonché la corte di suo padre Sudhodana del quale era l’erede designato, e partì nel mondo come asceta e pellegrino. Si mise al seguito di diversi maestri dell’ascetismo, senza tuttavia raggiungere la sua meta, la liberazione interiore. Solo quando si dedicò all’esercizio della meditazione, giunto all’età di 35 anni, sperimentò finalmente l’illuminazione sotto l’albero del *bodhi* (“illuminazione” in sanscrito). Divenne così “il Buddha”, cioè “il Risvegliato”, considerato come il Buddha storico della nostra era.

Dunque, Siddharta andava da un sapiente all’altro, da un guru all’altro, da un seminario di meditazione all’altro. Il mercato della saggezza e della salvezza, nell’India di 2500 anni fa,

non era certo variopinto e multiforme come il supermercato dello spirito dell'Occidente odierno, ma annoverava comunque una quantità di dottrine e tecniche diverse che promettevano di condurre alla pace dell'anima. Siddharta le provò tutte, senza risparmiarsi. Certo, non era tanto ingenuo da credere che bastasse assumere il gergo giusto e la giusta ideologia per far parte degli spiritualmente "arrivati": era pronto a mettersi in gioco veramente, a lavorare con impegno su se stesso.

Egli studiò quindi non soltanto le parole dei saggi, ma imparò anche a eseguire complicati rituali, si esercitò nel dominio del corpo degli yogi, fece esercizi di respirazione e di meditazione, si sottopose alla più rigida ascesi e digiunò fino quasi alla morte fisica. Fece tutto ciò che si può pretendere da uno che cerca la verità, e per questo sforzo esemplare divenne noto tra i suoi compagni di strada con l'appellativo di "Sakyamuni", ovvero "l'asceta silenzioso della stirpe Sakya". In questo periodo, probabilmente, conobbe molte esperienze estatiche, a seconda del guru di cui era di volta in volta allievo e delle tecniche spirituali praticate: viaggi sciamanici, trance meditative, rapimenti mistici. Tuttavia, non trovava la pace interiore profonda e duratura. Ogni condizione che riusciva a raggiungere poteva sempre andare perduta.

Così, all'età di circa 35 anni, si trovò in un vicolo cieco: aveva provato tutto ciò che era nelle sue facoltà, e non aveva raggiunto nulla. Che i traguardi e i piaceri ottenuti nel mondo materiale non fossero e non potessero essere alla lunga soddisfacenti e pacificanti lo aveva capito da tempo, e per questo aveva smesso di inseguirli. Da allora, tuttavia, la ricerca stessa aveva dato un senso alla sua vita solitaria, la vita di uno che non si sentiva a casa propria né nella società, né in una delle religioni istituzionali, e neppure in una di quelle comunità spirituali che arricciavano il naso di fronte alle religioni istituzionali: il senso di trovarsi sulla via dell'illuminazione. Ora, però, la stessa ricerca di una verità illuminante cominciava a sembrargli sospetta.

LA SCOPERTA

In fin dei conti, a cosa aveva portato questa ricerca a cui Sakyamuni si era votato corpo, mente e anima? A nulla, o

almeno non alla pace. Il cammino era veramente la meta? Sarebbe riuscito a raggiungere la meta, finché fosse stato convinto di essere *in cammino* verso di essa? Dopo tutto ciò che aveva perduto e a cui aveva rinunciato, doveva forse perdere anche quell'ultima speranza di salvezza, di liberazione, di illuminazione? Nessuno poteva dare una risposta soddisfacente alle sue domande. Lui stesso non riusciva a trovarla. Tutto ciò che poteva per mezzo del corpo, delle emozioni, dell'intelletto e anche dell'intuizione, lo aveva dato. Non poteva fare di più. Le sue risorse erano finite. E con ciò iniziava lo Zen.

Illuminazione – In mancanza di un termine migliore, viene tradotto così il concetto sanscrito di *bodhi* (risveglio); tuttavia, non si tratta di un'esperienza che ha a che fare con la luce, bensì del risveglio dal "sogno", cioè dall'esperienza illusoria del mondo propria dell'uomo comune. Quest'ultimo è caratterizzato da una falsa concezione della realtà, incapace di riconoscere la transitorietà e il vuoto dei fenomeni, il loro essere privi di sostanza, e si concepisce erroneamente come "sé", soggetto autonomo separato dagli oggetti della sua percezione.

Così Siddharta abbandonò la ricerca. Anzi, forse non "fece" neppure questo. Forse accadde e basta, perché non ne poteva più: del mondo, di se stesso, della ricerca, di tutto, semplicemente non ne *poteva* più. Si sedette sotto un albero, completamente assorto – non esisteva dunque più come qualcuno che può o vuole qualcosa – e *non fece assolutamente nulla*. Più tardi si disse che si fosse seduto in meditazione sotto il cosiddetto albero del *bodhi*, nella regione settentrionale di Bodhgaya, deciso a non rialzarsi prima di aver raggiunto la completa illuminazione. Può darsi. Ma che fosse prima o dopo essersi seduto (alcune fonti sostengono che vi rimase non meno di sei anni!), prima o poi deve essere arrivato al punto in cui ogni speranza o timore, ogni tendere e cercare, ogni volere e fare si distaccarono da lui: altrimenti non sarebbe potuto accadere ciò che invece accadde.

Ciò che accadde, il *Denkoroku* ("Memorie della trasmissione della luce") lo descrive con una frase lapidaria:

Guardando la stella della sera, il Buddha Sakyamuni conobbe l'illuminazione e disse: "Io e la Grande Terra e tutte le creature abbiamo raggiunto insieme l'illuminazione".

Nulla di più, nulla di meno. Sakyamuni, il "saggio" o "l'asce-
ta silenzioso" della stirpe Sakya, era diventato il Buddha
Sakyamuni, ovvero "Sakyamuni il Risvegliato". Da cosa? A
cosa? Cosa aveva conosciuto? La prima frase che pronunciò
dopo la completa illuminazione – il suo primo "ruggito" –
svela già tutto quello che c'è da svelare: "Io e la Grande Terra
e tutte le creature abbiamo raggiunto insieme l'illuminazione".

Naturalmente, nessuno gli credette; così come lui stesso
non aveva dato né avrebbe potuto dare credito a questa affer-
mazione, prima di abbandonare ogni ricerca. Ed è proprio per
questo motivo che, 2500 anni dopo il Buddha Sakyamuni, esi-
ste qualcosa che in India è stato chiamato *Dhyana* (raccogli-
mento) e successivamente in Cina *Chan-na* (trascrizione fone-
tica di *Dhyana*) o Chan e infine in Giappone *Zenna* o Zen, la
"via del risveglio". È la via di una disciplina spirituale il cui
paradigma, nella dottrina e nel metodo, è dato dal cammino e
dal traguardo della figura storica del Buddha Sakyamuni.

Chi pratica lo studio,
acquista di giorno in giorno.
Chi pratica la via,
perde di giorno in giorno.
Perde, e perde anche la perdita stessa.
Fino a giungere al non-fare,
in cui niente rimane non fatto.

*Laotse, contemporaneo cinese del Buddha Sakyamuni
e uno dei primi padri del Chan, nel Tao-te-Ching*

2. Il tesoro degli antichi maestri, ovvero: cos'è che si "tramanda" nello Zen?

Dazhu Huihai andò dal maestro Mazu.

Mazu gli domandò: "Perché sei venuto qui?".

Dazhu rispose: "Vengo perché cerco l'illuminazione".

*Disse il maestro: "Perché lasci la tua patria e vai ramingo,
e tieni in scarso conto il tuo prezioso tesoro?"*

Non c'è nulla che io possa darti.

Perché dunque cerchi da me l'illuminazione?"

Dazhu chiese: "Ma allora qual è il mio prezioso tesoro?"

Il maestro rispose: "È appunto ciò che mi sta ponendo questa domanda.

Esso contiene tutto in sé, e niente gli manca.

Non serve dunque cercare fuori da te stesso".

Da JINGDE CHUANDENGLU

Memorie della trasmissione della luce dell'era Jingde

Insomma, Sakyamuni aveva ottenuto qualcosa? In ogni caso, adesso era un "Buddha", un risvegliato o illuminato. Su questo punto, tante persone che lo incontrarono dopo la sua esperienza sotto l'albero del *bodhi* non avevano dubbi. Quest'uomo, che di colpo irradiava una calma e una luce così straordinarie, una certezza interiore così incrollabile, doveva pur *avere* qualcosa che gli altri non avevano! Da qualcuno che con tanta evidenza possedeva qualcosa di prezioso, si doveva pure poter ricavare qualcosa!

Fu così che Siddharta Gautama, che nella sua personale ricerca del Grande Tesoro era stato deluso da tutti i guru, divenne a sua volta un guru. Intorno a lui si raccoglievano sempre più persone che cercavano il Tesoro, persone in cerca della conoscenza, della saggezza e dell'illuminazione e che, almeno in parte, erano pronte a impegnarsi seriamente. Conosciamo già lo schema della storia, e si ripeterà ancora innumerevoli volte. Gente che sperava di ricevere da lui qualcosa che essi stessi credevano di non possedere, che egli avrebbe dato loro un po' del tesoro che aveva trovato. Ma in cosa consisteva questo tesoro?

LA DOTTRINA ZEN DEL “RISVEGLIATO”

Una volta, il Buddha si fermò sulla montagna Gridhrakuta, la “cima degli avvoltoi”. Là si erano radunati intorno a lui 80mila cercatori, e attendevano che esponesse loro la sua concezione illuminata, un “insegnamento”. E come gli odierni partecipanti ai *workshop* di meditazione, molti di quegli 80mila discepoli, allievi e seguaci avevano per così dire in mano carta e penna, avevano i registratori mentali pronti su “rec” per portare a casa qualcosa: qualche saggia parola che ispirasse ed elevasse il loro spirito (o con la quale si potesse “brillare” in una conversazione, ovviamente tra persone interessate alle cose spirituali); un’introduzione a una tecnica esoterica garantita che portasse a questo o quello stato meditativo, magari perfino una “iniziazione” tenuta segreta fino a quel momento... Nelle *Memorie della trasmissione della luce* si legge:

Una volta, Colui che il mondo onora (il Buddha Sakyamuni) tenne in alto un fiore e strizzò l’occhio. Kashyapa sorrise. Colui che il mondo onora disse: “Io ho il Tesoro dell’Occhio del Vero Dharma, lo spirito inesprimibile del Nirvana. Lo affido a Mahakashyapa”.

In svariati testi risalenti a epoche diverse si trovano diverse versioni di questa storia, che racconta secondo la tradizione Zen di come il “vero Dharma”, la verità essenziale del Buddhismo, fu trasmesso al primo patriarca Zen (del lignaggio indiano). Ciascuna di queste versioni, che potrebbe suscitare anche in noi il sorriso di Kashyapa, è vera; questa, però, è di particolare interesse per via dei dettagli.

Dharma – Termine sanscrito (lett. “ciò che porta” o “che sostiene”), che nello Zen viene utilizzato prevalentemente in tre accezioni:

1. quella di “realtà assoluta, non duale”;
2. quella di “legge cosmica”, di “grande ordine” cui sottostà il nostro mondo, in particolare la “legge karmica” di causa-effetto;
3. quella di insegnamento del Buddha, il quale ha riconosciuto e formulato questa “legge” e l’unità di realtà assoluta e realtà fenomenica.

Mentre "Buddhismo" è un concetto occidentale, in Asia la dottrina del Buddha viene designata come "Dharma del Buddha", vale a dire la dottrina che esprime la verità universale. In questo senso il Dharma esiste "da sempre", è cioè senza tempo, e il Buddha Sakyamuni storico non ne è che una manifestazione.

Kashyapa diventa infine "Mahakashyapa", "Kashyapa il Grande"; evidentemente, in lui si è prodotto un cambiamento essenziale. Kashyapa sorride: sembra che abbia improvvisamente capito qualcosa. Lo choc di questa comprensione improvvisa e la gioia per essa, la condivisione riconoscente e *ispirata* di ciò che Colui che il mondo onora ha appena esposto in modo tanto eloquente, si esprimono in quel radioso sorriso di liberazione. E poiché Kashyapa ha capito, il Buddha può affidargli il compito di tramandare ciò che ha capito.

Questo "vederci chiaro", il "Tesoro dell'Occhio del Vero Dharma", è però purtroppo – e questo è il problema di tutti coloro che aspettano con carta e penna in mano una perla di saggezza dalla bocca di Colui che il mondo onora, e aspettano ancora oggi – inesprimibile proprio come il Nirvana, la pace profonda che lo accompagna. Per quanto riguarda l'essenziale nell'esperienza del risveglio, così dice lo Zen, il risvegliato è come "un muto che ha fatto un sogno". E in ultima analisi, non esiste nemmeno un qualcosa – sia pure inesprimibile – che possa essere "tramandato", trasmesso da un qui a un là nel tempo e nello spazio. Il maestro Chan Huangbo, che aveva raggiunto egli stesso il risveglio, ne disse:

La nostra originaria natura di Buddha, dal punto di vista della verità suprema, non possiede la benché minima parte di sostanza. Essa è vuota, onnipresente, silenziosa e pura. È gioia magnifica, misteriosamente quieta – nient'altro. Raccogliti in te, mentre ti risvegli a esso. Ciò che hai davanti agli occhi in ogni istante è quella natura di Buddha in tutta la sua perfezione: non esiste niente al di fuori di essa. Anche quando percorri uno dopo l'altro tutti i gradini evolutivi del *bodhisattva*, fino alla buddhità; quando finalmente, in un unico istante, raggiungi la completa realizzazione, ciò di cui farai esperienza non è altro che la natura di Buddha che era in te da sempre. In tutti i gradini che l'hanno preceduta, non le avrai aggiunto nulla. Epoche intere di fare e accumulare ti

appariranno allora irreali, come le azioni che si compiono in sogno. Per questo il Tathagata (Buddha Sakyamuni) disse: “Attraverso l’illuminazione perfetta e insuperabile, in realtà non ho ottenuto niente di più!”.

Non si tratta dunque di alcunché che il Buddha avesse “ottenuto” e che avrebbe potuto “dare” a Kashyapa. Non c’è altro se non ciò che era lì da sempre e sempre ci sarà, esattamente così come è: un semplice dato di fatto. E vedere ciò che è non è poi una conquista così grande... o invece sì? Ecco, questo è un fiore. Il Buddha strizza l’occhio. Aperto-chiuso. Aperto-chiuso. Istante dopo istante, *kalpa* dopo *kalpa* – questo, e basta! Un fiore, nel crollare e rinascere di mondi, al di là del divenire e del perire e di ogni tempo in cui qualcosa possa essere tramandato: solo questo. Una rosa è una rosa è una rosa.

Un *kalpa* è, nella cosmologia induista e buddhista, una “era del mondo”: il tempo che trascorre tra il sorgere di un sistema cosmico e il suo tramontare, tra due “incendi del mondo”. In una serie ininterrotta, senza inizio e senza fine, miriadi di mondi si susseguono. La tradizione indiana descrive l’inimmaginabile durata di un *kalpa* con questa metafora:

“Se ogni cento anni un angelo sfiorasse una volta con la sua veste di seta una gigantesca montagna di granito, un *kalpa* durerebbe tanto quanto sarebbe necessario a consumare la montagna”.

Eppure, questo scambio tra lo storico Buddha Sakyamuni e Mahakashyapa, uno dei suoi più intimi discepoli, è considerato come l’inizio della “trasmissione della luce”, all’interno di una “tradizione” Zen che si prolunga attraverso i millenni fino a oggi. Cosa dobbiamo pensarne?

IL PROBLEMA DELLA “TRADIZIONE”

Se vogliamo credere agli studiosi del Buddhismo, la linea di successione lungo cui si è tramandato lo Zen, soprattutto quella dei primi patriarchi indiani, è in parte un falso storico a scopo “protettivo”, nato dallo sforzo di maestri Zen successivi di legittimare la propria pretesa di essere gli autentici successori del Buddha attraverso una catena di “trasmissione della

luce” ininterrotta nei secoli, costruita a posteriori, che partiva dal Buddha storico per arrivare a loro stessi. Da un punto di vista puramente storico, questo non è neppure un falso. Dappertutto, laddove una tradizione spirituale vivente è stata istituzionalizzata e trasformata in rigida e morta organizzazione religiosa, vi sono state correzioni “cosmetiche” tese a legittimare le proprie posizioni. E anche una tradizione così ostile alle istituzioni come il Buddhismo Chan e Zen, nel corso della sua storia, non è stata risparmiata dal male dell’istituzionalizzazione.

Tuttavia, con questa comprensione storica della “Tradizione” Zen, gli esperti buddhologi (e non solo loro) mancano di parecchio quella che è l’essenza del Buddhismo, la dottrina del Risvegliato, così come la prassi del Chan o Zen, che è un cammino verso il risveglio sulle orme del Buddha: sono lontani cioè dalla realtà e dal significato fondamentale del risveglio medesimo.

Chi fa esperienza del risveglio, infatti, può – per usare le parole del maestro Chan Wumen Huikai nel *Wumenguan* – “camminare mano nella mano con tutto il lignaggio dei maestri Zen, stare con loro faccia a faccia. Egli vedrà con gli stessi occhi, udrà con le stesse orecchie”. Non con i *loro*, si badi bene, ma con gli *stessi*.

I 28 patriarchi indiani successori del Buddha Sakyamuni nella linea della tradizione Zen:

1. Mahakashyapa
2. Ananda
3. Shanavasin
4. Upagupta
5. Dhrtika
6. Mishaka
7. Vasumitra
8. Buddhanandi
9. Buddhmitra
10. Parshva
11. Punyayasha
12. Anabodhi
13. Kapimala
14. Nagarjuna
15. Kanadeva

16. Rahulabhadra
17. Samghanandi
18. Samgayathata
19. Kumaralata
20. Shayata
21. Vasubandhu
22. Manorata
23. Haklenayasha
24. Simhabodhi
25. Bashashita
26. Punyamitra
27. Prajnadhara
28. Bodhidharma

La “trasmissione” avviene al di là (o meglio, al di qua!) del tempo e dello spazio, nell’eterno ora. E non si estende per migliaia di chilometri dall’India attraverso la Cina e il Giappone fino all’Occidente moderno, ma avviene sempre nel punto senza dimensione del Qui. Così, anche i singoli patriarchi del lignaggio ufficiale dello Zen non sono altro che esempi storici della realizzazione, attualizzata in tutte le generazioni successive al Buddha, di quel principio eterno, a-storico, atemporale che è il risveglio: nel loro comune essere risvegliati, essi stanno *tutti insieme* “faccia a faccia”, senza un prima né un dopo, nel punto senza dimensione del Qui-e-ora.

Dice perciò il maestro Zen giapponese Keizan, che compilò il *Denkoroku* – le “Memorie della trasmissione della luce” – commentando le singole storie di come avvenne questa trasmissione, illustrando il caso di quella da Sakyamuni a Mahakashyapa:

Se riuscirai a raggiungere quel luogo, allora sarai un successore di Kashyapa, e Kashyapa lo riceverà (il Vero Dharma) da te. Esso non è soltanto disceso dai sette Buddha (degli evi passati) su di te, ma tu stesso sarai nella condizione di essere un patriarca e maestro dei sette Buddha.

Senza inizio e senza fine, annientando il passato e il presente, proprio qui è il luogo in cui dimora l’affidamento del Tesoro dell’Occhio del Vero Dharma (*Denkoroku*, esempio 2).

Ancora una volta: se il Buddha stesso non aveva raggiunto nulla, cosa mai poteva insegnare? Se il Vero Dharma è inesprimibile e non vi è nulla (di sostanziale) che si possa trasmettere, che significa tutto questo parlare di tradizione Zen, di “trasmissione della luce”? Nel *Wumenguan* (esempio 42), il maestro Wumen dice a proposito degli sforzi di Colui che il mondo onora per insegnare e tramandare il Vero Dharma: “Il vecchio Sakya mette in scena una commedia paesana”. E lo spettacolo sembra sia piaciuto a quei “bifolchi” dei patriarchi e dei maestri Zen a tal punto, che hanno continuato il suo gioco, inscenando sempre di nuovo la commedia paesana della “trasmissione della luce”.

Possiamo dire solo: “Per fortuna”. È un bene che anche noi oggi si abbia qualcosa di cui ridere... anzi, forse addirittura di cui sorridere.

“Così è”, disse il vecchio maestro. “Se la VIA si potesse offrire, chiunque la offrirebbe al suo signore. Se la VIA si potesse consegnare in mani altrui, chiunque la consegnerebbe ai suoi genitori. Se la VIA si potesse comunicare, chiunque la comunicherebbe ai suoi fratelli. Se la VIA si potesse dare in eredità, chiunque la lascerebbe ai suoi discendenti”.

Zhuangzi XIV.5

3. Perché Bodhidharma venne dall'Ovest, ovvero: come lo Zen arrivò dall'India alla Cina

*In alto, in alto sopra tutte le cime,
ovunque io volga lo sguardo, vacuità infinita!
Qui siedo da solo, dimenticato dal mondo,
nella fredda sorgente la luna si specchia solitaria.
Ma quella nella sorgente non è la luna,
la luna è ferma nel cielo nero.
Per voi io canto questo canto
Nel canto, comunque, non c'è Zen.*
HANSHAN, *Poesie della montagna gelata*

Circa mille anni dopo il Buddha Sakyamuni e Mahakashyapa, un misterioso straniero sbarcò da una nave nella Cina meridionale. Veniva da quello che per i cinesi era l'Occidente, ovvero l'India; e poiché i cinesi dell'epoca, non diversamente dalla gran parte degli uomini fino a oggi, tendevano a considerare il loro paesello come l'ombelico del mondo e tutto il resto del mondo come estremamente sospetto, fu conosciuto come il "barbaro venuto dall'Ovest".

Innumerevoli dipinti Zen di secoli successivi lo ritraggono come una figura imponente con una folta barba scura, sopracciglia cespugliose, labbra tumide, un anello al lobo dell'orecchio e un'espressione accigliata che quasi incute timore: uno che non si vorrebbe mai incontrare in un vicolo buio. Più un pirata o un bandito, che non quel "monaco buddhista" che dichiarava di essere. Di fatto, si dimostrò essere un ladro; uno che rubò almeno a un cinese tutto ciò che possedeva, fino alle più profonde convinzioni sulla propria identità, indispensabili alla sopravvivenza del suo io. Tuttavia, in maniera tipicamente Zen, proprio quel brigante di strada chiamato Bodhidharma, ventottesimo patriarca del lignaggio indiano del "Vero Dharma" realizzato un tempo da Mahakashyapa, sarebbe diventato in Cina il primo patriarca cinese del Chan.

Quando sbarcò nell'odierna città portuale di Canton, nella Cina meridionale, era soltanto uno dei tanti monaci buddhisti arrivati dall'India già da alcuni secoli. Là, a partire dal I seco-

lo d.C., avevano diffuso il Dharma del Buddha, tra l'altro collaborando a pionieristiche traduzioni degli scritti sacri del Buddhismo: soprattutto dei più importanti sutra del Mahayana, il "Grande Veicolo", come veniva chiamata quella corrente della dottrina e della pratica buddhista seguendo la quale lo stesso Bodhidharma era giunto in Cina. Questo aveva portato, già un secolo abbondante prima dell'arrivo di Bodhidharma, a una prima fioritura del Buddhismo in Cina.

Mahayana (lett. "Grande Veicolo") – Una delle grandi scuole del Buddhismo, diffusa soprattutto in Estremo Oriente, Cina, Corea, Giappone; le altre due sono Hinayana ("Piccolo Veicolo"), diffusa soprattutto nel Sud-Est asiatico, e Vajrayana ("Veicolo di Diamante"), presente soprattutto nell'Asia centrale, Tibet e Mongolia.

L'ideale del Mahayana è il **bodhisattva** ("essere dell'illuminazione"), che fa il giuramento di non entrare nel definitivo Nirvana ("dissolvimento"), ma di restare nel circolo delle esistenze e là operare per il bene di tutti gli esseri senzienti, fino a quando tutti avranno raggiunto la liberazione o illuminazione.

Gli insegnamenti del Mahayana si basano soprattutto sui **sutra** (scritti dei quali si ritiene che risalgano direttamente al Buddha), redatti tra il I e il VI secolo d.C. I sutra del Mahayana hanno ancora un certo ruolo negli inizi dello Zen; tuttavia, si insiste sul fatto che lo Zen è in ultima analisi "indipendente dalle scritture sacre".

Il "barbaro venuto dall'Ovest" non si distingueva, come vedremo più avanti, per particolare zelo missionario, e anche sotto altri aspetti pare non abbia fatto nulla per farsi notare. Tuttavia, come un tempo il Buddha Sakyamuni dopo il suo grande risveglio, doveva irradiare qualcosa per cui la gente pensava che egli fosse in possesso di un tesoro. La voce si sparse, e giunse anche all'orecchio dell'imperatore Wu della dinastia Liang, che regnava al Sud. Questi invitò Bodhidharma a venire alla sua corte a Nanchino, dove avrebbe dovuto illustrare all'imperatore la sua visione della "religione" buddhista. Ed è quello che Bodhidharma fece.

UNA RELIGIONE SENZA IL SACRO

L'imperatore Wu aveva già contribuito in parte all'affermazione in Cina dei sublimi insegnamenti del Dharma del Buddha, aveva favorito i maestri buddhisti e fatto erigere monasteri. Egli stesso si era fatto ordinare monaco e aveva fatto esperienze di meditazione. Era quindi un buddhista professore e pensava, con tutto il buon karma così accumulato, di essersi guadagnato almeno una buona rinascita (e, perché no, l'illuminazione), o in ogni caso la lode e la considerazione di un monaco errante venuto dalla patria del Buddhismo. Quindi, al primo incontro con Bodhidharma, gli chiese: "Abbiamo costruito monasteri e dato supporto ai monaci; cosa ne abbiamo ricavato?".

Questa, per Bodhidharma, era *la* grande opportunità per diventare magari abate di un monastero tutto suo con il sostegno dell'imperatore, sistemandosi per il resto della sua vita. Bastava blandire un poco l'imperatore e, se anche non fosse stato interessato al benessere materiale, si sarebbe potuto comunque fare una posizione come maestro dell'imperatore, e dunque "maestro della nazione". Che occasione per fare qualcosa di meritorio per il Buddhismo e per la sua diffusione in Cina; in fondo, per quale altro motivo si sarebbe accollato il faticoso viaggio per arrivare fin là dall'Ovest? E cosa rispose all'imperatore? Due parole soltanto: "Nessun merito".

Capite bene! Chiaramente un barbaro, senza la minima cortesia! Dire in faccia all'imperatore della Cina una cosa del genere, solo per rimanere ligio alla verità del Tesoro dell'Occhio del Vero Dharma, avrebbe potuto facilmente costargli la testa. Questo, però, sembrava non impensierirlo affatto. Forse questo barbaro dell'Ovest aveva davvero qualcosa di speciale da offrire, qualcosa che andava al di là della dottrina ortodossa di causa ed effetto, delle buone azioni e dei meriti acquisiti?

L'imperatore sembrò colpito, e fu abbastanza sovrano da concedergli una seconda possibilità. Stavolta, però, non gli bastava il "contentino" di qualche parola di elogio o di un insegnamento sulle conseguenze karmiche delle buone azioni. Adesso Bodhidharma doveva vuotare il sacco, aprire la porta

del suo tesoro e offrirgli la perla del Vero Dharma. Nel classico *Biyanlu*, la “Scrittura della rupe di smeraldo”, si legge:

Wu-Di di Liang chiese al grande maestro Bodhidharma: “Qual è il senso ultimo della Sacra Verità?”. Disse Bodhidharma: “Vacuità aperta – niente di sacro”.

Pam! Un altro schiaffo! Questo monaco venuto dall’Ovest sta dicendo in faccia all’imperatore che tutte le sue idee sul sublime insegnamento del Buddhismo, di qualcosa di sacro che supera la cruda realtà profana, sono sbagliate, lontane dalla Vera Realtà. Così come l’idea di una “Sacra Verità” il cui senso ultimo si possa semplicemente comunicare nei monasteri e in analoghe istituzioni, più o meno così: “Allora, il Senso Ultimo della Sacra Verità, secondo il capitolo X e Y e Z di questo e quell’altro scritto che riporta le parole autentiche del Buddha Sakyamuni, è il seguente: ...”. O forse Bodhidharma aveva veramente porto all’imperatore la perla nel palmo della mano, ed era lui che non sapeva afferrarla?

L’imperatore Wu cominciava a sentirsi a disagio di fronte a questo tizio. Ma chi si credeva di essere per comportarsi in quel modo, come un elefante in cristalleria? Doveva per lo meno avere qualche autorizzazione da esibire per potersela cavare così; forse un diploma di una qualche scuola esoterica del Buddhismo, sconosciuta in Cina fino a quel momento? L’imperatore chiese ancora: “Chi è colui che ci sta dinnanzi?”. A quel punto, forse Bodhidharma avrebbe ancora potuto salvare la situazione, per il bene della diffusione della sua “dottrina”, spiegando all’imperatore che lui era il ventottesimo patriarca di una scuola buddhista che sosteneva di custodire e trasmettere l’essenza del Dharma del Buddha, vale a dire il Risveglio stesso, il “Tesoro dell’Occhio del Vero Dharma”. Magari illustrando all’imperatore l’essenza del Buddhismo Dhyana, del quale era giunto in Cina come ambasciatore, con le parole che generazioni successive (presumibilmente) gli hanno messo in bocca:

Una tradizione particolare, che esula dalla dottrina ortodossa: indipendentemente dalle scritture sacre, essa punta direttamente al cuore dell’uomo, portando alla contemplazione della propria essenza e alla buddhità.

E invece immaginiamo già che il barbaro dell'Ovest rimase fedele a se stesso, e non fece alcuna concessione al livello di comprensione relativo dell'imperatore. Risponde anzi alla domanda di quest'ultimo "Chi siete voi, signore, che ci state dinnanzi?" ancora una volta, con chiarezza e concisione, sul piano della verità assoluta: "Non lo so".

Ecco, il rospo è venuto fuori: è un ignorante! Uno che, povero e solo come un tempo il Buddha Sakyamuni, non possedeva più nulla, che veramente dall'esperienza del risveglio "non aveva ricavato nulla" da poter trasmettere all'imperatore. Almeno, non fino a quando per quest'ultimo esisteva ancora qualcuno che "gli stava dinnanzi".

INSEGNARE SENZA PAROLE

La fine della storia di Bodhidharma e dell'imperatore Wu è presto detta. L'imperatore non capì; nella bella frase che si legge nel *Biyanlu*, "l'imperatore non riuscì a trovarsi in lui". Allora Bodhidharma proseguì il suo viaggio verso Nord, oltre la corrente, oltre il fiume dei fiumi della Cina, e alla fine si stabilì nello stato di Wei nella Cina settentrionale, nelle vicinanze del monastero di Shaolin.

Monastero di Shaolin (cinese Shaolin-si, giapponese Shorin-ji) – Monastero buddhista sulla montagna sacra di Song, nell'attuale provincia di Henan, fondato nel 477 dall'imperatore Xiaowen. All'inizio del VI secolo visse nel monastero di Shaolin il monaco indiano Bodhiruchi, traducendo vari sutra in cinese. Nello Zen, è conosciuto soprattutto come il luogo dove Bodhidharma sedette in meditazione per nove anni "davanti a una parete".

Secondo la leggenda, l'arte marziale del **Gongfu** (kung-fu) venne elaborata dai monaci buddhisti nel monastero di Shaolin; è questo il motivo per cui gli adepti associano volentieri il Gongfu allo Zen. Tuttavia, di nessuno dei maestri Chan cinesi si narra che abbia praticato o insegnato le arti marziali.

L'imperatore Wu, che lo aveva lasciato partire senza tagliargli la testa – forse perché lo credeva semplicemente un povero folle – cominciò solo più tardi a intuire di essersi fatto sfuggi-

Entrato nella sala delle assemblee, il maestro Huangbo disse:
"Possedere diverse forme di conoscenza non è paragonabile a smettere di cercare una cosa. Questo è il meglio che si possa fare. Non esistono diverse forme dello spirito, e non c'è nessun insegnamento che si possa riassumere con le parole. Poiché non c'è altro da dire, l'assemblea è conclusa".

Yunzhou Huangbo Duanji Chansi Yulu,
(Dialoghi del maestro Chan Huangbo Duanji) di Yunzhou

re un vero tesoro, e voleva inviare un messaggero per riportare indietro Bodhidharma. Un suo stretto consigliere, che evidentemente ci vedeva più chiaro dell'imperatore stesso, gli consigliò tuttavia di non esporsi a un'altra umiliazione: "Non dica Vostra Maestà a nessuno che voleva inviare un messaggero a riprenderlo! Tutto il paese potrebbe corrergli dietro: non tornerebbe sui suoi passi".

Se perfino le suppliche dei cercatori di tutto il paese non avevano indotto il barbaro dell'Ovest a scendere al loro livello per "insegnare" loro qualcosa, perché dunque era venuto fino in Cina? Perché Bodhidharma era venuto dall'Ovest? Questa domanda risuona da secoli lungo i corridoi e nelle sale di meditazione dei monasteri Chan e Zen, e nella mente di chi pratica lo Zen. È diventata una sfida a incontrare Bodhidharma nell'aperta vastità, a non accontentarsi di informazioni di seconda mano sul Vero Dharma ma a stare "faccia a faccia" con Bodhidharma, a vedere con gli stessi occhi e udire con le stesse orecchie.

Ma come ci si arriva? Forse, proprio nel non impartire *alcun* insegnamento (e meno che meno nel fare il missionario), il barbaro dell'Ovest ha fornito un indizio chiaro su ciò che occorre per incontrare lui e tutti i patriarchi – compresi il Buddha Sakyamuni e tutti i Buddha degli evi precedenti – nel punto senza dimensioni in cui si tramanda il tesoro? Guardiamo bene che cosa *fece*. Si sedette in una grotta nei pressi del monastero di Shaolin, di fronte a una parete di roccia, e non fece nulla. Stette lì seduto, sprofondato in meditazione, come un tempo Siddharta sotto l'albero. Meditazione seduta (*Dhyana*), Zuochan, Zazen. Nient'altro. Niente insegnamenti, niente iniziazioni... questo soltanto!

Si dice che Sakyamuni sedette sotto l'albero del *bodhi* per sette anni prima del suo grande risveglio, dal quale "non ricavò nulla di più"; Bodhidharma rimase per nove anni a Shaolin, "davanti a una parete", *dopo* essere giunto al risveglio. Dunque, come seguace di Buddha, di Mahakashyapa e di Bodhidharma sulla via dello Zen, si pratica lo Zazen per giungere all'illuminazione? E se non lo si pratica per ottenere qualcosa, allora perché? PERCHÉ Bodhidharma venne dall'Ovest?

4. Buddha e Zhuangzi al mercato, ovvero: lo Zen, germoglio dell'unione tra Buddhismo e Taoismo

*Korf inventa una specie di battute,
che fanno effetto solo dopo molte ore.*

Ognuno le ascolta annoiato.

*Tuttavia, come se una miccia avesse arso di nascosto,
di notte nel letto si è di colpo allegri,
e si sorride felici come un lattante sazio.*

CHRISTIAN MORGENSTERN

Dunque Bodhidharma stava lì seduto davanti alla parete, e non faceva nulla: niente pubblicità, niente seminari di meditazione, niente congressi, niente libri o articoli, niente atteggiamenti da guru. Il saggio cinese Zhuangzi scrisse, circa 800 anni prima dell'arrivo di Bodhidharma in Cina:

La grande VIA è inesprimibile; i grandi argomenti non hanno bisogno di parole, la grande umanità non fa beneficenza... Il cammino che ha bisogno di mettersi in mostra non è la VIA. Il discorso che ha bisogno di essere argomentato non coglie il punto. L'umanità che ha bisogno di insistere su una cosa non arriva ad agire.

Quindi: Colui che riesce a fermarsi a ciò che non sa ha raggiunto la meta suprema. Chi sa dimostrare senza parole, chi conosce la VIA che non può essere percorsa? Sapere questo è ciò che si chiama la stanza del Tesoro celeste. Puoi versarvi dentro, e non si riempirà mai; puoi attingerne, e non sarà mai vuota. E mai saprai da dove essa proviene. Questa è detta la luce interiore.

Se alla corte di Liang Bodhidharma avesse incontrato non un buddhista zelante tutto preso dalla "ortodossia", bensì questo anziano taoista che sapeva come tenersi la lepre scordando il laccio, forse avrebbe potuto "scambiare due parole" con lui. Zhuangzi avrebbe compreso il suo non sapere. Non avrebbe avuto bisogno di pregarlo che aprisse la stanza del Tesoro dell'Occhio del Vero Dharma e offrirgliene una parte a mo' di regalia. Si sarebbe limitato ad accompagnarlo nell'aperta e

luminosa vacuità, nel vuoto inesauribilmente pieno della luce interiore... e insieme, probabilmente, sarebbero andati a farsi una bevuta, o per lo meno non avrebbero discusso su come fare per nutrire tutte le creature e salvare il mondo.

Tuttavia, anche se in Cina esisteva già da secoli una forma tramandata del Vero Dharma – qui nota semplicemente come *tao*, la Via – pochi erano quelli che erano pronti a perdere tutto per guadagnare tutto. Così, la gente che circondava Bodhidharma restava attaccata ai suoi beni, al suo sapere, alle sue certezze, nella miseria più cupa. Perché il barbaro dell'Ovest non fece nulla per mutare la loro sorte? Perché non mostrò loro la via della salvezza dell'anima, dell'illuminazione? In fondo, veniva dalla tradizione del Mahayana, il "Grande Veicolo", il cui motto era salvare tutti gli esseri viventi. Non è forse vero che, a tutt'oggi, nei monasteri e nei gruppi Zen si recitano regolarmente i "Quattro Grandi Voti"?

I "Quattro Grandi Voti", forma abbreviata del giuramento del Bodhisattva, che ancora oggi viene recitata regolarmente nei monasteri Zen:

Gli esseri senzienti sono innumerevoli – giuro di salvarli tutti.

Le passioni sono infinite – giuro di sradicarle tutte.

Le porte del Dharma sono molteplici – giuro di attraversarle tutte.

La via del Buddha è inimitabile – giuro di realizzarla.

Cosa dunque fece Bodhidharma per salvare tutti gli esseri senzienti? Forse, semplicemente, qualcosa di simile a ciò che il Buddha disse dopo il suo risveglio: "Io e la Grande Terra e tutti gli esseri viventi abbiamo raggiunto insieme l'illuminazione". Forse fece quello che era necessario, stando seduto immobile in meditazione con lo sguardo fisso alla parete: rendere cioè sempre più profonda la sua illuminazione, e con essa quella della Grande Terra e di tutti gli esseri viventi, insegnando la VIA in questo modo silenzioso eppure eloquente e, per tutti coloro che avevano occhi per vedere, manifestando in ogni istante la sua buddhità, *la* buddhità.

I PRIMI PATRIARCHI CINESI

Il non-fare di Bodhidharma a Shaolin, comunque, non era ozioso: era piuttosto quel non-fare di cui Laotse diceva che “nulla rimane non fatto”. E così, accadde ciò che doveva accadere. Un cercatore del Tesoro, di nome Huike, si accorse di lui... Naturalmente, si trattava *dello stesso svolgimento dei fatti in ogni generazione*, atto 29 della commedia paesana della “trasmisione”. Così è riassunta la storia nel *Dizionario dello Zen*:

Secondo ciò che si tramanda, Huike aveva all'incirca ventiquattro anni quando giunse al monastero di Shaolin, per chiedere a Bodhidharma di essere istruito. Si dice che, all'inizio, Bodhidharma lo ignorasse, cosicché Huike rimase in piedi per parecchi giorni sotto la neve davanti alla grotta dove il primo patriarca praticava lo Zazen “davanti alla parete”. Per provare al maestro indiano del Dharma del Buddha la serietà del suo desiderio di raggiungere l'illuminazione, e spingerlo a prenderlo come suo allievo, Huike si tagliò il braccio sinistro e lo porse a Bodhidharma, che lo accettò come suo allievo.

Ecco uno che, evidentemente, si trovava in un tale stato di sofferenza interiore e sotto il peso di un dolore così grande, da essere pronto a dare tutto per trovare il Vero Dharma, e con esso la pace. A un così sfrenato desiderio di verità Bodhidharma non poteva opporsi, e accettò di stare al gioco. Non che abbia cercato di facilitare a Huike le cose offrendogli la perla; sapeva che avrebbe dovuto trovarla da solo. Huike tuttavia, che fino a quel momento aveva cercato con tanto impegno e non trovato, era a un passo da lasciar(si) andare completamente: non gli serviva altro che una piccola spinta per giungere alla sua prima esperienza dell'illuminazione. Secondo l'esempio 41 del *Wumenguan*, a precedere e scatenare questa “irruzione” fu il dialogo seguente:

Bodhidharma sedeva con il viso rivolto alla parete. Il secondo patriarca stava in piedi nella neve, si tagliò il braccio e disse: “La mente del tuo allievo non ha ancora trovato la pace. Egli vi supplica, Maestro, donate alla sua mente la pace!”.

Bodhidharma disse: “Portami la tua mente, le darò la pace per te”.

Il (secondo) patriarca disse: “Ho cercato la mia mente, ma è introvabile”.

Bodhidharma disse: “Finalmente, ho donato per te alla tua mente la pace”.

Dopo altri sei anni di apprendistato presso Bodhidharma, questi affidò a Huike il Tesoro dell'Occhio del Vero Dharma, e Huike diventò il secondo patriarca dello Zen in Cina.

I patriarchi cinesi “ufficiali” dello Zen (dopo Huineng, il patriarcato non fu più affidato a un unico seguace del Dharma):
28mo patriarca indiano e

1. patriarca cinese: Bodhidharma (cinese Puti Damo, giapponese Bodai Daruma, 470-543 ca.)

2. patriarca: Dazhu Huike (giapp. *Taiso Eka*, 487-595)

3. patriarca: Jianzhi Sengcan (giapp. *Kanchi Sosan*, m. 606)

4. patriarca: Dayi Daoxin (giapp. *Daii Doshin*, 580-651)

5. patriarca: Daman Hongren (giapp. *Daiman Konin*, 601-674)

6. patriarca: Daijian Huineng (giapp. *Daikan Eno*, 638-713)

A partire da lui, che era comunque un erudito di fama, benché insoddisfatto del semplice sapere libresco, e conosceva a menadito gli scritti delle “Tre dottrine” (Confucianesimo, Taoismo e Buddismo), il gioco della trasmissione si prolungò per altre tre generazioni di seguaci del Dharma, fino a un giovane uomo che, di nuovo, si trovava in fondo alla scala sociale. Quest'uomo segnò un nuovo culmine negli annali dello Zen, e al tempo stesso la fine della trasmissione ufficiale del patriarcato nella tradizione Zen. Ma di questo parleremo più avanti.

DAL BUDDHISMO DHYANA ALLO ZEN

Con la designazione di Huike quale secondo patriarca, il Buddismo Dhyana dei predecessori di Bodhidharma, almeno per la futura storiografia dello Zen, era dunque giunto in Cina. Di fatto, già prima di Bodhidharma c'erano stati in Cina esponenti significativi del Buddismo incentrato sulla pratica della meditazione, e molti degli insegnamenti che più avanti sarebbero stati considerati tipicamente Zen erano già sostenuti non

solo da maestri buddhisti, ma anche da seguaci del Tao di Laotse e di Zhuangzi. Il ruolo centrale della meditazione, del “raccolgimento”, veniva sottolineato nel Buddhismo cinese già a partire da An Shigao, il quale tradusse in cinese (nella seconda metà del II secolo secondo il nostro calendario) alcuni importanti sutra del Buddhismo Dhyana, tra cui il “Sutra del raccolgimento mediante il controllo della respirazione”.

All’inizio del V secolo Kumarajiva, originario di Kucha, tradusse in cinese importanti testi della letteratura *prajñaparamita*, ovvero i sutra sulla “saggezza (*prajña*) che si estende fino all’altra sponda (*paramita*, ovvero trascendente o salvifica)”, e i relativi commenti (tra i quali quello di Nagarjuna, che la tradizione Zen considera come il quattordicesimo patriarca indiano). La dottrina della saggezza salvifica trova la sua formulazione più concisa nel cosiddetto “Sutra del cuore”, ovvero il cuore del Grande Sutra della Saggezza (*prajñaparamita-hridaya-sutra*). Esso culmina con questa frase: “La forma non è altro che vuoto; il vuoto non è altro che forma”. Ancora oggi la si recita in tutti i monasteri Zen, per ricordare l’intuizione cardine dell’Occhio del Vero Dharma.

Sengzhao, allievo di Kumarajiva, già sosteneva da un’ottica buddhista l’idea del “non sapere” come l’autentico sapere. Nello scritto *Il Prajña non è sapere*, scrive: “Poiché la saggezza (secondo il concetto corrente) sa ciò che c’è da sapere, e riconosce le loro (delle cose) proprietà, si dice che essa sia conoscenza. Ma poiché la Verità Assoluta, in sé, non possiede qualità fenomenica alcuna, come la si può ‘conoscere’?”. E nel paragrafo che segue, forse, l’imperatore Wu avrebbe trovato – se avesse conosciuto il suo Sengzhao – la chiave per comprendere lo strano comportamento di Bodhidharma, nella misura in cui esso può essere “compreso”:

Il saggio, quindi, è una cavità vuota. In lui non alberga alcun sapere. Egli vive nel mondo delle trasformazioni e dell’utilità, eppure si mantiene nel regno del non-fare. Dimora tra le pareti di ciò che può essere nominato, eppure vive nello spazio aperto di ciò che sopravanza il discorso. È silenzioso e solitario, vuoto e aperto, cosicché la sua condizione non ha bisogno di essere rivestita di parole. Più di questo, di lui non si può dire.

Da ultimo, anche la dottrina dell'illuminazione istantanea e improvvisa, che è diventata un contrassegno delle principali scuole del Chan, era stata sostenuta già a principio del V secolo da Daosheng, un altro allievo di Kumarajiva. Tuttavia, il fatto che gli insegnamenti-chiave del Chan trovino paralleli e precedenti non solo nelle forme primitive del Buddhismo cinese, ma altresì nel Taoismo, non deve sorprendere se si pensa che il Vero Dharma è senza tempo.

Da notare è piuttosto il fatto che, dall'incontro e dalla mescolanza di Buddhismo e Taoismo, attraverso un processo di maturazione durato vari secoli, si è distillato infine in tutta la sua purezza il vino del Chan, che fino a oggi ha inebriato innumerevoli cercatori del Tesoro e a molti, per una grave intossicazione da Dharma, è costato finanche la vita del loro ego.

L'INCONFONDIBILE "GUSTO" DELLO ZEN

Si può dire che il Chan è figlio dell'unione tra Buddhismo e Taoismo. "Tutto suo padre", cioè Buddha, nel suo nucleo centrale, la trasmissione dell'occhio del Buddha, il Tesoro dell'Occhio del Vero Dharma. "Tutto sua madre", ovvero il Tao, che i grandi taoisti descrivevano come femminile, nel suo modo tipicamente cinese di dare espressione alla visione illuminata dei patriarchi e di rispecchiare la luce interiore.

Il contributo del Taoismo a quella miscela esplosiva di Buddhismo e Taoismo oggi conosciuto come *Buddhismo Zen* è spesso sottovalutato. Eppure di Buddha, di "illuminati", ce ne erano stati parecchi prima e dopo del Buddha Sakyamuni, dentro e fuori del Buddhismo. Ma ciò che ha fatto della forza combinata di Buddhismo e Taoismo una miscela esplosiva così potente da cancellare ogni forma di pensiero dualistico che le fosse di ostacolo è stata la miccia fornitale soprattutto dal Taoismo e in generale dalla mentalità cinese: l'IRONIA dei maestri Chan cinesi.

La tensione interna, paradossale tra opposti apparentemente inconciliabili, che chiede di essere sciolta nel sorriso liberatorio del risveglio, si ritrova già in molti detti del Buddha, dei patriarchi indiani e dei testi buddhisti. Tuttavia il Buddhismo

indiano, almeno fino ai Mahasiddha del Buddhismo tantrico – una corrente relativamente tarda, nata a sua volta dalla mescolanza di Buddhismo e Tantrismo – nonostante la vivacità psichedelica dei grandi sutra del Mahayana, ha uno stile asciutto e stranamente privo di humour (che si ritrova tra l'altro anche negli esponenti dello “Zen induista”, l'Advaita, da Shankara fino a Ramana Maharshi).

I maestri cinesi, che attribuirono al Buddhismo Dhyana in Cina il suo inconfondibile “gusto” cinese dando così origine al Chan, erano invece campioni dell'arguzia che scatena la Grande Risata, che può manifestarsi come in Mahakashyapa in un sorriso spontaneo, ma anche in risata fragorosa con le mani che battono sulle cosce. Fu il loro umorismo assurdo, il loro gusto della burla, a fare della “commedia paesana” del vecchio Sakya qualcosa che, da un punto di vista non illuminato, era di una comicità travolgente, a paragone della quale Buster Keaton, Stanlio e Ollio e i fratelli Marx fanno la figura di miseri dilettanti.

Sotto questo aspetto, il loro patriarca storico è il più significativo esponente del Taoismo primitivo dopo Laotse, il vecchio volpone Zhuangzi. La storia che Zhuangzi racconta sul “Generale delle nuvole” (come se si potessero impartire ordini alle nuvole!) e sul suo scontro con la “Tenebra Senza Fine”, incarnazione del non-sapere del Taoismo (e del Buddhismo) Zen, è un magnifico esempio della sua arguzia e del suo senso dell'assurdo:

Il Generale delle nuvole era in viaggio nelle terre dell'Ovest, quando passò ai margini di una tempesta e, inaspettatamente, incontrò la Tenebra Senza Fine. La Tenebra Senza Fine si stava divertendo, battendosi le palme delle mani sulle cosce e saltellando come un passero. Quando la vide, il Generale delle nuvole si fermò sopraffatto e rimase in piedi di fronte a lei, pieno di rispettoso timore. “Chi sei, nonnetta?”, chiese. “E cosa fai qui?”.

“Sto facendo una passeggiata”, rispose la Tenebra Senza Fine al Generale delle nuvole, e continuò a battersi le cosce e a saltellare come un passero.

“Vorrei farti una domanda”, disse il Generale delle nuvole.

“Baaah”, disse la Tenebra Senza Fine, e sollevò lo sguardo verso il Generale delle nuvole.

“Il respiro vitale del cosmo ha perso l’equilibrio”, disse il Generale delle nuvole. “Il respiro vitale della Terra è disturbato. Le Sei Energie Vitali del mutamento non sono in armonia. Le Quattro Stagioni hanno perso il ritmo. Io vorrei fondere l’essenza delle Sei Energie Vitali, per nutrirne tutte le creature”.

“Non ne so niente!”, disse la Tenebra Senza Fine, gli voltò le spalle, e continuò a battersi le cosce saltellando intorno come un passero. “Non so! Non so!”.

Il Generale delle nuvole non riuscì a porle altre domande.

(*Zhuangzi*, XI.5)

L’arguzia di Zhuangzi, come quella dei successivi maestri Chan, consiste anche nel fatto che conduce le persone alla comprensione del Tao attraverso esempi e storie che a prima vista appaiono comuni e “innocue”, e che spesso si manifestano in tutta la loro profondità soltanto dopo aver girato a lungo intorno al punto culminante (che non è la “morale della storia”!). “Voglio parlarti di queste cose benignamente”, dice uno dei suoi personaggi a un cercatore che ha posto una domanda sul senso ultimo della Sacra Verità, “quindi tu benignamente ascoltami!”.

Anche il paradosso, il concetto che addita ciò che sta al di là del pensiero (*para dokein*), ha già un ruolo importante in Zhuangzi (così come nei sutra del Mahayana); già qui si trovano storie che ricordano i più tardi *Gongan* (giapp. *koan*) dei maestri Chan, nei quali paradosso e umorismo dell’assurdo si intrecciano.

LO ZEN E L’ARTE DI RACCONTARE STORIELLE

Si sono fatti molti tentativi di descrivere e definire a parole che cos’è un *koan*. L’espressione corrente “indovinello Zen” è senza dubbio il più fuorviante di questi tentativi: la “soluzione dell’indovinello”, infatti, è sempre una risposta certo non evidente al primo sguardo, ma comunque che si può scoprire con la ragione e con la logica (come ad esempio nel celebre indovinello in cui si chiede qual è quella creatura che al mattino cammina su quattro gambe, a mezzogiorno su due e alla sera su tre).

Le arguzie più riuscite, tuttavia, sono quelle che nella battuta chiave mettono di colpo insieme due cose che all'apparenza non c'entrano l'una con l'altra, in un modo che coglie di sorpresa la ragione e che, da un punto di vista logico, non trova una spiegazione soddisfacente. Per questo, una vera arguzia è morta se la *pointe* non si accende da sé e bisogna cercare di *spiegarla*. La reazione che essa suscita, infatti, non è un soddisfacimento dell'intelletto come nella soluzione di un indovignello, bensì il piacere "estetico", che esplode nella risata, per una coincidenza bizzarra colta all'improvviso tra cose prima considerate inconciliabili.

Un monaco chiese al maestro Yunmen: "Qual è la cosa essenziale nell'esistenza di un monaco con la tonaca rattoppata?". Rispose il maestro: "Dillo tu!".
"Maestro, ti prego, dimmelo!".
"Suonare la cetra per una mucca!".

Uno chiese al maestro Yunmen: "Maestro, quanti anni avete?".
"Sette per nove fa sessantotto".
"Come fa sette per nove a fare sessantotto?".
"Per te ho tolto cinque anni".

Ci avviciniamo a *un* aspetto delle storielle Zen e del koan (come vedremo più avanti, di aspetti ce ne sono anche altri) se li intendiamo come una forma di motto di spirito. I maestri cinesi del Chan hanno perfezionato l'arte di raccontare arguzie in modo geniale, mai raggiunto prima di allora e nemmeno dopo: ci raccontano una "storiella" assurda, sottoponendoci alla tortura di aspettare la battuta... e poi, perfidamente, la omettono (in questo il koan si differenzia dalle divertenti storie burlesche del sufismo, come quelle del mullah Nasruddin, le quali, come le storielle tradizionali, offrono sempre anche una *pointe*). I maestri Chan lasciano a noi di trovarla: una *pointe* in cui la visione dualistica delle cose viene trascesa con un salto repentino sul piano non dualistico dell'intuizione. Essa non può essere compresa in senso logico, eppure è insolitamente soddisfacente sul piano esistenziale, funziona – per usare un termine di moda nella New Age – nel senso che "ti

cambia"... e in fondo è così ovvia che "dopo" ci si batte la fronte, per non essere riusciti a cogliere subito l'evidenza.

Lo sforzo interiore per "accendere la miccia" può durare anni. Ma vale la pena di lasciarsi coinvolgere nella commedia dei maestri Chan: c'è qualcuno che ne ha riso talmente a crepapelle che poi, "sorridente felice come un infante sazio", è rinato alla Grande Vita.

Il monaco Deng Yinfeng andò dal maestro Mazu per congedarsi. Il maestro gli chiese dove andava, e quello gli disse che andava dal maestro Shitou.

"Su Shitou (lett. piattaforma di roccia) si scivola", disse Mazu.

"Ho un'asta per tenermi in equilibrio, posso usarla in ogni momento", rispose Deng Yinfeng.

Giunto alla sua meta, girò una volta intorno al luogo dove sedeva Shitou, scosse il suo bastone adorno di anelli di metallo e chiese: "Che cos'è questo?".

Shitou gridò: "Santo cielo! Santo cielo!".

Deng Yinfeng non disse altro; tornò dal maestro Mazu e gli raccontò l'accaduto. Mazu gli ordinò di tornare da Shitou e, se questi avesse di nuovo gridato "Santo cielo! Santo cielo!", di soffiare e fischiare per due volte.

Deng Yinfeng tornò da Shitou. Ripeté quello che aveva fatto la prima volta, e di nuovo chiese: "Che cos'è questo?".

Allora Shitou soffiò e fischiò per due volte.

E di nuovo Deng Yinfeng se ne andò senza dire altro.

Raccontò a Mazu quello che era accaduto. Mazu replicò: "Te l'avevo detto: su Shitou si scivola".

Jingde Chuandengl

5. Il barbaro venuto dal Sud, ovvero: la disputa familiare sull'eredità dello Zen

*Al mondo ci sono troppi intellettuali,
che hanno molto studiato e sanno tutto.
Tuttavia, non conoscono il proprio Vero Essere,
e camminano lontano, tanto lontano dalla Via.
Per quanto a fondo spieghino la realtà,
a cosa gli servono tutte quelle formule vuote?
Se solo una volta rammenti il tuo Sé,
ti si spalanca la visione di un Buddha.*
HANSHAN, *Poesie della montagna gelata*

Il repertorio dei maestri Zen non includerebbe l'intero spettro dell'umano e del troppo umano, se accanto alla commedia paesana del vecchio Sakya non ci fosse in cartellone anche la tragedia, o quanto meno la tragicommedia.

La trentatreesima replica della recita della trasmissione della luce, dunque dal quinto al sesto patriarca dello Zen in Cina, sotto questo aspetto non delude: ci offre uno spettacolo di levatura shakespeariana, con tutte le sfaccettature dal burlesco fino al più profondo conflitto esistenziale tra Essere e Non essere. Ma con un lieto fine che nei drammi di Shakespeare non c'è. Questa recita si sarebbe dimostrata tanto paradigmatica per il tema della "successione" quanto quella di Sakyamuni per quello della "ricerca". In altre parole, in questa storia trovano espressione alcuni modelli dell'esperienza umana che si sono ripetuti non solo nello Zen, ma anche in tutte le altre tradizioni che riguardano la "trasmissione della luce" in tutto il mondo fino ai nostri giorni, in un'ampia gamma di varianti per quanto riguarda la forma esteriore, ma conservando l'essenza del contenuto.

L'ILLUMINAZIONE DI UN ANALFABETA

Il protagonista di questa recita è ancora una volta un povero diavolo: un uomo che non solo viveva nella miseria mate-

riale, ma era anche un “povero nello spirito” (non però un “povero di spirito”). La sua storia viene narrata nel cosiddetto *Sutra del sesto patriarca, pronunciato dalla piattaforma del Tesoro del Dharma*, detto brevemente anche “Sutra del sesto patriarca” o “Sutra della piattaforma” (la “piattaforma” del titolo veniva eretta, nel Buddhismo, in occasione dell’iniziazione informale dei laici; fu appunto in questa occasione che il sesto patriarca “predicò” questo sutra). L’importanza di questo testo per il Buddhismo cinese si evince già dal fatto che è l’unico testo originariamente in cinese a essere definito “sutra”, termine che di fatto era riservato ai testi che si presumeva riportassero gli insegnamenti del Buddha Sakyamuni in persona. Accanto ai suoi principali insegnamenti, esso contiene anche una “autobiografia” di Huineng, il sesto patriarca cinese e al tempo stesso l’ultimo patriarca “ufficiale” della tradizione Zen.

Ma osserviamo i *climax* di questo “dramma didattico”, senza farci fuorviare dal fatto che – come suggeriscono diverse fonti – comprime la realtà storica, la abbellisce e la “aggiusta” anche un po’ dalla prospettiva dei seguaci di Huineng. Il punto, qui come in altre storie Zen, è che essa acquista una verità archetipica proprio per il fatto che dispiega i suoi effetti nella nostra coscienza nel momento in cui ci abbandoniamo a essa, e lasciamo che le sue micce “si accendano” in noi.

C’era una volta un giovane di nome Huineng. Suo padre, un colto funzionario di Fayang, aveva perduto il suo incarico ed era stato esiliato a Xinzhou, nella regione meridionale del Lingnan, considerata una terra barbarica. Là Huineng, dopo la morte prematura del padre, viveva con sua madre nella più cupa miseria, e procurava di che vivere a entrambi raccogliendo e vendendo legna da ardere. Un giorno, nella casa di un cliente al quale aveva appena fatto una consegna, udì qualcuno che recitava il “Sutra del diamante”:

Così ho udito: un giorno il Sublime si trovava nel giardino di Anathapindika, nel bosco di Jeta presso Sravasti, e con lui era una grande assemblea formata da 1250 monaci, e anche molti bodhisattva, grandi esseri dell’illuminazione...

In quel tempo, si trovava tra i convenuti anche l’onorabile Subhuti. Costui si alzò dal suo seggio, si scoprì la spalla destra, si inginocchiò

sul ginocchio destro, si chinò in avanti, sollevò in segno di grande rispetto le mani giunte e si rivolse al Sublime con queste parole: “Adorato dal mondo, se gli uomini e le donne buoni cercano l’illuminazione senza pari, quali principi devono seguire, come devono istruire la propria mente?”.

Huineng si fermò ad ascoltare la recitazione. Udì poi frasi come questa: “Perciò Subhuti, i bodhisattva devono sviluppare in sé la mente che non dimora in nessuna cosa. Essi dovrebbero sviluppare la mente che non dimora nella forma, la mente che non dimora nel suono, nell’odore, nel sapore, nella tangibilità o nel fenomeno...”. Racconta Huineng nella sua autobiografia: “Una sola volta udii queste parole, e la mia mente si aprì e si rischiarò”.

Quella che il sesto patriarca nel “Sutra della piattaforma” chiama con tanta semplicità un “aprirsi e rischiararsi” della sua mente dev’essere stata, come si sarebbe svelato ben presto, un’esperienza di illuminazione davvero profonda. Di colpo, egli si ritrovò nella “aperta vastità” dell’Occhio del Vero Dharma, nella chiara, fresca solitudine della soggettività assoluta, per la quale non esiste più alcun “oggetto” sul quale la mente possa soffermarsi. In lui – come in tanti altri in una situazione analoga – deve essere nato il desiderio di avere una conferma della validità di questa esperienza che, secondo ogni comune metro umano, lo aveva portato “fuori di sé”.

Sutra del diamante (sanscr. Vajrachchedika-Prajñaparamita-Sutra, “sutra del tagliatore di diamanti della Verità Suprema) – Parte a sé stante del “Sutra della Verità Suprema (Trascendente)”. Essa dimostra che i fenomeni non sono la realtà assoluta, bensì illusioni, proiezioni della mente. Per questo, il meditante dovrebbe riconoscerle come vuote e prive di sostanza, e non fermarsi alle apparenze fenomeniche. La saggezza che riconosce questo è detta “tagliatore di diamanti”, poiché essa è “tagliante come un diamante, che taglia via tutti i concetti arbitrari e conduce il praticante sull’altra sponda, quella dell’illuminazione”.

Così, dopo che l’offerta generosa di un benefattore gli ebbe permesso di provvedere a sua madre, egli si mise in viaggio

verso il Nord della Cina, verso il monte Fengmu, dove viveva Hongren, il quinto patriarca del Chan. Questi infatti, come Huineng aveva appreso da colui che aveva udito recitare il “Sutra del diamante”, raccomandava proprio questo testo come mezzo grazie al quale si poteva “riconoscere la propria vera essenza e raggiungere immediatamente la buddhità”. Hongren sembrava dunque essere uno che, al pari di Huineng, aveva conosciuto il potere di aprire la mente che avevano le intuizioni in esso formulate. Huineng voleva quindi mettere alla prova quest'uomo e la sua esperienza, e nel contempo la propria. Voleva che venisse messa alla prova, confermata, approfondita. Partì, dunque, per “rendere onore” al quinto patriarca.

“PADRE E FIGLIO CANTANO CON UNA BOCCA SOLA”

Dopo un lungo e presumibilmente faticoso cammino (siamo nella Cina del VII secolo secondo il nostro calendario, non c'erano mezzi di trasporto pubblici e non si faceva l'autostop, e un viandante doveva temere l'agguato non solo delle fiere, ma anche di ladri e banditi), Huineng giunse al monte Fengmu, al monastero del quinto patriarca. Mentre parlava dinnanzi a Hongren, si sviluppò – secondo quanto riferisce Huineng – il seguente dialogo:

Il maestro mi chiese: “Da dove sei giunto fino a questa montagna per rendermi onore? Cos'è che ti fa venire a me? Che cosa cerchi?”. Risposi: “Sono un cittadino di Xinzhou nel Lingnan. Vengo da molto lontano, ma sono venuto qui solo per incontrare il maestro. Tutto ciò che cerco è diventare un Buddha, altro non desidero”.

Il quinto patriarca disse: “Vieni da Lingnan, dunque sei un barbaro. Come potresti diventare un Buddha?”. Risposi: “Gli uomini vengono dal Sud oppure dal Nord, ma nella buddhità non vi è in origine né Sud né Nord. La condizione del barbaro non è la stessa del maestro, ma la buddhità è la stessa, senza distinzioni”.

Qui abbiamo a che fare non solo con un caratteristico *wenda* (giapp. *mondo*, cioè “domanda e risposta”) tra un cercatore e un maestro Zen, ma con quello che più tardi sarebbe stato chiamato “duello del Dharma”: uno scambio tra due uomini illuminati che mettono giocosamente alla prova la

“prontezza” della loro visione illuminata, come tra commilitoni che tirano di fioretto. Un maestro Zen riconosce già dai gesti e dall’insieme della postura lo stato di consapevolezza di chi gli si pone davanti. Così, per Hongren, era senza dubbio già chiaro che in questo caso aveva a che fare con un uomo diverso dagli altri, prima ancora che Huineng avesse aperto bocca.

Dunque, Hongren comincia subito a metterlo alla prova e a sfidarlo, dapprima chiedendogli in maniera del tutto “innocua” (ricordate Zhuangzi?) semplicemente da dove viene e dove sta andando. Huineng, a sua volta, risponde in modo “innocuo” e, all’apparenza, dal punto di vista dell’uomo comune: vengo da qui e vado là, e per favore, vorrei diventare un Buddha. Niente di più e niente di meno. Come se non lo fosse già! Forse, però, vuole a sua volta mettere alla prova Hongren.

Hongren sta al gioco e risponde anch’egli apparentemente sul piano della coscienza non illuminata, ma al tempo stesso getta l’amo con un’esca fatta apposta per indurre Huineng a mostrare i suoi denti da squalo: “Un Buddha è qualcosa di talmente sublime... come puoi tu, incolto barbaro del Sud, sperare mai di diventarlo?”. Come se non lo sapesse già!

E Huineng morde l’esca: con la sua risposta mostra il suo vero volto, con l’occhio del Dharma che già scintilla, e tira la lenza dei cinque patriarchi. Racconta ancora Huineng: “Benché il maestro volesse parlare ancora con me, quando vide che molti suoi allievi erano nelle vicinanze, mi mandò subito a lavorare con loro”. Il quinto patriarca aveva visto abbastanza; gli era chiaro che quel giovane profano era già parecchio più avanti nella comprensione di quanto non fossero i monaci suoi allievi da anni. Il desiderio di uno che vede con l’occhio del Dharma di incontrare persone a lui affini è grande, e quanto avrebbe voluto Hongren proseguire nel loro duello giocoso, continuare a “scambiare due chiacchiere” con lui! Sapeva però anche quanto facilmente nel cuore umano l’invidia, la gelosia e l’antipatia prendono il sopravvento sugli sforzi più pii. Se si fosse interessato a quel barbaro nuovo venuto in maniera troppo evidente, dedicandogli più tempo che agli altri suoi allievi, avrebbe rischiato di suscitare dannose rivalità. Tuttavia, quel prezioso germoglio doveva essere protetto, affinché crescesse indisturbato e in perfetta tranquillità.

In un duello del Dharma, entrambi i “contendenti” sanno quando un colpo è andato a segno, anche senza un arbitro che dica “*touché*”. Quindi, Hongren non approfondisce la risposta di Huineng, lo tratta come uno qualunque dei suoi allievi e lo manda al lavoro. Tuttavia Huineng, entusiasmato dalla sua stessa abilità di duellante e ancora tutto preso dalla sua recente esperienza di illuminazione, crede di dover assestare ancora un colpo. Racconta: “Io gli dissi: ‘Il mio spirito produce continuamente saggezza, tutt’uno con il mio stesso essere. È questo il campo della virtù. Quale lavoro vuole dunque il maestro che io svolga?’”. Parole sagge. Il maestro, però, conosce questo eccesso di Dharma e getta acqua gelata su quella testa calda, affinché questi – in maniera il più possibile discreta, fuori dal tiro dei monaci gelosi – possa cuocere nel suo brodo. “Disse il maestro: ‘Che impertinente. Meglio che non dici altro, e sparisci subito nel cortile sul retro!’”.

LO SPECCHIO CHE NON SI LASCIA LUCIDARE

Huineng, dunque, si avviò al lavoro. In un qualche cortile posteriore del grande complesso monastico (pare che all’epoca Hongren avesse circa mille allievi) si mise a spaccare legna e a schiacciare il pedale del mortaio per il riso. Lo fece per mesi, senza tornare a parlare in presenza del quinto patriarca. Hongren e Huineng si erano “riconosciuti”, e tanto bastava. Hongren gli aveva detto di andare al lavoro, e Huineng questo faceva: per lui spaccare legna non era peggio di un qualsiasi incarico superiore del monastero. E il fatto che Huineng non abbia più parlato con il quinto patriarca, benché quest’ultimo non avesse detto una parola a conferma del fatto che aveva raggiunto la consapevolezza, dimostrava a Hongren quanto Huineng fosse sicuro di sé e saldo nella sua esperienza di illuminazione. Dopo otto mesi, finalmente, gli fece un cenno. Racconta ancora Huineng:

Poi, all’improvviso, il quinto patriarca venne e disse: “So che la tua visione è autentica, e temevo perciò che uomini di sentimenti malvagi potessero farti del male. Per questo motivo non ti rivolgevo la parola. Capisci questo?”. Io risposi: “Comprendo il Vostro pensiero, e per questo motivo anch’io non sono venuto da voi, affinché nessuno lo notasse”.

E così, Huineng continuò a spaccare legna e a macinare riso; il “Sutra del sesto patriarca” non dice per quanto. Venne infine il giorno in cui il quinto patriarca, vedendosi prossimo a morire, volle sistemare la questione della sua successione. Ovviamente, conosceva i suoi polli e sapeva già chi, nel suo monastero, era degno di ricevere la veste che da generazioni veniva passata di mano, come simbolo della trasmissione del patriarcato. Ai monaci, però, bisognava ancora metterlo sotto gli occhi con chiarezza. Così organizzò una dimostrazione, che avrebbe svelato il grado di consapevolezza di ciascuno dei partecipanti. Chiamò a sé i suoi allievi e li invitò, “con l’essenza di *prajña* del loro spirito originario”, a comporre un verso: “Se (vedrò dal suo verso che) uno si è risvegliato al senso ultimo che tutto comprende, gli consegnerò la veste e il Dharma, e lo nominerò sesto patriarca”.

Tra gli allievi ce n’era uno, di nome Shenxiu, che da tempo serviva nel monastero del quinto patriarca: era il monaco più anziano, e tutti lo conoscevano come “la mano destra” di Hongren. Conosceva a fondo i testi sacri e il “Sutra del diamante” tanto decantato dal quinto patriarca, sapeva condurre le cerimonie del monastero e praticava già da tempo lo Zazen, tanto da poter impartire lezioni teoriche e pratiche sulla via dello Zen anche agli altri. Tuttavia, come il quinto patriarca ben sapeva, “non aveva ancora varcato la porta, e non aveva ancora riconosciuto il suo vero essere”. Gli altri allievi però, ai quali parimenti mancava l’occhio del Dharma, giudicavano Shenxiu solo dall’aspetto esteriore del suo rango nel monastero, e perciò davano per scontato che fosse loro superiore in consapevolezza: “Il monaco Shenxiu è il nostro insegnante. Di certo sarà lui a ricevere la veste e il Dharma”. Perciò non provarono neppure a comporre loro stessi un verso.

Prajña, lett. “saggezza”, nel Mahayana – e dunque nello Zen – designa la “Saggezza Suprema”. In altre parole, *prajña* non è un concetto filosofico, bensì una verità intuitiva di cui si fa esperienza diretta, il cui nucleo è la consapevolezza che il vuoto (assenza di sostanza) è la Vera Essenza del mondo. Raggiungere il *prajña*, per lo Zen, equivale all’illuminazione e costituisce uno dei segni distintivi della buddhità.

Tutti gli occhi erano puntati su Shenxiu, il quale capì che tutti si aspettavano che desse prova della sua consapevolezza illuminata con un verso. Con ogni evidenza, però – diversamente da Huineng, che faceva il lavoro assegnatogli come aiutante nelle cucine del monastero e non ambiva ad alcuna carica – non era così sicuro della saldezza della sua esperienza Zen. Gli venne perciò l'idea di pubblicare il suo verso anonimo: “La cosa migliore sarebbe scriverlo sulla parete del corridoio (davanti alla stanza del maestro) e fare in modo che il maestro lo veda e lo legga. Se dice che è buono, faccio un inchino e dico che il verso è mio”. Così, a notte fonda, tenendo in mano una candela, scrisse il suo verso sulla parete del corridoio. Il verso recitava così:

*Il corpo è l'albero del bodhi,
la mente è come un limpido specchio.
Sforzati sempre di lucidarlo,
non lasciare che vi si depositi la polvere!*

Quindi tornò nella sua stanza e non chiuse occhio per tutta la notte, diviso tra speranza e timore: speranza di apprezzamento e conferma da parte del quinto patriarca, timore che la sua idea fosse vagliata e considerata insufficiente, e lui “non ottenesse il Dharma”. Il mattino seguente, quando Hongren si trovò davanti il verso, il vecchio volpone chiamò a sé i suoi allievi, bruciò aromi davanti al verso e raccomandò a tutti di mandarlo a memoria e di recitarlo, perché “di certo chi pratica secondo questo verso non andrà in rovina”.

Certo, tra “non andare in rovina” e “ottenere il Tesoro dell'Occhio del Vero Dharma” una piccola differenza c'è. Come fanno spesso i maestri Zen, che nascondono un elogio dietro un apparente rimprovero, qui il quinto patriarca esprime – per chi ha orecchie per sentire – un rimprovero dietro a un elogio apparente. Gli allievi però, come già ha dimostrato il loro atteggiamento reverenziale nei confronti di Shenxiu, *non* hanno orecchie né occhi: “Tutti gli allievi recitarono il verso ed esclamarono: ‘Oh! Che meraviglia!’”. Ahinoi! Non a caso, già il Buddha Sakyamuni aveva insistito nel suo discorso ai Kalama che nessuno deve far proprio un insegnamento solo

per via del rango e della reputazione dell'insegnante, senza che la sua personale esperienza lo confermi. Narra ancora il "Sutra della piattaforma":

A mezzanotte, il quinto patriarca chiamò a sé Shenxiu e disse: "Hai scritto tu quel verso? Se è tuo, allora si dovrebbe presumere che hai afferrato il nocciolo del mio insegnamento".

Ancora un sotterfugio: Hongren ha capito la mossa di Shenxiu e, con un ambiguo "si dovrebbe presumere", lo attira fuori del suo nascondiglio. E naturalmente Shenxiu, in tutta modestia, riconosce il verso come proprio: "Spero che il maestro, nella sua misericordia, veda se nella mia mente vi è anche solo una piccola parte di saggezza". In effetti, il maestro lo vedeva: vedeva che Shenxiu, in questo verso, non solo esprimeva una visione dualistica della distinzione tra corpo e mente, ma anche una concezione buddhista "ortodossa" della via verso l'illuminazione, secondo la quale per diventare un Buddha bisogna poco a poco, attraverso l'esercizio costante, ripulire la mente da ogni impurità.

Naturalmente, per Hongren non era in questione il fatto che l'esercizio costante della meditazione per purificare la mente fosse alla base di qualsiasi pratica Zen, altrimenti non avrebbe raccomandato ai suoi allievi di attenersi al verso di Shenxiu. Tuttavia, gli era altrettanto chiaro che, dal punto di vista della "essenza di *prajña* dello spirito originario", non si può diventare un Buddha con l'esercizio. E non solo vedeva che al verso di Shenxiu mancava questa essenza di *prajña*; ebbe anche la misericordia – non prendendo certo alla leggera una cosa come assicurare la continuità di un monastero con mille residenti – di non confermare per motivi "politici" un successore non all'altezza del compito. Se lo avesse affidato a Shenxiu, avrebbe privato della possibilità di crescere ancora non solo centinaia di allievi, ma anche Shenxiu stesso.

Per questo Hongren, parlando a quattr'occhi con Shenxiu, gli dice le cose come stanno: che cioè il suo verso dimostra che egli non ha ancora riconosciuto il suo vero essere, e che con il metodo dell'illuminazione graduale a cui si riferisce non potrà raggiungere l'illuminazione suprema. Nella sua bontà quasi

nonnesca gli spiega perfino, con una ricchezza verbale insolita per i maestri Zen successivi, in cosa consiste l'illuminazione suprema, delineando la dottrina della "illuminazione improvvisa", che è tipica del Chan, e offrendo a Shenxiu una seconda chance:

L'illuminazione suprema vuol dire riconoscere in modo istantaneo e immediato lo spirito originario, il fatto che la propria essenza non ha in origine né nascita né morte, e significa riconoscere sempre e dovunque e con ogni singolo pensiero che le Diecimila Cose non sono immutabili. Significa sapere che una verità è la verità tutta intera, che ogni cosa incarna per sua natura la verità intera, che lo spirito nella sua "talità" è verità. Una conoscenza siffatta è l'essenza propria dell'illuminazione suprema...

Torna per un po' (nella tua stanza) e raccogliti in meditazione per uno o due giorni. Dopo componi un altro verso e portamelo. Se dal verso vedrò che sei passato dalla porta e hai riconosciuto la tua essenza originaria, ti consegnerò la veste e il Dharma.

Questo fece Shenxiu; tuttavia, anche dopo diversi giorni di meditazione sulle parole del quinto patriarca, non gli riuscì di scorgerne la verità profonda e di scrivere un verso che le corrispondesse. Vediamo qui con grande evidenza che il Dharma, proprio come il Tao, non si può "consegnare". Benché le parole di Hongren non lascino nulla a desiderare quanto a chiarezza, una "comprensione" puramente intellettuale di esse non basta a portare Shenxiu alla vera consapevolezza. Quello che Hongren intende per "consegnare" non sarebbe stato altro che la *conferma* formale del fatto che Shenxiu si è risvegliato per proprio conto al suo essere originario. Questo però non avvenne, "la sua mente era confusa e non riusciva ad acquietarsi. Era come un brutto sogno, e tutto ciò che faceva era senza gioia".

Alcuni giorni dopo, un monaco laico passò davanti alla stanza della macina, dove Huineng lavorava, recitando il verso di Shenxiu. Huineng lo udì, e capì subito "che chi lo aveva scritto non aveva ancora riconosciuto il suo essere originario". Chiese dunque il perché di quel verso, e seppe della sfida lanciata da Hongren e di cosa aveva detto a proposito del verso di Shenxiu. Si fece dunque condurre nel corridoio davanti alla

stanza di Hongren e chiese a un viceprefetto che si trovava là, “poiché non sapevo leggere i caratteri scritti”, di leggergli il verso:

Questi lo lesse a voce alta, e io ne compresi il significato; chiesi perciò: “Anch’io ho un verso. Per favore, viceprefetto, lo scriva per me sulla parete”.

Il viceprefetto disse: “Ma come, un barbaro come te compone un verso? Questa sì che è una cosa insolita!”.

Non fu solo il viceprefetto a meravigliarsi. Fino a oggi, eruditi commentatori del “Sutra della piattaforma”, non potendo ammettere che un “analfabeta” abbia saputo cogliere la suprema saggezza, ipotizzano che l’analfabetismo di Huineng non fosse altro che un espediente narrativo, teso a sottolineare come nello Zen non contino il sapere libresco e le doti intellettuali, ma è probabile che il sesto patriarca *comunque...* Ma se è vero che il padre di Huineng era morto prematuramente lasciando la moglie e il figlio piccolo nella miseria, è assai verosimile che Huineng non avesse ricevuto alcuna istruzione, poiché all’epoca questa era appannaggio dei ceti superiori. Anche in seguito, quando Huineng era già un famoso maestro del Dharma, dovette ad esempio farsi leggere il “Sutra del loto” da un allievo, prima di poterlo istruire sul suo significato profondo, che peraltro comprese subito (cfr. il capitolo 37 del “Sutra della piattaforma”).

Così recitava il verso di Huineng:

*Fondamentalmente non c'è albero del bodhi,
né esiste alcuno specchio.
Non esiste in origine alcuna cosa (singola),
dove potrebbe dunque posarsi la polvere?*

I monaci non solo rimasero basiti, ma non smettevano di lodare questo verso di uno che fino a quel momento – così credevano, ma evidentemente avevano torto – avevano considerato un barbaro. Il quinto patriarca vide però che tra loro iniziava a germogliare anche l’antipatia, e temette per il suo giovane protetto. Così, per distrarre i monaci, disse: “Questo verso

non esprime ancora la consapevolezza del Vero Essere. Perché dunque ammirarlo?”. E subito i monaci furono tutti d'accordo che il verso non era poi tanto riuscito, e tornarono al loro lavoro quotidiano nel monastero.

Come per l'osservazione sul verso di Shenxiu, anche stavolta Hongren, il vecchio furbacchione, aveva ottenuto il suo scopo: preservare la pace nel monastero, senza dire una cosa non vera. Già, *perché mai* ammirare quel verso? Se solo i monaci lo avessero veramente capito! Come spiega Soko Morinaga Roshì, in effetti esso non formula *in modo esplicito* lo spirito di *prajña*, quello che “riconosce se stesso e le Diecimila Cose come una sola”. Nel suo commento al sutra del sesto patriarca, questo maestro Zen giapponese contemporaneo dice:

Eppure, nel passaggio “Non esiste in origine alcuna cosa (singola)”, questo senso è chiaramente formulato. Quel “nessuna cosa”, che è un sinonimo del vuoto, significa l'identità o, in altre parole, la non-esistenza di qualsiasi distinzione tra Sé e Altro. Pensare che la polvere non può posarsi perché tutto è vuoto, perché non c'è nulla su cui possa posarsi, è sbagliato. Questo vuoto, infatti, non è un Nulla nichilista, bensì è tutte le Diecimila Cose. Tutto, nella sua talità, è manifestazione di questo vuoto, ed è solo perché tutto è manifestazione di questo vuoto che non vi è nulla su cui la polvere possa posarsi.

Naturalmente, il quinto patriarca aveva riconosciuto lo spirito di *prajña* nel verso di Huineng. Il giorno dopo si presentò da lui nella sala della macina e gli consegnò la veste e la scodella (per le elemosine, una delle poche cose che tutti i monaci buddhisti possiedono) in segno della trasmissione del patriarcato.

Poiché conosceva il cuore umano, Hongren sapeva bene che la trasmissione del Dharma a quel “barbaro” avrebbe incontrato forti resistenze e suscitato reazioni vivaci tra i suoi allievi di lungo corso, soprattutto da parte di Shenxiu. Perciò disse a Huineng: “Da sempre la vita di colui che trasmette il Dharma è appesa a un filo. Se resti qui, vi saranno persone che vorranno farti del male. Dovresti sparire, senza indugio”. Gli consigliò di tornare al Sud, e di tenersi nascosto e non insegnare per cinque anni. Poi accompagnò personalmente Huineng giù dalla

montagna e sulla riva opposta del fiume. Lui stesso, come rivelò a Huineng nel prendere commiato, sarebbe morto di lì a un anno. E così fu.

L'EREDITÀ CHE NON PUÒ ESSERE CONTESTATA

Tornato al suo monastero, per qualche giorno il quinto patriarca non diede lezioni sul Dharma. Quando alla fine i monaci gliene chiesero la ragione, disse: "Non sono malato, ma la veste di Bodhidharma è già andata verso Sud". È interessante che in questo caso abbia parlato di una "veste" che "è andata" verso Sud (una veste con le gambe???) e non di chi la indossa, oppure del Dharma. Tuttavia, dal punto di vista del suo occhio di *prajña*, la veste non è un "simbolo" del Dharma e Huineng non è il "portatore" del Dharma, bensì la veste è il Dharma, è Huineng. Come aveva detto a Shenxiu: "Illuminazione [...] è sapere [...] che ogni cosa per sua natura incarna la Verità [...]".

Naturalmente, accadde ciò che il quinto patriarca aveva previsto: quelli che erano stati suoi allievi per tanti anni non erano per niente d'accordo che il patriarcato fosse trasmesso a un barbaro passato di là, e in centinaia si diedero a inseguire Huineng per "strappargli la veste del Dharma". Tuttavia, Huineng aveva già un vantaggio tale che la maggior parte di loro lasciò perdere. Tranne uno, un ex generale "dal temperamento duro e dalle maniere rudi", di nome Zheng Huiming. Dopo due mesi raggiunse finalmente Huineng, che era appena giunto al monte Dayu Ling. Racconta Huineng:

Mi raggiunse sulla cima della montagna. Io posai la veste su una pietra e dissi: "Questa veste rappresenta la fede. Non la si può prendere con la forza e la violenza". Poi mi nascosi nella boscaglia. Huiming si avvicinò alla veste e cercò di sollevarla, ma quella non si mosse. Huiming esclamò a voce alta: "Vi ho inseguito per trovare il Dharma, non per rubarvi la veste".

Allora Huineng uscì dal suo nascondiglio e si mise seduta stante ad ammaestrare Huiming, e alla domanda: "Quando non pensi né al bene né al male, in quel particolare momento, qual

è il tuo volto originario?”, quello all’istante raggiunse l’illuminazione. La domanda sul “volto originario” e l’invito a mostrarlo in quel momento, senza esitare e senza ricorrere a un pensiero discorsivo prigioniero di concezioni dualistiche, sono elementi che ancora oggi vengono messi in evidenza negli incontri tra un maestro Zen e il suo allievo.

IL CUORE DELLA DOTTRINA DEL SESTO PATRIARCA

In questo capitolo abbiamo trattato la storia del sesto patriarca fino a questo punto con ricchezza di dettagli, e il “Sutra del sesto patriarca” è talmente pieno di gioielli spirituali che lo si vorrebbe citare per intero. Ne varrebbe la pena, perché il “capitolo Huineng” è di fondamentale importanza per l’intera storia dello Zen. Anche se infatti, come abbiamo visto, il processo di fermentazione del “vino” del Chan ha richiesto secoli per compiersi, possiamo considerare Huineng come il maestro che segna l’inizio del Chan vero e proprio, cioè di una forma del Buddismo Dhyana completamente assimilata dallo spirito cinese.

Con Huineng, la “Dottrina dell’illuminazione improvvisa” riceve una delle sue formulazioni più chiare. Al tempo stesso, Huineng sottolinea che “chi riconosce lo spirito originario e scorge l’essere originario, sa che non vi sono differenze. Dunque, “improvviso” e “graduale” non sono che concetti provvisori”. Da Huineng in poi, inoltre, il Chan prese le distanze in maniera ancora più radicale che in precedenza dagli insegnamenti ortodossi del Buddismo Mahayana, così come sono illustrati nel “Lankavatara Sutra” predicato da Bodhidharma o nel “Vajrachhedika-Prajñaparamita-Sutra” (Sutra del diamante) esaltato da Hongren, per sviluppare forme di insegnamento proprie e tipicamente cinesi.

Resta ancora da aggiungere alla storia di Huineng il fatto che, dopo aver vissuto nascosto per cinque anni, raggiunse finalmente il monastero di Faxing a Canton e si fece riconoscere come sesto patriarca del Chan dal suo abate, il maestro di Dharma Yinzong. Yinzong gli impartì l’ordinazione come monaco e lo pregò di poter diventare suo allievo. Così ebbe inizio l’attività di

Huineng come maestro nel Sud della Cina, attività che proseguì per quarant'anni fino alla sua morte, nell'anno 713 del nostro calendario. Al suo primo incontro con Yinzong, Huineng mette subito in chiaro in quale direzione vada il suo metodo di insegnamento "fuori dalla dottrina ortodossa":

Yinzong chiese: "Quando il quinto patriarca vi trasmise il Dharma, cosa vi ha insegnato? Cosa vi ha trasmesso?".

Risposi: "Non c'è nulla che mi abbia comunicato. Comprendere la propria essenza, di questo solo si tratta. Di raccoglimento e di salvezza (e di altre questioni 'buddhiste') non si è parlato".

Yinzong chiese: "Perché non si è parlato di raccoglimento e di salvezza?". Risposi: "Perché questo sarebbe concentrarsi sugli opposti, non Buddismo. Il Buddismo è la dottrina della non-dualità".

Stimati ascoltatori, nella mia dottrina, così come in quella dei patriarchi, da sempre l'essenza è il non-pensiero, la sostanza è la non-forma, il principio è il non-permanere.

Non-forma significa l'essere nella forma liberi dalla forma. Non-pensiero significa pensare senza pensieri. La non-permanenza è l'essenza originaria dell'uomo. Sapendo che tutto il bene e il male, il bello e il brutto, l'odio e l'amicizia, gli scontri verbali, l'agitazione e il conflitto del mondo sono vuoti e transitori (privi di sostanza), non vi è alcuna idea di risarcimento, perché in nessun pensiero si pensa a ciò che è stato. Se i pensieri si prolungano in un Prima, un Adesso e un Dopo, e non sono separati tra loro, si trasformano in una catena. Se il pensiero del momento non resta attaccato al fenomeno, questo significa essere liberi dalle catene. Per questo noi assumiamo il non-permanere come nostro principio.

6. Il bastone e il grido, ovvero: come si può insegnare ciò che non si insegna?

*Una volta il Grande Maestro Mazu e il suo allievo Baizhang
andavano a passeggio,
quando uno stormo di oche selvatiche passò in volo sopra di loro.*

Mazu chiese: "Che cos'è quello?".

Baizhang disse: "Oche selvatiche".

Mazu chiese: "Verso dove sono volate?".

Baizhang disse: "Sono volate via".

Allora Mazu prese Baizhang per il naso e lo girò con forza.

Baizhang urlò di dolore.

Il Gran Maestro disse: "Verso dove possono mai volare!".

A queste parole, Baizhang ebbe un'intuizione.

JINGDE CHUANDENGLU

HUINENG, "PADRE" DEL CHAN

Con Huineng, sesto patriarca cinese del Chan, il Buddismo Dhyana non soltanto aveva messo radici in Cina, ma iniziava lentamente a dare frutti tipicamente cinesi. I primi maestri del Channa erano ancora fortemente influenzati dal Buddismo indiano Mahayana, dalle sue dottrine e dai suoi testi, oppure – come Sengcan, il terzo patriarca cinese e autore del "Xinximing" – erano talmente radicati a fondo nel Taoismo che il loro insegnamento, in pratica, consisteva in una riformulazione del Dharma di Buddha nella terminologia Taoista. Il "sapore" proprio del Chan si intuiva, è vero, già nel barbaro venuto dall'Occidente, e si ritrova anche in alcuni detti e fatti dei primi maestri Channa cinesi; ma quella forma caratteristica dell'ammaestramento spirituale che oggi è conosciuta come Chan, o Zen, iniziò a cristallizzarsi solo all'epoca del sesto patriarca. Sebbene non abbia fatto tutto da solo nel dare al Channa la sua forma cinese, Huineng, il gigante del primo Chan, è comunque considerato come il "padre" dello Zen vero e proprio.

Non che l'epoca del Buddismo Dhyana cinese con quanto meno una coloritura "ortodossa" sia finita da un giorno all'altro con Huineng. La Scuola del Nord, fondata da Shenxiu dopo la partenza di Huineng verso Sud, conobbe una breve fioritura, non da ultimo grazie al favore della corte imperiale, e produsse alcuni notevoli maestri buddhisti. Lo stesso Huineng, nel "Sutra della piattaforma", fa più volte riferimento a importanti sutra del Mahayana, interpretandoli tuttavia in modo poco ortodosso. La linea di successione degli eruditi maestri del Dharma iniziata da Shenxiu, tuttavia, si estinse dopo poche generazioni, mentre quella dell'"analfabeta" Huineng – la tradizione di quello che più tardi fu chiamato "Zen dei patriarchi" – fiorì e prosperò. Evidentemente tutta la conoscenza degli insegnamenti buddhisti, tutto lo zelo nel "lucidare lo specchio" della mente e tutto l'appoggio politico da parte del potere statale non bastavano a mantenere in vita una "scuola dell'illuminazione" cui mancava la scintilla interiore più profonda, quella di cui Hongren aveva colto l'assenza in Shenxiu, allora il più noto e rispettato dei suoi allievi: la "suprema illuminazione", detta anche nel Chan – che col tempo evitò sempre più i concetti astratti come "illuminazione" – la "visione diretta del volto originario".

Così, tra la fine dell'VIII e l'inizio del IX secolo, dopo pochi atti ancora della commedia paesana della "trasmissione della luce", i protagonisti sul palcoscenico del Chan appartenevano praticamente tutti alla Scuola del Sud di Huineng. E avendo Huineng rinunciato alla trasmissione ufficiale del patriarcato, con la consegna della veste di Bodhidharma a uno solo dei suoi allievi, la Scuola del Sud cominciò a diffondersi in maniera esplosiva in tutta la Cina. Nei due secoli che seguirono, un'"età dell'oro" dello Zen mai più eguagliata per splendore e vitalità, si ebbe una quantità di maestri di prim'ordine del Buddismo Zen che, dalla prospettiva odierna, appare incredibile.

LA "TERAPIA D'URTO" DEL PATRIARCA MA

Non molto tempo dopo Huineng, tuttavia, si diffuse tra i principali esponenti del Chan una scandalosa decadenza dei costumi. Di fronte alla villania che stava prendendo piede,

qualche pio buddhista potrebbe chiedersi cosa avesse tutto ciò a che fare con i sublimi insegnamenti del Gautama Buddha. E naturalmente, ancora una volta dietro a tutto questo scandalo c'era un tizio dall'aria piuttosto barbarica. Leggendo ciò che ne narrano le fonti, si potrebbe pensare a una resurrezione di Bodhidharma, il barbaro venuto dall'Ovest. Nel *Chuangdenglu* si legge: "Era un'apparizione notevole, un modo di presentarsi che colpiva. Aveva lo sguardo penetrante di una tigre e si muoveva nel deambulatorio come una mucca. Con la lingua poteva toccarsi la punta del naso, e sotto le piante dei suoi piedi c'erano segni a forma di ruota".

Davvero "notevole" – se non proprio da far spavento – era questo Jiangxi Daoyi (709-788), entrato negli annali dello Zen con il titolo onorifico di Mazu, "il patriarca (della stirpe) Ma". Lo si può considerare come il più importante maestro Chan dopo Huineng, come dimostra il fatto stesso che fu l'unico dopo Huineng a essere insignito del titolo di "patriarca". Del modo in cui questo Mazu insegnava ai suoi allievi come comportarsi, l'episodio di Baizhang e delle oche selvatiche citato come motto di questo capitolo ha già fornito un assaggio. Che quel comportamento rude non fosse lo "scivolone" di un altrimenti rispettabile maestro buddhista, ma che invece in questa follia nel caso di Mazu vi fosse del metodo, lo testimoniano altre storie "scandalose" sul patriarca Ma:

Un monaco chiese: "Qual è il senso della venuta di Bodhidharma dall'Occidente?".

Il Maestro lo colpì e disse: "Se non ti picchiassi, tutto l'impero ridebbe di me".

Il monaco Shuiliao andò a cercare il maestro Mazu e gli chiese: "Qual è il senso della venuta di Bodhidharma dall'Occidente?".

Invece di rispondere, Mazu gli fece capire che doveva fare i suoi inchini e ritirarsi. Proprio mentre Shuiliao si accingeva a inchinarsi, Mazu con un calcio lo gettò a terra. In quell'istante, Shuiliao ebbe l'illuminazione.

Shuiliao si alzò, batté le mani, rise forte e disse: "Miracolo su mira-

colo! Centinaia e migliaia di *samadhi* (meditazioni) e innumerevoli intuizioni spirituali hanno le loro radici e la loro sorgente sulla punta di un capello!”. Quindi si prosternò ancora una volta davanti a Mazu e se ne andò.

Una volta divenuto egli stesso abate di un monastero, Shuiliao diceva spesso ai suoi monaci: “Da quando ho ricevuto quel calcio da Mazu, non ho più smesso di ridere”.

Una volta che il suo allievo Baizhang era venuto da lui, Mazu afferrò uno scacciamosche che era posato accanto al suo seggio e lo sollevò in alto.

Baizhang chiese: “Nel momento stesso in cui fate questa cosa, non dovrete forse essere libero da ogni attaccamento a essa?”.

Mazu ripose lo scacciamosche al suo posto. Per un attimo Baizhang rimase muto.

Mazu disse: “Puoi anche aprire bocca e continuare a parlare. Ma come pensi di fare per diventare un illuminato?”.

Baizhang afferrò lo scacciamosche e lo sollevò in alto.

Mazu chiese: “Nel momento stesso in cui fai questa cosa, non dovresti essere libero da ogni attaccamento a essa?”.

Allorché Baizhang volle posare lo scacciamosche, all'improvviso Mazu gli urlò: “Ho!”, nell'orecchio così forte, che Baizhang rimase sordo per tre giorni.

(Nell'udire quell'urlo, si dice che Baizhang abbia raggiunto la completa illuminazione).

Dita nel naso, bastonate, calci, urli assordanti. Mazu, questo frutto magnifico dell'albero del Chan dopo Huineng, sembra davvero un bel tipo; sembra di avere a che fare con un giovane mascalzone, piuttosto che con un venerabile maestro del Dharma del Buddha. Con il suo influsso corruttore sui contemporanei e sugli eredi del Dharma, in breve tempo Mazu ebbe trasformato l'antica commedia paesana del vecchio Sakya in uno *slapstick*, nel vero senso della parola. Il suo esempio fece scuola: ben presto i maestri Chan picchiavano, tiravano calci e urlavano allegramente, sempre di più.

Le "Cinque case" dello Zen

Nella Cina del periodo Tang, alcuni eredi particolarmente dotati dello Zen di Huineng e dei patriarchi fondarono cinque grandi scuole del Chan, le "Cinque case", che avevano un modo caratteristico di trasmettere il Tesoro dell'Occhio del Vero Dharma:

1. La scuola Guiyang (giapp. *Igyo*), che trae il nome dal primo ideogramma del nome dei due fondatori, Guishan Lingyou (Isan Reiyu 771-853, un nipote di Dharma di Mazu Daoyi) e il suo allievo Yangshan Huiji (Kyozan Ejaku, 807-883). Caratteristico della scuola Guiyang era l'uso di un sistema di 97 simboli, scritti di volta in volta all'interno di un cerchio, che costituivano una sorta di "linguaggio cifrato" usato per comunicare tra persone con una profonda esperienza Zen. Il sistema è andato perduto, e la tradizione della scuola Guiyang si fuse più tardi nella scuola Linji.

2. La scuola Linji (giapp. *Rinzai*), fondata da Linji Yixuan (Rinzai Iggen, m. 867), erede del Dharma di Mazu Daoyi (Baso Doitsu, 709-788) tramite Huangbo Xiyun (Obaku Kiun, 720-814) e Baizhang Huaihai (Hyakujo Ekai, 720-814), il quale perfezionò gli insoliti metodi didattici di Mazu. La scuola Linji fu successivamente associata soprattutto alla disciplina del koan. Fu portata in Giappone, dove è ancora attiva come scuola Rinzai, da Myoan Eisai (1141-1215) e Nampo Jomyo (1235-1309). Anche la coreana scuola Chogyo deriva dalla scuola Linji, ed è stata fondata da Taengo Pou (1301-1381).

3. La scuola Caodong (giapp. *Soto*), il cui nome deriva dal primo ideogramma di quello dei due fondatori Caoshan Benji (Sozan Honjaku, 840-901) e del suo maestro Dongshan Liangjie (Tozan Ryokai, 807-869), si rifà a Shitou Xiqian (Sekito Kisen, 700-790), che accanto a Mazu Daoyi è il più significativo maestro degli anni di fondazione del Chan dopo Huineng. Mentre lo Zen di scuola Linji dà importanza alla ricerca dell'illuminazione attraverso la "contemplazione delle parole" (metodo del koan), nello Zen Caodong l'accento è piuttosto sulla "illuminazione silenziosa", il semplice stare seduti in profonda meditazione senza uno scopo (giapp. *Shikantaza*). La scuola Caodong fu portata in Giappone da Ehei Dogen (o Dogen Zenji, 1200-1253), dove è ancora attiva.

4. La scuola Yunmen (giapp. *Ummon*), fondata da Yunmen Wenyan (Ummon Bun'en, 864-949), e che si richiama anch'essa a Shitou Xiqian (Sekito Kisen) per il tramite di grandi maestri come Xuefeng Yitsun (Seppo Gison, 822-908) e Deshan Xuanjian (Tokusan Senkan, 782-865). Dalla scuola Yunmen proveniva, tra gli altri, il maestro Xuedou Chongxian (Setcho Juken, 980-1052), divenuto famoso come compilatore e poeta degli inni della celebre raccolta di koan *Biyuanlu* (giapp. *Hekiganroku*). La scuola Yunmen si estinse nel XII secolo.

5. La scuola Fayan (giapp. *Hogen*), fondata da Fayan Wenji (Hogen Bun'eki, 885-958), come le due precedenti, si colloca nel seguito del grande maestro Shitou Xiqian. I padri che le diedero l'impronta furono Xuefeng Yicun (Seppo Gison, 822-908) e il suo allievo Xuansha Shibei (Gensha Shibi, 835-908), vero e proprio fondatore della scuola, la cui fama venne tuttavia oscurata da quella del suo "nipote di Dharma" Fayan, cosicché la scuola prese infine nome da quest'ultimo. La scuola si estinse nel X secolo.

I METODI INAUDITI DEI MAESTRI CHAN CLASSICI

Un maestro di rilievo, Deshan Xuanjian, della generazione dei maestri Chan successiva a Mazu, divenne famoso per l'abilità con cui usava il bastone. Spesso non permetteva ai cercatori, che venivano da lui con le loro domande e intuizioni, nemmeno di aprire bocca, ma sentenziava categorico: "Trenta colpi, se hai qualcosa da dire. Trenta colpi, se non hai niente da dire". Baizhang Huaihai, uno degli allievi ed eredi del Dharma più importanti del maestro Mazu, anche lui tutt'altro che schizzinoso nell'uso del bastone, si beccò qualche colpo perfino dal suo stesso allievo Huangbo, e a quest'ultimo non andò meglio con il suo migliore allievo Linji Yixuan. Immaginatevi una cosa del genere, in una cultura in cui il rispetto degli anziani e dei maestri è tra i più alti valori sociali! E un furfante matricolato come Linji non soltanto perfezionò l'arte di picchiare con il bastone o con lo scacciamosche come metodo di insegnamento verso i suoi monaci, ma divenne famoso anche per il suo uso del grido "Ho!" (giapp. "*Katsu!*"). Lo stesso Linji distingueva tra quattro tipi diversi di "Ho":

A volte è come la spada di diamante del sovrano Vajra; a volte è come il leone dalla criniera dorata, che si avvicina strisciando; a volte è come un bastone alla cui estremità pende un ciuffo d'erba; a volte non è affatto un "Ho".*

* Questa è oltretutto, per amor di battuta, solo una interpretazione superficiale di "non è affatto un Ho!". In un senso più profondo, e sicuramente più all'altezza di Linji, si può intendere quest'ultima categoria come un "Ho!" completamente privo di intenzione, e come tale la forma più *alta* di esso.

Cosa hanno a che fare botte, calci, urli e simili metodi “shock” con il sublime insegnamento del Buddhismo e con il Tesoro dell’Occhio del Vero Dharma custodito dai patriarchi? Ricordiamoci che ciò che aveva fatto del principe Siddharta della stirpe Sakya il Buddha, il “Risvegliato”, era stato appunto quel *risveglio*. Le “Quattro Nobili Verità”, l’ “Ottuplice Sentiero”, la dottrina del “sorgere in interdipendenza”, del “Non-sé” di tutte le creature e di tutti gli esseri e tutti gli altri insegnamenti fondamentali del Buddha e del Buddhismo sono, in ultima analisi, espressione appunto di questa esperienza centrale del risveglio o illuminazione. Senza il *bodhi*, senza il risveglio, non c’è nessun Buddha, nessun Dharma del Buddha, nessuna dottrina del Risvegliato, nessuna legge o via del risveglio. Nessuna tradizione del Dharma ha preso tanto sul serio questo dato di fatto, e lo ha tradotto nella sua prassi di vita e nei suoi metodi didattici, quanto il Chan.

Il Buddhismo è, per dirlo con la frase del sesto patriarca nel “Sutra della piattaforma”, la “dottrina della non-dualità”. Nello Zen dei patriarchi si trattava, e tuttora si tratta, non di un metodo, né di una filosofia, né di una religione o di un qualche-ismo, bensì di realizzare il risveglio a questa non-dualità, che è l’esperienza-chiave del Buddha. Visto in quest’ottica, ciò che porta a realizzare questa non-dualità è il “Buddhismo” nella sua forma essenziale; non importa se si manifesta in forme che, viste dall’esterno, appaiono “poco buddhiste”. Cosa racconta Huineng di come il Dharma del Buddha fu trasmesso a lui dal quinto patriarca? “Comprendere il proprio vero essere, solo di questo si tratta. Del raccoglimento e della salvezza (e di altre questioni ‘buddhiste’) non si è parlato”.

Deshan, quindi, non perdeva tempo in spiegazioni sulle “questioni buddhiste”; allo stesso modo anche a Mazu, Baizhang, Huangbo, Linji e a tutti gli altri maestri del Chan e dello Zen non importava altro che la “comprensione del proprio vero essere”. E per tornare ai metodi brutali di questi maestri: alla fine di questi e di altri aneddoti sugli incontri “fisici” tra maestro e allievo, spesso si legge che “il monaco ebbe un’intuizione”, oppure che “in quel momento XY ebbe l’illuminazione”.

Non-dualità (sanscr. *advaita*, cin. *bu er*, giapp. *fu ni*, lett. "non-due") – Definisce lo stato della coscienza cui tendono le grandi tradizioni spirituali, nel quale il pensiero e la percezione dualistici vengono trascesi. Questi sono caratterizzati dalla divisione della realtà non duale (assoluta) in due categorie opposte. La divisione fondamentale è quella in "soggetto" e "oggetto", io e Altro, dalla quale derivano – proiettando la dualità sulla realtà esterna – le altre dicotomie come interno/esterno, gradevole/sgradevole, esistente e inesistente, vita e morte, illuminazione e illusione, bene e male.

La dicotomia soggetto-oggetto è considerata la radice di ogni male e di ogni sofferenza umana. La Bibbia definisce questo processo nella coscienza dell'uomo come il "peccato originale", causato dall'aver mangiato dall'albero della "conoscenza del bene e del male". Questo porta alla cacciata dal Paradiso, lo stato di beatitudine originario. Huineng, il sesto patriarca, caratterizza l'essenza dello Zen con questa frase: "Il Buddhismo è la dottrina della non-dualità". Nel suo grande poema didattico "Iscrizione della fiducia nella mente" (*Xinxinming*), che è un unico inno di lode alla non-dualità, il terzo patriarca Sengcan canta:

Non soffermarti
su visioni dualistiche;
evita assolutamente
di seguirle.
Se esiste anche solo un poco
di Giusto e Sbagliato,
allora la mente
si perde nella confusione.
Il Due esiste
in dipendenza dall'Uno,
ma anche sull'Uno
non ci si deve soffermare...

LE MICCE CHE ACCENDONO L'ILLUMINAZIONE

Anche quando la coscienza di una persona è matura per fare esperienza della consapevolezza illuminata, spesso c'è bisogno di una sorta di "miccia" affinché questa "irruzione" possa verificarsi. Può trattarsi di uno stimolo lievissimo, come lo scintillio della stella mattutina nel cielo come nel caso del Buddha Sakyamuni, il profumo dei fiori di susino che aleggia nel vento,

oppure il suono di un sassolino contro una canna di bambù, del coperchio di un secchio per l'immondizia che viene trascinato, il fazzoletto giallo sul capo di una pescivendola che sventola nella brezza della sera. Il momento dell'illuminazione può giungere discreto e inappariscente come la buccia di una pesca troppo matura che si apre, oppure con un'esplosione improvvisa, come quando la capsula della balsamina giunge a maturazione e, con un tocco lieve – per il divertimento di innumerevoli generazioni di bambini urlanti – catapulta i semi tutt'intorno.

Se però, in una persona che ha già raggiunto un certo grado di maturità interiore e di disposizione all'esperienza illuminata, le strutture del pensiero, del sentire e della percezione dualistici sono ancora così solide e radicate nell'abitudine da costituire quasi una barriera che si oppone all'irrompere dell'onda della consapevolezza, allora uno shock improvviso può far crollare questa barriera, o almeno aprirvi un varco.

Praticamente ognuno di noi ha fatto esperienza di come uno shock improvviso, ad esempio quando si ha un incidente o quando giunge notizia della morte di una persona cara, spazzi via il modo quotidiano di pensare, sentire e agire e per qualche tempo, lungo o breve che sia, la coscienza diventa una *tabula rasa* o, come si dice spesso nello Zen, una "pagina bianca". Da Mazu in poi, i maestri Chan usano questa esperienza per scuotere per un istante, con una terapia d'urto, la coscienza dell'uomo comune, in modo da farla crollare.

Ma allora perché non tutti, nel momento dello shock, sperimentano una "illuminazione", come di fatto può avvenire spontaneamente e senza preparazione attraverso una disciplina formale della mente? Quando uno shock, un grido, un calcio o un colpo di bastone sono sufficienti a scatenarla, vuol dire che l'illuminazione doveva essere a un passo, almeno là dove l'antiautoritarismo non è ancora diventato l'ultimo grido in fatto di pedagogia. No, non è così che funziona. Quello che la gran parte degli aneddoti Zen in cui "urli e botte" portano di colpo all'illuminazione non dicono – perché nell'ambito della tradizione Zen è un'ovvietà – è che questi eventi improvvisi sono preceduti da anni, se non addirittura decenni, di intensa ricerca interiore e pratica della meditazione.

Satori – Concetto che nello Zen indica l'esperienza del risveglio, il momento in cui si raggiunge la visione illuminata (derivato dal giapponese *satoru*=conoscere).

Come sinonimo di *satori* si usa spesso anche il concetto di *ken-sho*, lett. "visione dell'essenza del sé". Questa esperienza può avere luogo con diversi gradi di profondità e intensità; in generale, si dice nello Zen che occorrono ripetute esperienze di *kensho* per arrivare al "Grande Satori che arriva fino in fondo" (giapp. *Daigo-Tettei*).

Se Siddharta fosse rimasto nel palazzo paterno, e avesse semplicemente messo a tacere il dubbio che lo tormentava riempiendo la sua vita di lusso, sesso e potere, o semplicemente facendo il bravo padre di famiglia borghese, allora sarebbe stato un ipocrita e non un cercatore, ed è improbabile che lo scintillio della stella mattutina avrebbe destato in lui "l'illuminazione suprema". Se dietro la barriera della coscienza comune la volontà di giungere alla verità non è già un'onda poderosa, se non vi è già quella spinta oscura e senza nome che preme contro la barriera, verso ciò che è lì da sempre ma che non può realizzarsi perché confinato entro le mura del pensiero e della percezione dualistica, allora scuotere la barriera non avrà l'effetto che può invece avere nello Zen. Allora la barriera potrà diventare permeabile, potrà deformarsi sotto la pressione di impressioni troppo violente e costringere la mente in forme più o meno patologiche, potrà forse anche crollare in parte e dare in via transitoria la sensazione che le convenzioni sociali non facciano più presa su di noi. Nell'insieme, però, la barriera si ricostituisce in fretta, di solito con ancora più assi e pilastri, in modo che diventi ancora più "sicura".

Se invece, in anni di ricerca e di pratica della meditazione, l'onda della volontà di verità si è fatta così potente come nel caso di Huike, il quale non esitò a tagliarsi un braccio solo per indurre Bodhidharma ad accettarlo come allievo, allora anche solo una parola, una frase, un gesto oppure – appunto – un grido o una bastonata possono far sì che la barriera della coscienza comune venga spazzata via e lo sguardo sia libero di aprirsi su una dimensione altra, non dualistica della conoscenza.

IL RISCHIO DI ABUSARE DEI METODI INUSUALI

Urli e botte, quindi, possono dare il “la” a un’esperienza di illuminazione; *a patto che* li si usi al momento giusto e con la coscienza giusta, ovvero quella non dualistica di un maestro Zen. Qui occorre mettere l’accento sul “quando e se”, perché di questi metodi si può anche abusare. Così, nel Giappone moderno, accanto alle forme autentiche dello Zen esiste anche uno “Zen militaresco” (una forma deviata, che di fatto non merita il nome di Zen e di certo non ha nulla a che vedere con lo Zen dei patriarchi) nel quale il “bastone del risveglio” (giapp. *kyosaku* o *keisaku*) viene usato piuttosto come strumento di una sorta di addestramento da caserma, che non come abile mezzo per giungere al risveglio. Così come certe aziende occidentali spediscono i giovani manager a fare corsi di sopravvivenza nella giungla, per allenarli alla dura lotta contro la concorrenza, allo stesso modo certe istituzioni giapponesi mandano per qualche tempo le proprie “reclute” a indurire il corpo e lo spirito in cosiddetti monasteri Zen, dove a spremersi ben bene sono “monaci” dal bastone facile e “maestri” inflessibili il cui motto è “Ciò che non ti uccide ti fortifica”.

Un’altra e, se presa sul serio e non riconosciuta per quello che è non meno deviata forma di abuso del metodo “urli e botte” è la pura e semplice imitazione. Un colpo dato col bastone o con uno scacciamosche, oppure un grido improvviso, possono essere espressione dell’agire illuminato di un maestro, ma anche semplicemente un misero e teatrale tentativo di emularlo. In quel caso, il colpo o lo “Ho!” rientrano nella quarta delle categorie dell’urlo elencate da Linji: “Non è affatto un ‘Ho!’”^{*}. Nel *Chuangdenglu* troviamo a tal proposito, tra gli altri, il seguente aneddoto:

Una volta, il maestro Muzhou chiese a un monaco da dove venisse, e il monaco gridò: “Ho!”.

Muzhou replicò: “Dunque, mi stai offrendo un “Ho!””.

^{*} Questa è oltretutto, per amor di battuta, solo una interpretazione superficiale di “non è affatto un Ho!”. In un senso più profondo, e sicuramente più all’altezza di Linji, si può intendere quest’ultima categoria come un “Ho!” completamente privo di intenzione, e come tale la forma più *alta* di esso.

Il monaco gridò ancora: "Ho!".

"Bene – rispose Muzhou – e dopo il terzo o quarto "Ho" che fai?".

Il monaco non seppe rispondere. Allora Muzhou lo colpì e disse: "Vattene via, povero simulatore".

Una cosa dovrebbe essere ormai chiara: anche certi metodi di insegnamento all'apparenza "brutali" come calci e bastonate nascono, *nel vero maestro Zen*, unicamente dalla sua profonda misericordia, e non dalla sua irritazione per un comportamento sbagliato o inadeguato dell'allievo. E soprattutto, non vanno intesi come una "punizione". Capire questo riesce particolarmente difficile a certi allievi occidentali dello Zen, che tendono ad avere un atteggiamento del tipo: "La disciplina Zen va bene, ma alle *mie* condizioni!". E queste sono naturalmente le condizioni dell'ego, quello che nella disciplina Zen deve appunto "morire sul cuscino della meditazione". Per l'ego ipertrofico e ipersensibile dell'uomo comune occidentale moderno, non esiste pressoché nulla di più umiliante che dover subire delle percosse. È ancora peggio che accettare temporaneamente l'autorità di un maestro autentico e "obbedirgli" – parola disdicevole per qualsiasi democratico convinto – anche se non lo si "comprende" (e nessuno tende a "dare spiegazioni"), *perché* certe cose nella disciplina Zen vengono trattate in un certo modo e non in altri.

Che la formula dell'obbedienza cieca, nelle mani di "poveri simulatori", non vada certo a beneficio dell'allievo, è fuori di dubbio. Altrettanto certa è però la necessità di essere pronti a mettere in secondo piano il proprio ego al punto da seguire senza fare domande l'autorità di un vero maestro Zen (il quale non chiede mai obbedienza cieca), così come lo scalatore dilettante segue le indicazioni di una guida alpina esperta. Questa prontezza, nel corso della pratica, viene ricompensata dall'intuizione del "perché" scaturita dalla *propria* personale esperienza, alla quale nessuna "spiegazione" precedente avrebbe potuto condurre.

Ma le "botte"? In effetti, bisogna avere un ego ben piccolo per poter incassare uno schiaffo e per di più riderci gioiosamente sopra come il maestro Baizhang, come Huangbo e gli altri grandi maestri Chan, che giubilavano per questa prova di

libertà interiore da parte dei loro allievi, i quali si erano lasciati alle spalle ogni concezione dualistica di “scelta”, “autorità” e di un dislivello di competenze tra “maestro” e “allievo”.

Forse la sfida è proprio arrivare a questa libertà interiore, a questa gioia della totale assenza di ego, ed è anche la verità profonda che sta dietro all’invito di Cristo, se uno ti colpisce sulla guancia sinistra, a porgere anche la destra.

Un giorno il maestro Baizhang chiese al suo allievo Huangbo: “Dove sei stato?”.

Huangbo rispose: “Ho raccolto funghi ai piedi del monte Daxiong (nome che significa ‘grande sventura’)”.

Chiese allora Baizhang: “Hai incontrato una tigre?”.

Subito Huangbo ruggì come una tigre.

Baizhang prese da terra una scure e la sollevò, come se volesse uccidere la tigre. Allora Huangbo colpì Baizhang sul viso. Baizhang rise forte e tornò al suo monastero. Là disse ai suoi monaci: “Ai piedi del monte Daxiong c’è una tigre. Voi monaci dovrete guardarvi da essa. Oggi mi ha già morso”.

(Si dice che, con queste parole, Baizhang abbia confermato Huangbo quale suo erede del Dharma).

7. Non si parla con la bocca piena! Ovvero: dallo Zen dei giganti all'ammaestramento sulla via dell'illuminazione

Da tempo ormai Yaoshan non era entrato nella sala per parlare.

Il decano dei monaci gli disse:

"I monaci attendono da tempo che il maestro dia loro un insegnamento".

Yaoshan disse: "Suona la campana".

I monaci si riunirono nella sala.

Allora Yaoshan scese dal seggio del Dharma e tornò nella sua stanza.

Il decano lo seguì e disse:

"Maestro, non eravate d'accordo che avreste parlato ai monaci?

Perché allora non avete detto nulla?"

Yaoshan disse: "Per i sutra ci sono gli insegnanti di sutra,

per i shastra ci sono gli insegnanti di shastra.

Cosa volete dunque da me?"

JINGDE CHUANDENGLU

La rappresentazione dell'antica commedia paesana di Sakya era stata, fino alla generazione di Mazu, una questione molto esclusiva. Tra coloro i quali, agli inizi del Chan, se ne sentivano attratti, erano evidentemente solo in pochi a cogliere davvero quello che c'era dietro la trama, ed erano perciò qualificati per trasmettere a loro volta il Tesoro dell'Occhio del Vero Dharma. Ricordiamoci che Hongren, il quinto patriarca del Dharma, pare avesse già circa mille allievi. Si può presumere che tra questi ci fossero tanti zelanti cercatori del tesoro come Shenxiu o Huiming, che il sesto patriarca portò infine al risveglio sul monte Dayu Ling. Eppure, tra questi mille allievi, non ce n'era uno che rispondesse a ciò che Hongren si aspettava da un erede del Dharma. Fino a quando l'incolto barbaro venuto dal Sud, che non era nemmeno un allievo "ufficiale" del quinto patriarca ma solo un laico che lavorava nelle cucine, non ottenne lui il tesoro.

Ricordiamoci anche che Huineng, dopo il suo primo incontro con il quinto patriarca, continuò imperterrito per otto mesi a spaccare legna e a macinare riso, senza ricevere da Hongren

alcun ulteriore cenno personale. Certo, si può presumere che Huineng abbia avuto la possibilità di assistere almeno ad alcune lezioni pubbliche del quinto patriarca, e che più tardi abbia avuto da parte sua anche qualche istruzione in privato, prima che Hongren gli consegnasse la veste e la coppa. Tuttavia, niente nel “Sutra della piattaforma” o in altri scritti del primo Chan indica che già a quel tempo esistesse un insegnamento dello Zen in forma sistematica, come si sarebbe sviluppato più avanti.

LO ZEN DEGLI INDIVIDUALISTI

I primi monasteri del Buddismo Dhyana, come quello in cui operava Hongren – ancora non sarebbe corretto parlare di monastero Chan – erano piuttosto delle comunità poco strutturate di cercatori del tesoro, la cui meta era la realizzazione di sé nel senso dell’*Avatamsaka-Sutra*:

Sudhana chiese: “Come si può incontrare faccia a faccia questa libertà? Come si giunge a questa realizzazione?”.

Suchandra rispose: “Un uomo incontra faccia a faccia questa liberazione quando la sua mente si risveglia alla Saggezza Salvifica ed è in rapporto intimo con essa; perché è allora che, in ogni cosa che percepisce e che afferra, ottiene la realizzazione di sé”.

Sudhana: “Si ottiene la realizzazione di sé ascoltando discorsi e discussioni sulla *prajñāparamita*?”.

Suchandra: “Non è così. Perché no? Perché *prajñāparamita* è ciò che vede a fondo nella verità e nella realtà di tutte le cose”.

Sudhana: “Ma non è forse così, che il pensare procede dall’ascoltare, e che attraverso il pensiero e la deduzione uno comprende infine cosa è la Talità? E non è forse questa la realizzazione di sé?”.

Suchandra: “Non è così. La realizzazione di sé non viene mai dal semplice pensare e ascoltare. Voglio spiegartelo, figlio di buona famiglia, con una similitudine. Ascolta. In un grande deserto, vi sono pochissime sorgenti o pozzi. In primavera o in estate, quando fa caldo, arriva da Occidente un viaggiatore diretto verso Oriente. Incontra un uomo che viene da Oriente, e gli chiede: ‘Ho una sete terribile, dimmi per favore dove posso trovare una sorgente e dell’ombra, affinché possa bere, bagnarmi, riposare e riprendere le forze’.

L'uomo che veniva da Oriente dà al viaggiatore le informazioni che desidera e dice: 'Se proseguite verso Oriente, il sentiero si biforca, a destra e a sinistra. Prendete quello di destra, e se proseguite di buon passo arriverete senz'altro a una bella sorgente, con ombra e frescura'. Ora, figlio di buona famiglia, credi tu che il viaggiatore assetato venuto da Occidente troverà frescura e sollievo alla sete e al caldo solo sentendo parlare dell'ombra e della sorgente, e pensando di arrivare là più velocemente possibile?'".

Sudhana: "No, di certo no. Potrà rinfrescarsi e trovare sollievo alla sete e al caldo solo se, seguendo le indicazioni dell'altro, raggiungerà veramente la fonte, berrà da essa e si bagnerà in essa".

Suchandra: "Così è anche per il bodhisattva. Non giungerai mai a realizzare una qualche verità solo sentendone parlare, riflettendo su di essa e comprendendola con la ragione. Il deserto vuol dire nascita e morte; l'uomo venuto da Occidente sta per tutte le creature viventi; il caldo per tutte le illusioni; la sete per l'avidità; l'uomo venuto da Oriente, che conosce il cammino, è il Buddha o bodhisattva il quale, poiché dimora nella saggezza assoluta, ha penetrato l'essenza di tutte le cose e la realtà del loro essere una cosa sola; spegnere la sete e mitigare il caldo bevendo dalla sorgente che rinfresca è realizzare da se stessi la verità".

(*Atavamsaka-Sutra*, edizione in 40 fascicoli, fasc. XXXII; cit. da edizione svizzera, D.T. Suzuki, *Koan*, Berna e.a. 1988)

"Realizzare da se stessi la verità" attraverso quel risveglio che già aveva fatto del Buddha un "risvegliato": è questo ciò che cercano, in fondo, tutti i seguaci del Buddha. Ed è questo anche il significato che ha in questo contesto il concetto di "realizzazione di sé": non la realizzazione di un "Sé" nel senso di quell'*Atman* induista che il Buddha negava. Questo va sottolineato, poiché alcuni zelanti sostenitori di un "Buddhismo puro delle origini", sulla base dell'impiego occasionale dell'espressione "realizzazione di sé" nella letteratura Zen, vorrebbero dimostrare che vi è una contraddizione tra lo Zen e il "vero Buddhismo". Nel fare ciò restano attaccati a concetti prescrittivi, diversamente dai maestri dello Zen, che più e più volte hanno mostrato come *tutte* le idee che ci facciamo riguardo alla "verità" (siano esse formulate in modo positivo o negativo) sono in ultima analisi sbagliate.

È anche vero che nella "realizzazione" del Tesoro dell'Occhio

del Vero Dharma non si rende veramente “reale” qualcosa che prima era “irreale”; esso diventa “reale” per ognuno di noi solo attraverso il *proprio* risveglio. Questo viene spiegato spesso con la similitudine di un tesoro che giace sepolto e ignoto nella cantina della nostra casa. Finché non troviamo questo tesoro e non lo disseppelliamo, possiamo vivere in quella casa nella più cupa miseria, *benché* il tesoro ci appartenga già da molto tempo. Il tesoro diventa “reale” per noi solo quando riusciamo a portarlo alla luce e a farne uso.

La pala per disseppellire il tesoro è appunto quello che fece Buddha sotto l'albero del *bodhi*: stare seduto in raccoglimento o *Dhyana*. Su questo punto tutti i seguaci del Buddismo Dhyana in Cina concordavano, anche se non si sentivano appartenenti alla linea di trasmissione che, attraverso Huineng e Bodhidharma, risaliva a Mahakashyapa. Nei primi monasteri del Buddismo Dhyana si trovavano quindi spesso cercatori del tesoro di diverse scuole, e alcuni dei primi maestri del Chan erano per così dire “ospiti” nel monastero di una scuola già istituzionalizzata del Buddismo cinese, e là operavano accanto a maestri di altre correnti. Occasionalmente, i maestri davano cenni sulla direzione giusta per trovare “la sorgente e l'ombra che dà frescura”; ma arrivare fin là, bere dalla sorgente e bagnarsi in essa, questo ciascuno doveva farlo per conto proprio.

Zazen (cin. *Zuochan*), lett. *za*=“stare seduto” in *zen*=“raccoglimento” – È l'esercizio fondamentale dello Zen ed è considerato in tale contesto come la via più diretta per giungere all'illuminazione.

Lo Zazen si differenzia da ciò che si intende tradizionalmente per “meditazione”, perché quest'ultima è in genere meditazione “su” un oggetto. Gli oggetti di meditazione possono essere idee astratte (“transitorietà”, “compassione” e così via), suoni o immagini (mantra, mandala ecc.) oppure singoli oggetti concreti che servono per focalizzare l'attenzione.

Lo Zazen vuole invece liberare la mente dall'asservimento a qualsivoglia forma del pensiero, visione, oggetto o concetto, per quanto elevato o “santo”.

Anche gli ausili alla pratica, come i *koan*, non sono oggetti di meditazione in senso proprio. Il praticante tende piuttosto a diventare "una cosa sola" con il *koan*, a raggiungere una condizione di raccoglimento (*samadhi*) nella quale non esiste più alcuna separazione tra soggetto e oggetto, e quindi non esistono più "oggetti". Nella sua forma più pura, lo Zazen è uno stato perfettamente vigile ma senza pensieri, in cui l'attenzione non è concentrata su alcun oggetto né contenuto (cfr. il "non soffermarsi" di Huineng).

Dunque, in questi monasteri i monaci si addestravano facendo assegnamento in gran parte su se stessi, da soli nella propria cella oppure in un chiostro o in una grotta nelle vicinanze del monastero, come ad esempio il vagabondo dello Zen Hanshan, l'uomo della "montagna gelata", che canta la sua vita solitaria nelle celebri *Poesie della montagna gelata*. Evidentemente, non era cosa rara che costoro per mesi non avessero alcun contatto con il maestro Chan o con l'abate del monastero.

Anche di Linji – l'allievo migliore di Huangbo, al quale si richiama la scuola Linji (giapp. *Rinzai*) dello Zen – apprendiamo che aveva trascorso tre anni interi nel monastero di Huangbo senza "parlare di fronte al Maestro", finché il suo fratello di Dharma Muzhou non riconobbe le sue qualità e non lo spinse a cercare il Maestro. A quel punto, l'onda che spingeva verso la realizzazione di sé dietro alla diga della coscienza comune di Linji era già così gonfia e possente, che bastarono pochi colpi – tra l'altro anche di bastone – da parte di Huangbo e del suo "collega" Dayu perché facesse irruzione in lui.

Dokusan (lett. "andare da solo verso uno che sta più in alto") – L'incontro di un allievo Zen con il suo maestro nella riservatezza della stanza di quest'ultimo. Il *dokusan* è uno degli elementi centrali nell'insegnamento sistematico dello Zen; esso offre all'allievo l'occasione di esporre, solo dinnanzi al maestro, tutti i problemi che riguardano la sua pratica, e di dimostrargli "a quattr'occhi" il grado di esperienza che ha raggiunto, ad esempio illustrandogli la propria interpretazione di un *koan*. Secondo la tradizione Zen, questo colloquio individuale ha origine nei "colloqui segreti" del Buddha Sakyamuni.

Ma i cercatori del Tesoro con una volontà di verità come quella di Huineng o di Linji – o addirittura con la risolutezza di Huike, che si tagliò un braccio solo per convincere Bodhidharma della serietà del suo impegno – erano e sono rari. Detto in tutta franchezza: chi di noi si taglierebbe un braccio nella speranza di ottenere qualcosa di tanto inimmaginabile, nel vero senso della parola, come “l’illuminazione”? La parola promette molto, certo, ma chissà se vale la pena di “lasciar cadere il corpo e la mente” per essa, per dirlo con la formula di Tiangtong Rujing, maestro del maestro Zen giapponese Dogen Zenji. Per di più, nessun vero maestro ci garantisce né può garantirci che i nostri sforzi porteranno alla meta agognata (in un tempo prevedibile, e non nell’arco di qualche *kalpa*). Allora forse è meglio restare sul seminato, fedeli al motto “niente esperimenti”? Non soltanto il monastero di Hongren era pieno di allievi che non osavano fare il salto nell’ignoto.

Questo significa forse che a noi meno audaci la via verso l’esperienza chiave dello Zen, il *satori* o risveglio, è destinata a rimanere preclusa? Non è detto. Per fortuna i maestri Zen cinesi hanno messo a punto delle “astuzie” per attirare anche persone meno dotate rispetto ai maestri Chan della prima ora fuori dalla tana della loro coscienza comune.

I TRUCCHI DEI MAESTRI CHAN PER AMMAESTRARE I DISCEPOLI

Una delle premesse affinché si sviluppasse un metodo di insegnamento specifico del Chan fu il sorgere di monasteri sempre più specificamente Chan. Una parte significativa la ebbe in ciò l’allievo di Mazu, Baizhang Huaihai, che stabilì regole precise di vita e di svolgimento della giornata in un monastero Zen, completamente tarate sulle esigenze dell’addestramento alla via dello Zen. Regole che, nella sostanza, vengono osservate ancora oggi nei monasteri di tradizione Zen.

Una di queste regole, che già Daoxin, il quarto patriarca, aveva stabilito per la vita in comune dei suoi circa 500 allievi e che si sarebbe ben presto rivelata una benedizione per la conservazione del Chan, viene formulata da Baizhang in una celebre frase: “Un giorno senza lavorare, un giorno senza mangiare”. Fino ad allora,

per via di regole desunte dal *Sangha* indiano, ai monaci buddhisti era in generale proibito occuparsi di faccende materiali. I monasteri vivevano delle elemosine dei laici, delle donazioni di sostenitori benestanti e, non da ultimo, del favore dei governanti, i quali – come l'imperatore Wu di Liang – speravano da ciò di ottenere “buon karma” oppure, cosa non rara nell'antica Cina, si consideravano essi stessi allievi dei grandi maestri buddhisti.

I monasteri Chan divennero da allora sempre di più delle comunità autonome, che si assicuravano di che vivere con il proprio lavoro. Un episodio famoso avvenuto nel monastero di Baizhang mostra quanto lo stesso maestro prendesse sul serio le regole da lui stabilite. Quando i monaci nascosero al loro ormai anziano maestro gli attrezzi per lavorare nei campi, per timore che stesse diventando troppo debole per un'occupazione tanto gravosa, egli rifiutò il cibo. Solo quando gli attrezzi ricomparvero e poté ricominciare come prima a prendere parte al lavoro nei campi, riprese anche a mangiare. Questa impostazione e l'autosufficienza delle comunità Chan, che oltretutto si stabilivano per lo più in ambienti rurali lontano dai centri del potere statale (spesso su un monte, il cui nome passava al padre fondatore), contribuirono in misura decisiva a far sopravvivere il Chan alla grande persecuzione contro i buddhisti sotto l'imperatore Wuzong (che regnò tra l'841 e l'846) meglio di altre scuole buddhiste in Cina e a farlo diventare, successivamente, la tradizione buddhista dominante nel paese.

Tuttavia, per quanto la scansione regolata delle giornate in un monastero Zen potesse essere di aiuto quale fondamento dell'esercizio spirituale, l'evoluzione decisiva doveva avere luogo nello spirito di ogni singolo praticante. Per sostenere e accelerare questo processo, gli antichi maestri Chan hanno inventato tutta una serie di trucchi geniali. All'inizio questi gesti non costituivano certo un “metodo” consapevolmente applicato, ma erano invece atti spontanei privi di intenzione, scaturiti dalla situazione del momento. Gli urli di Mazu, i suoi calci e le sue bastonate non erano che i più spettacolari. Altri mezzi per imporre una battuta d'arresto all'intralcio del pensiero discorsivo che tiene in piedi la nostra coscienza comune, anche solo per pochi secondi – spesso quelli decisivi – e permettere così a qualcosa di completamente altro di fare irruzione, erano ad esempio gesti muti e sorprenden-

ti, come quelli con il tradizionale scacciamosche. Oppure il maestro, come fece per la prima volta sempre Mazu, chiamava di colpo per nome l'allievo, a voce alta e inaspettatamente, proprio mentre questo si stava voltando per andarsene. La maggior parte delle persone, sentendo pronunciare il proprio nome, reagisce sul momento senza pensare: tutti noi l'abbiamo provato almeno una volta quando qualcuno, per strada o in mezzo a una folla anonima, chiama il nostro nome rivolgendosi a un altro. Se l'allievo si girava spontaneamente, il maestro gli rispondeva secco: "Che vuoi?".

Per scuotere gli allievi dal sonno della coscienza comune, i primi maestri Zen usavano anche sbattere loro in faccia risposte "paradossali" a domande pressanti sull'essenza dell'esperienza Zen:

Un monaco chiese a Shitou: "Perché il primo patriarca venne dall'Occidente?".

Shitou disse: "Chiedi a quella colonna del tempio laggiù!".

Il monaco disse: "Non capisco".

Shitou replicò: "Neanch'io capisco".

Il laico Pang chiese al maestro Mazu: "Che uomo è quello che, tra tutte le cose, non ha un opposto?".

Mazu disse: "Quando avrai bevuto in un sorso solo tutte le acque del fiume dell'Ovest, te lo dirò".

A queste parole, Pang Yun comprese improvvisamente l'essenza del Chan.

Un monaco chiese al maestro Zhaozhou: "Chi è il Buddha?".

Zhaozhou disse: "Quello là nello scrigno".

Il monaco chiese: "Ma quella seduta nello scrigno non è solo una figura di argilla?".

"Sì, è così".

"Ma allora chi è il Buddha?".

Zhaozhou replicò: "Quello là nello scrigno!".

Un monaco chiese: "Se tutte le cose ritornano all'Uno, dove ritorna l'Uno?".

Il maestro Zhaozhou disse di rimando: "Mentre soggiornavo a Jingzhou, mi sono fatto una veste che pesava sette libbre".

Questi "ami" lanciati dai maestri Chan erano paradossali perché scaturivano direttamente dalla coscienza illuminata e non dualistica del maestro stesso, e quindi non potevano (e non possono) essere compresi con i mezzi del pensiero discorsivo, che si muove sempre nell'ambito della dualità. Erano sfide ad abboccare all'esca venuta da un'altra dimensione della coscienza e, tirando la lenza del maestro, saltare su un piano diverso della comprensione, nella vastità aperta della coscienza illuminata.

Quale risposta o reazione "giusta" a questa sfida era accettata soltanto la replica che raccoglieva la sfida sullo stesso piano:

Un giorno il maestro Mazu comparve dinnanzi ai monaci riuniti e, per un certo tempo, rimase in silenzio.

Baizhang arrotolò il tappeto davanti al suo posto.

Allora il maestro abbandonò la sala dei monaci.

Quando Caoshan si accomiatò da Dongshan, quello gli chiese: "Dove vuoi andare?".

"Vado là dove non vi è cambiamento".

"E come vuoi arrivare là dove non vi è cambiamento?".

"Il mio andare non è un cambiamento".

Una volta il maestro Caoshan chiese a un monaco cosa stesse facendo in quel momento. Il monaco rispose: "Spazzo il pavimento".

Il maestro chiese ancora: "Stai spazzando davanti al Buddha, o dietro al Buddha?".

Il monaco rispose: "Spazzo entrambi i punti nello stesso tempo". Allora Caoshan disse: "Portami le mie pantofole".

Una volta, mentre il maestro Weishan era a letto, Yangshan entrò per parlare con lui, ma il maestro volse il viso verso la parete. Yangshan disse: "Come potete fare questo?".

Il maestro si alzò e disse: "Qualche istante fa ho fatto un sogno. Non vuoi provare a interpretarlo per me?".

Allora Yangshan portò una ciotola piena d'acqua, affinché il maestro potesse lavarsi il viso.

Poco dopo venne anche Xiangyan per parlare con il maestro.

Il maestro disse: "Ho appena fatto un sogno. Yangshan me lo ha già interpretato. Ora tocca a te".

Xiangyan gli portò una scodella di tè. Il maestro dichiarò: "La consapevolezza di entrambi supera perfino quella di Shariputra [il più furbo tra gli allievi prediletti del Buddha]".

La replica alla sfida di un maestro Zen deve giungere immediata e spontanea quanto quella. Tutto ciò che è "pensato" un maestro autentico lo riconosceva e lo riconosce subito, e lo rifiuta:

Yunyan venne a far visita al maestro Guizong. Guizong fece un gesto come se stesse puntando un arco verso di lui.

Dopo una lunga pausa, Yunyan fece il gesto di estrarre una spada. Guizong disse: "Tropo tardi!".

Il maestro Muzhou sentì parlare di un anziano maestro Chan che si mostrava invincibile. Il maestro andò a trovarlo. Quando l'anziano maestro Chan vide entrare Muzhou nella sua stanza, subito gli gridò: "Ho!".

Muzhou gli diede uno scappellotto e disse: "Nient'altro che imitazione!".

Il maestro Dongshan Liangjie disse una volta all'abate Tai: "C'è qualcosa che sorregge il cielo verso l'alto e tiene dritta la terra verso il basso. È in continua attività e nero come la pece. C'è qualcosa di sbagliato in questo?".

L'abate rispose: "L'errore sta nella sua attività".

"Vattene!", gli gridò il maestro.

Un monaco venne a far visita al maestro Muzhou. Muzhou gli chiese: "Non sei tu uno dei monaci che vagano per le campagne?".

Il monaco disse: "Sì".

Il maestro chiese: "Ti sei già inchinato davanti alla statua del Buddha?".

Il monaco replicò: "Perché dovrei inchinarmi a una statua d'argilla?".

Il maestro esclamò: "Sparisci, e datti da te solo una buona dose di botte!".

Sì, anche a quell'epoca esisteva uno Zen "teatrale", non nel senso della commedia paesana del vecchio Sakya o delle spontanee messinscena *slapstick* dei maestri Chan, bensì in quello della mera imitazione di gesti "a effetto". Chi, come il monaco dell'ultimo esempio, ha sentito dire di maestri che raccomandavano agli allievi di "uccidere il Buddha" se lo avessero incontrato, di maestri che non esitavano a usare una statua lignea del Buddha come legna da ardere quando avevano freddo, o che alla domanda: "Cos'è il Buddha?", rispondevano: "Un pezzo di sterco secco", avrà pensato che una risposta come "Perché dovrei inchinarmi a una statua d'argilla?" facesse molto Zen.

NIENTE ICONOCLASTIA, NIENTE SPETTACOLO

In ogni caso, lo Zen non è semplice iconoclastia. Lo sforzo dei maestri del Chan non era teso soltanto a infrangere nella coscienza dei loro allievi tutti gli "idoli" che potessero frapporsi tra essa e la realtà; quello che importava loro non era soltanto spazzar via ogni idea di un che di "sacro" o "sublime" corrispondente alla realtà "autentica", posto al di fuori, al di là o addirittura *al di sopra* della realtà quotidiana. Più importan-

te era per loro accompagnare gli allievi a fare esperienza del fatto che il sacro, l'essenziale, la buddhità si manifesta compiutamente in ogni istante e in ogni cosa, e che, per dirla con Hongren, "ogni cosa per sua natura incarna la verità intera".

Il Buddha di cui il monaco chiede al maestro Zhaozhou non è che una rappresentazione, un idolo, e quindi il primo "Quello là nello scrigno" detto da Zhaozhou designa la prospettiva del monaco, limitata e legata alla dimensione concettuale. Quando però il monaco abbocca, con il secondo "Quello là nello scrigno" Zhaozhou, nella sua bontà nonnesca, sottolinea di nuovo l'altro aspetto della sua geniale risposta. Se il monaco a quel punto sia riuscito ad "afferrare" questo Buddha vivente, il testo non ce lo svela.

Il monaco che va dal maestro Muzhou, evidentemente, non lo aveva afferrato; quindi non comprende nemmeno che il maestro non gli sta domandando se, entrando da monaco pellegrino nel monastero, ha osservato il rituale della prostrazione davanti all'immagine del Buddha. Il monaco dunque non può nemmeno rispondere in base all'esperienza viva dello Zen, ma cita quello che ha "sentito dire"; una risposta che a lui suona "molto Zen", con cui cerca di nascondere la sua mancata comprensione.

Con Muzhou, però, ha sbagliato indirizzo: lui non si lascia ingannare tanto facilmente. Chi non sa e non sa di non sapere difficilmente potrà parlare a un maestro Zen. Chi non sa, e sa di non sapere, è un cercatore sincero e può bussare alla sua porta; e il maestro avrà forse la bontà di scacciarlo a bastonate, se questo è ciò di cui in quel momento quel cercatore ha bisogno. Ma se uno arriva per mettere in piedi una recita, per fingere di sapere pur non sapendo, allora Muzhou non vuole neanche sporcare il suo bastone con lui. Così, al monaco che non è capace di inchinarsi all'essenza del Buddha (alla sua stessa natura di Buddha) nella forma di un ammasso d'argilla, raccomanda di darsi *da solo* una buona dose di legnate. Sanno essere molto duri con i simulatori i vecchi maestri.

Tuttavia, lasciando perdere i "falsari": cosa si poteva fare per coloro che cercavano il Tesoro dell'Occhio del Vero Dharma in assoluta buona fede, ma non erano guidati dall'indomita volontà di verità dei primi maestri Chan, per la quale bastava loro solo una piccola spinta per giungere alla visione illuminata? In tutte

le scuole del Buddismo, soprattutto nel Buddismo Dhyana, l'ausilio fondamentale e imprescindibile della maturazione interiore è la meditazione, che nello Zen viene praticata nella sua forma essenziale di "sedere in raccoglimento". Essa è il terreno, il sole e l'umidità che fa maturare il frutto dello spirito. Questo processo di maturazione tuttavia, a seconda della predisposizione di ciascuno, può svolgersi così lentamente che, a paragone della brevità del tempo che abbiamo a disposizione nella preziosa incarnazione come esseri umani, un po' di "concime" per accelerarlo può esserci di grande aiuto.

Seguendo le orme di pionieri come Mazu, Shitou o Baizhang, i maestri Chan misero a punto come più efficace di questi "acceleratori della crescita" l'uso del *gongan* (giapp. *koan*), quell'arguzia a scoppio ritardato di cui afferriamo la battuta chiave solo nella notte più profonda della coscienza comune.

Mille vite, diecimila morti –
quanto durerà?
Nascere e morire, arrivare e partire –
dall'illusione all'oscurità.
Non vedono nei loro cuori
il gioiello inestimabile,
sempre sono come asini ciechi,
che trotterellano avanti rassegnati!

Hanshan, Poesie della montagna gelata

8. La porta dei patriarchi, ovvero: la pratica del koan e il “salto” nell’abisso della non-conoscenza

Non ho niente da dire – e lo dico.

JOHN CAGE

“Mille vite, diecimila morti – quanto durerà?”. Chi come Hanshan e innumerevoli altri prima di lui vive nel tormento di questa domanda e brama una via di uscita dal *samsara*, il “circolo di vita e morte”, può diventare, come un tempo il principe Siddharta, un cercatore lungo il sentiero dell’interiorità. Come dicevamo all’inizio, il percorso di vita del Buddha – il “Risvegliato” – è sotto molti aspetti paradigmatico, quindi esemplare del cammino verso la liberazione.

La maggior parte dei cercatori provano anzitutto a raggiungere la “meta” aiutandosi con filosofie, pratiche e metodi. E non pochi tra loro ben presto se ne innamorano a tal punto che essi diventano per loro fine a se stessi, e con ciò alla fin fine un grosso ostacolo al raggiungimento della liberazione. Si può passare tutta la vita a studiare dottrine spirituali, filosofie, sistemi, teologie e buddhologie, si può anche diventare un super-praticante e un meditatore da record, senza mai arrivare al punto di reggersi in piedi da soli, da sé, senza stampelle. Cioè al punto in cui comincia lo Zen.

L’esperienza probabilmente più amara del cercatore Siddharta – che cioè niente, ma proprio niente di ciò che siamo in grado di pensare o fare può donarci la liberazione – non viene risparmiata a nessuno o quasi di coloro che veramente cercano la liberazione. E questo, non di rado, dopo diversi anni di ricerca e di disciplina spirituale, nei quali si è sacrificato molto e si è “fatto” tutto ciò che è umanamente possibile per raggiungere la meta. Non è terribile? Non dovrebbe forse il cercatore, a quel punto, precipitare al fondo della disperazione? In effetti è accaduto spesso, e spesso è stata proprio questa oscura notte dell’anima, questo stato di completa disperazione a precedere l’irruzione nella coscienza illuminata.

Noi esseri umani siamo fatti così: solitamente siamo pronti

al sacrificio estremo – lasciar andare *tutto* ciò a cui siamo attaccati, ogni timore *e* ogni speranza, tutto ciò che crediamo di poter fare ed essere, per compiere il salto nell'abisso del non-sapere – solo nel momento della più grande angoscia... Ma possiamo anche semplicemente arrivare al punto in cui siamo troppo esausti, troppo scoraggiati, “lasciamo cadere il corpo e l'anima” ed essi ci sfuggono, perché semplicemente non abbiamo più la forza di “trattenerli” ancora.

LA SPIETATA MISERICORDIA DEI MAESTRI

Sapendo quanto questo stato possa fare da trampolino all'esperienza del “salto”, i maestri Chan che seguirono Mazu e compagnia decisero sempre più, per profonda misericordia verso i monaci che si erano affidati al loro insegnamento, di portarli alla completa disperazione. L'abile metodo con cui ottenevano lo scopo era il *gongan* (*koan*), termine che in cinese significa originariamente un “precedente” giuridico.

Come “precedenti” i maestri citavano detti ed episodi di vita dei maestri Zen precedenti, occasionalmente anche formule paradossali tratte dai sutra. L'essenziale in un koan è appunto questo elemento paradossale, “al di là del pensiero”. Il maestro ordina all'allievo di dimostrare la sua comprensione di questo precedente: ma il koan, appunto, non può essere “compreso”. In questo modo, il maestro mette l'allievo in una situazione impossibile, vuole da lui qualcosa che l'allievo, con i mezzi e le capacità che possiede fino a quel momento, non può dare. Il maestro ritiene, e per esperienza personale sa, che una “soluzione” esiste, e insiste “senza pietà” affinché l'allievo la mostri, a parole e/o con i fatti. Gli racconta un “aneddoto”, lasciando però la battuta decisiva in sospeso: svelarla, infatti, priverebbe l'allievo del momento prezioso in cui essa gli si svela da sola in un improvviso esplodere della consapevolezza, e con una risata liberatoria egli accederà a una nuova visione.

Abbiamo già parlato in precedenza della barriera della coscienza comune, che ci impedisce l'accesso alla dimensione illuminata della comprensione. Questa barriera è un groviglio impenetrabile di idee, opinioni, rappresentazioni, concetti, abi-

tudini, pensieri ed emozioni dualistici, un immenso baluardo di frammenti di roccia nel quale, di solito, si arena il rivolo dei nostri normali sforzi “meditativi”, per quanto a lungo possiamo farlo scorrere praticando con regolarità lo *Zazen*. Esso non ha la forza sufficiente per spazzare via la barriera che ci chiude la vista. Anche il rivolo più sottile, tuttavia, può crescere fino a diventare un’onda possente con l’aiuto dei mezzi giusti: costruendo una diga che oppone alla volontà di verità uno sbarramento impenetrabile. Il koan è appunto una tale diga, e in effetti nello Zen viene detto “porta dei patriarchi”.

Nel capitolo precedente abbiamo già incontrato esempi di queste “porte”. In linea di principio, qualsiasi azione o enunciato che scaturisce direttamente dalla coscienza non dualistica, dalla consapevolezza illuminata, si presta per un koan. Il suo nocciolo essenziale infatti, la *pointe* di questo “precedente”, può essere com-presa (si intende un “toccare” effettivo, esperito attraverso i sensi, un “afferrare” come “avere in pugno”, in contrasto con il “capire” puramente intellettuale) solo con un salto dal piano della coscienza comune a quello dell’esperienza illuminata.

Esistono tuttavia alcuni “precedenti” che sono particolarmente adatti come “porta dei patriarchi”, e che vengono utilizzati da secoli nello Zen per ammaestrare i cercatori del Tesoro. A partire dal XII secolo sono state compilate raccolte di koan, intese come manuali d’insegnamento dello Zen, spesso corredate di indicazioni, note a margine, spiegazioni e “inni” del compilatore che spesso, a loro volta, sono o contengono un koan. Il *Wumenguan* (giapp. *Mumonkan*), il *Biyanlu* (giapp. *Hekiganroku*) e il *Congronglu* (giapp. *Shoyoroku*) sono solo le più conosciute di queste raccolte di koan; oltre a queste ve ne sono molte, anche nella tradizione della scuola Caodong (giapp. *Soto*) dello Zen, che si ritiene non utilizzi koan. Ecco alcuni esempi tipici di “porta”, tratti dalla raccolta che, per l’appunto, si intitola “La porta senza porta” (*Wumenguan*):

Il venerabile Xiangyan disse una volta: “È come un uomo che sta in cima a un albero: con i denti stringe un ramo, la sua mano non può afferrarlo, il suo piede non trova appoggio sull’albero. Sotto l’albero c’è un uomo che domanda qual è il senso di venire dall’Occidente.

Se non rispondi, ti opponi a colui che domanda. Se però rispondi, perdi la vita. In un caso del genere, come risponderesti?”.

Una volta un monaco pregò il maestro Caoshan: “Qingshui è solo e povero. Maestro, vi supplico, aiutatemi!”.

Caoshan disse: “Acharya Qingshui!”.

Qingshui rispose: “Sì!”.

Caoshan disse: “Uno ha bevuto tre bicchieri di un vino eccellente della casa di Bai, ma dice che non si è bagnato le labbra”.

Zhaozhou andò da un eremita e chiese: “Ci sei? Ci sei?”.

L'eremita alzò il pugno.

Zhaozhou disse: “L'acqua è bassa, qui nessuna nave può gettare l'ancora”.

Andò da un altro eremita e di nuovo chiese: “Ci sei? Ci sei?”.

Anche questo eremita alzò il pugno.

Zhaozhou disse: “Liberamente dai, liberamente prendi, liberamente uccidi e liberamente fai vivere”.

Una volta un monaco chiese al maestro Dongshan: “Cos'è il Buddha?”.

Dongshan disse: “Tre libbre di canapa”.

Il maestro Songyuan disse: “Come può accadere che un monaco di grande forza non riesca a muovere i piedi e ad alzarsi?”.

E aggiunse: “Parla senza muovere la lingua”.

Disse il maestro Shishuang: “Come fa uno, dalla punta di un bastone alto cento piedi, a fare un passo avanti?”.

L'esercitazione sul koan inizia in maniera molto "innocua": all'allievo si richiede di concentrarsi sulla contemplazione del koan e rispondere alle domande in esso contenute, oppure di dimostrare il "punto" a parole o nei fatti. L'allievo, che fino a quel momento non conosce altre vie per comprendere che la ragione, cerca naturalmente anzitutto di afferrare il koan con il pensiero discorsivo, e dà tutte le risposte possibili "di testa". Dice in proposito D.T. Suzuki:

Il metodo dell'esercitarsi sul koan [...] consiste nel cancellare attraverso la pura forza di volontà ogni traccia della ragione discorsiva; in questo modo gli allievi dello Zen preparano la propria coscienza a fare da terreno ideale sul quale possa spuntare il sapere intuitivo. Cercano il proprio cammino attraverso una selva di rappresentazioni, che si insinuano nella loro mente come un groviglio di viticci...

Tuttavia, tutte le risposte che nascono dalle rappresentazioni – ovvero dalle idee e dal pensiero – il maestro rigorosamente le accantona: "Qui non c'è niente! CHE COS'È il punto del tuo koan?". Prosegue Suzuki:

Con la fredda ragione e l'analisi metafisica o epistemologica è evidente che qui non si va avanti; c'è bisogno invece di una volontà disperata di spezzare questo ostacolo insormontabile, una volontà spinta da una forza della quale non sappiamo nulla.

Quando le spiegazioni partorite dalla ragione sono esaurite, questa forza incomincia a raccogliersi; la piena trattenuta dalle barriere degli antichi maestri sale, la pressione interiore che brama una soluzione aumenta. Ora forse l'allievo comincia a tirare a indovinare, a brancolare disorientato nella nebbia, o ammutolisce in profonda confusione, oppure perché crede che la risposta stia nel tacere. Il maestro, però, *pretende* una risposta.

A poco a poco la domanda diventa un tormento che non abbandona più l'allievo. Non fa che sbattere contro il koan, che gli si para dinnanzi come una impenetrabile muraglia di ferro; ogni volta prova a superare la barriera, ma essa è come una ripida parete di specchi sulla quale il suo piede non trova appoggio. Il maestro Dahui descrive questo stadio della pratica del koan, come lui stesso lo ha vissuto, con queste parole:

“Sono nella situazione di un cane messo di fronte a una pentola bollente: non può leccare quel cibo per quanto lo voglia, ma non ce la fa a voltare le spalle alla pentola”. E per spingere il praticante ancora più in là, il maestro giapponese Shoichi Kokushi gli consiglia quanto segue:

Immagina te stesso al fondo di un pozzo antico e profondo. Non hai che un pensiero: come uscirne. Con la forza della disperazione cerchi una via di uscita. Da mattina a sera, questo pensiero dominerà tutta la tua coscienza.

Una volta raggiunto questo stadio dell'esercizio, la soluzione del koan inizia poco a poco ad assumere un significato esistenziale, come la fuga dal pozzo essa diventa una questione di vita o di morte. L'allievo se ne sente soffocare; con uno sforzo sempre più disperato annaspa in cerca dell'aria della comprensione, ma il koan gli sta di traverso nella gola come “una palla di ferro rovente che non riesce a sputare”.

Tutte queste immagini non sono soltanto belle metafore, bensì espressione del tormento concretissimo che ha provato chi si è esercitato su un koan. E i maestri, come provassero un piacere sadico di fronte alla sofferenza dei loro allievi, li spingono sempre più giù in questo abisso di angoscia, in questa disperazione insostenibile. Sanno che solo in questo stato di profonda angoscia si attivano tutte quelle risorse che permettono all'allievo di raggiungere la consapevolezza illuminata, che solo se portata a un grado insostenibile la pressione dell'onda dietro alla diga della “porta dei patriarchi” potrà spazzare via la barriera della coscienza comune: quando la barriera si rompe e lascia libera la corrente.

DALL'OSCURA NOTTE DELL'ANIMA ALLA CHIARA LUCE DELL'INTUIZIONE

Uno dei mezzi più efficaci per condurre gli allievi dello Zen a una prima esperienza dell'illuminazione (alla quale, il più delle volte, devono seguirne molte altre in modo da approfondire e ampliare la prima) si è dimostrato essere il celebre “Koan del Mu”:

Un monaco chiese a Zhaozhou: “Un cane ha o no la buddhità?”.
Zhaozhou disse: “Wu” (giapp. *Mu*).

“Wu” è una negazione, e nel linguaggio comune equivale a “no”, “non”, “nessun”, “niente”, “non è”, “non ha”. Tuttavia, nello sforzo di risolvere il koan, il praticante si rende conto che qui “Wu” non è da intendersi in senso letterale. Nella sua illustrazione di questo koan, il maestro cinese Wumen Huikai, compilatore del *Wumenguan*, non solo dà indicazioni su come esercitarsi sul “koan del Mu” (e con altri koan), ma riassume il processo interiore della lotta per la comprensione della sua *pointe*, fino alla soluzione:

Per la pratica dello Zen è imprescindibile che tu passi attraverso la porta eretta dai patriarchi. Affinché tu possa raggiungere la realizzazione ineffabile, è di grande importanza che ti distacchi dalla via del pensiero. Se non attraversi la porta degli antenati, se non ti distacchi dalla via del pensiero, allora sei una mente che si tiene aggrappata all'erba e agli arbusti.

Cos'è la porta dei patriarchi? È quell'unica parola, “Wu”, la sola vera porta del nostro credo. Noi la chiamiamo “la porta senza porta dello Zen”. Se passi dalla porta, ti ritroverai in intimo colloquio non soltanto con Zhaozhou. Camminerai mano nella mano con tutti gli antichi maestri delle generazioni che si sono susseguite nella nostra linea di trasmissione: i peli delle tue sopracciglia intrecciati a quelli delle loro, guarderai con gli stessi occhi e ascolterai con le stesse orecchie. Non sarebbe forse questo il compimento? C'è forse qualcuno che non vorrebbe attraversare questa porta?

Dunque: fa' del tuo corpo un'unica massa dubitante, concentrati con le tue 360 ossa e articolazioni e i tuoi 84.000 pori su quest'unica parola, “Wu”. Scava e affonda in essa, giorno e notte. Non prenderla come un semplice “non essere”. Non pensarla in termini di “avere” o “non avere”. È come se avessi inghiottito una palla di ferro rovente: cerchi di mandarla giù, però non ci riesci.

A poco a poco ti purifichi, metti da parte il sapere ingannevole e le false opinioni che coltivavi dai tempi dei tempi. Interno ed esterno diventano una cosa sola. Sei come un muto che ha fatto un sogno: sei soltanto tu a saperlo.

All'improvviso, irrompe il Wu. Il cielo stupisce, la terra è scossa. È come se avessi tratto a te la spada [invincibile] del generale Guan. Se incontri il Buddha, uccidi il Buddha. Se incontri Bodhidharma, ucci-

di Bodhidharma. Sul ciglio dell'abisso di vita-e-morte, incontri la Grande Libertà. Nei Sei Mondi e nelle Quattro Specie della nascita, godi del *samadhi* del gioco spensierato.

Dunque, come devi procedere? Esaurisci tutta la tua energia vitale in quell'unica parola, "Wu". Se non desisti nemmeno per un attimo, allora è fatta. Una sola scintilla accende in te la candela del Dharma.

(*Wumenguan* 1, dalla traduzione di Robert Aitken)

Quando con "una scintilla" si accende la candela del Dharma, il praticante siede mano nella mano con il Buddha sotto l'albero del *bodhi* e fa esperienza di come la sua candela del Dharma si accese allo scintillio della stella mattutina, per vedere con gli stessi occhi e ascoltare con le stesse orecchie. Ancora una volta il cerchio si è chiuso, e una persona è entrata nel punto senza dimensioni in cui si trasmette l'Occhio del Vero Dharma. Ma dove è arrivato dunque? Nel punto in cui, come sottolineano gli antichi maestri, può veramente *cominciare* a essere istruito nello Zen.

Verde ruscello – chiara l'acqua della sorgente.
Fredda montagna – bianco il cortile della luna.
Silenziosa conoscenza, la mente illuminata da se stessa,
nel contemplare il vuoto, l'illusione trapassa in quiete.

Hanshan, Poesie della montagna gelata

Epilogo: lo Zen in Occidente

Non esiste nulla di buono, a meno che non lo si faccia.

ERICH KÄSTNER

Con lo sviluppo degli abili strumenti dell'insegnamento Zen da parte dei maestri Chan nella Cina del periodo Tang e Song, lo Zen aveva raggiunto la sua forma compiuta. Tutte le evoluzioni ulteriori nel contesto dello Zen non sono che "note a piè di pagina" di questa età dell'oro. Tuttavia, così come nel frutto maturo sono già insiti il cadere dall'albero e il marcire nella terra, già in questa epoca di massima fioritura si manifestano i primi segni della decadenza. E come dal frutto che marcisce sorge il germoglio della nuova pianta, dopo il tramonto del Chan cinese vi sono state nuove fioriture dello Zen dei patriarchi nella forma del Son coreano e dello Zen giapponese. La traboccante vitalità del Chan tuttavia, che nell'arco di poche generazioni aveva prodotto dozzine di eccellenti maestri e centinaia di maestri notevoli, e inoltre un numero incalcolabile di onesti cercatori e di persone sfiorate dallo "spirito Zen" in ogni ambito dell'esistenza (artisti, intellettuali, statisti ecc.), quella vitalità, da allora, non è più stata raggiunta in nessuna epoca e in nessun paese. È per questo che anche questa breve analisi degli aspetti fondamentali dello Zen termina qui.

IL DISTACCO DALL'ESPERIENZA DIRETTA

Poiché in questo libretto, come si è detto nell'introduzione, si parla in primo luogo di ciò che può significare lo Zen *qui e ora* per un occidentale, a mo' di epilogo esporrò alcune considerazioni riguardo alla decadenza e a quelle forme distorte che, osservando in profondità, sono manifeste già oggi, nello stadio embrionale dello Zen in Occidente. Dice in proposito D.T. Suzuki:

Questa decadenza, questo distacco dall'esperienza diretta, è un fenomeno che si osserva dappertutto nella storia delle religioni. All'inizio vi è sempre un genio creativo, e col tempo dalla sua esperienza si forma un

sistema. Intorno a lui (o a lei) si raccolgono persone di scarse capacità, ed egli cerca di condurle a fare da loro stesse la medesima esperienza. In alcuni casi ci riesce, ma con i più solo in parte, o per niente. La maggioranza di noi non è abbastanza originale e creativa, e così ci accontentiamo di seguire una guida, che ci appare grande e distante e superiore. Così a poco a poco il sistema si sclerotizza e, se non giungono nuovi stimoli vitali, l'esperienza originaria in breve tempo impallidisce. Nella storia dello Zen in Cina, possiamo dire che questa decadenza iniziò con l'introduzione del sistema dei koan...

Il koan rappresenta il tentativo di far sviluppare nella coscienza dell'allievo, in maniera sistematica – si potrebbe quasi dire “artificiale” – qualcosa che i primi maestri creavano dentro di sé con le proprie forze. Vi è nel koan la speranza di portare più persone all'esperienza Zen di quante il maestro non potrebbe fare senza questo mezzo. Così il koan diventa, da un lato, il mezzo per diffondere lo Zen; dall'altro, una garanzia di autenticità dell'esperienza Zen. Lo Zen “aristocratico” divenne “democratico”, fu sistematizzato e, in un certo senso, meccanizzato.

“L'avevamo detto!”, potrebbero esclamare adesso i seguaci del Soto-Zen, quella importante scuola che guarda con scetticismo alla pratica del koan. La scuola Caodong (giapp. *Soto*) è una delle “Cinque Case dello Zen” in Cina e, insieme alla scuola Linji (giapp. *Rinzai*), la seconda grande scuola dello Zen rimasta vitale (più o meno) fino ai nostri giorni.

LE DUE FACCE DELLA MEDAGLIA ZEN

Mettere l'accento sull'opposizione tra Rinzai-Zen come Zen “dei koan” e Soto-Zen come Shikantaza-Zen (giapp. *shikantaza*: “solo stare seduti in modo appropriato”), tuttavia, in ultima analisi serve a tanto poco quanto la distinzione, di cui si è parlato nel capitolo su Huineng, tra “all'improvviso” e “a poco a poco”. Essa nasconde il fatto che entrambe le tradizioni non fanno che mettere in risalto *diversi aspetti* dell'autentica pratica Zen, aspetti che hanno un ruolo importante nella pratica di *entrambe* le correnti. Entrambe le tradizioni possono richiamarsi al Buddha. Il Rinzai-Zen può dire: “Il risveglio è l'esperienza fondamentale del Buddha; senza *bodhi*, non c'è

nessun Buddha e nessun Buddhismo Zen. Quindi è irrinunciabile portare avanti la crescita degli allievi fino all'esperienza dell'illuminazione, sia pure aiutandosi con mezzi come il koan. Ogni crescita ulteriore si basa poi su questa esperienza fondamentale, che rappresenta l'alfa e l'omega del Buddhismo".

In questo modo si sottolinea soprattutto l'aspetto della "verità relativa", del mondo dei fenomeni, del tempo e con esso della "crescita" di una persona che, sia essa un Buddha o un uomo qualunque, si trova in ogni caso soltanto nel mondo fenomenico.

Il Soto-Zen può dire: "Non ha forse detto il Buddha, e non hanno insistito tutti i grandi maestri, che ogni uomo fin dall'inizio possiede la buddhità, o meglio ancora, che è *già* un Buddha? A che serve allora tutto questo tendere verso l'illuminazione, se l'illuminazione è già da sempre la nostra vera essenza? Dunque, noi non pratichiamo per "raggiungere" qualcosa, bensì manifestiamo con il nostro stare seduti ciò che semplicemente siamo da sempre: la buddhità".

Qui si evidenzia pertanto l'aspetto della "verità assoluta", e dunque i seguaci del Soto-Zen hanno ragione quanto coloro che propugnano l'avvicinamento graduale al risveglio: "La forma è vuoto, il vuoto è forma!".

Però uno che ripete a memoria la soluzione di un problema matematico, senza sapere e senza capire per quale via ci si arriva, non è un matematico. E chi ripete a memoria idee sulla verità assoluta senza aver fatto esperienza diretta di questa dimensione illuminata, non è un vero buddhista, e ancora meno un vero adepto dello Zen. Il fatto che persone "di scarse capacità" si aggrappassero a nozioni apprese, benché fondate sulle intuizioni autentiche del "genio creativo", senza tuttavia farle proprie, ha portato per altri versi a una decadenza della scuola Soto analoga a quella "concettualizzazione", a quell'allontanamento dall'esperienza "originaria" che una disciplina meccanica del koan induceva.

Per l'odierno praticante dello Zen, è importante riconoscere i pericoli insiti nell'accentuazione unilaterale di una delle due impostazioni "accademiche" e, per quanto riguarda la sua personale pratica, distinguere quanto c'è di vero in entrambe le tradizioni e realizzarlo egli stesso.

LO ZEN E IL DUALISMO DELLA COSCIENZA OCCIDENTALE

Esistono già oggi in Occidente una quantità di monasteri Zen, centinaia di centri Zen e x-mila (se non centinaia di migliaia) “adepti”. Ritengo tuttavia che non sia ancora deciso se il Tesoro dell’Occhio del Vero Dharma, nel suo viaggio verso Oriente – dall’India alla Cina, dalla Cina alla Corea e al Giappone, e negli ultimi decenni da Corea e Giappone in America e in Europa – arriverà *veramente* in Occidente e metterà radici nelle coscienze degli occidentali.

Questa “trasmissione della luce” incontra in Occidente quella che, finora, è la sua sfida più grande. In Estremo Oriente, dove si svilupparono il Chan e lo Zen “tipici”, questa evoluzione ebbe luogo nel contesto di culture nelle quali la disciplina della mente e i suoi fondamenti morali ed etici – diversamente che nel moderno Occidente – sono tra i valori considerati per tradizione più alti. E, cosa ancora più decisiva, si trattava di culture nelle quali la coscienza comune non era di gran lunga così improntata al dualismo come la “coscienza peccatrice” delle culture del bacino del Mediterraneo. Questa coscienza profondamente dualistica ha – come spesso sottolineava la mia maestra Zen Koun-an-Chiko, lei stessa di origine occidentale – una tendenza davvero “diabolica” a capovolgere ogni buona intenzione spirituale, in modo subdolo e impercettibile, nel suo contrario. La storia della Chiesa cristiana fornisce in questo senso esempi eloquenti. E sulla storia ancora giovane dello Zen (e di altre tradizioni orientali) in Occidente già si allunga l’ombra di guru-spazzatura, interessi commerciali, dispute tra sette e diversi scandali e scandaletti.

I germi della decadenza di ogni “cultura spirituale”, già presenti nei paesi di origine dello Zen, individuati e messi alla gogna dai saggi e dagli illuminati di tutte le epoche e le culture, trovano in Occidente un clima particolarmente favorevole. Uno dei parassiti che potrebbero rivelarsi particolarmente pericolosi per la sopravvivenza dell’ancora giovane pianticella dello Zen sul suolo occidentale, è quello che Koun-an-Chiko chiamava gli “scopi secondari”. Nella misura in cui nello Zen è permesso parlare di “scopi” (cioè dal punto di vista della verità relativa), “la contemplazione della propria essenza e del diventare Buddha” è per definizione LO scopo della disciplina Zen.

In Occidente esiste tuttavia, fin da quando gli occidentali hanno cominciato a “interessarsi” di Zen, la tendenza a strumentalizzare questa tradizione, che per sua stessa essenza si sottrae a ogni strumentalizzazione. Lo Zen viene qui facilmente frainteso come “metodo” e abusato come “mezzo per un fine”, nel senso di ciò che il maestro tibetano contemporaneo Chögyam Trungpa ha definito “materialismo spirituale”.

Lo scopo può essere quello di fare affari, ed è il caso di innumerevoli libri, seminari e *workshop* che magnificano lo Zen come “allenamento” per chi vuole avere successo, ad esempio imprenditori, manager, agenti di borsa, aspiranti milionari e così via. Lo scopo può essere di natura terapeutica: lo Zen come panacea per le nevrosi, le depressioni ecc., lo Zen come via verso “l’equilibrio interiore”, lo Zen come una sorta di valium dello spirito. Lo scopo può essere quello di “migliorare le prestazioni” fisiche e psichiche, come in alcune arti marziali (divenute ormai piuttosto degli *sport* marziali), dove lo Zen è spesso più ornamento esotico che non fondamento della pratica, oppure come in certe forme commerciali cosiddette “Zen e l’arte di”, propagate come mezzi per governare in scioltezza la quotidianità di un’epoca stressata grazie alla disciplina della concentrazione. Lo scopo può essere quello di costruire e blandire il proprio “ego spirituale”, la convinzione di essere una persona speciale, santa, diversa e superiore. Lo scopo può essere il tentativo di rendere nuovamente attraente per le sue “pecorelle” una istituzione malata come la Chiesa cristiana, offrendo nel suo ambito “tecniche di meditazione” prese a prestito dallo Zen. Lo scopo può essere formulato sulla base di motivazioni assolutamente alte, nobili, addirittura eroiche, contro le quali nessuno ha da obiettare: la salvezza del mondo, la difesa dell’ambiente, l’impegno per la giustizia sociale, contro la povertà, per gli svantaggiati e gli emarginati.

Oggi esiste dunque un *business Zen*, una terapia Zen, uno Zen d’assalto, un *wellness Zen*, uno Zen cristiano, uno Zen ecologico, uno Zen femminista, uno Zen gay, uno Zen lesbico, uno Zen di strada, uno Zen delle carceri e dei campi di concentramento, uno Zen di questo e di quello e tutte le possibili “arti di”. Solo lo “Zen e l’arte di mettersi le dita nel naso” sembra non aver ancora preso piede.

Ma lo Zen dei patriarchi dov'è finito? La sua attrattiva per i contemporanei è troppo scarsa? Linji disse una volta, a proposito dell'atmosfera che regnava nel monastero del suo maestro Huangbo: "In ogni altro luogo è d'uso la cremazione; qui la gente viene sepolta viva". Ma una frase come "Qui vi verrà tolto tutto ciò che vi è caro!" non è uno slogan con cui si possano attrarre benestanti borghesi occidentali lontano dal tepore delle loro polizze di assicurazione. Di conseguenza, le "offerte speciali" di molti monasteri e centri Zen d'Occidente suonano sempre più come programmi di un Club Méditerranée dello spirito. In fondo, nessuno ha voglia di "lavorare" durante la sua "vacanza Zen", e a tutti quelli che si annoiano troppo a starsene semplicemente seduti da qualche parte a meditare si offrono varietà e svago: dalle "passeggiate meditative" fino al tiro con l'arco. Per coloro che tengono alla propria salute più che a "morire sul cuscino da meditazione" c'è un'offerta aggiuntiva di terapie esotiche, dallo shiatsu alla macrobiotica fino alla programmazione neurolinguistica. E per quelli che ancora non hanno la testa abbastanza piena di idee, visioni, concetti e ideologie, ci sono conferenze e gruppi di discussione. Per non parlare della possibilità di continuare anche dopo, attraverso Internet, l'infinito bla bla *sullo Zen*!

No, no! Niente da dire, ovviamente, contro tutte queste attività. Da un punto di vista assoluto (e raggiunto in prima persona!), non sono in effetti altro che una manifestazione compiuta della buddhità. E nessun *bodhisattva*, che percorra una delle vie dello Zen o un qualsiasi altro cammino spirituale, guarderà alla sofferenza umana senza fare tutto ciò che gli è possibile per alleviarla. Gli scopi secondari diventano un problema solo quando passano in primo piano, e poco a poco diventano più importanti dello scopo primario dello Zen e di ogni forma del Buddhismo: il risveglio.

Diventano un problema perché, come si è visto, raggiungere il risveglio richiede molto all'individuo. Impegnarsi per una "buona causa" può trasformarsi così in una delle mosse più abili del nostro avversario – noi stessi – e permettere di sottrarci all'ultimo sacrificio, quello decisivo (quello di noi stessi), pensando che la vita che facciamo è già tanto spirituale.

IL RADICALISMO ZEN

Ma per poter *veramente* alleviare la sofferenza del mondo c'è bisogno di metodi più "radicali"; vale a dire che bisogna tagliare il male "alla radice". Come già aveva formulato il Buddha nelle Quattro Nobili Verità: la causa profonda della sofferenza sta nell'attaccamento e nel desiderio (che scaturiscono da un'esperienza dualistica del mondo). Esiste una via per superare il desiderio e la sofferenza che ne deriva: questa via è l'Ottuplice Sentiero.

Le Quattro Nobili Verità del Buddha

1. Ogni esistenza è colma di sofferenza e insoddisfazione. Tutto è sofferenza: nascita, malattia, morte, unirsi a ciò che non si ama, non ottenere ciò che si ama, i Quattro tipi di attaccamento (*skandha*) che compongono la personalità.
2. La causa della sofferenza è il desiderio, la sete di piacere dei sensi, il divenire e il perire. Questa sete lega l'essere al circolo dell'esistenza.
3. La sofferenza può essere eliminata attraverso un completo abbandono del desiderio.
4. Il mezzo per porre fine alla sofferenza è l'Ottuplice Sentiero.

L'Ottuplice Sentiero

1. retta fede
2. retta risoluzione
3. retta parola
4. retta azione
5. retto comportamento
6. retto sforzo
7. retto ricordo
8. retta concentrazione

La "retta concentrazione" – l'esercizio fondamentale del Chan e dello Zen – è l'ottavo gradino, il vertice, l'*ultima ratio* del Nobile Ottuplice Sentiero, e – anche questo va sottolineato con forza, perché proprio in Occidente è facile che lo si trascuri – questo vertice della piramide non può essere autenticamente vissuto, se non trova sostegno nel perfezionamento intellettuale, morale ed etico attraverso le altre sette dimensioni

dell'Ottuplice Sentiero. A parte ciò, resta tuttavia qualcosa che, a sua volta, il Buddha aveva già sottolineato: qualsiasi "metodo" della pratica spirituale non è che una zattera, con la quale possiamo traghettarci sull'altra sponda, ma una volta giunti dobbiamo lasciarci alle spalle anche la zattera. Se volessimo continuare a portarcela dietro sul sentiero che sale alla montagna – o come è scritto nell'ultimo dei "Dieci Tori", che descrivono simbolicamente il cammino dello Zen servendosi della parabola del toro da catturare e domare, quando "andiamo al mercato con la nostra bottiglia di vino" – anche quell'aiuto che ogni "religione" rappresenta finirebbe per diventare un impedimento.

Ma allora, che fine fa in Occidente lo "Zen dei patriarchi", il "vero Zen"? La maestra Koun-an-Chiko disse una volta molto appropriatamente: non esiste un "vero" Zen contrapposto a uno "finto", così come non esistono il latte "vero" e quello "finto": il latte è latte, lo yogurt è yogurt e non finto latte; e c'è per l'appunto chi preferisce lo yogurt al latte. Allo stesso modo, una pratica è "vero Zen", cioè lo Zen dei patriarchi, oppure è un'altra cosa (esercizio di concentrazione, terapia, sport, egotismo e così via) ma non è ZEN. Citiamo ancora il sesto patriarcha:

Non c'è nulla da trasmettere. Riconoscere il proprio vero essere, solo di questo si tratta.

Parlare di cibo non sazia;
Chiacchierare di abiti non protegge dal freddo.
Per saziarsi occorre un pasto,
Solo avvolti negli abiti ci si sottrae al gelo.
Non sapete staccarvi dal pensare e riflettere,
Credete solo che seguire il Buddha sia impossibile.
Volgete lo sguardo nel vostro cuore, e in quell'istante sarete il Buddha
Fuori non lo troverete mai!

Hanshan, Poesie della montagna gelata

Fonti e opere citate

- Aitken, Robert: *The Gateless Barrier [Wumenguan]* (La porta senza porta), Berkeley, California, North Point Press, 1991
- BI-YAN-LU – *Meister Yüan-Wu's Niederschrift von der Smaragnenen Felswand* (Scrittura della rupe di smeraldo), trad. dal cinese di Wilhelm Gundert, Monaco, Hanser, 1964
- Chang, Chung-Yuan: *ZEN – Die Lehre der grossen Meister nach der klassischen "Aufzeichnungen von der Weitergabe der Leuchte* (ZEN – La dottrina dei grandi maestri secondo le classiche "Memorie sulla trasmissione della luce") [Jingde chuandengl], Francoforte sul Meno, Krüger, 2000
- Conze, Edward: *Buddhist Wisdom Books – The Diamond and the Heart Sutra* (I libri della saggezza buddhista: il Sutra del Diamante e il Sutra del Cuore), Londra e.a., Unwin Paperbacks, 1988
- Das Lexikon des Zen* (Dizionario dello Zen), a cura di Michael S. Diener, Berna e.a., O.W. Barth, 1992
- Dumoulin, Heinrich: *Geschichte des Zen-Buddhismus* (Storia del Buddhismo Zen), vol. I: India e Cina, Berna / Monaco, Francke, 1985
- Ferguson, Andrew: *Zen's Chinese Heritage* (L'eredità cinese dello Zen), Boston, Wisdom Publications, 2000
- Fung Yu-lan: *A History of Chinese Philosophy* (Storia della filosofia cinese), vol. II: The period of classical learning, Princeton, Princeton University Press, 1983
- Hanshan: *Gedichte vom Kalten Berg [Hanshan shi]* (Poesie della montagna gelata), trad. dal cinese e commento di Stephan Schuhmacher, Emmendingen, Arbor, 2000
- Huang-po [Huangbo]: *Der Geist des Zen [Yunzhou Huangbo Duanji chanshi yulu]* (Lo spirito dello Zen), Francoforte sul Meno, Fischer Taschenbuch, 1997

- Hui-neng [Huineng]: *Das Sutra des Sechsten Patriarchen [Liuzu dashi fabao tanjing]* (Il Sutra del sesto patriarca), trad. dal cinese di Ursula Jarand, commento di Soko Morinaga Roshi, Berna e.a., O.W. Barth, 1989
- Lexikon der östlichen Weisheitslehren* (Dizionario delle filosofie orientali), a cura di Stephan Schuhmacher e Gert Woerner, Berna e.a., O.W. Barth, 1986
- Mumonkan [Wumenguan] – Die Schranke ohne Tor* (Wumenguan – La porta senza porta), trad. dal cinese di Heinrich Dumoulin, Mainz, Grünewald, 1975
- Schumann, Hans Wolfgang: *Der historische Buddha* (Il Buddha storico), Colonia, Diederichs, 1982, VII edizione speciale, Monaco, 1999 (DG 73)
- Seng-ts'an [Sengcan]: *Die Meisselschrift vom Glauben an den Geist [Xinxinming]* (Iscrizione della fiducia nella mente), trad. dal cinese di Ursula Jarand, Berna e.a., O.W. Barth, 1988
- The Diamond Sutra and the Sutra of Hui Neng* (Il Sutra del diamante e il Sutra di Huineng), trad. dal cinese di A.F. Price e Wong Mou-Lam, Berkeley, California, Shambhala, 1969
- The Platform Sutra of the Sixth Patriarch [Liuzu dashi fabao tanjing]* (Il Sutra della piattaforma del sesto patriarca), trad. dal cinese di Philip B. Yampolski, New York, Columbia University Press, 1967
- The Record of Transmitting the Light [Denkoroku]* (Memorie della trasmissione della luce), trad. dal cinese di Francis H. Cook, Los Angeles, Center Publications, 1991
- Transmisson of Light [Denkoroku]* (La trasmissione della luce), trad. di Thomas Cleary, San Francisco, North Point Press, 1990
- Maestro Wumen Huikai: *Die torlose Schranke des Zen [Wumenguan]* (La porta senza porta dello Zen), trad. dal cinese di Dietrich Roloff, Francoforte sul Meno, Fischer Taschenbuch, 1999
- Maestro Yunmen: *Zen-Worte vom Wolkentor-Berg* (Parole Zen del Monte Porta-delle-nuvole), trad. dal cinese di Urs App, Berna e.a., O.W. Barth, 1994

Zhuangzi – Das klassische Buch daoistischer Weisheit (Zhuangzi – Il libro classico della saggezza taoista), a cura e con commento di Victor H. Mair, trad. in tedesco di Stephan Schuhmacher, Francoforte sul Meno, Krüger, 1998



Bodhidharma, ritratto di un monaco pittore del XV secolo.



I N I Z I A Z I O N E

COLLANA DIRETTA DA OSVALDO SPONZILLI

1. Osvaldo Sponzilli
INIZIAZIONE ALLA CROMOTERAPIA
2. Paolo Crimaldi
INIZIAZIONE ALL'ASTROLOGIA KARMICA
3. Maurizio Dina
INIZIAZIONE ALLO SCIAMANESIMO
4. Fabio Nocentini
INIZIAZIONE AI RIMEDI FLOREALI CALIFORNIANI
5. Ming Wong C.Y. - Alessandro Conte
INIZIAZIONE ALL'ON ZON SU
6. Cesare Cuccurin
INIZIAZIONE ALLA CHIROMANZIA ASTROLOGICA
7. Mario Scaffidi Abbate
INIZIAZIONE AL MONDO DELLO YOGA
8. Angelo Luciani
INIZIAZIONE ALLA REFLESSOLOGIA DEL PIEDE
9. Alexandre Volguine
INIZIAZIONE ALL'ASTROLOGIA LUNARE
10. Stefano Beverini
INIZIAZIONE ALLA TELEPATIA
11. Leonardo Arena
INIZIAZIONE ALL'AUTOREALIZZAZIONE
12. Giorgio Fanti
INIZIAZIONE ALLA RADIESTESIA
13. Jean Josipovici
INIZIAZIONE ALLA FELICITÀ
14. Francesco Casaretti
INIZIAZIONE ALL'AMORE TAOISTA
15. Rudolf Steiner
INIZIAZIONE AI MONDI SUPERIORI

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia, 109

Tel. 06/32.35.433 - Fax 06/32.36.277

e-mail: ordinipr@ediz-mediterranee.com

www.ediz-mediterranee.com - www.edizionimediterranee.it



I N I Z I A Z I O N E

COLLANA DIRETTA DA OSVALDO SPONZILLI

16. Elena Judica Cordiglia
INIZIAZIONE ALL'I:CHING
17. Christopher J. Markert
INIZIAZIONE AL TAN TIEN
18. Sture Lönnerstrand
INIZIAZIONE ALLA REINCARNAZIONE
19. Osho
INIZIAZIONE ALLA MEDITAZIONE
20. Fabio Ragno
INIZIAZIONE AI MITI DELLA STORIA
21. Martin Lings
INIZIAZIONE AL SUFISMO
22. Mario Corradini
INIZIAZIONE ALLA MUSICOTERAPIA
23. Osvaldo Sponzilli
INIZIAZIONE ALLA CROMOPUNTURA AURICOLARE
24. Selene Calloni
INIZIAZIONE ALLO YOGA SCIAMANICO
25. Robert Hasinger
INIZIAZIONE AL FENG SHUI
26. Ann Holdway
INIZIAZIONE ALLA KINESIOLOGIA
27. Tom Williams
INIZIAZIONE ALLA MEDICINA CINESE
28. A.K. Bhattacharyya - R.U. Sierra
INIZIAZIONE ALLA MAGNETOTERAPIA
29. Gianluca Volarici
INIZIAZIONE AI FENOMENI PARANORMALI
30. Toru Namikoshi
INIZIAZIONE ALLO SHIATSU
31. Galaadriel Flammini - Robert Hasinger
INIZIAZIONE ALL'AURA-SOMA

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia, 109

Tel. 06/32.35.433 - Fax 06/32.36.277

e-mail: ordinipr@ediz-mediterranee.com

www.ediz-mediterranee.com - www.edizionimediterranee.it



I N I Z I A Z I O N E

COLLANA DIRETTA DA OSVALDO SPONZILLI

32. Lama Ole Nydahl
INIZIAZIONE AL BUDDHISMO
33. Anthony Arnold
INIZIAZIONE ALLA TERAPIA CRANIOSACRALE
34. Franco Santoro
INIZIAZIONE ALL'ASTROSCIAMANESIMO
35. Maurizio Dina
INIZIAZIONE ALLA VIA DEL SOGNARE
36. Tae Yun Kim
INIZIAZIONE AL POTERE INTERIORE
37. Ada Russo Pavan
INIZIAZIONE AI CULTI EGIZI
38. Carla Biader Ceipidor - Lucia Gasparini
INIZIAZIONE ALL'OMEOPATIA
39. Iris Paciotti
INIZIAZIONE AL SUONO DELLA VITA
40. Paolo Crimaldi
INIZIAZIONE AGLI AMORI KARMICI
41. Robert Happé
INIZIAZIONE ALLA CONSAPEVOLEZZA UNIVERSALE
42. Franco Zeponi
INIZIAZIONE ALLA PSICOMETRIA
43. Gopi Krishna
INIZIAZIONE ALLA KUNDALINI
44. Osvaldo Sponzilli
INIZIAZIONE ALL'IRIDOLOGIA
45. Francesco Casaretti
INIZIAZIONE AL MONDO DELLE DONNE
46. Marcello Carosi
INIZIAZIONE AI SENSI SOTTILI

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia, 109

Tel. 06/32.35.433 - Fax 06/32.36.277

e-mail: ordinipr@ediz-mediterranee.com

www.ediz-mediterranee.com - www.edizionimediterranee.it



I N I Z I A Z I O N E

COLLANA DIRETTA DA OSVALDO SPONZILLI

47. David Wagner - Gabriel Cousens
INIZIAZIONE ALL'ENERGIA TACHIONICA
48. Fabio Nocentini
INIZIAZIONE ALLA CRISTALLOTERAPIA
49. Aniela Pratesi
INIZIAZIONE ALL'ASTROLOGIA EVOLUTIVA
50. Antonio Bimbo
INIZIAZIONE AL BENESSERE INTERIORE
51. Osvaldo Sponzilli - Angelo Luciani
INIZIAZIONE ALLA GUARIGIONE ESOTERICA
52. Maria Grazia Carini - Giancarlo Visconti
INIZIAZIONE AL REIKI
53. Lionella Livaldi Laun
INIZIAZIONE ALL'ASTROLOGIA E SOGNO
54. Clara Negri
INIZIAZIONE ALL'ASTROARMONIA
55. Christopher J. Markert
INIZIAZIONE AL WU-CHI
56. Cesare Cuccurin
INIZIAZIONE ALL'ASTROCHIROMANZIA
57. Martine Boulart - Jean Paul Juès
INIZIAZIONE ALLA MORFOPSICOLOGIA
58. Claretta Orlandi
INIZIAZIONE AL MONDO DEGLI ABORIGENI
59. Marco Lombardozzi
INIZIAZIONE ALLE ENERGIE SOTTILI
60. Paola Pierpaoli
INIZIAZIONE AL CONTATTO CON LO SPIRITO GUIDA
61. Giulia Jordan
INIZIAZIONE ALLA CONOSCENZA DI SÉ
62. Pattie Pellicciotti
INIZIAZIONE ALLA LETTURA DELL'AURA
63. Francesco Casaretti
INIZIAZIONE A UN MONDO DI COCCOLE

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia, 109

Tel. 06/32.35.433 - Fax 06/32.36.277

e-mail: ordinipr@ediz-mediterranee.com

www.ediz-mediterranee.com - www.edizionimediterranee.it



I N I Z I A Z I O N E

COLLANA DIRETTA DA OSVALDO SPONZILLI

64. Paolo Crimaldi
INIZIAZIONE ALLA TERAPIA KARMICA
65. Michio Kushi
INIZIAZIONE ALLA DIETA MACROBIOTICA
66. Sokyo Ono
INIZIAZIONE ALLO SHINTOISMO
67. Yang Jwing-Ming
INIZIAZIONE AL QIGONG CINESE
68. Fabio Guidi
INIZIAZIONE ALLA PSICOSINTESI
69. Maria Luisa Zuccalà
INIZIAZIONE ALL'ASTROLOGIA SPIRITUALE
70. Giuliana Pandolfi - Alfredo Livi
INIZIAZIONE AI LUOGHI OSCURI DELL'OROSCOPO
71. Marcello Schmid
INIZIAZIONE AL SOFFIO DELLA VITA
72. Serge Ginger
INIZIAZIONE ALLA GESTALT
73. Anne L. Biwer
INIZIAZIONE ALLA FISIOGNOMICA
74. Bruna Baldassarre
INIZIAZIONE ALLA PEDAGOGIA ARTISTICA
75. Giuseppina Marrone
INIZIAZIONE ALLA DUALITÀ MASCHILE-FEMMINILE
76. Helmut Gebelein
INIZIAZIONE ALLA GESTALT
77. Gianni Vannoni
INIZIAZIONE ALLA RUNOLOGIA
78. Vitaliano Bilotta
INIZIAZIONE AL CHANNELLING
79. Paolo Giordo
INIZIAZIONE ALL'ALIMENTAZIONE TERAPEUTICA
80. Stephan Schuhmacher
INIZIAZIONE ALLO ZEN

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia, 109

Tel. 06/32.35.433 - Fax 06/32.36.277

e-mail: ordinipr@ediz-mediterranee.com

www.ediz-mediterranee.com - www.edizionimediterranee.it

iniziazione allo

Zen

Che cos'è lo Zen?

Una corrente del buddhismo,
un programma per affrontare la vita e organizzarla
senza stress, oppure è un cammino impegnativo
di disciplina mentale, fatto per portare alla libertà
interiore e all'illuminazione?

Che cos'è un koan, e che cosa vuol dire insegnare
senza parole? E perché il maestro picchia il suo allievo
mentre lo interroga sul senso della vita?

Il libro che avete tra le mani risponde a queste
e a molte altre domande frequenti sullo Zen.

iniziazione  mediterranee

è una nuova iniziativa editoriale
che propone all'attenzione dei lettori
stimolanti argomenti per la conoscenza
dei fenomeni e delle discipline
che facilitano la comprensione dell'universo
e producono miglioramenti
nella vita di tutti i giorni.
Un'informazione attenta e aggiornata
per soddisfare le curiosità
di chi cerca la via della propria evoluzione

€ 7,95



Digitized by Google