

UNIVERSITA' CA' FOSCARI VENEZIA
FACOLTÀ DI LINGUE E LETTERATURE STRANIERE
CORSO DI LAUREA IN LINGUE E LETTERATURE ORIENTALI



DŌGEN: TRADIZIONE, BUDDHISMO CRITICO, REALIZZAZIONE

Relatore:

Chiar.mo Prof. Massimo Raveri

Correlatore:

Chiar.mo Prof. Aldo Tollini

Laureando:

Nello Zavattini

matr. 765940

Anno Accademico 2006-2007

A mio padre Renato
A mio figlio Teo

Introduzione	I
1. Pedagogia universale di Dōgen	
1.1 Natura-di-buddha	1
1.2 Ontologia della natura-di-buddha	17
1.3 Coproduzione di <i>jiriki-tariki</i>	29
2. “Buddhismo Critico” <i>Hihan Bukkyō</i>	
2.1 Dottrina dello <i>Hongaku Shisō</i>	40
2.2 Il sistema <i>Kenmitsu</i>	54
2.3 “Buddhisti Critici” e Dōgen	69
3 Summa Teologica	
3.1 Lo <i>Zazenshin</i>	84
3.2 Strutturazione dello <i>zazen</i> in Dōgen	99
3.3 Escatologia – <i>Hishiryō</i>	113
4. Bibliografia	124

序論

道元の考えでは、現実と人間の存在との意味を理解するには、教育と身体的な訓練の取得が必要であり、その原理は神話と儀式にもとづいているものである。

人間の心身と知性・理性の部分を強調する西洋と異なって、道元の教育法と認職論は身体を出発点にして、人間の潜在意識を高めながら身と心をつなげていって、精神を解放することを目指すものである。それは、人間の全て「身・心・精神」を目覚めさせる人間は、法界の一部として自分をみとめることができる。

個人と法界との一致に目覚めることは、人間の本質的な無知から知恵への逆もどりの過程の前提となる。この無知のせいで、人間は縁起の基本になっている十二因縁に束縛されているが、老師から老師へ伝わってゆく教えと座禅によってその無知を知恵に変化させることができると主張されている。

道元の考えでは、宇宙に参加するためには個人が宇宙的な精神を持つことが必要である。それは、無にも有にも執着しないものである。つまり、西田幾多郎氏が「絶対無」と定義する精神となり、日常の世界の中でその精神が働き、表現されるものである。そして、道元にとっては分かつことのできない知恵と慈悲とは宗教的な価値観として、この精神の特徴となる。道元いわく、身体を通してこの精神を目覚めさせる儀式は座禅である。

第一章では、禅宗の教えの中心になっている仏性という概念が紹介されている。まず、禅では、空とは有である。そして、全てが無常仏性である。生滅でありながら、仏性でもある現実の真理にしたがうため、道元の教育方法は、人間の精神の中に古くから沈滞している構造を破壊することを目指すものである。道元の救済論は「修証一如」という概念にもとづいて、修とはもうすでに悟りであることを主張している。つまり、道元にとっては仏性の実現とは、終わることのない悟りであり、始まりのない修である。いわゆる、その瞬間その瞬間がもうすでに真理を現している完璧な現時間である。

第二章では、「批判仏教」という思想が分析されている。これは、

曹洞宗の学問的な中心となっている駒沢大学が生み出したものである。袴谷憲昭氏、松本史朗氏、それから彼らの師となる山口瑞鳳氏はこの思想を代表する学者である。批判仏教では、まず、日本仏教における問題として「本覚思想」というものがとりあげられている。

日本仏教と正統仏教を比較すれば、この概念は、様々な哲学的な問題と論理的な矛盾の発生として指摘されている。そのほかに仏教が日本に伝えられてきた時、神道そして道教などと混合されたので、本来の思想が変化してきたということも、一つの問題点として指摘されている。前述した、本覚思想の中心的な概念は「生死即涅槃」、「煩惱即菩提」、「盆即性」ということである。つまり、現象と本質との同等ということである。この思想は、あらゆる宗派でさまざまに解釈されて政治的にも権力者の都合で、社会の秩序をありのままに保つため、利用されたのではないかと、そうすることによって、本来の仏教の教えとまったくかけ離れたものになってしまったのではないかと批判仏教の哲学者により推測されている。そして、中世時代の天台宗の寺院で修行を受けた道元自身もこの本覚思想に影響されて、自分の思想や哲学的な疑問をもちはじめた。

最後に、第三章では、仏教の教えの神学大全として座禅というものが紹介されている。つまり、座禅とは、縁起、時間、生滅、現象、空などのすべてが同時にその「場」で集まってくる原点となるもので、仏性である本来の自分が現れて来る体験の場である。道元の考えでは、普遍的である本来の自分を体験するのは、さけることのできない重要なことである。その上、この本来の自分とは「非思量」、つまり、普遍的で無垢の自在である。

簡潔に言えば、この論文は、まず第一に仏教の伝統の紹介からはじめ、過去と現在そして、現代の批判仏教というものを分析して現代と過去それから最後に、仏教思想の神学大全である座禅、もしくは「非思量無限」ということの研究を目標としているものである。

INTRODUZIONE

Per Dōgen, la comprensione della realtà e del nostro significato esistenziale, si realizzano attraverso l'educazione e apprendimento corporeo per mezzo di canoni che affondano le loro radici nel mito e nel rito.

La didattica, l'epistemologia di Dōgen, partono dal soma per connettere, coinvolgere, una psiche antica e latente, in funzione della emancipazione/liberazione della mente, mentre in occidente si esalta maggiormente l'aspetto psico-somatico e mentale.

L'insegnamento di Dōgen è teso ad attivare l'essere nella sua totalità per metterlo in grado di riconoscersi nella Legge Cosmica (*Dharmakāya*), l'identificazione in questo ordine universo determina una condizione propedeutica per attivare un processo di reversibilità della propria naturale ignoranza. L'ignoranza, che relega l'essere vincolandolo entro la legge dei *nidāna*, i dodici elementi fondamentali che costituiscono la base della attività di coproduzione condizionata (*Pratītya Samutpāda*), è trasformabile in saggezza, attraverso una strutturazione formativa trasmessa da maestro a maestro e realizzata attraverso lo *zazen*.

Per Dōgen, per poter partecipare pienamente della vita dell'universo, è necessario realizzare una mente universale, una mente che non assuma una posizione nichilistica, né attribuisca una sostanza all'essere. Una mente in grado di situarsi naturalmente in quella dimensione che Nishida Kitarō definisce Vacuità Assoluta (*Zettai mu* 絶対無), per significarsi nel, e attraverso il mondo convenzionale. Una mente i cui requisiti religiosi portanti sono la saggezza e la compassione, inscindibili per Dōgen.

Questa mente, si attiva attraverso una metabolizzazione corporea del rito, che nel caso di Dōgen coincide con lo *zazen* (meditazione seduta 座禪), la cui azione permea e forgia ogni aspetto dell'esistenza-tempo.

Il primo capitolo vuole introdurre l'elemento portante della tradizione *zen*, la natura-di-buddha. Per lo Zen *kēnosis* è plērōsi, e tutta la metodologia che Dōgen adotta per esprimere l'impermanenza-natura-di-buddha (*mujō busshō* 無常仏性), evidenzia la forma pratica della sua teoretica e l'enorme importanza che la stessa riveste nella sua proposta soteriologica, fondata sull'assunto di coincidenza di pratica e realizzazione (*shushō ichinyō* 修証一如).

Egli modula la sua azione pedagogica in funzione decostruttiva per dissolvere qualsiasi categoria statica e ristagnante e promuovere una autenticazione continua che inveri la realtà di generazione-estinzione (*shōmetsu* 生滅), che è impermanenza, che è natura-di-

buddha. Per Dōgen, la natura-di-buddha è una realizzazione senza fine e una pratica senza inizio, ogni attimo è compiuto in se stesso in quanto verità assoluta, o *genjō kōan* (*kōan* realizzato 現成公案).

Nel capitolo successivo, si analizzeranno le posizioni dottrinali espresse da un movimento di studiosi e religiosi contemporanei, originatosi entro l'università buddhista di Komazawa, riferimento accademico della tradizione *zen sōtō*, connotato con il termine di "Buddhismo Critico" (*Hihan bukkyō* 批判仏教).

Gli esponenti principali del movimento, Hakamaya Noriaki, Matsumoto Shiro, ed il loro insegnante Yamaguchi Zuihō, identificano per lo specifico giapponese, nella dottrina della "Illuminazione Originaria" (*Hongaku shisō* 本覺思想), la fonte maggiore di problemi contraddittori rispetto alla ortodossia dottrinale canonica. Altri problemi sono individuati e connessi alla assimilazione di elementi autoctoni *shintōisti*, o di derivazione *taoista* cinese, estranei alla dottrina del Buddha.

Questo gruppo di studiosi, pone forti interrogativi sulla dottrina del *tathāgata garbha* (ricettacolo, contenitore, matrice, della natura-di-buddha), sulla sua interpretazione e impatto entro le varie tradizioni e Scuole, su ciò che ha determinato dottrinalmente, se essa si sia prestata ad essere strumento di induzione politica con effetti e risultanze antitetiche ai fondamenti buddhisti stessi.

La proposizione essenziale della dottrina dello *hongaku shisō*, consiste nell'affermare che non esiste distinzione tra i fenomeni e l'assoluto, vale a dire tra *samsāra* e *nirvāna* (*shōji soku nehan* 生死即涅槃), tra passioni e illuminazione (*bonnō soku bodai* 煩惱即菩提), tra esseri ordinari e Buddha (*bon soku shō* 盆即性). Queste affermazioni, comuni entro la tradizione *mahāyāna*, trovarono la loro espressione più radicale entro la scuola *tendai* del medioevo giapponese, e furono all'origine del dubbio teoretico e riflessione religiosa del giovane Dōgen che in quella scuola ricevette la sua prima formazione monastica.

Nel terzo capitolo si tratterà della summa teologica di tutte le tradizioni buddhiste, lo *zazen*, 'transustanziazione' di buddhità, manifestazione perenne della natura-di-buddha, dell'impermanenza e le sue implicazioni, vero fondamento ontologico buddhista.

Lo *zazen*, quale punto zero e luogo di convergenza simultanea di coproduzione condizionata, tempo storico, divenire, fenomeni, e vacuità, *zazen* in quanto rivelazione dell'identità originale dell'essere, ambito del riconoscimento del proprio vero sé.

Per Dōgen è fondamentale realizzare il sé assoluto, cosmico, manifestato da *hishiryō* (nonpensiero 非思量), che non è pensare il non-pensiero quale contrapposizione al pensiero, ma pensiero universale, incontaminato, assoluto.

In sintesi, si inizia con la Tradizione (passato e presente), si prosegue con la contemporaneità del Buddhismo Critico (presente e passato), per concludere con la summa teologica o *zazen*, o *hishiryō* (eternità).

1. La pedagogia universale di Dōgen

1.1 Natura-di-buddha

Il testo di Dōgen (1200-1253) relativo alla natura-di-buddha (*Busshō* 仏性), è ritenuto dagli studiosi e dalla scuola *sōtō zen*, uno dei tre fascicoli centrali della teoretica dello *Shōbōgenzō* unitamente al *Genjō kōan* (*Kōan realizzato* 現城公案), e al *Bendōwa* (*Discorso sul perseguire la Via* 弁道話). Scritto da Dōgen nel 1241 e successivamente rielaborato da lui stesso, oggi se ne preserva copia redatta dal suo discepolo ed erede nel *Dharma Koun Ejō* (1198-1280) nel tempio di Eihei-ji.

L'originale approccio di Dōgen alla esegesi dei testi della tradizione, sorretto e orientato dalla sua profonda realizzazione religiosa, lo induce in rielaborazioni e riproposizioni che spesso sovvertono intenzionalmente l'ordine sintattico grammaticale per sintonizzarsi con l'obiettivo soteriologico che è la componente strutturante e dominante della sua vita.¹ L'esito intrinseco attivato dalle sue proposizioni è quello di ristabilire dialetticamente le condizioni reali che furono all'origine di ogni scrittura e rendere la stessa capace di indurre a una corretta riflessione e comprensione che non ristagni entro canoni prestabiliti, in grado quindi di utilizzare la dinamica del linguaggio per ampliare e approfondire la consapevolezza del sé.

Kagamishima Genryū, sostiene che uno dei principali aspetti della creatività di Dōgen sia “la trasformazione di un passo originale, che ha un significato relativo, in una espressione di assoluto”.² Quindi, per Dōgen è molto importante trasmettere l'assoluto, o natura originale, o natura-di-buddha, o impermanenza, nei termini appropriati e in grado di stabilire una dinamica mentale capace di rimuovere ogni ipotesi sostanzialista afferibile alla stessa che possa essersi sedimentata lungo il percorso geografico, storico e quindi teoretico della tradizione.

Con gli opportuni adattamenti, si può affermare che il rapporto di Dōgen con le scritture assume anche valenza proto-ermeneutica e per definire il suo lavoro con le parole di Heidegger si può dire che “la comprensione, comprendendo si appropria di

¹ Hee-Jin Kim, “The Reason of Words and Letters: Dōgen and *Kōan* Language”, in William R. LaFleur (ed.), *Dōgen Studies*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1985, pp.54-82;
Dale S. Wright, “Rethinking Transcendence: The Role of Language in Zen Experience”, *Philosophy East and West*, volume 42, no.1, 1992, pp.113-138;
Steven Heine, “*Kōans* in the Dōgen Tradition: How and why Dōgen does what he does with *Kōans*”, *Philosophy East & West*, Volume 54, no. 1, 2004, pp.1-19.

² Kagamishima Genryū, *Dōgen zenji to in'yō kyōten goroku no kenkyū*, Tokyo, Mokuji-sha, 1965, p.72.

ciò che ha compreso”.³ Dōgen eleva la spiegazione descrittiva a veicolo e strumento di esplorazione dei vari piani che strutturano l’esperienza dell’illuminazione, egli è critico rispetto ad asserzioni che pongano troppa enfasi sull’uso di espressioni illogiche e incomprensibili che negano il linguaggio piuttosto che utilizzarne la potenzialità.⁴

Il rapporto di Dōgen con il linguaggio è simile a quello di un forgiatore nel suo procedere trasformativo che elabora ed evolve continuamente la materia che sta trattando, egli rivela in questo modo l’attività interiore nella sua dinamica di verità presente che si fa presente.

Dōgen, entrò come novizio nella scuola *tendai* istituita da Saichō (767-822) sul monte Hiei all’età di 13 anni. Il Tendai di Saichō era una sintesi del Tian tai cinese costituito da buddhismo esoterico, elementi *zen* e di scuola *vinaya*, pratiche *nenbutsu*. Nel periodo Kamakura (1185-1333), entro il Tendai si rileva un decadimento della disciplina religiosa e il persistere di ostilità, anche violente, tra le due comunità monastiche formatesi dopo lo scisma operato dalla fazione costituita a suo tempo da Enchin (814-891)⁵ nel 993. In questo ambito si genera e prende forma in Dōgen un forte interrogativo relativo a un aspetto dottrinale fondante che si precisa e manifesta in tutto il suo portato in un passaggio del *Mahāparinirvāna sūtra* riferito alla natura-di-buddha tradizionalmente famoso ed espresso in questo modo: “Sakyamuni Buddha ha detto: ‘tutti gli esseri senzienti, tutti hanno la natura-di-buddha, il *Tathāgata* vi risiede per sempre senza cambiare mai”.⁶ Il dubbio che si formulò nel giovane Dōgen alla lettura di questo brano si pose in questi termini:⁷

³ Martin Heidegger, *Essere e Tempo (Sein und Zeit)*, trad. Pietro Chiodi, Milano, Longanesi, 1971¹⁷, p.189.

⁴ Hee-Jin Kim, *Dōgen on Meditation and Thinking: A Reflection on His View of Zen*, Albany, State University of New York Press, 2007, pp.59-78.

⁵ Si veda sui conflitti interni al Tendai:

Mikael S. Adolphson, *The Gates of Power: Monks, Courtiers, and Warriors in Premodern Japan*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 2000, pp.185-239;

- *The Teeth and Claws of the Buddha: Monastic Warriors and Sōhei in Japanese History*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 2007, pp.31-33.

Paul Groner, *Ryōgen and Mount Hiei: Japanese Tendai in the Tenth Century*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 2002, pp.15-44;

Daigan and Alicia Matsunaga, *Foundation of Japanese Buddhism, vol. 1*, Los Angeles – Tokyo, Buddhist Books International, 1978, pp.164-169.

⁶ Aldo Tollini, *Buddha e Natura di Buddha nello Shōbōgenzō*, Roma, Casa Editrice Astrolabio – Ubaldini Editore, 2004, p.52.

⁷ Citato precisamente nelle prime biografie della sua vita quali: il *Denko roku*, compilata da Keizan Jōkin (1268-1325) nel 1300, lo *Eiheiji sanso gyōgō ki*, di autore sconosciuto e compilata tra il 1394-1428, e il *Kenzei ki*, scritto da Kenzei (1414-?) tra il 1468-1474, in:

Takashi James Kodera, *Dogen’s Formative Years in China. An Historical Study and Annotated Translation of the Hōkyō ki*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1980, pp. 7-10.

Sia il buddhismo esoterico che essoterico, insegnano l'originale natura-di-buddha [o natura-del-*Dharma*] e l'originale risveglio di tutti gli esseri senzienti. Stando così le cose, perché i buddha di ogni epoca dovettero risvegliare una forte determinazione finalizzata alla ricerca dell'illuminazione dedicandosi a pratiche ascetiche?⁸

Da una prospettiva tipicamente *mahāyāna*, la ricerca originata da un interrogativo di questa portata, che evidenzia la contraddizione della dottrina relativa all'illuminazione originale (*hongaku* 本覺)⁹ e il corollario sul quale poggia, si orienta nella direzione della individuazione del percorso teoretico che conduce alla realizzazione della vacuità assoluta (*zettai mu* 絶対無). Questa vacuità assoluta coincide con la verità del *buddhadharma* ed è attinente alla relazione dialettica che si produce nelle dinamiche di dualità e a-dualità, uguaglianza e differenza, illuminazione originale e illuminazione realizzata (*shikaku* 始覺).¹⁰ L'estinzione della dualità è un tema ricorrente nell'intera tradizione *mahāyāna* e, sia l'identificazione della stessa quale problema e ostacolo sul cammino realizzativo, sia le dinamiche che attiva relativamente alla sua risoluzione, permette di comprendere perché il buddhismo non attribuisce alcuna particolare o superiore posizione agli esseri umani rispetto ad altre forme di esistenza, né produce alcun tipo di classificazione statica o di discriminazione dell'una sulle altre.

Per Dōgen, gli esseri umani non sono essenzialmente distinti dagli altri esseri in quanto tutti ugualmente sottoposti a impermanenza e transitorietà e strutturano un unico corpo *dharmico*, anche se è solo l'essere umano autoconsapevole che può realizzare l'impermanenza quale impermanenza e quindi prodursi in un superamento della sua condizione dominata dal ciclo *samsārico* di vita e morte, precisato e definito nei Sei Regni (o Modi) di esistenza (*rokudo* 六度).¹¹ Per Dōgen, sia la sofferenza che

⁸ Takeuchi Michio, *Dōgen*, Tokyo, Yoshikawa Kobunkan, 1962, pp. 61-78.

⁹ Nella letteratura *tendai*, quella più prossima a Dōgen, per illuminazione originale (*hongaku*) si intende una dottrina di "affermazione assoluta" che stabilisce essere ogni fenomeno, inclusi gli atti più ordinari e i pensieri più delusivi, proprio come sono, espressioni dell'illuminazione originale. Questa statuizione, ha prodotto e continua a produrre una retorica che si articola in elaborazioni che consentono di precisare il significato di questa dottrina dalla sua origine e nelle varie Scuole indiane, cinesi e giapponesi. E' una retorica, quella *hongaku*, impegnata ad affermare una posizione non duale, tesa quindi a fare collassare ogni tensione, separazione o disgiunzione tra i fenomeni visibili di questo mondo e la realtà ultima, vale a dire tra l'illuminazione del Buddha e l'ordinario stato d'essere mondano. Tuttavia, uno dei tanti problemi che pone è quello che volendo estinguere il dualismo produce a sua volta un monismo. La contraddizione che pone in essere questa dottrina fu all'origine del dubbio teoretico del giovane Dōgen.

Si veda: Jacqueline I. Stone, *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1999, pp.3-54.

Sallie B. King, *Buddha Nature*, Albany, State University of New York Press, 1991, pp.1-56.

¹⁰ L'illuminazione realizzata, acquisita, (*shikaku*), non è riferita a un obiettivo da realizzare attraverso la pratica, ma per il buddhismo di Kamakura (1185-1333) coincide con la pratica stessa.

¹¹ I "Sei Regni (o Modi) di esistenza", sono: *Naraka gati* (regno degli inferi), *Preta gati* (regno degli spiriti famelici), *Tiryagyoni gati* (regno degli animali), *Asura gati* (regno degli spiriti guerrieri), *Manusya gati*

l'emancipazione da questa condizione avvengono nella dimensione transantropocentrica, vale a dire che la solidarietà simpatetica e il mutuo sostentamento tra esseri umani e natura, non può aver luogo fino a quando essi avranno solo se stessi come finalità e centralità. Quindi, è trascendendo le ordinarie limitazioni umane che l'essere giunge a realizzare e integrare la nascita-morte quale parte essenziale di un ambito più vasto che è quello della generazione-estinzione (*shōmetsu* 生滅)¹² comune a tutti gli esseri senzienti.

La consapevolezza e realizzazione del piano di generazione-estinzione, rimanda e stabilisce a sua volta l'inclusività della totalità dell'esistente (*shitsuu* 悉有)¹³ nel proprio agire, l'educazione di Dōgen è all'universo. Questa condizione consente di includere nella consapevolezza tutte le esistenze su uno stesso piano, vale a dire proprio il piano dialettico che comporta l'estinzione di ogni dualismo e ciò implica che nessun "cogito

(regno degli umani), *Deva gati* (regno degli spiriti celesti).

Questo concetto di trasmigrazione deriva dal brahmanesimo pre-buddhista e riflette quella visione del mondo. Il numero sei, riferito ai "sei regni" di esistenza, non va assunto rigidamente, ciò che va compreso è che la trasmigrazione di tutte queste forme di esistenza avviene in una stessa ed unica dimensione, quella della generazione-estinzione nella quale l'essere umano non è posto al centro ma sullo stesso piano delle altre esistenze.

Riguardo a ciò, due punti devono essere precisati, primo, il concetto buddhista di trasmigrazione non ha nulla in comune con l'animismo in quanto non si fonda su un credo nell'esistenza indipendente di uno spirito, o anima, né sull'idea di un flusso di vita che scorre, ma sulla realizzazione di generazione-estinzione eterna nel tempo. E questo attiene alla sua temporalità.

Secondo, i cosiddetti "sei regni" di esistenza trasmigratoria non vanno intesi come sei mondi differenti posti uno di fianco all'altro, piuttosto, per gli esseri umani, questo è il mondo umano in cui anche gli animali vivono, per gli animali, questo è il mondo animale in cui anche gli uomini vivono. Quindi, non è che esistano sei mondi in qualche luogo simultaneamente, ma esiste l'illimitato orizzonte della generazione-estinzione in cui sei modalità cardine di trasmigrazione hanno luogo. E questo mostra e attiene alla sua illimitatezza spaziale.

Quindi, la trasmigrazione in termini deantropocentrici, è infinita e sconfinata nel tempo e nello spazio e costituisce la dimensione di generazione-estinzione in cui non esiste alcuna discriminazione tra gli umani e gli altri esseri senzienti. Il fatto che l'essere umano possa realizzare l'illuminazione non lo eleva ad alcuna speciale posizione, semplicemente vive la sua naturale condizione di umano nel quadro della origine dipendente dei fenomeni.

¹² *Shōmetsusei* (生滅性), (scr. *utpādanirodha*), la "natura di generazione-estinzione" comune a tutti gli esseri viventi. La nascita-e-morte (*shōji* 生死) dell'uomo è la forma umana della generazione-estinzione che lo pone nel *samsāra*, l'infinito ciclo di trasmigrazione da una forma di vita ad un'altra e per cui si dice che l'uomo può realizzare il *nirvāna* solo liberandosi da questa ciclicità infinita. La rinascita umana è ritenuta una rara opportunità nel ciclo del *samsāra* e l'unica che ne consenta il superamento, in questo aspetto il buddhismo può definirsi antropocentrico.

¹³ Dōgen definisce questa dimensione di *shitsuu* "totalità dell'essere", o l'essere che vive in totalità in relazione non ostruttiva, vale a dire che tutto è il Sé, e il Sé coincide con la totalità. Questo Sè è simultaneamente «il Sé prima che l'universo germogli ogni segno di se stesso»* (il Sé prima della creazione dell'universo), e il «Sè» che costituisce l'intero universo nelle dieci direzioni e in tutti i tempi (il mondo del tempo universale e dello spazio universale) quale intero corpo del Sé. E' il Sé prima di ogni sé, il Sé che non è il sé ordinario. Questo Sé non è il sé realizzato nel tempo e spazio ma il Sé attraverso cui il tempo illimitato e lo spazio illimitato sono realizzati in loro stessi, ovvero il Sé quale fondazione per la realizzazione di tempo e spazio.

Si veda: Abe Masao, *A Study of Dōgen: His Philosophy and Religion*, ed. by Steven Heine, Albany, State University of New York Press, 1992, , pp.88-94.

* *Sansuikyō* (山水經 *Sūtra delle montagne e dell'acqua*).

ergo sum” che non rappresenti specularmente questa totalità indivisa dell’esistente (*shitsu*) può dirsi dottrinalmente buddhista.

Dōgen si muove su questo piano soteriologico, riconducibile all’origine dell’insegnamento del Buddha stesso,¹⁴ fedele a questa linea di insegnamento egli trasforma l’interrogativo postogli dal brano del *Mahāparinirvāna sūtra*, con il quale apre il fascicolo *Busshō*, utilizzandolo quale fattore paradigmatico che gli permette di sviluppare sia il vero contenuto del *sūtra*, sia le dinamiche teoretiche che introduce. Questa la fondamentale lettura che Dōgen opera sul brano del *sūtra* che originalmente è scritto così: 一切衆生悉有佛性 如来常住無有變易 (*Issai no shujō wa kotogotoku busshō o yūsu: Nyorai wa jōjūnishite henyaku arukoto nashi*), “Tutti gli esseri senzienti, senza eccezione, hanno la natura-di-buddha: il *Tathāgata* (Buddha) è permanente e non muta”, e Dōgen: “*Issai wa shujō nari; shitsu wa busshō nari; Nyorai wa jōjūnishite mu nari, u nari, henyaku nari*”, “Tutto è essere senziente, tutti gli esseri sono (ogni essere è) la natura-di-buddha; il *Tathāgata* è permanente, non-è, è, e muta”.¹⁵ Il punto cruciale della lettura di Dōgen riguarda la prima parte di questo passaggio, vale a dire: “Tutti gli esseri senzienti, senza eccezione, hanno la natura-di-buddha” che lui cambia così: “Tutti gli esseri sono la natura-di-buddha” (*shitsu wa busshō nari*). Egli precisa in questo modo l’importante aspetto proprio della natura-di-buddha che esclude ogni oggettivazione della stessa e opera un superamento, quindi una estensione del concetto di esseri senzienti a tutte le esistenze anche insenzienti, quindi nulla vi è escluso.¹⁶ Con l’affermazione della totalità degli esseri quale natura-di-buddha e la costante mutazione del *Tathāgata*, egli definisce i contenuti di quel passaggio del *sūtra* per consegnarli alla loro originale natura, alla loro vera sostanza. Dōgen, con l’eliminazione, aggiustamento, dei limiti teoretici espressi da quel passaggio del *Mahāparinirvāna sūtra*, libera la sua interpretazione-posizione da eventuali ipostatizzazioni e limitazioni potenzialmente attribuibili alla natura-di-buddha, e le conseguenti derive concettuali e ontologiche verso le quali lo scritto induce. Egli recide in questo modo ogni surrettizia ipotesi di dualità tra la natura-di-buddha posseduta e gli esseri senzienti possessori e per estensione tra illuminazione originale (*hongaku*) e illuminazione realizzata (*shikaku*) in quanto l’una non può ipostatizzabile poiché processualmente portata a coincidere con la

¹⁴ Si veda il *Brahmajāla Sutta (La rete di Brahmā)*, in Eugenio Frola, a cura di, *Canone buddhista: discorsi lunghi*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1986, pp.3-55.

¹⁵ Si veda Abe Masao, *Dōgen on Buddha Nature*, *The Eastern Buddhist*, Vol. IV N°1, New Series, May 1971, pp.30-31.

¹⁶ Per una esegesi dettagliata vedere:

Abe Masao, *A Study of Dōgen...*, cit., pp.35-38.

Aldo Tollini, *Buddha e Natura...*, cit., pp.52-60, 120-127.

seconda, che a sua volta può stabilirsi solo in una percorribilità che implica un assorbimento a-duale con la totalità dell'esistente in una pratica senza fine (*gyōji dōkan*) che si costituisce come unico piano dialettico che permette di relazionarsi con un ambito non più circoscritto solo entro la dimensione senziente, ma esteso alla totalità dell'essere. Evidenzia inoltre, quale sia l'aspetto eternamente soggetto a "non cambiare mai" del *Tathāgata*, vale a dire la sua natura originale costituita proprio dal suo perenne mutare. Così, la statuizione riferita al suo "senza cambiare mai" che qualifica la natura del *Tathāgata*, consiste nella sua continua trasmutazione dovuta alla origine dipendente del suo essere che va intesa quale fondamento ontologico.

Con l'affermazione dell'assunto "la totalità dell'esistente è la natura-di-buddha" (*shitsuu-busshō*), Dōgen radicalizza al massimo il deantropocentrismo buddhista e indica lungo il suo percorso teoretico e soteriologico che l'autoconsapevolezza non può ricondursi e circoscriversi soltanto all'ambito della generazione-estinzione, ma passa attraverso le forme della apparizione-scomparsa (*kimetsu* 起滅).¹⁷ Questa dimensione stabilisce che la realizzazione della natura-di-buddha sta nella emancipazione dal ciclo *samsārico* di generazione-estinzione senza prescindere da questo, ma non può relegarsi solo in quell'ambito circoscritto di coscienza. Questo passaggio, che chiude il cerchio tra mondo senziente e insenziente, determina anche una diversa considerazione del fattore tempo, in quanto la generazione-estinzione è più simpatetica a una idea di temporalità lineare, mentre il piano di apparizione-scomparsa fonda il qui ora, l'attimo (*nikon*), lo fonda per dissolverlo completamente. E deve farlo, perché nessun tipo di attaccamento può essere consentito, nemmeno alla verità dell'attimo, perché una compiuta adesione a-duale all'attimo stesso, si realizza quando si dissolve l'attimo stesso in quanto tale assieme agli attori che lo animano, inghiottiti dall'impermanere di ogni cosa. A significare e ribadire che la totalità dell'essere, l'essere cosmico, aperto all'azione della mutazione continua, si compie nel più radicale deantropocentrismo o totale spoliazione e dissolvimento dell'ego, e questo costituisce il piano ontologico definitivo.

Quindi, la natura-di-buddha si articola, si esprime attraverso ogni fenomeno, rivelando la sua essenza immanentemente impermanente, totalmente inclusiva e sorretta nel suo perenne apparire dalla attività di tutti i tempi, quindi di tutti gli esseri. Questa dimensione di essere-tempo (*uji* 有時), che per Dōgen è afferrabile solo dalla prospettiva di *muji* (nessun tempo 無時), viene efficacemente descritta e sintetizzata nel

¹⁷ Abe Masao, *A Study of Dōgen...*, cit., pp.41-44.

concetto *mujō-busshō* (natura-di-buddha-impermanenza 無常仏性) la cui lettura è chiaramente reversibile

Preso atto che l'identità della natura-di-buddha ha la natura dell'impermanenza (*mujō*) universale, si pose per Dōgen il problema dell'urgenza del superamento della dicotomia essere e tempo, ovvero soggetto e oggetto, oppure sé e mondo. Quindi, realizzato che l'impermanenza è la natura-di-buddha, vale a dire un non tempo, Dōgen precisa il significato del concetto di tempo e quanto sottende da una prospettiva completamente fondata sull'impermanenza. Infatti, sempre nel fascicolo *Busshō*, Dōgen espone:

Il Buddha disse: “Se desideri conoscere il significato della natura-di-buddha, osserva le cause e condizioni temporali. Quando giunge il tempo, la natura-di-buddha si manifesta”. [...] Osservare le cause e condizioni temporali è un osservare per mezzo delle cause e condizioni temporali.¹⁸

Anche in questo caso Dōgen cita un passaggio ispirato dal *Mahāparinirvāna sūtra*¹⁹ per indicare quanto gli preme, e cioè che le “condizioni temporali” possono essere comprese, quindi realizzate, solo in questa precisa condizione temporale che è il qui ora (*nikon 而今*). Quindi di fatto esse sono già giunte da sempre e costituiscono questo momento in perenne mutazione e non ne possono esistere altre che non siano questo trans-presente in continuo movimento. Un passaggio del fascicolo *Genjō kōan* illustra indicativamente come Dōgen intenda vivere il tempo, quindi essere tempo in una fusione ontica e ontologica comprese nello stesso gesto:²⁰

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

Il maestro disse: “Tu sai solo che il vento ha una natura che non cambia. Però non sai la ragione per cui non c'è luogo ove non giunga”. Disse il monaco: “Allora, qual è la ragione per cui non c'è un luogo ove il vento non giunga?”.

Al che, il maestro semplicemente agitò il ventaglio.

¹⁸ Aldo Tollini, *Buddha e Natura...*, cit., pp. 64-65, 128-129.

¹⁹ In realtà, la citazione non proviene direttamente dal *Mahāparinirvāna sūtra*, ma dallo *Shūmon Rentōeyō*, una collezione di detti e dialoghi *zen* pubblicata nel 1189 e inclusa nello *Dainihon Zokuzōkyō*, 2.9b. Dōgen modifica ulteriormente le parole di Po'chang che erano fondate sul *Mahāparinirvāna sūtra*. Vedi, Abe Masao, *A Study of Dōgen...*, cit., p.227.

²⁰ Per Dōgen è molto importante essere, che non è pensare di essere. Questa dimensione esistenziale rimanda costantemente all'azione. L'azione, determina e qualifica il buddhismo stesso e soprattutto lo Zen perché rivela e dissolve tempo ed essere ordinari. Si veda, Nishijima Gudo Wafu, *Buddhism & Action*, London-Tokyo, Windbell Publications, 1994. www.dogensangha.org/downloads/Pdf/B&A.PDF

Il monaco si inchinò.²¹

Risulta evidente che senza attività non si può capire la totale attività (*zenki* 全機) del qui e ora, e non è sufficiente riconoscerne dualisticamente le caratteristiche costitutive ma bisogna essere quella natura, che è natura-di-buddha, che è impermanenza. Per Dōgen, il tempo non è vissuto in quanto linearità, quindi non è recepito come essere costituito dalla successione degli eventi, ma ogni evento in sé è espressione di tutto il tempo, egli ritiene essere la comprensione del tempo la capacità di includere passato, presente e futuro solo e sempre in questo preciso momento, eternamente.

Dōgen, non intende la relazione tra gli esseri come un processo del divenire ma il risultato sempre mutante dell'interdipendenza. Interdipendenza la cui manifestazione spontanea (*genjō* 現城) è sostenuta dal fatto che ogni essere ha una propria insostituibile specificità che lo connota e determina nel proprio originale stato-di-*dharma* (*jū-hōi* 住法位) nel quale esprime la propria *karmicità* costitutiva quindi il significato del suo essere qui ora proprio tale e quale è.

L'identità riferibile al proprio originale stato-di-*dharma* trova un possibile chiarimento in questo passaggio del *Genjō kōan*:

La legna da ardere diventa cenere, e [una volta bruciata] non torna indietro di nuovo a essere legna. Tuttavia, non si deve pensare che la cenere venga dopo e che la legna da ardere venga prima. Si sappia che la legna risiede nella sua 'posizione *dharmica*', e c'è un prima e c'è un dopo [come momenti separati].

Per quanto esista un prima e un dopo, il prima e il dopo sono separati. La cenere è nella sua 'posizione *dharmica*', e c'è un dopo e c'è un prima. Così come la legna, anche l'uomo dopo la sua morte non torna a vivere.²²

²¹ Aldo Tollini, *Pratica e Illuminazione nello Shōbōgenzō*, Roma, Casa Editrice Astrolabio – Ubaldini Editore, 2001, pp. 180-181.

²² Aldo Tollini, *Pratica e Illuminazione...*, cit., pp. 180-181;

La Comunità Vangelo e Zen di Galgagnano, rende lo stesso passaggio in questo modo:

“La legna diventa cenere e non torna a essere legna. Ciononostante non si deve pensare che la cenere sia il dopo e la legna sia il prima. Bisogna conoscere che la legna, proprio in quanto legna, ha un prima e un dopo, però il prima e il dopo sono separati. [qui si afferma una ‘separazione’ proprio per sancire l’unione necessaria per capire ogni aspetto di ‘prima’ e ‘dopo’, irrealizzabile se l’uno aspetto intrudesse a contaminare l’altro. Prima e dopo possono essere veramente compresi e vissuti solo se possiamo essere totalmente ‘prima’ e totalmente ‘dopo’].*”

La cenere, proprio in quanto cenere, ha un dopo e ha un prima. Come la legna dopo che è diventata cenere non diventa di nuovo legna, così anche l'uomo, dopo che è morto, non diventa di nuovo vivo.”
Doghen Eihei, *Divenire l'Essere – Shoboghenzo Genjokoan* [sic!], a cura di Comunità Vangelo e Zen, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 1997, p. 23.

*La nota tra parentesi quadre è mia.

Qui Dōgen afferma che i *dharma* sono senza sé in termini di tempo lineare e pensarli in quel modo significa non coglierne la reale sostanza in quanto possono essere compresi solo nella loro manifestazione spontanea. Il maestro, negando il loro divenire, recide ipotetiche acquisizioni ordinarie che possano indurre a ritenere che ci sia una mente caratterizzabile da una natura permanente delle cose e che siano solo le manifestazioni fenomeniche ad apparire e scomparire. In sostanza, non vuole lasciare il minimo spazio a un'attitudine mentale che si ponga di fronte ai fenomeni in termini di divenire, per Dōgen l'essere comprende la realtà solo approfondendo tutto se stesso in ogni attimo, senza parcellizzazioni, questo attimo il cui inizio coincide anche con la sua fine, che nasce e muore in se stesso. Dōgen educa alla realizzazione della comprensione della realtà quale manifestazione spontanea o *genjō*, per lui al di fuori di questo ambito si è sempre in anticipo o in ritardo rispetto all'unica realtà possibile che è rappresentata dal qui e ora, che si muove. Di fatto, la frase “la legna da ardere diventa cenere”, è una forma linguistica adattata da Dōgen per indicare una comprensione ordinaria di tempo e fenomeni, come si è citato nell'esempio precedente, la sua reale intenzione è stabilire che “la legna non diventa cenere”. Questo fatto statuisce che per Dōgen si può solo essere e non divenire, dalla posizione dell'illuminazione, contraddistinta da totale unità con ogni e tutti i fenomeni e che non lascia nemmeno il più piccolo e infinitesimale spazio ad alcuna separazione tra soggetto e oggetto, in quel preciso attimo in cui la legna è legna e la cenere è cenere, definito *nikon*, l'essere è incluso nella sua posizione *dharmica* (*jū hōi*) che implica la non dualità di causa-effetto, o contenitore-contenuto, con la totalità dell'esistente che si esprime così com'è nell'attimo uni-verso. La condizione base per l'essere per poter partecipare a una vita universale è l'estinzione dei limiti posti da una comprensione concettuale ed egocentrica della realtà, nella condizione di buddhità l'essere può solo essere completamente ciò che è senza alcuna ipotesi o spazio concettuale al divenire. Il divenire stesso è intrinseco all'unità di essere-tempo, vive dinamicamente in simbiosi all'essere che, esauriti tutti i concetti e le categorie, risiede nella verità della totalità quale essa è, vale a dire dominata da *mujō*. Quindi per Dōgen, questo attimo (*nikon*), determinato e qualificato dalla totale attività del tempo e dello spazio, senza inizio e senza fine, è espressione della dinamica dei tre tempi, vivente e manifestantesi nel “passaggio senza passaggio” (*kyōryaku* 経歴)²³

²³ Il termine *kyōryaku* viene così definito da vari autori:
- Abe Masao: *Passageless-passage*;
- Steven Heine: *Totalistic passage*;
- Joan Stambaugh: *Taking place*.

del tempo stesso e che è la rivelazione della reale natura dei *dharma*, costituiti appunto dalla totalità del tempo e dello spazio. L'estensione e lo sviluppo del concetto di *kyōryaku*, in quanto simultaneità di passato, presente e futuro, permette a Dōgen una ricomprensione e reinterpretazione della natura-di-buddha, come si evince dall'esempio classico relativo alla sua rilettura del passaggio dal *Mahāparinirvāna sūtra* quando afferma che “tutti sono esseri senzienti, tutti sono la natura-di-buddha”,²⁴ in questa dimensione il tempo non c'è più, tutto è eternamente e quindi l'essere non è situabile dialetticamente in uno storicizzato passato, né in un ipotetico futuro, ma solo e sempre “è” qui ora (*nikon*), condensazione sempre transitoria e mutante della totale attività (*zenki*) dei *dharma* prodotta dalla pienezza del tempo (*kyōryaku*).²⁵

Dōgen distingue cinque modalità cardine relative al dinamismo di passaggio del tempo per descriverne la complessità e insostanzialità, la fluidità e flessibilità nonché la multidirezionalità: egli si premura di indicare come affrancarsi da una concezione temporale che sia vincolata all'idea lineare di tempo che passa solo in una direzione affermando che c'è “passaggio da oggi a domani, da oggi a ieri e da ieri a oggi”.²⁶ Individua inoltre, nel “passaggio da oggi a oggi”, la possibilità di dissolvere ogni ipotetica separazione immaginaria che possa prodursi a qualsiasi livello delle tre fasi di tempo poiché “oggi”, che include passato, presente e futuro, può e possa muovere simultaneamente indietro e avanti procedendo e ritraendosi entro se stesso, partecipando quindi liberamente e consapevolmente della totalità delle scansioni del tempo. Inoltre, precisando la modalità del tempo evita il prodursi di qualsiasi speciale

In una conversazione con il maestro *zen* Taiten Guareschi del tempio Shōbōzan Fudenji, relativa alla migliore resa in italiano del termine *kyōryaku*, disse che sarebbe stata la traduzione di Abe, che anch'io ritengo la più precisa e calzante in quanto capace di esprimere il dinamismo intrinseco al concetto.

- Abe Masao, *A Study of Dōgen...*, cit., p. 246;

- Steven Heine, *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dōgen*, Albany, State University of New York Press, 1985, p. 191;

- Joan Stambaugh, *Impermanence is Buddha-nature – Dōgen Understanding of temporality*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1990, p. 2.

²⁴ Aldo Tollini, *Buddha e Natura...*, cit., pp. 53-55, 120-121.

²⁵ Uno studio interessante sul concetto di “storia” e “storicità”, interno alla tradizione *ch'an-zen*, e la proiezione da questo interno del proprio senso di storia verso l'esterno, è sviluppato in questi saggi:

Jhon C. Maraldo, “Is there Historical Consciousness within *Ch'an*?”, *Japanese Journal of Religious Studies* 12/2-3, 1985, pp. 141-172;

Nagashima Takayuki Shono, *Truths and Fabrications in Religion: An Investigation from the Documents of the Zen (Ch'an) Sect*, London, Arthur Probsthain, 1978.

²⁶ Si veda in relazione a questo importante passaggio del fascicolo *Uji* dello *Shōbōgenzō*:

- Shimano Eidō Rōshi & Charles Vacher, trans. by, *Dōgen, Shōbōgenzō Uji*, Paris, Encre Marine, 1997, pp. 59-61;

- Steven Heine, *Existential and Ontological...*, cit., 129-132;

- Nishijima Gudo Wafu & Chodo Cross, trans. by., *Master Dogen's Shobogenzo book 1* [sic!], London - Tokyo, Windbell Publications Ltd., 1998², p. 112.

attribuzione di importanza al presente mostrandolo nella sua duttilità estremamente dinamica e flessibile e senza elevarlo a una posizione particolare. Infine, con il “passaggio da domani a domani” consente il superamento di qualsiasi visione che possa attribuire una priorità esclusiva al derivativo del tempo presente in quanto ogni scansione si completa identificandosi con ognuna delle altre con le quali è indissolubilmente concatenata. Dōgen libera in questo modo il presente da qualsiasi ipotesi tendente a sostanziarlo in quanto tale, affranca quindi il presente dal *tòpos* del presente stesso. La natura-di-buddha vive nel tempo e nello spazio, e così come l’idea ordinaria di tempo è connotata dal suo scorrere lineare, anche il concetto di spazio mutua la stessa ordinarietà ed è ideato convenzionalmente come una sorta di contenitore vuoto. Mentre Dōgen precisa che lo spazio è la totalità dell’esistente, non solo l’aria che circonda i fenomeni ma include i fenomeni stessi, egli afferma che tempo, spazio ed esistenza sono inscindibili, come ricorda il *Maha hannya haramita shingyō* (摩訶般若波羅蜜多心經) nel passaggio seguente: *shiki fū ī kū kū fū ī shiki shiki soku zē kū kū soku zē shiki* (色不異空空不異色色即是空空即是色), il quale afferma: “La forma non differisce dalla vacuità, la vacuità non differisce dalla forma. La forma in sé è vacuità, la vacuità in sé è forma”, così egli concepisce la natura-di-buddha.

La prospettiva di Dōgen relativa allo spazio è da intendersi quale luogo contraddistinto dalla costante azione della vacuità o coproduzione condizionata, che dimostra e conferma con la sua attività l’assenza di esistenza inerente dei fenomeni che compongono l’infinito stesso. Quindi, non nega i fenomeni, la natura, ma l’“identità” culturale e concettuale che gli si è sovrapposta, insufficiente a definirli nella loro interezza. Questa vacuità indica l’interconnessione delle forme con il “vuoto” la quale ci riconduce a vedere lo spazio quale tessuto di questa correlazione, così quando Dōgen parla riferendosi alla appropriata modalità di comprensione dello spazio, che è contenitore e contenuto della natura-di-buddha, e definito calligraficamente dallo stesso carattere di vacuità, usa una sorta di gioco di parole induttivo e deduttivo finalizzato a costruire una consapevolezza della vacuità intesa come insegnamento religioso esplicitativo dell’ordine dell’universo. Una delle massime semplificazioni su cosa il maestro intenda per spazio si trova all’inizio del fascicolo *Kokū* (*Spazio* 虚空) quando cita il seguente dialogo tra due maestri cinesi:

Il maestro *zen* Shakkyo Ezo di Bushu chiede al maestro *zen* Seido Chizo “Sai come afferrare lo spazio?”

Seido risponde, “So come afferrarlo.”

Il maestro dice, “Come lo afferri?”

Seido prende lo spazio con la mano.

Il maestro dice, “Tu non sai come afferrare lo spazio.”

Seido dice, “Come lo prendi tu fratello?”

Il maestro afferra le narici di Seido e le strappa.

Mugolando per il dolore, Seido dice, “E’ molto brutale strappare le narici di una persona, ma sono stato direttamente in grado di liberarmi.”

Il maestro dice, “Comprendi direttamente e conservala in questo modo, avresti dovuto coglierlo fin dall’inizio.”²⁷

Quindi si deduce che per Dōgen lo spazio è la forma stessa, lo spazio sono le narici e il naso attorno a esse che in questo caso sono state il mezzo abile (*hōben* 方便)²⁸ per rendere edotto il maestro Seido della realtà delle cose. Quindi per la visione del mondo di Dōgen lo spazio non è un’astrazione, esso ha la natura della concretezza fisica e partecipa dell’intensità dinamica implicita nell’aspirazione e pratica religiosa che è inclusiva di tutto il piano di attività dell’esistente sia visibile che invisibile. Rendere vitalità allo spazio implica per il maestro riconoscerne l’onnipresenza operante e quindi comprendere il suo impatto potenziale e volgerlo quale mezzo abile ai fini della emancipazione degli esseri in qualsiasi forma esso si manifesti e in ogni ambito. Per Dōgen tutto lo spazio e tutto il tempo siamo noi e la metodica educativa che propone è finalizzata a rendere agibile il riconoscersi in questa dimensione illimitata che deve trovare espressione qui ora. Il maestro *zen* Deshimaru Taisen (1914-1982), esortava spesso i suoi studenti in questo modo, “quando chiedete circa la Via, sappiate che essa è sempre solo sotto i vostri piedi”, in questo modo rendeva chiara con semplicità e profondità la perfetta unità di spazio, tempo, esistenza. Il filosofo Nishida Kitarō (1870-1945) così si esprime relativamente al concetto di finito e infinito, paradigmi di spazio e tempo:

non esiste alcun infinito separato dal finito, non esiste alcuna assoluta separazione con il relativo;
non esiste alcun Dio trascendente posto fuori dall’universo. No, l’infinito che rigetta il finito è

²⁷ Nishijima Gudo Wafu & Chodo Cross, trans. by., *Master Dogen’s Shobogenzo Book 4*, [sic!], London – Tokyo, Windbell Publications Ltd., 1999, p. 56.

²⁸ Per una esegesi sviluppata di questo importante aspetto della operatività di *sūnyatā* (Vacuità) nella pratica si veda:

Daigan and Alicia Matsunaga, “The Concept of Upāya (方便) in Mahāyāna Buddhist Philosophy”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 1/1, 1974, pp. 51-72;

Michael Pye, *Skillful Means: A Concept in Mahāyāna Buddhism*, London, Duckworth, 1978.

John W. Schroeder, *Skillful Means; The Heart of Buddhist Compassion*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 2001.

anch'esso un qualcosa di finito, l'assoluto che abbandona il relativo è a sua volta un relativo, e il Dio trascendente che abita fuori dall'universo non è un Dio onnisciente. Il vero infinito è all'interno del finito. Il vero assoluto è relativo. Il vero Dio onnisciente deve trovarsi all'interno di questa mutevole realtà.²⁹

Ordinariamente, la non dualità è ritenuta essere l'opposto di dualità, tuttavia ciò che Dōgen intende e che Nishida conforta, si riferisce alla non dualità quale posizione o piano che non separa i due aspetti qualsiasi essi siano, finito-infinito, spazio-tempo, dio- esseri. Quindi la a-dualità di Dōgen non va intesa quale condizione capace di trascendere il dualismo intrinseco posto da forma e vacuità o finito e infinito in quanto essa non rappresenta l'opposto della dualità ma la sintesi di ambedue gli aspetti, di duale e non duale, la loro inclusione e integrazione. Conseguentemente per Dōgen, la a-dualità costituisce l'unità degli opposti intesi quale spazio inclusivo della potenzialità dei due e l'ambito in cui si genera e muore la nostra vita, quindi in esso sono rappresentate la sintesi dinamica di forma e vacuità, tempo ed esistenza.

Per Dōgen, tempo, spazio, e sé originario, inteso quale capacità cognitivistica priva di dualismi e strutturazioni concettuali in grado di limitarne la potenzialità conoscitiva, sono inscindibilmente uniti, Nishida definisce questa condizione “esperienza pura” (*junsui keiken* 純粹經驗) che il professor Tosolini sintetizza in questi termini:

In essa Nishida formula il concetto di *esperienza pura*, cioè un'esperienza che precede qualsiasi distinzione tra soggetto ed oggetto, tra l'intelletto e le cose. In tale esperienza la realtà e il soggetto sono unificati, si riflettono a vicenda, non sono altro che due manifestazioni o punti di vista che scaturiscono da un'unità interna che li precede e li fonda.³⁰

Tutto questo induce a una riflessione su un punto nodale per capire come la natura-di-buddha strutturi il sé con il sé, precisato dialetticamente da Nishida con il termine “identità assolutamente contraddittoria” o anche “autoidentità contraddittoria” (*mujunteki jikodōitsu* 矛盾的自己同一) o unione degli opposti, quale luogo elettivo in cui la natura-di-buddha rivela se stessa, la sua originalità. Per il pensiero di

²⁹ Nishida Kitarō, *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo (Bashoteki ronri to shukyoteki sekai kan)*, a cura di Tiziano Tosolini, Palermo, l'EPOS, 2005, p. 63.

³⁰ Nishida Kitarō, *La logica del luogo...*, cit., pp. 25-26.

Il concetto di “esperienza pura” è stato sviluppato da Nishida nel suo testo principale che è “*Uno studio sul bene*” (*Zen no kenkyū* 善の研究):

Nishida Kitarō, *Uno studio sul bene, (Zen no kenkyū)*, a cura di Enrico Fongaro, Torino, Bollati Boringhieri Editore, 2007. Si veda inoltre:

Gereon Kopf, “Between Identity and Difference. Three Ways of Reading Nishida's Non-Dualism”, *Japanese Journal of Religious Studies* 31/1, 2004, pp. 77-78, 85-89.

Nishida, che si forma in ambito *zen*, la religione è il luogo (*basho* 場所) universalmente inteso, in cui il sé si origina, dal quale è forgiato e sviluppato e la contraddittorietà della sua identità è stabilita dal mutare costante del luogo, inteso come finito-infinito, del quale è riflesso e parte integrante, significato e significante. Questo formarsi e agire del sé così connotato, Nishida lo definisce in questo modo:

Il sé è un qualcosa che agisce. Ma cos'è ciò che agisce? La mutua relazione tra cose è ciò che viene pensato come agire. Ma di che relazione si tratta? L'agire è prima di tutto una relazione di mutua negazione laddove l'uno nega l'altro e viceversa. Ma non si può parlare dell'agire come di una semplice negazione reciproca. Questa mutua negazione deve essere allo stesso tempo una mutua affermazione.³¹

Quindi, la “identità assolutamente contraddittoria” consiste nella negazione-eppure-affermazione che non stabilisce l'assunzione di una posizione di partenza vincolata alla negazione, ma chiarisce e afferma la relazione simpatetica tra nature diverse e complementari che affermano e realizzano se stesse, la loro natura originale, attivando in reciprocità il loro diverso potenziale. Quindi il sé cede e acquisisce, vive e muore a se stesso in simbiosi con l'eterno dinamismo biologico. Inerentemente a questo punto importante ci chiarisce il professor Tosolini nella sua introduzione al testo nishidiano:

La morte di cui parla Nishida, invece, è quella morte che penetra la vita del sé in ogni suo momento, quella morte che è conosciuta e attualizzata in ogni istante della sua esistenza. Il sé è se stesso nel momento in cui nega ciò che era diventando ciò che non è ancora, cioè nell'attimo del presente assoluto in cui egli “vive morendo” possedendo se stesso in un'autonegazione. [...] Conoscere questa morte eterna significa però anche – alla maniera della *correlazione inversa* – essere già posti all'interno della vita eterna, in quell'autoconsapevolezza religiosa che porta il sé a penetrare la propria origine, a vivere in quell'attimo che non possedendo né passato né futuro è un tempo senza tempo (*nirvāna*), e immergersi in quell'immediato presente che include e redime le causalità spazio-temporali dell'esistenza.³²

Questo ci rimanda a una prima considerazione attinente al fatto che anche per Dōgen la morte non è una sorta di potere esterno che ci visita alla fine dell'esistenza umana, ma un'attività co-presente nella nostra vita con tutto il suo portato che deve essere

³¹ Nishida Kitarō, *La logica del luogo...*, cit., pp. 96-97.

³² Nishida Kitarō, *La logica del luogo...*, cit., p. 78-79.

riconosciuto, accettato, e rappresentato nell'agire umano proprio a sostegno e preservazione della vita stessa.³³

A questo proposito il pensiero di Heidegger, un autore spesso comparato a Dōgen, si caratterizza come “essere per la morte”³⁴, nel senso duale di vita che va verso, diretta a, ciò cambia radicalmente la prospettiva e sancisce un dualismo vita e morte che restringe la vita stessa e rende difficile se non impossibile l'integrazione della morte nel vivere con tutti i benefici effetti che la condivisione di questo aspetto fondamentale irradierebbe su tutte le esistenze e capace di esaltare e potenziare il vivere stesso. Questo stato dell'essere che integra attivamente vita e morte e qualifica l'azione del sé, precisa il concetto di identità assolutamente contraddittoria o unità degli opposti e l'ambito, il piano definito da questa dinamica in termini di tempo è rappresentato dall'unità dei tre tempi o passaggio senza passaggio (*kyōryaku*) del tempo. Come ribadisce Abe Masao, per Dōgen la realizzazione della natura-di-buddha è speculare all'esaurimento del proprio egocentrismo, antropocentrismo, esseri-senzienti-centrismo,³⁵ egli definisce in questo modo un piano esistenziale comprendente la totalità dell'essere (*shitsuu*) inclusiva quindi anche della morte, impossibile a escludersi dalla vita, qui ora.

Come detto, per Dōgen, la totalità dell'essere (*shitsuu*) è equivalente di natura-di-buddha che ha confermato essere contraddistinta da insostanzialità, illimitatezza e impermanenza, (vacuità), caratteristiche rispetto alle quali l'essere vi può accedere solo previo riconoscimento e realizzazione della propria consapevolezza deantropocentrica che a sua volta è riconosciuta in reciprocità da parte del mondo riconosciuto, a conferma della verità e identità dell'esistenza in quanto tale. Evapora in questo modo nello *zazen* qualsiasi ipotesi sostanzialista, riferibile alla natura-di-buddha, nel dissolvimento di qualsiasi residuo di immanentismo ad essa riconducibile, che Dōgen ritiene un'eresia,³⁶ e quindi non può strutturarsi il concetto

³³ Non è questo l'ambito nel quale sviluppare la tematica relativa all'acquisizione di un corretto senso della morte che per il buddhismo e non solo, equivale a dare corretto significato al vivere, tuttavia se l'uomo non recupera il significato della morte includendolo nella vita, non capirà fino in fondo il senso del suo stesso vivere, e questa condizione parziale di esistenza rischia di essere completamente autodistruttivo per il pianeta stesso. Alcuni spunti di riflessione sono presenti nel testo di:

Carl B. Becker, *Breaking the Circle, Death and The Afterlife in Buddhism*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1993.

³⁴ Martin Heidegger, *Essere e Tempo...*, cit., pp. 289-316.

³⁵ Abe Masao, *A Study of Dōgen...*, cit., p. 50.

³⁶ Si veda il 39° capitolo del *Mahāparinirvāna sūtra* dove l'enfasi, la retorica riferita alla natura-di-buddha, contribuiscono comunque alla sua ipostasi che Dōgen dimostra essere una eresia.

Tony Page, ed., *The Mahayana Mahāparinirvāna sūtra*, trans. by Kosho Yamamoto, London, Nirvana Publications, 1999-2000, pp.383-397.

<http://www.nirvanasutra.org.uk>.

di una natura-di-buddha quale causa del mondo in quanto è tutto il mondo (*shitsu*) a causare se stesso.

A sostegno di quest'ultima realtà che contraddistingue il suo percorso spirituale, Dōgen spinge all'estremo la sua preoccupazione soteriologica relativa a una corretta fruizione dell'insegnamento inerente alla natura-di-buddha e per evitare che possano prodursi incertezze riguardo la sua insostanzialità, enfatizza il concetto di "no-natura-di-buddha (*mubusshō* 無仏性), azzera in questo modo ogni pulsione eternalista. Anche qui va chiarito che per Dōgen l'affermazione di "no-natura-di-buddha" non è la contrapposizione negativa rispetto a natura-di-buddha, ma il superamento dell'assunzione di una posizione rispetto a un'altra che possa indurre al nichilismo l'una, all'eternalismo l'altra. Il suo "no-natura-di-buddha" è il luogo in cui tutte le dicotomie vivono e muoiono senza ristagnare in se stesse esprimendo la totalità della loro esistenza in trasformazione e contraddistinta da impermanenza (*mujō*).

Per Dōgen, la natura-di-buddha è compresa solo dalla mente illuminata, essa non può chiarirsi prima dell'illuminazione che può richiedere anche venti, trenta anni di rigorosa disciplina religiosa, la sola condizione che permette la comprensione ultima coincidente con *mubusshō*, estinzione permanente di ogni ipostasi e dualità.

1.2 Ontologia della natura-di-buddha

Nel pensiero *mādhyamika* (o *śūnyavāda*), stabilito dal patriarca indiano Nāgārjuna (III° sec. d.C.), la Vacuità (*Śūnyāta*), la Via di Mezzo (*Mādhyamaka*) e l'Origine Dipendente (*Pratītyasamutpāda*), sono ritenute essere intercambiabili, pertanto indicative della stessa realtà. Il loro insegnamento si propone di liberare la mente da speculazioni metafisiche ristagnanti in se stesse e a sostegno di una fruizione e funzione dello stesso insegnamento eminentemente soteriologica.³⁷ Vale a dire, in grado di mostrare l'inesistenza inerente e indipendente di una natura propria dei fenomeni ed evitare ogni ipotesi di ontologizzazione speculare a entità od oggettività che possano delimitarne il portato. Per il buddhismo *mahāyāna*, la vacuità è la base di ogni forma di esistenza fenomenica, che non significa sostenere che l'esistenza sia vuota in quanto tale, ma affermare che è priva di natura propria, condizione che ne determina il mutamento costante ponendosi come riferimento centrale e vera ontologia.³⁸

Nāgārjuna, nella dedica iniziale della sua opera fondamentale, il *Mādhyamaka kārikā* (*Le stanze del cammino di mezzo*), chiarisce subito il fondamento della natura delle cose e la loro principale peculiarità che è il loro mutare costante, e cita a conferma della sua statuizione il primo sermone tenuto dal Buddha dopo la sua illuminazione sul Picco dell'Avvoltoio, gli dice:

La coproduzione condizionata, pacificazione di ogni spiegamento del pensiero discorsivo, benigna, senza arresto, senza nascita, senza annientamento, senza eternità, senza unità, senza molteplicità, senza venuta, senza andata, colui che, Svegliato, l'ha insegnata, io lo saluto, Lui, il migliore dei parlatori!³⁹

Nāgārjuna rende con evidenza come non sia contemplata alcuna esistenza autosussistente che possa situarsi su alcun piano e come l'unica realtà sia rappresentata dalla perpetua coproduzione condizionata delle cose, elemento costitutivo del loro inizio e fine, quindi della loro ineludibile, perenne mutabilità che si conferma essere la loro

³⁷ Hsueh-Li Cheng, "Causality As Soteriology: An Analysis of The Central Philosophy of Buddhism", *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 9, 1982, pp. 423-440.

³⁸ Ewing Chinn, "Nagarjuna's fundamental doctrine of Pratityasamutpada" [sic!], *Philosophy East and West*, Vol. 51, Iss., 1, 2001, pp. 54-73.

³⁹ Nāgārjuna, *Le stanze del cammino di mezzo (Mādhyamaka Kārikā)*, trad. di Raniero Gnoli, Torino, Editore Boringhieri, 1979, p. 39.

T. R. V. Murti, *La filosofia centrale del buddhismo*, trad. Fabrizio Pregadio, Roma, Ubaldini Editore, 1983, pp. 112-119.

natura originale e ontologia. Per Dōgen, la vacuità che sta alla base del coprodursi condizionato, non deve indurre verso un'assunzione del concetto di vacuità in termini nichilisti, apofatici, come la dedica di Nāgārjuna potrebbe indurre a ritenere; al contrario, per Dōgen essa è immersa nel mondo empirico e ne costituisce il corollario. In sostanza, Dōgen è molto attento a non spostare un problema che potrebbe preludere al nichilismo, verso uno di segno opposto o eternalista. Per questa ragione recepisce e amplia il dettato di Nāgārjuna in modo canonico ponendo la totalità delle cose nella loro modalità di funzionamento migliore rappresentata dalla via mediana. Per la tradizione buddhista, l'essere umano tende a ipostatizzare e concettualizzare il *samsāra* o mondo empirico secondo schemi precostituiti e rischia di relegarsi e restringersi in un ambito relativistico e parziale, fattori che costituiscono un ostacolo per una corretta comprensione della realtà. L'insegnamento di Dōgen, parimenti a quello di Nāgārjuna, indica quale verità la totalità dell'essere (*shitsuu*) entro la quale i due piani di realtà, assoluto e relativo, coesistono in quella che è dialetticamente definita via di mezzo, luogo elettivo che consente la comprensione e il superamento dei limiti posti dalla dualità dei piani di realtà. Stabilita la verità nei termini di totalità dell'esistente (*shitsuu*), Dōgen afferma in questo modo che la coproduzione non è un prodotto antropologico ma cosmologico, quindi esiste di per sé, non ha inizio né fine, non è quindi una costruzione dell'ignoranza dell'essere senziente rispetto alla oggettività che lo definisce e della quale non è l'unico determinatore. Il riconoscimento di questa fondamentale ignoranza del sé rispetto alla oggettività di cui fa parte è basilare per una sua completa reversibilità e poggia sull'esperienza cardine che è lo *shikantaza* (seduto in meditazione 只管打坐): questo è un punto determinante dell'educazione buddhista e fondamentale per la sua susseguente formulazione teoretica e definizione ontologica. La verità della coproduzione condizionata è ritenuta essere l'unico insegnamento rivelato dal Buddha storico secondo il gruppo dei "buddhisti critici", come vedremo più avanti e come statuisce a conferma di ciò il patriarca Nāgārjuna:

La coproduzione condizionata, questa e non altra noi chiamiamo la vacuità. La vacuità è una designazione metaforica. Questa e non altro la via di Mezzo.⁴⁰

⁴⁰ Nāgārjuna, *Le stanze del cammino...*, cit., p. 123.

Su questa tematica, sviluppata nella contemporaneità, si veda:

Nishitani Keiji, *On Buddhism*, trans. by Seisaku Yamamoto and Robert E. Carter, Albany, State University of New York Press, 2006, pp. 89-107.

Quindi, stabilito che i fattori che si coproducono non possiedono natura propria o noumeno, e in virtù di questa proprietà possono essere pienamente ciò che sono, vale a dire che il loro essere kènotici qualifica la potenzialità con la quale relazionano sullo stesso piano con la totalità dell'esistente, condizione che stabilisce la loro plèrōsi, la loro ontologia.⁴¹ Questo aspetto, relativo di fatto all'identità originale del sé e del mondo e di ciò che intercorre in questa relazione, è reso in modo chiaro da Nishitani Keiji (1900-1990) in tante modalità, tra cui questa è particolarmente esplicativa:

La seità del fuoco sta nella non-combustione. Certo, questa non-combustione non è qualcosa separato dalla combustione: il fuoco è non-combustivo proprio nel suo atto di combustione. Esso non brucia se stesso. Non considerare la non-combustione del fuoco è rendere impensabile la combustione. Che un fuoco sostenga se stesso mentre è nell'atto di bruciare vuol dire precisamente che esso non brucia se stesso. La combustione ha il suo fondamento nella non-combustione. A causa della non-combustione, la combustione è combustione. La non-natura-propria del fuoco è la terra natia del suo essere.⁴²

Quindi il fuoco non può non essere fenomeno (*shiki*), in coproduzione con altri fenomeni e quindi bruciare. Il fuoco non può non essere quello che è sul piano della verità ordinaria in quanto l'essere ciò che è, ne preserva e nutre la sua natura originale, infatti non brucia se stesso. Il fuoco non brucia se stesso e risiede nella sua verità di fenomeno tra i fenomeni, ma non fenomeno rispetto a sé, vale a dire che può essere pienamente nella sua identità in quanto non è duale. Infatti, il fuoco può porsi in quanto c'è sì qualcosa da bruciare, tuttavia esso vive nella relazione in quanto vuoto di sé, perché non può bruciare se stesso, e afferma in questo modo la sua natura originale priva di sé.

Questa realtà del sé, che può essere nella sua verità solo in quanto svuotato di sé, è così chiarito da Nishitani, "In termini più concreti, la vera identità consiste, da una parte, nell'identità della natura propria (come essere) e, dall'altra, nella sua identità come assoluta negazione della natura propria".⁴³ Questo è coerente con la tradizione *mahāyāna* in quanto stabilisce che la vera identità si realizza nell'unità dei due piani di realtà e che il duplice principio di coproduzione condizionata e vacuità trova il suo

⁴¹ Per una trattazione comparativa del concetto di *kēnosis* e *sūnyata*, si veda:

Angelo Rodante, *Sunyata buddhista e Kenosi cristologia in Masao Abe*, Roma, Città Nuova Editrice, 1995, pp. 50-55;

Donald W. Mitchell, *Kenosi e Nulla Assoluto*, trad. Gabriele Sonetti, Roma, Città Nuova Editrice, 1993.

⁴² Nishitani Keiji, *La religione e il nulla (Shukyo to wa nani ka)*, trad. Carlo Saviani, Roma, Città Nuova Editrice, 2004, pp. 160-161.

⁴³ Nishitani Keiji, *La religione e il nulla...*, cit., p. 161.

naturale punto d'incontro nella via di mezzo quale modalità più adeguata per rendere le cose ciò che sono e permette di evitare sia l'estremo del nichilismo nullificante qualsiasi forma di identità, sia quello del naturalismo ipostatizzante che reifica ciò che è impermanente e senza noumeno. Dōgen, riguardo l'identità o vera realtà della realtà, così chiarisce nel fascicolo *Genjō kōan*:

Apprendere il buddhismo è apprendere se stessi; apprendere se stessi è dimenticare se stessi. Dimenticare se stessi è essere risvegliati alla realtà. Risvegliarsi alla realtà è lasciar cadere il proprio corpo/mente e il corpo/mente degli altri.

Le tracce dell'illuminazione si estinguono, e perpetuiamo per sempre l'estinzione delle tracce dell'illuminazione.⁴⁴

Dōgen stabilisce che apprendere la realtà attraverso se stessi è speculare all'abbandono del proprio e altrui corpo/mente, quindi di ogni dualismo o egocentrismo. Precedentemente, Nāgārjuna operò sul principio di a-dualità di *samsāra* e *nirvāna* a sostegno della loro imprescindibile unità quale equivalente di salvezza o soteriologia, come si deduce da questi versi della *Mādhyamaka kārikā*:

Tra la trasmigrazione e il nirvāna non c'è la più piccola differenza. Tra il nirvāna e la trasmigrazione non c'è la più piccola differenza.

Quello che è il confine del nirvāna, questo è anche il confine della trasmigrazione. Tra essi due non c'è neppure la più minima diversità.⁴⁵

Nāgārjuna, in questa affermazione di unità di *nirvāna* e *samsāra* (trasmigrazione), stabilisce che la vacuità che sta alla base di questa unità, non va intesa quale concetto ontologico relativo alla realtà ultima, ma indica una sua comprensione come principio

⁴⁴ Aldo Tollini, *Pratica e Illuminazione...*, cit., p. 180.

La Comunità Vangelo e Zen, rende lo stesso passaggio in questo modo:

“Apprendere la Via autentica (di Budda) e apprendere se stesso.

Apprendere se stesso è dimenticare se stesso.

Dimenticare se stesso è essere invero da tutte le cose.

Essere invero da tutte le cose è libertà nell'abbandonare

corpo e spirito di se stesso e corpo e spirito altrui.

E' risveglio che riposa da ogni traccia di se stesso, è risveglio che perpetua il non lasciare traccia di se stesso.”

Doghen Eihei, *Divenire l'Essere – Shoboghenzo Ghenjokoan* [sic], a cura di Comunità Vangelo e Zen, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 1997, p. 19.

Sul *Genjō kōan* si veda anche:

Yasutani Hakuun, *Flowers Fall. A Commentary on Dōgen's Genjōkōan*, trans.by Paul Jaffe, Boston & London, Shambala, 1996.

⁴⁵ Nāgārjuna, *Le stanze del cammino...*, cit., pp. 129-130.

soteriologico in quanto essa è il collante di questa unità la cui funzione è integrare gli opposti per situarli nella loro verità.

La necessità di una distinzione che precisasse la vacuità quale principio soteriologico, si pose in quanto le varie linee di pensiero sviluppatasi dal Mādhyamika accentuando un approccio speculativo apofatico, potevano indurre verso fuorvianti assunti nichilisti. Tra le scuole che indulgevano in questo approccio rischiando di limitare il portato della dottrina in ambito metafisico, si distinsero il gruppo degli *svātantrika* (sostenitori della prova indipendente),⁴⁶ così definiti in quanto introducevano esplicitamente sillogismi autonomi a sostegno del loro procedere deduttivo senza rinunciare all'uso del *prāsanga* (usare le conclusioni). L'altra principale comunità speculativa fu quella dei *prāsaṅgika* (sostenitori della riduzione all'assurdo), che è una metodica di confutazione delle tesi opposte costituita dai soli elementi in oggetto e quindi usando solo sillogismi impliciti.⁴⁷ Tuttavia, al di là delle metodologie di approccio speculativo alla vacuità, la tradizione *mahāyāna* nel suo percorso storico e teoretico riconobbe la sua funzione quale mezzo utile o *upāya* (*hōben*), capace quindi di indurre verso una relazione dinamica tra sé e sé, e tra sé e il mondo che permettesse di realizzare concretamente la condizione di assenza di natura propria delle cose o vacuità, questo non per negare l'esistenza delle cose ma per mostrarne la loro natura originale. Se si scorre trasversalmente l'opera di Dōgen, si può affermare che la sua epistemologia, pedagogia e soteriologia, hanno la stessa valenza, vale a dire chiarire vacuità, impermanenza, e interdipendenza nella vita reale, tutte componenti che connotano l'ontologia buddhista. La stessa valenza soteriologica che distingue una corretta comprensione della vacuità, è ben evidenziata in questo passaggio dal *Gozu hōmon yōsan* (*Raccolta essenziale dell'insegnamento della testa di bue* 牛頭法門要纂), un testo del tardo dodicesimo secolo:

⁴⁶ Sul procedimento inferenziale in ambito del primo buddhismo e le sue contaminazioni con le Scuole gnostiche indiane, si veda:

Giuseppe Tucci, *Storia della filosofia indiana*, Roma – Bari, Editori Laterza, 1987, pp. 193-211.

Helmuth Von Glasenapp, *Filosofia dell'India*, trad. Barbarina Fracca e Giulio Gatti, Torino, Società Editrice Internazionale, 1988, pp. 231-236.

⁴⁷ T. R. V. Murti, *La filosofia centrale del buddhismo...*, cit., pp. 76-88.

David Seyfort Rugg, *The Literature of Mādhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1981, pp. 58-66.

Paul Williams, *Il Buddhismo Mahayana* [sic!], trad. Giorgio Milanetti, Roma, Casa Editrice Astrolabio - Ubaldini Editore, 1990, pp. 69-93.

Mario Piantelli, *Il buddhismo indiano*, in Giovanni Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni vol. 4*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 356-359.

Tutti i risvegliati non sono separati dal regno di nascita-morte e allo stesso tempo sono separati da nascita-morte; non si attaccano al nirvāna, quindi realizzano il nirvāna. Abbandonata la via e la sua pratica, risiedono nell'eternità, nella beatitudine, nel sé, nella purezza. Gli esseri viventi dei tre mondi, a causa delle loro visioni di nascita e morte, sono immersi nei sei regni; augurandosi di separarsi da nascita e morte, non sfuggono a nascita e morte; augurandosi di restare nel nirvāna, non realizzano il nirvāna.

La nascita-morte senza sforzo (*musa 無作*) è fin dal principio senza inizio e senza fine. Nel Perfetto Insegnamento [della nostra scuola] il mondo fenomenico e la vacuità non ristagnano in visioni eternalistiche o nichilistiche. Contemplate questo, e non temete nascita e morte. Nascita-morte sono originariamente beate (*shōji wa moto raku nari 生死ハ本楽ナリ*). Gli esseri umani illusi la percepiscono come sofferenza. Liberatevi immediatamente di questa visione erronea e arriverete nella Terra-di-Buddha.⁴⁸

Risulta chiaro come il tema centrale di questo passaggio sia l'opposizione convenzionale tra nascita-morte da un lato e il nirvāna dall'altro, quindi tra il ciclo delle esistenze, i vincoli che produce, e la liberazione. E ribadisce come nascita-morte e vacuità siano il piano in cui la via media che evita i due estremi di eternalismo e nichilismo sia la modalità più equilibrata ed efficace per liberarsi dalla gabbia esistenziale posta dai due estremi medesimi, integrandoli. Per Nāgārjuna, così come per Dōgen, l'unità degli opposti, la loro integrazione, può compiersi comprendendo la vacuità che li unisce e li rende quali essi sono, vale a dire privi di natura propria, impermanenti, continuamente mutanti e rigeneranti l'un l'altro. Nishitani, così si esprime su forma e vacuità:

Se non può lavare qualcosa, l'acqua non è acqua; e se non può bruciare qualcosa il fuoco non è fuoco. Ma dire che l'acqua non lava se stessa non significa che l'acqua non sia acqua. Al contrario, significa che proprio così è realmente acqua, nella sua Forma reale. La vacuità è la reale Forma della realtà. La Forma reale come tale è la «non-Forma». Solo in quanto non-Forma, un fatto si manifesta come fatto.⁴⁹

Quindi, la statuizione che, “La Forma reale come tale è la ‘non-Forma’”, può stabilirsi essere la vera chiave per comprendere la natura-di-buddha e l'attività che la contraddistingue che è l'impermanenza, poggiante sulla vacuità, quale costituente fondamentale dell'ontologia buddhista con tutte le implicazioni che a questo ambito

⁴⁸ Tada Kōryū, Ōkubo Ryōjun, Tamura Yoshirō and Asai Endō, *Tendai hongaku ron (Saggi Tendai sulla Illuminazione Originale)*, Nihon Shisō Taikō 9, Tōkyō, Iwanami Shoten, 1973, p. 38.

⁴⁹ Nishitani Keiji, *La religione e...*, cit., p. 115.

afferiscono. Proprio con Dōgen e nel suo insegnamento, la vacuità non assume mai valenza di negazione dell'esistenza reale (o non-Forma), al contrario, essa esprime l'assenza di ogni altra cosa che non sia la reale esistenza concepita tale e quale essa è nella sua Forma reale. Così, a ribadire Nishitani, "Nella misura in cui l'essere del sé è presente nella terra natia di tutte le cose, il sé non è il sé"⁵⁰, questo stabilisce che "la terra natia di tutte le cose" è la vacuità, e la seità del sé ha il suo essere, la sua esistenza, nella terra natia di tutte le cose, la vacuità, quando è liberato da sovrastrutturazioni categoriche e concettuali occultanti il vero sé.⁵¹ In questa realizzazione si compie l'identità del sé universale e tutte le cose corrispondono a se stesse, sono nella loro terra natia, priva di natura propria, viventi di vacuità che costituisce la loro ontologia. Tuttavia, fin dall'inizio della tradizione buddhista, realizzato che la vera natura delle cose è contraddistinta da vacuità, e per evitare il prodursi di qualsiasi particolare attaccamento alla vacuità medesima, Nāgārjuna asseriva impareggiabilmente a indicare come la vacuità non debba essere reificata in quanto tale:

La vacuità – han detto i Vittoriosi – è l'eliminazione di tutte le opinioni. Coloro poi per cui anche la vacuità è una opinione questi li han detti inguaribili.⁵²

Dōgen, per evitare lo stesso problema di ipostatizzazione della vacuità, affermava non-natura-di-buddha (*mubusshō*), quale asserzione espressiva della pienezza dell'attività della vacuità che per Dōgen va intesa come l'opposto di nichilismo cui viene spesso erroneamente assimilata.⁵³ Tentando di unire Nāgārjuna e Dōgen, si può dire che il sé,

⁵⁰ Nishitani Keiji, *La religione e il nulla...*, cit., p. 206.

⁵¹ Quello che occulta il sé è tutto l'esistente oggettivo e l'ego soggettivo, che sono anche il piano in cui avviene la liberazione. Come ricorda una famosa storia *zen*: Prima di studiare la Via, le montagne erano montagne e i fiumi erano fiumi, quando ho intrapreso lo studio della Via, le montagne e i fiumi non apparivano più tali, alla realizzazione della Via, le montagne sono tornate a essere montagne e i fiumi sono proprio fiumi.

⁵² Nāgārjuna, *Le stanze del cammino...*, cit., p. 82.

Questa nota corredata il testo di Nāgārjuna curato da Raniero Gnoli, ed è ripresa dai commenti allo stesso testo del grande filosofo e religioso indiano Chandrakirti (CK), che così si esprime riguardo questo importante aspetto che è la vacuità, spesso pericolosamente travisato:

"La vacuità (commenta CK) è l'eliminazione di tutte le illusioni provocate dalle opinioni. La cessazione di queste illusioni non è, s'intende, un'entità reale, a sé stante. A coloro che credono che la vacuità stessa sia una cosa reale, non c'è, per noi modo alcuno di rispondere. Essi non potranno mai raggiungere la liberazione che, secondo il nostro insegnamento, richiede appunto l'eliminazione di ogni costruzione mentale. Ammettiamo, infatti, che uno, a chi gli chiede una data merce, risponda, 'io non ti darò nessuna merce'; se colui cui viene così risposto, insiste e dice: 'dammi dunque questa merce chiamata nessuna', non c'è evidentemente più mezzo per fargli capire che questa merce non è a sua disposizione. La stessa cosa accade nei riguardi del vuoto. Questa credenza, infatti, che la vacuità sia una realtà positiva, come potrà essere eliminata?"

⁵³ Sul significato del nichilismo come filosofia si veda:

liberatosi da impedimenti eternalistici o naturalistici, o delle opinioni, realizza che la vacuità non va acquisita solo quale punto d'arrivo, ma anche d'inizio del proprio agire. La comprensione di questo aspetto e le susseguenti dinamiche che introdusse, fu una delle cause che sancirono la svolta del buddhismo *mahāyāna*.⁵⁴ Per Dōgen e il Mahāyāna, l'indissolubile unità di realizzazione e pratica, come chiaramente stabilito nel fascicolo *Gyōji* ([Pura] Condotta e Osservanza [dei Precetti] 行持)⁵⁵, non è circoscrivibile solo alla propria realizzazione come si trova nell'ideale *hīnayānico* dell'*arhat*, ma vive e si compie nella totalità dell'esistente (*shitsuu*). Quindi è nell'unità di pratica e realizzazione quale luogo di integrazione delle opposizioni che avviene il riconoscimento del vero sé nell'altro da sé e che rappresenta il superamento di una alterità intesa solo in termini antropocentrici. Per Dōgen, questo si rende possibile abbandonando sia l'eternalismo, sia l'assunzione di una verità che nello svuotamento del sé stabilisca il proprio fine, egli ritiene accessibile la vacuità solo attraverso una pratica continua (*gyōji dōkan* 行持道環) quale strumento principale in grado di trasformare le illusioni, mostrandone la loro vera natura, in saggezza (*bonnō soku bodai* 煩惱即菩提).

In queste dinamiche si muove l'ontologia buddhista, fondata sull'impermanenza che statuisce, ed è statuita dalla vacuità, intesa come attività totale, o per definirla con parole di Abe Masao, "Dio è Amore perché Dio è il Nulla; il Nulla è Dio perché il Nulla è Amore."⁵⁶ Questa affermazione è precisamente coerente in quanto sostanzialmente la verità non è un soggetto cui potersi rivolgere perché nella verità ogni dualismo è estinto, così non ci sono più interlocutore e interlocuito, ma solo "Dio come predicato

Nishitani Keiji, *The Self-Overcoming of Nihilism*, trans. by Graham Parkes with Setsuko Aihara, Albany, State University of New York Press, 1990, pp. 157-172.

Soprattutto il capitolo relativo ad Heidegger in cui viene trattato il tema della "differenza ontologica", che può fungere da paradigma che evidenzia la relazione problematica dell'"ente", obliato dall'"essere", ambedue sostanzianti, che è anche il problema della relazione tra assoluto e relativo, cui la teoretica buddhista ha dato una sua risposta.

⁵⁴ Questa svolta assunse la forma di una prima scissione entro la comunità buddhista avvenuta a seguito del secondo concilio tenuto a Vesāli nel 383 a.C. quando si formò la comunità dei *māhāsaṅghika* e che trovò ulteriore formulazione nel successivo concilio nel quale si costituì la fondazione del *mahāyāna*. Tale svolta pose le basi per la istituzione della figura del *bodhisattva* quale essere che realizza se stesso nell'assorbimento e compartecipazione simpatetica universale, quindi come colui che si riconosce interdipendenza e veicolo della vacuità nel mondo.

Su questo tema si veda:

Hans Wolfgang Schumann, *Il Buddha storico*, trad. Mauro Tosti Croce, Roma, Salerno Editrice, 1986, pp. 303-304.

⁵⁵ Nishijima Gudo Wafu & Chodo Cross, trans. by, *Master Dogen's Shobogenzo book 2* [sic!], London – Tokyo, Windbell Publications Ltd., 1996, pp. 129-152.

⁵⁶ Abe Masao, "How a non-Christian Sees today the Christian World", a cura di Jesus Lopez Gay S.J., Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1994, p. 22.

universale,⁵⁷ Dio come vacuità, Dio come *kenosis*. Per Dōgen, questa relazione reciproca tra l'essere e il mondo si realizza pienamente ed estingue la dualità soggetto oggetto, nell'"abbandonare corpo e mente" (*shinjindatsuraku* 身心脱落)⁵⁸ per accedere direttamente alla sorgente dell'essere. Questa condizione, dominata dall'impermanenza, quale identità assolutamente contraddittoria e stato d'essere che impedisce a qualsiasi fenomeno di dirsi in modo definitivo, è ben sintetizzato da Tiziano Tosolini nella sua introduzione al testo di Nishida, precedentemente citato, nella quale afferma, "Il tempo può qui dunque essere pensato come *presente assoluto*, come una *continuità di discontinuità* in cui ogni attimo non è altro che l'unità contraddittoria di durata e cambiamento di quiete e mutamento."⁵⁹ E ancora Steven Heine:

For Dōgen, each and every totalistic moment of being-time encompassing past, present and future, life and death, all Buddhas and all beings, is the essential experience of self, triple world and Buddha-nature which must be penetrated and realized here-and-now as the basic aim of Buddhist theory and practice. Any view which proposes enlightenment as a supratemporal realm, beyond the incessant vicissitudes of momentary existence, is to be considered a basically non-Buddhistic position (*gedō*).⁶⁰

Il tempo è il sinonimo più chiaro di esistenza, quindi va inteso nel modo in cui Dōgen lo ha precisato nel fascicolo *Uji* (*Essere-Tempo* 有時), vale a dire come totalistico, come natura-di-buddha, come ontologia. La sua natura riflette l'identità della totalità dell'essere, come ribadisce Nishitani, "Nel campo della vacuità, tutto il tempo entra in ciascun istante del tempo passando da un istante al successivo."⁶¹ Quindi il sé, per non essere scisso dal costante dinamismo prodotto dalla temporalità che segna il mutare dei fenomeni è indotto a esaurire i limiti del proprio procedere deduttivo per superare la logica convenzionale incapace di cogliere il fenomeno nell'attimo in cui si attiva, questo per entrare ed essere ontologia. Il sé, per Dōgen, deve "abbandonare corpo e mente" quale unica condizione che gli permette di attivare una profonda intuizione per accedere alla verità che la frazione tempo pone in essere, eternamente, sostenuto in questo

⁵⁷ Abe Masao, "How a non-Christian...", cit., p. 22.

⁵⁸ Frase celebre che testimonia l'Illuminazione di Dōgen, per una descrizione dettagliata del contesto in cui avvenne, vedere:

Takashi James Kodera, *Dōgen's Formative Years in China an Historical and Annotated Translation of the Hōkyō-ki...*, cit. pp. 60-62.

⁵⁹ Nishida Kitarō, *La logica del luogo...*, cit., p. 54.

⁶⁰ Steven Heine, *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dōgen...*, cit., p. 154.

⁶¹ Nishitani Keiji, *La religione e il nulla...*, cit., p. 209.

procedimento da quella che egli definisce aspirazione alla buddhità (*bodai shin* 菩提心), alla natura-di-buddha.

Questa condizione permette di agire sul piano più ontologicamente buddhista in quanto si produce nell'unità di comprensione e azione, nell'attimo in cui il fenomeno si pone, in questo modo l'essere è ontologia e tutti i dualismi estinti, quindi vive nella pienezza, resta solo l'impermanenza in armonia con se stessa. Ovviamente, perché questo possa compiersi è necessario avere realizzato pienamente la discontinuità che caratterizza l'agire nell'identità assolutamente contraddittoria e la sua matrice temporale definita nel concetto di *kyōryaku* (rigenerazione, passaggio senza passaggio), che in sostanza annuncia, "pronti al cambiamento".⁶² La realizzazione che permette di stare in unità con il tempo, quindi la capacità di comprendere la realtà delle cose nell'istante in cui esse sono, vale a dire nel qui ora o punto zero terminale di ciò che precede e proiezione del futuro, è definita da Nishida, "intuizione attiva" (*kōiteki chokkan* 行為的直観). Egli tenta di affrancare questa dimensione della conoscenza da restringimenti concettuali e prova ad attribuirle la competenza di comprensione storica in quanto agisce nell'attimo che è inclusivo della totalità del tempo che è storia, Nishida afferma:

Anche l'attività della cognizione è un'azione storica. Anche il punto di vista della cognizione deve essere fondato sulla storia. Secondo la prospettiva dell'epistemologia, si sosterrà subito che questa concezione della coscienza (*chishiki*) è mistica. [Infatti] si pensa che la conoscenza inizi dalla negazione dell'intuizione. Pertanto si ritiene che l'intuizione attiva non sia dialettica. Ma io penso esattamente l'opposto.⁶³

Nishida, pone nell'ambito della filosofia concetti buddhisti tutt'oggi aperti al dibattito e alla ricerca, con il concetto di intuizione attiva coglie un aspetto dell'esperienza buddhista molto affine al pensiero di Dōgen. Egli intende per intuizione attiva la potenzialità del sé capace di piena unità con la realtà del tempo storico, espressione della totalità del tempo,⁶⁴ quindi anche con quanto di cognitivistico questa relazione determina, includendovi la vera sostanza dei fenomeni che è vacuità, è coproduzione condizionata, è impermanenza: tutti piani che poggiano su un concepimento del mondo

⁶² Kenneth K. Inada, "The range of Buddhist Ontology", *Philosophy East and West*, Vol. 38, no. 3, 1988, pp. 261-280.

⁶³ Nishida Kitarō, *Il corpo e la conoscenza. L'intuizione attiva e l'eredità di Cartesio*, a cura di Matteo Cestari, Venezia, libreria Editrice Cafoscarina, 2001, p. 35.

⁶⁴ Si veda:

Steven Heine, "Temporality of hermeneutics in Dogen's Shobogenzo" [sic!], *Philosophy East and West*, Vol. 33, no. 2, 1983, pp. 139-147.

deantropocentrico. Per Dōgen è la stessa cosa, egli non concepisce un sé che si rapporti dualisticamente rispetto alla realtà, non concepisce come realtà ultima uno che comprende e qualcosa che è compreso, quindi la sua proposta religiosa e pedagogica unisce indissolubilmente, epistemologia, ontologia, soteriologia. Egli precisa la sua visione universale del mondo nel concetto di *shitsuu*⁶⁵ equivalente di natura-di-buddha, *buddhadharma*, luogo inclusivo di ogni opposizione, di elaborazione e superamento della dualità. Così lo descrive nel fascicolo *Busshō*:

Si sappia che la parola *u* [“essere/i”] descritta ora e che rende “tutti gli esseri [*shitsuu*]” natura-di-buddha, non è un *u* che ha a che fare con *u/mu*. “Tutti gli esseri [*shitsuu*]” è parola del buddha, è la lingua di buddha. E’ gli occhi dei buddha e dei patriarchi, è le narici dei monaci. L’espressione *shitsuu*, inoltre, non è ‘essere nel suo stadio iniziale’, non è ‘essere attuale’ e non è ‘essere misterioso’ o cose simili. E non è un essere condizionato, né un essere illusorio. Non ha a che fare con la mente, con le circostanze, con l’essenza delle cose, o con i vari aspetti delle cose o simili.⁶⁶

Risulta evidente che “tutti gli esseri [*shitsuu*]”, inclusivo di senzienti e non senzienti, quindi la totalità dell’esistente, non possa ricondursi ad aspetti della medesima assunti separatamente, ma vada sempre concepita nella sua vivente e mutante interdipendenza, quindi nella sua pienezza cui corrisponde la sua verità. Infine come sottolinea Abe Masao, il senso di totalità dell’essere (*shitsuu*) di Dōgen non va inteso quale “Essere”

⁶⁵ Per un’ampia trattazione del concetto di *shitsuu*, si veda:

Abe Masao, *A Study of ...*, cit., pp. 41-49;

Aldo Tollini, *Buddha e Natura...*, cit., pp. 54-56.

⁶⁶ Aldo Tollini, *Buddha e Natura...*, cit., pp. 55-56.

Lo stesso passaggio è così espresso da Norman Waddell e Abe Masao ed è corredato da una nota particolarmente esplicativa:

“You must understand, the “being” that the Buddha-nature makes *whole being* is not the being of being and nonbeing. *Whole being* is a buddha’s words, a buddha’s tongue, the pupils of buddhas’ and patriarchs’ eyes, the nostrils of Zen monks. Nor does the term *whole being* mean emergent being; nor is it original being, or mysterious being, or anything of the like. And it is of course not conditioned being or illusory being. It has nothing to do with such things as mind and object, substance and form.”

Questa la nota:

“The being the Buddha-nature makes *whole being* (‘just when things are thus’) is nondual and cannot be objectified, thus it cannot be being that is in opposition to nonbeing. It is the actual living, functioning being of each Buddha and patriarch; his words and the tongue that speaks them (a buddha’s ‘long, broad tongue’ is said to reach the limits of the universe), his eye-pupils and the life-breathing nostrils of Zen monks. It is not the being of such concepts as *shiu* 始有, emergent being, being that appears in time; *honnu* 本有, original being, absolute, immutable being; and it is not even *myōu* 妙有, mysterious being, which might be described as a kind of synthesis of *shiu* and *honnu*, that is, absolute, essential being manifested as temporal being. Nor is it being that is dependent upon causes and conditions (*en-u* 緣有); or being that is the product of illusion (*mōu* 妄有), illusory being; and it has nothing to do with dichotomous ideas of mind and object, substance and form.

Norman Waddell and Abe Masao, “*Shobogenzo Buddha-nature (Part.I)*”, [sic!], *Eastern Buddhist*, ns. Vol. 08, no.2, 1975, p.8.

heideggeriano diversificato ontologicamente dagli “esseri”⁶⁷ in quanto Dōgen rifiuta il postulato di un Essere (*Sein*) ontologicamente distinto dagli Esseri (*Seiendes*). La posizione di Dōgen è completamente deantropocentrica e gran parte della sua missione religiosa è fondata sulla estinzione di qualsiasi velleità egoica, egli non consente alcun appiglio alla mente discriminante ed egocentrica, come ben esprime nel concetto di no-natura-di-buddha che usa per affermare la natura-di-buddha e che riprende la sua rilettura del passaggio del *Mahāparinirvāna sūtra* in “tutti gli esseri sono natura-di-buddha”. Quindi, stante la totalità dell’essere inclusiva di essere e non essere (*u/mu*), o apparizione/scomparsa, qualsiasi affermazione o negazione categorica e duale rispetto a qualsiasi fenomeno, sarebbe sempre parziale e non coglierebbe la natura-di-buddha, l’ontologia, che non può essere realizzata in alcun dualismo, né antropocentrismo e quindi di riflesso da alcun monismo o teismo.

⁶⁷ Abe Masao, *A Study of Dōgen...*, cit., pp. 54-57.

1.3 Coproduzione di *jiriki-tariki*

Il buddhismo giapponese della Pura Terra (*Jōdo* 淨土) inizia a svilupparsi dalla seconda metà del periodo Heian (794-1185) entro la scuola *tendai* e come sua componente teoretica. La scuola cinese del *tian tai*, dalla quale si origina quella istituita da Saichō (767-822), annovera tra i maggiori patriarchi Zhi yi (538-597) che nella sua opera fondamentale, il *Mo he ji guan* (*Grande Estinzione e Contemplazione* 摩訶止觀) descrive quattro modalità per realizzare il *samadhi*. Egli definisce la seconda di queste modalità *jōgyō zanmai* (*samadhi* camminando costantemente 常行三昧), che consiste nella circumambulazione di una immagine del buddha Amida (阿彌陀佛) per novanta giorni senza riposo cercando di visualizzarne l'immagine mentre se ne recita il nome.⁶⁸ Saichō, nell'812 introdusse una parte del terzo metodo descritto da Zhi yi, costituito sia dal camminare, sia dal sedere in uno stato di *samādhi* definito *hokke zanmai* (*Samādhi del loto* 法華三昧), mentre la pratica della recitazione costante per novanta giorni, seppure diversa da quella descritta da Zhi yi in quanto prevedeva l'accompagnamento musicale, giunse in Giappone con il ritorno dalla Cina nell'847 del suo discepolo Ennin (793-864) dopo una permanenza durata nove anni.

Tuttavia, il testo che ha maggiormente contribuito allo sviluppo e diffusione della recitazione del *nenbutsu* (念佛) è stato lo *Ōjōyōshū* (*Essenziali per realizzare la Rinascita* 往生要集) redatto nel 985 da Genshin (942-1015), opera che segna l'inizio della diffusione e pratica del buddhismo giapponese oltre gli ambiti circoscritti del *sangha* e corte nobiliare, e fonte ispiratrice per successive elaborazioni e sviluppi entro la tradizione della Pura Terra. Lo *Ōjōyōshū* inizia descrivendo i vari inferi nei quali si potrebbe facilmente rinascere conducendo una vita profana, quindi procede indicando le pratiche idonee per conseguire la migliore rinascita possibile. Le modalità di salvezza prescritte da Genshin poggiano su cinque entrate: venerazione (*raihaimon* 礼拝門); lode (*santanmon* 讚歎門) che implica il risveglio di *bodaishin* (菩提心) l'intenzione di perseguire l'illuminazione; visualizzazione (*kansatsumon* 觀察門); e trasferimento di merito (*ekōmon* 回向門), che è la dedica della propria pratica a beneficio e per la salvezza di tutti gli esseri. Nelle parti successive vengono descritti i vari requisiti per la

⁶⁸ Richard Bowring, "Preparing for the Pure Land in Late Tenth-Century Japan", *Japanese Journal of Religious Studies* 25/3-4, 1998, p. 228.

Questo rituale è descritto nel testo indiano *Pratyutpanna-buddha-sammukhavasthita-samādhi sūtra* (*Il samādhi dell'incontro diretto con il buddha del presente*), (giapp. *Hanju zanmai kyō* 般舟三昧經), uno dei primi testi ad essere tradotto in cinese nella seconda metà del secondo secolo.

pratica della contemplazione quali, la scelta del luogo, la frequenza con cui praticare, l'atteggiamento mentale necessario, come superare l'indolenza, come agire per il pentimento. Nella sesta parte del testo si enunciano le sessioni di meditazione intensiva della durata da uno a novanta giorni e la meditazione da tenersi per coloro che stanno morendo ispirata dal Diciannovesimo Voto di Amida,⁶⁹ passaggio fondamentale per poter rinascere nel Paradiso Occidentale o luogo della trascendenza e del non ritorno alla vita ordinaria e su questa terra dopo la morte.

Questo in parte, l'ambito teologico del *tendai* in cui venne a trovarsi Honen (1133-1212) quando, insoddisfatto del clima mondano esistente al monte Hiei, si trasferì nella parte Kurodani della montagna che con la vicina Ōhara costituiva il principale centro della devozione *nenbutsu* fondata sulle prescrizioni dello Ōjōyōshū. Hōnen, recuperò forme precedenti di devozione della Pura Terra riconducibili agli scritti del patriarca cinese Shan dao (613-681) che ponevano forte enfasi sulla componente definita *tariki* (potere-altro 他力) e sui Quarantotto Voti di Amida.⁷⁰ L'incontro con questa esperienza lo determinò a scegliere di concentrarsi sullo sviluppo di un'unica pratica definita *senju nenbutsu* (solo *nenbutsu* o preghiera 専修念仏) fondata sulla recitazione vocale del nome di Amida o *Namu Amida Butsu* (南無阿弥陀仏) e senza visualizzazioni come invece prescriveva lo Ōjōyōshū.

Hōnen, nonostante avesse ricevuto una formazione monastica in tutte le discipline previste, ritenne il *senju nenbutsu* la via regale per rimuovere gli impedimenti che il devoto naturalmente incontra nel cammino spirituale verso la realizzazione identificata come Pura Terra. Nel 1198 scrisse lo *Senchaku hongan nenbutsu shū* (*Commenti sulla selezione del nenbutsu del Voto Originale* 選択本願念仏集) le cui tesi centrali ribadiscono che solo il *nenbutsu* vocale consente la nascita nella Pura Terra.

Shinran (1173-1262), fu il discepolo di Hōnen che maggiormente approfondì l'insegnamento e intuizione del maestro dando un contributo fondamentale allo sviluppo dottrinale e alla pratica *nenbutsu* allargandone l'accessibilità alle persone

⁶⁹ Luis O.Gomez, trans. by, *Land of Bliss – The Paradise of the Buddha of Measureless Light – Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvativyūha Sūtras*, Honolulu, University of Hawaii Press and Higashi Honganji Shinshū Ōtani-ha, Kyoto, 1996, p. 168.

Questo l'enunciato del Diciannovesimo Voto:

(19). “May I not gain possession of perfect awakening if, once I have attained buddhahood, any among the throng of living beings in the ten regions of the universe resolves to seek awakening, cultivates all the virtues and single-mindedly aspires to be reborn in my land, and if, when they approached the moment of their death, I did not appear before them, surrounded by a great assembly.

⁷⁰ Sugli sviluppi della tradizione della Pura Terra in Cina e il suo rapporto con il Ch'an si veda: David W. Chappell, “From Dispute to Dual Cultivation: Pure Land Responses to Ch'an Critics”, in Peter N. Gregory ed., *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1986, pp.167-197.

comuni, esperienza incentivata inconsapevolmente anche dal duro esilio impostogli dal potere secolare con l'intenzione di disfarsi della comunità di Hōnen.⁷¹ Fu così che lo spirito di comunità che animava Shinran trovò concretezza nella istituzione dei *nenbutsu dōjo*, luoghi nei quali a cadenze regolari si riunivano le comunità (*monto* 門徒) in preghiera. A seguito della sua realizzazione egli rese totalizzante il concetto che non è la volontà personale a stabilizzare il devoto nella recitazione del *nenbutsu*, ma la fede (*shinjin* 信心) donata da Amida che lo chiama, lo induce, lo converte. Quindi, la determinazione recitativa autentica, non parte dal sé ma dall'azione salvifica di Amida qualificata come *shinjin*. Questa realizzazione consentì l'approccio e l'acquisizione dell'elemento più fondante e qualificante dell'esperienza *jōdo shinshū* (Vera scuola della Pura Terra 浄土真宗) di Shinran che è la fede (*shinjin*) nel potere-altro (*tariki*) salvifico e compassionevole di Amida. Questa è la componente principale che distingue maggiormente la Via amidista da tutte le altre tradizioni del *mahāyāna*: queste infatti fondano la loro esperienza e quindi formazione degli adepti sulla loro attitudine volizionale soggettiva definita potere-proprio o *jiriki* (自力) e la fede in causa-effetto quale manifestazione della coproduzione condizionata (*engi* 縁起).

Il concetto di fede cui si riferisce Shinran va precisato in quanto a differenza del modo occidentale di interpretazione che lo intende quale attitudine rispetto a qualcosa di cui non si ha certezza, per la soteriologia della tradizione della Pura Terra, *shinjin* è la certezza stessa che si rivela, realizza e certifica nel devoto. L'acquisizione di questa certezza dell'attività di Amida che trova sostegno in *shinjin*, costituisce il punto di svolta decisivo che permette al devoto di riconoscere consapevolmente sempre più profonde realizzazioni spirituali nel suo percorso verso la Pura Terra (*ōsō-ekō* 往相回向). La successiva condivisione della sua consapevolezza e realizzazione spirituale ne promuove il trasferimento nella comunità, è il percorso speculare e reciproco a quello di "andata verso" la Pura Terra (*ōsō-ekō*), è il ritorno a questo mondo (*gensō-ekō* 還相回向) dalla Pura Terra, questo a conferma dell'incontrovertibile verità che non esiste altro modo di vivere la vacuità assoluta se non quello di esprimerla con Grande Compassione

⁷¹ Il potere imperiale di fatto eliminò il troppo liberale gruppo di Hōnen, adducendo un caso di adulterio consumato tra due monaci della comunità del maestro con signore dell'ambito del ritirato imperatore Gotoba. I due monaci ritenuti adulteri furono uccisi e la comunità di Hōnen esiliata in luoghi separati. Per una sintesi della vita e contesto in cui visse Shinran si veda:

Kashiwahara Yūsen and Sonoda Kōyū, eds., *Shapers of Japanese Buddhism*, trans. by Gaynor Sekimori, Tokyo, Kōsei Publishing Co., 1994, pp. 87-91.

William R. LaFleur, *The Karma of Words: Buddhist and the Literary Arts in Medieval Japan*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1983.

(*daihi* 大悲) nel mondo secolare. A questo riguardo così si esprime il filosofo e devoto della Pura Terra Hajime Tanabe (1885-1962):

The original vow by Amida Buddha, it is believed by those who profess Pure Land Buddhism, symbolizes this power of absolute transformation or conversion. The compassion of the original vow manifests itself as the Great Vow (*daihi*). It is the quintessence of pure faith in Other-power (*tariki*), one may legitimately maintain, that the Great Vow, performed in an act of absolute negation or in the activity of absolute nothingness, becomes Great Compassion (*daihi*) of salvation through the realization of faith and witness in mature religious consciousness. That “Great Compassion-qua-Great Vow”, or, in other words, “love-qua-absolute nothingness,” is realized by one’s action-faith-witness (*gyō-shin-shō*) is the very essence of this religious consciousness. It is clear that the Great Compassion should be the Great Vow, or that true love in a religious sense should be grounded in nothingness, since both the Great Compassion and true love must come from the heart of the no-self.⁷²

Nella tradizione *zen* il risultato è lo stesso, cambia il concetto di tempo nella sua totalità, quindi non viene accettata l’idea escatologica del *mappō* (*ultimi giorni* 末法) che è una delle determinazioni che hanno incentivato lo sviluppo dell’Amidismo, e parimenti non è ricevibile la distinzione che separa le fasi dell’esperienza religiosa. Non può esistere, dalla prospettiva *zen* e soprattutto per Dōgen, nessuna separazione che distingua un aspetto religioso dall’altro in quanto tutto è verità presente che si fa presente o *genjō kōan*.⁷³ Questo per definire le diverse concezioni di temporalità delle due tradizioni, infatti, da un punto di vista *zen* l’andare verso-e-il tornare dalla Pura Terra (*ōsō-gensō*), concepiti quali tempo dell’acquisizione della verità religiosa e tempo del trasferimento di questo merito, rappresentano una sorta di dualismo. Infatti ogni aspetto dell’esperienza religiosa è compiuto in sé, vale a dire che il tempo dell’acquisizione del *Dharma* coincide anche con il suo trasferimento di merito, e viceversa il suo trasferimento di merito è anche la sua acquisizione, essi sono contemporanei, e avvengono nello stesso tempo.⁷⁴

⁷² Hajime Tanabe, *Philosophy as Metanoetics*, trans.by Takeuchi Yoshinori with Valdo Viglielmo and James Heisig, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1986, p.8.

⁷³ Hajime Tanabe, pur comprendendo “*Great Compassion-qua-Great Vow*”, oppure “*love-qua-absolute nothingness*”, o “*Great Compassion and true love must come from the heart of the no-self*”, resta dualista nel suo approccio alla vacuità, egli, da buon amidista ha un riferimento “altro” e a questo si riconduce. Lo Zen definisce questo “altro” *Dharmakāya*, e colui che lo definisce vi è incluso in quanto lo è, per l’Amidismo è *Sambhogakāya*, e colui che lo definisce lo guarda come qualcosa cui tendere, ovvero il paradiso di *Sukhāvātī*, e non vi è già incluso e non vi si include. Sono approcci diversi che vanno nella stessa direzione.

Per Dōgen l'andare e il venire o realizzazione e pratica coincidono, vale a dire che tutti i tempi sono solo qui adesso in questo preciso momento, quindi *samsāra* e *nirvāna* non sono separati. Questa dimensione è veramente la realizzazione piena del potere-altro (*tarikī*) e il compimento della sua sublimazione, poiché estinto l'ego in *zazen*, e qui è necessario chiarire bene che tutta l'eventuale potenzialità del potere-proprio (*jiriki*) si arresta definitivamente nel momento in cui ci si siede in meditazione (*zazen*), qui l'affidamento all'infinita compassione di *tarikī* è totale, resta solo l'attività universale tale quale essa è, che si esprime nella sua vera realtà che è vacuità. Quindi, il riconoscimento della verità universale realizzato in *zazen* per grazia dell'infinita azione di *tarikī* è speculare al riconoscimento della chiamata concessa da Amida di cui *shinjin* è il sigillo.

La realizzazione *zen* non segue altra indicazione che non sia quella proveniente dall'infinita attività dell'universo, quindi *tarikī*, nelle forme che esso continuamente produce in questa sconfinata causalità e nella sua reciproca effettività fonda la sua fede testimoniando il *Dharmakāya*. Un famoso detto *zen* esplicita, "Buddha non è mai nato e non ha insegnato nulla", quello che ha rivelato è quanto esisteva da sempre, egli ha solo esaurito la mente ordinaria per attingere alla verità assoluta e universale o Tathāgata. Questo a ribadire che sedersi in *zazen* non può essere ritenuto meno universale o dialettico della recitazione di *Namu Amida Butsu*, né che la sua presunta difficoltà ed elitarietà siano componenti che possano circoscriverlo in una ipotetica classificazione stabilita essere "Porta dei Saggi" (*Shōdōmon* 聖道門) delimitandone il portato: approfondire qualsiasi esperienza è sempre difficile ed "elitario" per cui sia l'una che l'altra pratica non sono riconducibili alle convenzionali categorizzazioni concettuali. Certo, per lo Zen è importante questo mondo adesso, così come per l'Amidismo, però senza tensione verso la Pura Terra quale luogo "altro", quindi fondamentale afferma "un mondo alla volta" che non è la statuizione della propria-forza, ma esattamente quel trasferimento di merito (*gensō*) che non può prescindere dalla totale unità con questo mondo in questo preciso momento e che nella sua verità non può essere animato da alcuna volontà soggettivistica o propria-forza (*jiriki*).

⁷⁴ Si veda su questo punto fondamentale dell'insegnamento di Dōgen lo *Eihei kōroku*, vol. 1, no. 15: Taigen Dan Leighton & Shohaku Okumura, trans. by, *Dōgen's Extensive Record (Eihei kōroku)*, Boston, Wisdom Publications, 2004, pp. 86-88.

Il reverendo e studioso della tradizione della Pura Terra Soga Ryōjin (1875-1971),⁷⁵ ribadisce il valore della centralità del desiderio di Rinascere nella Pura Terra, aspirazione che può realizzarsi solo per mezzo del Compassionevole Voto di Amida, e la fede consiste nell'affidarsi incondizionatamente alla potenza di questo Voto nel momento in cui si rivela all'essere.⁷⁶ Egli sostiene che il desiderio di Nascere nella Pura Terra come espresso nel Diciottesimo Voto,⁷⁷ conferma che la fede nel potere-altro si compie con il suo trasferimento e quale rifiuto del proprio auto-potere. Quindi, l'aspirazione a Rinascere nella Pura Terra sancisce la consapevolezza che la fede nel potere-altro corrisponde al rifiuto dell'auto-potere ed è espressa concretamente nella parola *Namu Amida Butsu*, scrigno del Diciottesimo Voto, unione di *Dharma* e ricettività umana. Soga precisa che il potere-altro non va frainteso quale entità in grado di fornire un aiuto personale che è tutto speculare alla realizzazione del Voto Originale la cui potenzialità è enunciata nel *Namu Amida Butsu*, l'aiuto nel buddhismo *shin* è inteso realizzarsi nel *Dharma* incluso in questo Nome. Si statuisce che la fede contiene in sé l'urgenza della preghiera o Voto da cui essa è determinata, e la sua realizzazione è attestata solo dal Voto che la illumina dal suo interno. In questa esperienza è contenuto

⁷⁵ Soga Ryōjin, "The Core of Shinshū", trans. by Jan Van Bragt, *Japanese Journal of Religious Studies* 11/2-3, 1984, pp. 221-242.

⁷⁶ Questo aspetto è definito da Dōgen, *Yuibutsu yobutsu* (*Solo i buddha assieme ai buddha*, oppure *Solo un buddha riconosce un buddha* 唯仏与仏), ed è una citazione ripresa da un celebre passaggio del *Sūtra del Loto* che dice: "Solo i buddha assieme ai buddha sono direttamente in grado di realizzare che tutti i *dharma* sono la forma reale." In questo fascicolo dello *Shōbōgenzō* Dōgen spiega cosa sono i buddha.

⁷⁷ Luis O. Gomez, trans. by, *Land of Bliss...*, cit., p. 167.

Questo l'enunciato del Diciottesimo Voto:

(18). "May I not gain possession of perfect awakening if, once I have attained buddhahood, any among the throng of living beings in the ten regions of the universe should single-mindedly desire to be reborn in my land with joy, with confidence, and gladness, and if they should bring to mind this aspiration for even ten moments of thought and yet not gain rebirth there. This excludes only those who have committed the five heinous sins and those who have reviled the True Dharma."

Nella lunga nota che accompagna questo fondamentale enunciato, ritenuto sintesi di tutti gli altri, che accompagna il testo, viene precisato che le limitazioni che pone alla grazia di Amithāba non sono presenti nello *Amithāba sūtra* o *Sūtra di Meditazione* nel quale si conferma la salvezza anche per coloro che hanno commesso i cinque peccati atroci. Altre due istanze cruciali in questo voto riguardano il significato delle espressioni "single-mindedly" (devotamente) ed "even ten" (pari a dieci). "Single-mindedly" rimanda a qualche sorta di sforzo o concentrazione mentale, o altro in grado di definire la qualità della vera fede. Le parole cinesi rese con il termine "even ten" si prestano a due interpretazioni opposte, la prima potrebbe significare che dieci volte è sufficiente nonostante uno dovrebbe provare a farlo molto di più. La seconda potrebbe intendere che dieci volte è accettabile, benché una persona di vera fede potrebbe realizzare lo stesso effetto anche con una sola recitazione. Questo tipo di contabilità può essere spinta al limite nel tentativo di creare una retorica che esprima adeguatamente lo stato di resa totale alla grazia salvifica. Nel Jōdo Shinshū, assumere il voto (una o dieci volte) significa ripetere il Nome. La tendenza a identificare l'evento mentale di un progetto con l'evento rituale non è estraneo nel buddhismo indiano. Lo stesso vale per la tendenza a omologare l'invocazione di un nome sacro con l'invocazione della corrispondente presenza sacra. Portare quest'ultima equazione al limite assumendola quale il cuore del voto o della realtà del merito e compassione di Amithāba è caratteristico, se non unico, della tradizione Jōdo Shinshū.

l'aiuto buddhista e non dipende quindi da una relazione personale con il potere-altro. Soga afferma che la fede è ricevuta come dono e la sua verità è concreta e tangibile nel Voto-Nome quale espressione dell'universale potere-altro, non è quindi una teoria astratta proveniente dall'auto-potere.⁷⁸ Egli intende diversificare quello che nella sua tradizione è stabilito essere teoria, quindi una produzione dell'auto-potere e legata alla ragione, alla logica, dalla verità manifestata con concretezza dall'attività del potere-altro esprimendosi in forma di parole nel Nome. A conferma di questo, afferma che Shinran udì concretamente la voce chiamante per mezzo della quale il Tathāgata invita tutti gli esseri senzienti e identifica in questa voce la prima cosa concreta, specchio della sostanza di tutte le cose, quindi voce-universa, voce-azione. Da questa rivelazione, quando recepita dall'essere senziente, il Voto assume la forma pratica di *Namu Amida Butsu* e statuisce che l'essere è salvato nella realizzazione di questo àgape dovuto a questo incontro che lo unisce al *Dharma*.

Hajime Tanabe sostiene che una volta che la ragione, quindi la teoria che poggia sull'auto-potere, ha fallito nel suo tentativo di stabilire una solida base fondata sulla critica della ragione, la filosofia cade in una crisi senza uscita dovuta alle contraddizioni create dalle antinomie (nessuno in ambito *zen* potrebbe contestare questo, non a caso si tende a mandare in crisi la ragione con i *kōan* per esempio, e non solo, quasi tutta la dialettica *zen* spinge nella direzione della crisi della ragione attraverso la ragione stessa). Per Hajime la ragione, preso atto della sua impotenza può volgersi in metanoesi (*zange* 懺悔) e trasformarsi in azione-fede-testimonianza dell'assoluto potere-altro il cui soggetto di azione e trasformazione è la vacuità assoluta.⁷⁹ Quindi sostanzialmente, l'azione *Jōdomonteki tariki* (potere-altro e Porta della Pura Terra 淨土門的他力) si identifica completamente nella potenzialità contenuta ed espressa nei sei caratteri del Nome e il susseguente percepimento del suono *Namu Amida Butsu* definisce e qualifica nel segno della concretezza la vita quotidiana e la ricerca spirituale delle comunità amidiste. Il loro naturale punto di partenza è il riconoscimento dei due piani di realtà contraddistinti da esseri senzienti e Amida Butsu, per poi via via testimoniare nel concreto con la propria trasformazione spirituale in questa realtà empirica e relativa, l'azione compassionevole di Amida nel segno della assoluta vacuità quale risoluzione di

⁷⁸ Nella agiografia della Pura Terra si opera una distinzione tra *shōdōmonteki jiriki*, ritenuta essere la via dei saggi e dei santi, fondata sulla speculazione e filosofia e riferita allo Zen, e il *jōdomonteki tariki* o *nenbutsumon* fondato sulla trasformazione, sulla metanoesi, ritenuto quindi più dialettico e poggiante su azione-fede.

⁷⁹ Hajime Tanabe, *Philosophy as...*, cit., p. 8.

ogni dualità. Hajime definisce questa relazione di negazione-affermazione con il termine metanoesi (*zange*) ed implica un processo sia di conversione che di pentimento concretamente espressi (quindi dialettizzati o socializzati per usare un termine più attuale), in azione-fede-testimonianza e la cui forza trasformatrice può essere contrassegnata nella struttura di *tarikiquajiriki*.⁸⁰

Per Hajime, non solo la redenzione indotta dallo *zange* è compiuta per mezzo dell'attività salvifica di *tarikiki*, ma *tarikiki* stesso è realizzato nel quotidiano per mezzo della sua azione mediatrice. In questo modo la mutua trasformazione e reciproca interpenetrazione di *tarikiki* e *zange* si apre all'essere rendendolo capace di cogliere consapevolmente che la verità dell'attività di *jiriki* coincide con la realizzazione di *tarikiki* ponendo in essere l'unità di fede (*shin*) e pratica (*gyō*). Allo stesso tempo, poiché il soggetto assoluto del potere-altro è la vacuità assoluta, matrice dell'azione di assoluta trasformazione mediata dal sé relativo, si stabilisce che la vacuità assoluta o *tarikiki*, sperimentata per mezzo di fede-testimonianza (*shin-shō*) quali principi di negazione e trasformazione del sé, implica inevitabilmente il coinvolgimento di *jiriki* e questa reciprocità è ritenuta essere il cuore della fede di *tarikiki*.

In sintesi l'essere procede da persona connotata a persona cosmica in una trasformazione soggettiva che diviene oggettiva. Per quanto il Buddha sia colui che non cerca nulla, tuttavia se uno non cerca affatto di divenire un Buddha non sarà mai in grado di risvegliarsi alla buddhità, e per Hajime l'insuperabile barriera delle antinomie trova una reversibilità se uno getta se stesso in questa complessa situazione arrendendosi in assoluta sottomissione alla dinamica delle contraddizioni. Questo significa che l'impossibile per *jiriki* diviene possibile con *tarikiki*, a ribadire la loro complementarità, quindi la pratica di *zange* di *tarikiki* include in sé contemporaneamente l'azione di *jiriki*.⁸¹

Nella tradizione *zen* avviene lo stesso processo e l'illuminazione è sempre l'incontro dell'essere senziente che è riconosciuto dalla vacuità, egli si realizza quindi per concessione "altra" che affonda le proprie ragioni nella sconfinata attività dell'universo indipendentemente dallo sforzo profuso nella pratica in quanto relativo alle nostre personali, specifiche peculiarità caratteriali anch'esse di origine infinita. Durante lo *zazen*, il rapporto di fede rispetto all'universale non è diverso da come lo realizza Shinran e il sedersi è porsi nello stato di coscienza più libero e proficuo affinché quanto

⁸⁰ Hajime Tanabe, *Philosophy as...*, cit., p. 6-7.

⁸¹ Hajime Tanabe, *Philosophy as...*, cit., p. 9.

definito essere natura-di-buddha, possa rivelarsi, confermarsi e viverci. Il venerabile monaco zen Sawaki Kōdō (1880-1965) affermava, “*One cannot maintain oneself by oneself. When the self gives up the self, the self becomes the self which is one with the whole universe.*”⁸² ed ancora, “*True religion is not a philosophy. It’s something to be practiced.*”⁸³ E’ molto chiaro: non può esserci alcun auto-potere nello *shikantaza* in quanto espressione e sigillo di totale unità di soggetto-oggetto, quindi costituisce l’estinzione naturale di ogni dualismo e residuo egoico. In esso le energie di *tariki-jiriki* realizzano la loro piena reciprocità così come nell’esperienza *nenbutsu* e assumono forma a seconda delle sensibilità soggettive accentuando verso l’una o l’altra potenzialità, e questo può differenziarne i modi non la sostanza. Sia nello *zazen*, così come nel *nenbutsu*, “ciò che si riceve” come *kenshō* o *shinjin*, non dipende dallo sforzo del devoto che si esaurisce dissolvendosi nella infinitezza di *tariki* (l’ascesi del Buddha storico prima dell’illuminazione è paradigmatica), o come afferma Hajime che deve arrendersi nel tentativo impossibile di superare le contraddizioni delle antinomie, in quanto *zazen* costituisce anch’esso il piano dell’interazione *jiriki-tariki* e le susseguenti dinamiche esistenziali ad esso connesse. Per Shinran non è l’auto-potere che induce alla recitazione autentica del Nome, ma è il Nome stesso che raggiunge gli esseri senzienti aprendogli la porta della fede che nasce a sua volta quale corrispondenza all’autonoma attività del Nome di Amida Buddha. Quindi *shinjin* quale espressione di *tariki* è scevra da qualsiasi sostanzialità che possa ricondursi ad un ego, essa non è il prodotto della mente del devoto né dipende dai suoi sforzi finalizzati, vale lo stesso nello *zen* per il *kenshō* che si riconduce alla realizzazione originaria di Śākyamuni che fu illuminato dal *Dharma*. E’ evidente che la verità amidista non può affermarsi come segno di confutazione di altre linee di realizzazione del *Dharma*, sappiamo che non esistono due *buddhadharma* ma modi diversi della sua interpretazione dovuti alle molteplici capacità di comprensione della natura umana. Quindi, quanto si sostiene su *tariki*, non può affermarsi negando quello poggiante su *jiriki* in quanto essi sono unità.

La precisa affermazione di Dōgen al momento del suo risveglio, “corpo e mente abbandonati” (*shinjindatsuraku* 身心脱落), ribadisce che la realizzazione della illuminazione non è riconducibile all’attività ordinaria del corpo-mente in quanto tale, anche se da questa non può prescindere, ma dal riconoscimento da parte di questi della sua funzione universale. Le esortazioni dei maestri *zen* che spingono e inducono verso

⁸² Okumura Shōhaku, trans. by, *Shikantaza – An introduction to Zazen*, Kyoto, Kyoto Sōtō Zen Center Sōsenji, 1985, p. 119.

⁸³ Okumura Shōhaku, trans. by, *Shikantaza – An...*, cit., p. 118.

una pratica intensa, sono da intendersi come una delle possibili chiavi di interpretazione per comprendere la propria esistenza e la sua connessione con tutte le esistenze. L'attivarsi e lo sforzarsi continuamente applicandosi con la massima concentrazione rispetto a qualsiasi cosa è ritenuta una modalità conoscitiva del vivere, che presenta aspetti fenomenologici, e non è detto che produca come risultato l'illuminazione anche dopo venti, trenta anni di pratica, quindi *jiriki* di per sé non esaurisce l'esperienza. Ogni tradizione ha una propria storia e dei lignaggi di trasmissione dell'illuminazione, dell'insegnamento, che certifica l'originale riconoscimento della verità del Buddha che è infinita, ed è quindi da questa dimensione che giunge l'avvallo, l'assenso che certifica la propria realizzazione confermata attraverso il maestro e trascendente qualsiasi caratteristica o limitazione personale. Quello che distingue un devoto del *nenbutsu* da uno *zen* è la loro attitudine personale rispetto al vivere. La sensibilità individuale determina un soggetto verso una modalità e non un'altra. Tuttavia, entro ogni esperienza vissuta autenticamente, che si tratti della recitazione del *nenbutsu* o dello *zazen*, esiste la realizzazione. L'origine di questa realizzazione proviene da cause infinite riconducibili all'infinita attività di *pratītyāsamutpada*, quindi è sempre imprevedibile per chiunque. Tuttavia, per il Buddha, il significato del vivere consiste nell'eterna ricerca della verità imprevedibile, e questa ricerca si riempie di tanti contenuti, di tante teoresi. Ora, se il suono, la voce, il *Namu Amida Butsu*, sono la sorgente, l'origine dell'azione concreta (metanoesi) nella tradizione *jōdo shinshū*, parimenti il silenzio, lo *zazen*, il *fushin samu* (lavoro collettivo 普請作務) lo sono nella tradizione *zen*, che non è riducibile a una semplicistica definizione che la appella quale elaboratrice di vuote e infruttuose teorizzazioni di matrice *shōdōmonteki jiriki*. Dai tempi di Dōgen e Shinran importanti trasformazioni sono avvenute nella espressione e proposizione dell'insegnamento del *Dharma* nel mondo, incluso il suo recente approdo in occidente. Questo arrivo del *Dharma*, soprattutto in Europa, sembra presentare esiti e svolte completamente imprevedibili rispetto a una certa evoluzione dello stesso che non sembrano portare ad un approccio di *shinjin*, o natura-di buddha, così come intesa dal buddhismo della Pura Terra.⁸⁴

⁸⁴ Riguardo la centralità dello *shinjin* nella teoretica di Shinran e l'evoluzione ed elaborazione di questo aspetto nel corso della sua vita si veda:
Yamada Yukio, *Shinran's View of the Primal Vow: Jōdo Shinshū's Approach to Pure Land Faith*, trans. by Eisho Nasu, Mountain View, Center for Contemporary Shin Buddhist Studies – On-Line Publication Series Number Five, 2005, pp. 1-22.
<http://shin-ibs.edu/documents/Yamada5.pdf>

2. “Buddhismo Critico” *Hihan Bukkyō* (批判仏教)

2.1 Dottrina dello *Hongaku shisō* (本覚思想)

Il pensiero relativo all'Illuminazione Originale (*Hongaku shisō*), si formula in India, fiorisce in Cina e si sviluppa in Giappone nell'ultima parte del periodo Heian (794-1185). Il pensiero *hongaku* definisce e qualifica quella modalità che superando e trascendendo ogni dualismo, enuncia un mondo di assoluta unità tra realtà convenzionale e realtà assoluta. Esso afferma quindi la totalità della realtà convenzionale come manifestazione della Illuminazione Originale o natura-di-buddha.¹ Questa affermazione attribuisce a ogni fenomeno, vale a dire la totalità degli esseri senzienti e non senzienti, la natura inerentemente illuminata. Interessa quindi e coinvolge l'origine e l'evoluzione dei principali enunciati dottrinali buddhisti e la sua definizione assume importanza centrale in una dottrina che ha l'illuminazione come realizzazione e soteriologia in questa stessa vita.

I testi principali che più chiaramente esprimono le basi dottrinali *hongaku*, tradotti o composti in cinese tra il quarto e sesto secolo, sono: il *Lankāvatāra sūtra*, lo *Śrīmāladevī śimhanāda sūtra*, il *Mahāparinirvāna sūtra*, lo *Ratnagotravibhāga-mahāyanottaratantra śāstra*, e lo *Mahāyānaśraddhotpada śāstra*,² citato come *Risveglio della Fede*. In quest'ultimo, appare per la prima volta il termine *hongaku* riferito alle teorie e tematizzazioni che ruotavano attorno al senso del termine stesso e vi sono sintetizzate due importanti correnti del pensiero *mahāyāna*, una relativa alla natura dell'illuminazione espressa nella dottrina del *tathāgata-garbha* (grembo del *Tathāgata*, *nyoraizō* 如来藏), l'altra sulla origine dell'ignoranza espressa dalla dottrina dello *ālaya-vijñāna* (coscienza-deposito, *oraiyashiki* 阿頼耶識).

La dottrina e il termine *tathāgata-garbha*, sono da sempre oggetto di profondi e articolati studi che includono gli influssi presenti nella sua esegesi relativi alle origini indiane del buddhismo e quindi al rapporto instauratosi con un preciso ambito religioso e filosofico pre-buddhista che si estende nei successivi passaggi cinesi, tibetani e giapponesi, per citare i principali apporti al suo sviluppo dottrinale, nella sua

¹ Tamura Yoshirō, “Critique of Original Awakening Thought in Shōshin and Dōgen”, trans. by Jan van Braght, *Japanese Journal of Religious Studies* 11/2-3, 1984, p.243.

² Lo *Mahāyānaśraddhotpada śāstra*, originariamente attribuito al maestro indiano Aśvaghosa (I-II sec. d. C.), è oggi ritenuto opera cinese apocriфа del sesto secolo come *Da-sheng qi-xin lun* (*Risveglio della Fede nel Mahāyāna* 大乘起信論), comunemente citato come *Risveglio della Fede*.

esposizione quindi si tiene conto di quanto maggiormente interessa l'aspetto più correlato con Dōgen.

Lo *Ratnagotravibhāga* o *Uttara-tantra*, è il testo sanscrito base più antico sulla teoria del *tathāgata-garbha*. A questo *śāstra* ha attinto anche il compilatore del *Tathāgata-garbha-sūtra*, altro testo fondante di questa dottrina della quale fornisce una lettura soteriologica ponendolo come mezzo abile (*hōben*) funzionale a contrastare possibili devianti interpretazioni del *Dharma* derivate dal clima apofatico dovuto alla dottrina *mādhyamika* del *śūnyata*.³

Per Takasaki Jikidō, il significato originario del termine *tathāgata-garbha*, come espresso nel *Tathāgata-garbha-sūtra* è riferito agli esseri (*sattvās*), entro i quali ne indica la collocazione, quindi senza alludere a un ipotetico potenziale per divenire un buddha come invece indicato in opere successive come per esempio lo *Śrīmāladevī sūtra*. Conseguentemente, inizialmente il concetto era ben sostantivato e usato sempre al singolare maschile,⁴ a dimostrazione della variabilità interpretativa che lo contraddistingue. Tuttavia, il termine “*garbha*” può essere interpretato sia come embrione del *tathāgata* celato negli esseri senzienti, sia come grembo del *tathāgata*. Il primo significato deriva dalle origini del pensiero *tathāgata-garbha* e statuisce che esso è in noi, mentre l'altro caso sottende che siamo noi a essere inclusi nel *tathāgata-garbha*, nella prima interpretazione il *tathāgata* rappresenta la potenzialità alla buddhità concepita antropologicamente, mentre nell'altra è stabilita una visione ontologica della realtà ultima nella quale gli umani sono una costituente del *tathāgata-garbha*.⁵ Ambedue queste posizioni presentano dei problemi di ipostatizzazione che l'elaborazione dottrinale ha via via tentato di risolvere entro le varie tradizioni e nel confronto con l'esterno.

Kiyota Minoru, analizzando le varie statuizioni sviluppatesi relativamente alla teoria del *tathāgata-garbha*, giunge a definirlo quale potenzialità espressa empiricamente nel principio di coproduzione o relatività (*pratītya-samutpāda*, *engi* 縁起), quindi lo designa quale espressione metaforica di questo potenziale inerente nell'umanità che lo realizza e rende attivo sul piano della realtà convenzionale in funzione della salvezza

³ Sallie B. King, “The Doctrine of Buddha-Nature Is Impeccably Buddhist”, in *Pruning The Body Tree: The Storm Over Critical Buddhist*, Jamie Hubbard & Paul L. Swanson eds., Honolulu, Hawaii University Press, 1997, pp. 175-176.

⁴ Takasaki Jikidō, “The Tathāgatagarbha Theory Reconsidered”, *Japanese Journal of Religious Studies* 27/1-2, 2000, p. 76.

⁵ Hee-Jin Kim., *Dōgen Kigen Mystical Realist*, Tucson, The University of Arizona Press, 1987, p. 109.

collettiva.⁶ E' evidente che se il *tathāgata-garbha* è assimilato alla coproduzione condizionata, che è senza principio temporale e ontologico, non gli si può attribuire alcuna natura propria e cade in questo modo qualsiasi postulazione monista che possa indurre a far ritenere l'illuminazione, o natura-di-buddha, una sostanza primordiale. Kiyota inoltre, portando ad esempio il *Lankāvatāra sūtra*, che fu a sua volta il testo ispiratore del *Risveglio della Fede*, evidenzia l'intento soteriologico all'origine della scelta del compilatore, che utilizza divinità *brahmaniche* della tradizione popolare indiana quali Rāvana e Rāma, descritte nel *Rāmayāna* come antagoniste e nemiche tra loro, mentre nel *sūtra* sono rappresentate in pace e amiche, introducendo in questo modo l'elemento portante della trasformazione in funzione del superamento di una visione del mondo ristagnante nel dualismo.⁷

Questa "unità di opposti" Rāvana e Rāma, espressa nel *Lankāvatāra sūtra* e maggiormente sviluppata nel *Risveglio della Fede*, rappresenta un più evoluto orizzonte di pensiero condensato nel non dualismo secondo una prospettiva *mahāyāna* e successivamente traslato in termini di pratica buddhista nell'integrazione dei concetti *yogācāra* di *ālaya-vijñāna* (Rāvana), concepito come rappresentativo della realtà convenzionale o coproduzione condizionata, con quello *Tathāgata-garbha-vāda* di *tathāgata-garbha* (Rāma), concepito come natura-di-buddha o quiddità.

Questo passaggio dottrinale, per quanto non esaustivo, largamente monista e ipostatizzante, fu importante e costituì un ulteriore contributo a stabilire le basi per la realizzazione di una mente in grado di affrancarsi compiutamente da discriminazioni dualiste e penetrare la saggezza trascendente che è la base razionale della dottrina di non dualità. L'insegnamento dello *ālaya-vijñāna*, venne elaborato entro la scuola *yogācāra* indiana, esso afferma la coscienza-deposito quale contenitore psichico nel quale le memorie inconsce, le accumulazioni *karmiche*, gli impulsi, sono posti nella forma di semi pronti a manifestarsi e "germogliare" in appropriate condizioni e la cui completa estinzione attraverso l'ascesi spirituale, rivela il *tathāgata-garbha* o natura-di-buddha.⁸ Nel *Risveglio della Fede*, il testo che espone più chiaramente il pensiero *hongaku*, la stessa interazione *tathāgata-garbha* e *ālaya-vijñāna* presente nel *Lankāvatāra sūtra*, è sviluppata ponendo i due aspetti indivisibili della mente unica, quello di quiddità (*tathāgata*) o *paramārta-satya*, e quello di verità convenzionale

⁶ Kiyota Minoru, "Tathāgatagarbha Thought: A Basis of Buddhist Devotionalism in East Asia", *Japanese Journal of Religious Studies* 12/2-3, , pp. 213-217.

Sallie B.King, "The Doctrine of Buddha-Nature...", cit., pp. 176-177.

⁷ Kiyota Minoru, "Tathāgatagarbha Thought...", cit., p. 225.

⁸ Mario Piantelli, "Il buddismo indiano", in Giovanni Filoramo (a cura di), *Storia delle Religioni vol.4*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1996, pp. 359-360.

corrispondente allo *ālaya-vijñāna* e definito *samvrti-satya*. Esso sostiene che la mente quale sorgere e perire dei fenomeni (*ālaya-vijñāna*), è fondata nella stessa mente di quiddità (*tathāgata*), che viene occultata dal continuo sorgere dei pensieri ordinari e indica la loro estinguibilità attraverso la pratica contemplativa (*zazen*) che ne chiarisce e illumina il portato illusorio culminante con l'esaurimento di ogni dualismo. Questo percorso elaborativo che unisce i concetti di *ālaya-vijñāna* e *tathāgata-garbha* confluenti nella statuizione di *hongaku*, è definito "illuminazione realizzata" (*shikaku*).⁹ Attraverso il *Risveglio della Fede*, la nozione di Illuminazione Originale divenne particolarmente importante nella scuola *hua yan* che fonda il suo insegnamento prevalentemente su questo testo e sullo *Avatamsaka sūtra*, sviluppandosi nel pensiero di patriarchi e maestri quali Zhi yan (602-668), e Fa zang (643-712) ritenuto il sistematizzatore della scuola, Cheng guan (738-839) e Zong mi (780-841).

Il pensiero *hongaku* giapponese, mutua dalle scuole *hua yan* e *tian tai*, attraverso le elaborazioni di Kūkai e Saichō, una visione del mondo radicata nell'interdipendenza e afferma la sua ontologia certificando ogni fenomeno (*shih*) come non duale e reciproco alla verità o principio (*li*) affermando nell'esito di questa unità anche la sua soteriologia. E' evidente che questa elaborazione è espressiva di ambiti e momenti speculativi specifici che verranno superati e integrati in altre elaborazioni particolarmente da Dōgen. Alcune puntualizzazioni sintetiche sul pensiero *kegon* e *tendai* si ritengono propedeutiche per comprendere i successivi sviluppi giapponesi connessi con il pensiero *hongaku* fino a Dōgen.

Il buddhismo *hua yan* interpreta il *Dharmadhatu* (*Regno del Dharma*, *Hokkai* 法界), in termini di principio di non ostruzione di fenomeno in opposizione a fenomeno (*jiji-muge* 事事無礙), in un processo infinito di interazione, interpretazione e integrazione in ogni ambito, dimensione e prospettiva di sé e del mondo, la legge fondamentale che definisce questo principio è la "mutua identità e interpenetrazione" (*sōsoku-sōnyū* 総則挿入), comune a tutte le esistenze.¹⁰ Questa definizione postula la "mente unica" essere potenzialmente dotata sia della quiddità assoluta, sia di quiddità che media con le condizioni: l'una rappresenta la mente pura o principio (*li*), l'altra il suo modo dinamico ed espressivo della condizione di ignoranza degli esseri senzienti e definisce la realtà convenzionale (*shih*). Nel *Risveglio della Fede*, questa interazione è espressa

⁹ Jacqueline I. Stone, *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1999, p. 6.

¹⁰ Hee-Jin Kim., *Dōgen Kigen...*, cit., pp. 139-141.

Chang C. C. Garma, *La dottrina buddhista della totalità*, Roma, Casa Editrice Astrolabio – Ubaldini Editore, 1974, pp. 168-183.

metaforicamente dall'acqua e dalle onde che origina prodotte dal vento dell'ignoranza¹¹ che evidenzia una netta prevalenza della "mente da cui" si originano le cose (l'acqua) e che stabilisce una polarità fenomenica tutta mentale che verrà rielaborata e superata. Questo perchè situare il sorgere dei fenomeni nella "pura mente unica", li ascrive a una unica "matrice", fattore che annulla ogni distinzione ontologica tra loro in quanto fatti nascere tutti in unico luogo. Questa postulazione pone l'essere al centro riconducendo a lui medesimo tutta l'azione della coproduzione condizionata e determina di fatto un antropocentrismo che la dottrina stessa nega nella sua fenomenologia. Inoltre, questa statuizione crea i presupposti alla formulazione dell'assunto che è solo a causa della momentanea non illuminazione che le illusioni appaiono e producono dualità, e legami *samsārici*, mentre la liberazione consiste nel riconoscere che il mondo convenzionale non è diverso nella sua essenza dalla mente unica da cui si origina. Porre una enfasi così forte sulla mente costituisce di per sé una strutturazione teoretica limitata al fine di una completa liberazione da ogni teoresi. In questa breve sintesi dei fondamenti *hua yan*, sono evidenti i problemi di ipostatizzazione e monismo intrinseci in una impostazione così formulata, con una dualità sbilanciata verso l'affermazione della "pura mente unica" o acqua da cui sorgono le onde, con uno scostamento dottrinale eterodosso rispetto alla canonica "legge dei dodici anelli" della origine dipendente, che non ne eleva alcuno in posizione particolare, quindi nemmeno la "pura mente unica".

In contrasto con l'enfasi prodotta dallo *Hua yan* sulla mente come origine delle cose, il *Tian tai* nega che la mente sia un puro, indifferenziato principio cosmico dal quale ogni fatto si originerebbe. Per *Zhi yi* (538-597), i fenomeni non si originano da un principio, e forma e mente sono sempre non duali e mutualmente inclusive, è quindi l'inclusività degli opposti che costituisce il vero aspetto delle cose senza alcuna classificazione o prevalenza gerarchica tra loro. Nel sistema meditativo di *Zhi yi*, derivato dalla sua interpretazione del *Sūtra del Loto*, che è la scrittura fondante del *Tian tai*, egli descrive una triplice modalità di accesso alla realtà, costituita dalla contemplazione dei fenomeni dalla prospettiva della vacuità, dell'esistenza convenzionale, e del mezzo.¹² L'enfasi che il *Tian tai* pone sulla comprensione della mutua inclusività di mente e *dharma*, esclude naturalmente qualsiasi postulazione *hua yan* che possa collocare la mente in una posizione polare. Per *Zhi yi*, la mente quale soggetto e oggetto di contemplazione, non è altro che l'illusoria momentarietà dell'ordinario quotidiano, naturalmente relativa a tutti

¹¹ Hakeda Yoshito S., trans. by, *The Awakening of Faith*, New York, Columbia University Press, 1967, pp. 41-45.

¹² Jacqueline I. Stone, *Original Enlightenment...*, cit., p. 8.

i dieci ambiti, o regni del *Dharma* (*jikkai* 十界),¹³ quindi dal più basso al più elevato, dagli inferi alla buddhità.¹⁴

Benché gli approcci differiscano, sia il Tian tai che lo Hua yan operano una reinterpretazione del Mahāyāna indiano *yogācāra* e *madhyāmika*, soprattutto relativamente all'insegnamento della natura vuota e dipendente dei *dharma*. Questo aspetto della vacuità dei *dharma* era soggetto a categorizzazioni di tipo pessimistico, mentre con la loro riconcezione del mondo empirico, ora ritenuto non più solo il prodotto dell'illusione e ambito della sofferenza, ma anche quale luogo in cui verità e liberazione possono essere realizzate. In questo modo tutta l'esperienza religiosa e umana assumono una connotazione di segno più catafatico con lo sviluppo di dinamiche speculative tipiche di una visione connotata con questa valenza positiva che andranno a rafforzare le dottrine *mikkyō* e *hongaku*.

L'enunciato più semplificativo del percorso dottrinale in esame, è quello che afferma la "Realizzazione della buddhità con questo vero corpo" (*sokushin jōbutsu* 即身成佛),¹⁵ quindi qui ora, introdotto in Giappone da Saichō e Kūkai e opposto al gradualismo sostenuto dal buddhismo delle scuole di Nara. Kūkai, è ritenuto essere stato il primo in Giappone a elaborare il concetto di *hongaku* entro le categorie dottrinali della scuola *shingon* da lui fondata. Kūkai, nella sistematizzazione dei suoi insegnamenti esoterici, fece largo uso del testo *hua yan*, *Shi Mo he yan lun* (*Trattato di interpretazione del Mahāyāna* 釋摩訶衍論), ritenuto un testo apocrifo coreano scritto tra il 720-779, e nel quale si relativizza la distinzione espressa nel *Risveglio della Fede* tra la "mente quale quiddità" e la "mente quale sorgere e perire" dei fenomeni, includendoli in un terzo termine definito "Mahāyāna non duale" interpretato esotericamente da Kūkai. Tra le variabili con le quali si descrive l'Illuminazione Originale presenti nello *Shi Mo he yan lun*, Kūkai fa propria quella in cui si afferma che essa è incontaminata e pura, indipendente dalla pratica, inottenibile per intercessione di altri, interpretandola con strumenti esoterici quale corpo del *Dharma* del *tathāgata* Vairocana, il Buddha cosmico, e traduce questa identificazione per la "realizzazione con questo vero corpo".¹⁶ Diversamente dalla tradizione *hua yan* che interpretava l'Illuminazione Originale come

¹³ Inferi, spiriti famelici, animali, demoni, umani, dei, *śrāvaka*, *pratyeka-buddha*, *bodhisattva*, Buddha.

¹⁴ Jacqueline I. Stone, *Original Enlightenment...*, cit., p. 8-9.

¹⁵ *Sokushin jōbutsu*, intende la realizzazione della buddhità con lo stesso corpo che precedentemente era stato soggetto a ignoranza e passioni, è un termine paradigmatico dello stacco qualitativo e dell'enfasi posta da Tendai e Shingon sull'urgenza della realizzazione in questa vita, rispetto alla concezione di realizzazione delle scuole di Nara, per le quali potevano essere necessarie più esistenze.

¹⁶ Jacqueline I. Stone, *Original Enlightenment...*, cit., pp. 11-12.

Paul Groner, *Saichō: The Establishment of the Japanese Tendai School*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2000, pp. 189-190.

“pura mente unica” o piano in cui lo *ālaya-vijñāna* viene estinto e resta solo il *tathāgata*, Kūkai la connette alle dottrine esoteriche di identità con il Buddha cosmico e la “realizzazione con questo vero corpo” attraverso *mudra*, *mantra*, e contemplazione su specifici oggetti di culto. Resta evidente che la sostituzione degli ambiti, dei piani, continua a non risolvere i problemi di ipostatizzazione e monismo intrinseci alla dottrina *hongaku* in qualsiasi modo la si sviluppi e a prescindere dalle potenzialità espresse dalle varie tradizioni.

Saichō, pur non sviluppando il concetto di Illuminazione Originale come categoria dottrinale, introducendo nella sua scuola nuovi elementi rispetto al Tian tai cinese, ne determina il susseguente sviluppo rispetto al quale Dōgen e tutto il buddhismo di Kamakura elaboreranno diversi approcci alla buddhità.

Il principale apporto di Saichō è dovuto a tre aspetti principali: la comprensione del veicolo unico o *ekayāna*, l’affermazione dell’unità degli insegnamenti esoterico ed essoterico, e l’istituzione dell’ordinazione a *bodhisattva* secondo i precetti *mahāyāna*. Per Saichō, conformemente al *Sūtra del Loto* cui si ispira la sua scuola, i tre veicoli: *śrāvaka* (uditore), *pratyeka-buddha* (risvegliato-solitario), e *bodhisattva* (essere illuminazione), costituiscono un unico veicolo alla buddhità. Egli sostiene che l’insegnamento di una triplice modalità alla buddhità da parte di Śākyamuni, sia da ritenersi un mezzo abile (*hōben*) riferito alle diverse capacità di comprensione del *Dharma* dovuto alle tipologie spirituali e umane dei suoi interlocutori, mentre era sua reale intenzione indicare l’unica illuminazione inclusiva di tutte le potenzialità e rappresentata dal veicolo unico.¹⁷ Saichō, a differenza di Kūkai che ritiene gli insegnamenti esoterici superiori e distinti da quelli essoterici, sostiene l’unità dei due e cerca di integrarli entro il quadro di base della dottrina del *Sūtra del Loto* e del veicolo unico, integrazione che risulterà essenziale nel determinare lo sviluppo del pensiero *hongaku* del *tendai* medievale con implicazioni sociali, culturali e politiche successivamente classificate come *kenmitsu taisei* (sistema esoterico-essoterico 顯密体制). Implicazioni ulteriormente consolidate con l’istituzione dei precetti *mahāyāna* per l’ordinazione a *bodhisattva* così come enunciati nello *Fan-wang ching* (*Sūtra della Rete di Brahmā* 梵網經), un testo apocrifo del quinto secolo. Saichō trova più rispondenti questi precetti per la messa in pratica degli insegnamenti del *Sūtra del Loto* rispetto a quelli esposti secondo una visione *hinayāna*, quindi più circoscritta all’ambito monastico, mentre ne prefigura l’estensione della pratica per tutti e per “il benessere e

¹⁷ P. Groner, *Saichō*:..., cit., pp. 96-106.

protezione della nazione” (*denkai goroku* 傳戒護国).¹⁸ I precetti non costituivano una serie di regole imposte dall'esterno, ma rappresentavano l'espressione dell'innata buddhità presente antropologicamente in ognuno e causa diretta della sua realizzazione, quindi la loro messa in pratica costituiva la naturale manifestazione della natura-di-buddha ed era indicata nel *Sūtra del Loto* quale “via diretta” (*jikidō* 直道) alla buddhità. Quindi per Saichō, l'essenza dei precetti come esposta nello *Fan-wang ching* è fondata sull'assunto che la natura umana sia “pura in se stessa” e conformandosi ai precetti radicati in questa natura, avrebbe realizzato e resa manifesta l'illuminazione già presente in sé ma non ancora rivelata attraverso l'esercizio degli stessi.¹⁹

E' evidente che i precetti *Fan-wang* sono intesi prevalentemente da una prospettiva che afferma la natura-di-buddha o inerenza illuminante, eternamente presente, alla quale si può accedere estinguendo il dualismo che ci separa da essa nell'unità di pratica e realizzazione. Anche questa impostazione dottrinale, per quanto evolutiva rispetto alle scuole di Nara, mantiene un problema di sostanzializzazione che non si risolve con il “semplice” adeguamento ai precetti, pure importante ai fini di una corretta formazione religiosa, ma che non dissolve completamente il problema del dualismo in quanto surrettiziamente lo trasforma in monismo. Infatti, sia proporre la soluzione del dualismo in termini di Illuminazione Originale-esseri senzienti, con un'enfasi tendente verso il primo elemento tipico del Hua yan, oppure in una modalità di segno più buddha-naturalistico configurabile come “esseri senzienti-Illuminazione Originale” come configurato nel Tendai, il risultato non cambia. Questa fluttuazione dualismo/monismo, anche se posta in forme apparentemente diverse, è presente anche nelle tradizioni Shingon e Pura Terra, dove i riferimenti sono rispettivamente il Buddha cosmico Vairocana e Amida e il suo paradiso: cambiano gli scenari ma gli “attori” restano gli stessi, mentre Dōgen affermando “*mubusshō*”, ovvero “no-natura-di-buddha”, “no Illuminazione Originale”, si colloca sull'unico piano possibile, in quel “tempo-esistenza” che coniuga la totalità senza lasciare alcuna traccia di sé e altro da sé.²⁰ Questa visione della pratica religiosa, in questo caso riferita ai precetti, che statuisce una dottrina essere inclusiva di causa ed effetto di buddhità, con i pericoli di sostanzialismo che si è tentato di evidenziare, si svilupperà nel successivo periodo connotato dallo

¹⁸ P. Groner, *Saichō*:..., cit., pp. 190-194, 195-205.

¹⁹ Waka Shirato, “Inherent Enlightenment (*hongaku shisō*) and Saichō Acceptance of the *Bodhisattva Precepts*”, *Japanese Journal of Religious Studies* 14/2-3, 1987, pp. 113-122.

²⁰ Dōgen chiarisce questa dimensione dell'essere nel fascicolo “*Raihai-tokuzui* 礼拝得髓, Prostrarsi e cogliere l'essenza”, si veda: Nishijima Gudo Wafu & Chodo Cross, (trans. by), *Master Dogen's Shobogenzo* [sic!] *Book 1*, London, Tokyo, Windbell Publications Ltd., 1998², pp. 69-83.

hongaku tendai particolarmente centrato sulla interpretazione esoterica dei precetti. Una interpretazione che doveva essere funzionale alla necessità di consentirne l'approccio alla crescente richiesta della corte nobiliare che decideva di dedicarsi alla vita monastica (Insei 1072-1192) con motivazioni anche di carattere politico, quindi con precise finalità. Questa tendenza esoterica si consolida con Annen (841-?), che circoscrive e riduce i precetti a componente induttiva verso un'attitudine *mahāyānica*, piuttosto che prescrittiva di una particolare forma di condotta, determinandone lo scivolamento verso un significato e un uso più cerimoniale e meno ortoprassico. Questa condizione ne causò l'occultamento e la travisazione cui corrispose la relativa decadenza della disciplina monastica e un suo maggiore asservimento a logiche secolari e settarie.²¹

Shimaji Daitō (1875-1927), lo studioso che introdusse gli studi sul pensiero *hongaku*, evidenzia la trasformazione subita dal concetto nel corso del medioevo giapponese indicando come esso avesse un significato diverso in testi precedenti. Egli sostiene che l'uso della nozione di *hongaku* come si è venuto progressivamente a strutturare nel Tendai medievale, vada distinto da quello espresso nel *Risveglio della Fede* in quanto in questo testo il concetto è attribuito alla "mente unica" osservata da una prospettiva di consapevolezza convenzionale, ordinaria, e non dalla posizione di mente quale quiddità in cui tutto è incluso e che tutto determina.²² Shimaji, sostanzialmente ribadisce che nel *Risveglio della Fede* è espressa una modalità di accesso alla liberazione che, pur non essendo pienamente risolutiva del dualismo e ipostatizzazione intrinseci, si pone in modo pratico rispetto all'obiettivo da realizzare, in quanto consapevole della propria condizione segnata dalla realtà convenzionale che non è ritenuta una espressione del suo opposto, quindi evita il pericolo monista riconoscendosi una delle due parti in gioco, ed evita di situarsi in una posizione che ancora non ricopre includendosi nella "pura mente unica", vale a dire riconosce il dualismo e per effetto di ciò rimanda alla pratica e non alla metafisica.

Infatti, sempre nel *Risveglio della Fede*, l'Illuminazione Originale va di pari passo con la "non illuminazione" quale uno dei due aspetti dello *ālaya-vijñāna* entro il quale la purezza innata e l'illusione sono congiunte e sullo stesso piano, quindi l'Illuminazione Originale trova realizzazione attraverso la pratica in un processo definito "illuminazione

²¹ Paul Groner, "Annen, Tankei, Henjō, and Monastic Discipline in the Tendai School: The Background of the Futsū jubosatsukai kōshaku", *Japanese Journal of Religious Studies* 14/2-3, 1987, pp. 129-159.

Sulla disciplina monastica secondo il Canone si veda:

John Clifford Holt, *Discipline. The Canonical Buddhism of the Vinayapitaka*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1999³.

Jacqueline I. Stone, *Original Enlightenment...*, cit., pp. 17-19.

²² Jacqueline I. Stone, *Original Enlightenment...*, cit., p. 37.

realizzata” (*shikaku*).²³ Questo chiarisce che nel *Risveglio della Fede*, l’Illuminazione Originale indica solo il potenziale per la realizzazione, potenziale che può portarsi a compimento attraverso la pratica, vale a dire che prelude all’esito senza esserlo ancora, fermi restando i problemi di sostanzializzazione che attraversano tutto il testo.

Nella sua esegesi, Shimaji rilevò che nella letteratura *kuden* (tradizione orale 口伝) del Tendai medievale²⁴, il concetto di *hongaku* aveva acquisito un significato di assoluto ed era posto sullo stesso piano della quiddità, non era più un principio astratto e potenziale, ma la presente, attuale, vera forma di tutte le cose.²⁵

Questo passaggio contribuirà alla formazione di quanto compreso entro la definizione di *kenmitsu taisei*, un articolato intreccio di secolare e religioso sintetizzabile in termini riduttivi con: cambiamenti della struttura amministrativa e gerarchica del territorio, trasformazioni sociali che affrancano da servaggi e schiavitù, riorganizzazione del sistema di controllo statale, che saranno oggetto del prossimo paragrafo.

E’ naturale che sul piano relativo ci possano essere dei tentativi di strumentalizzazione dell’ambito religioso, entro un quadro di regole sociali prestabilite in quanto il potere secolare, o non accetta, o tenta di controllare altri poteri. Tuttavia, questo può avvenire su un piano relativo, sul piano assoluto la verità autentica non si può usare in quanto non esiste, non è oggettificabile, esiste un quadro che la prefigura rappresentato dai precetti (*kai* 戒), tutti inclusi nello *zazen*, che li riconduce e concentra all’unico vero dato ontologico che è l’impermanenza (*mujō*), come essere presenti autenticamente a questa impermanenza è la “verità” del Buddha enunciata da Dōgen e schematizzata nei passaggi di *mujō-busshō* e *mubusshō*.

Tamura Yoshirō (1921-1989), continua l’elaborazione delle ricerche iniziate da Shimaji. Egli sostiene che il pensiero *hongaku* del Tendai medievale rappresenta la piena unione di due linee di pensiero, l’una che riteneva la mente o quiddità come un principio assoluto (*ri*), sviluppatasi entro il buddhismo *hua-yan*, l’altra che poneva enfasi sul mondo convenzionale (*ji*), presente nel Tian tai dal tempo di Chan ran (711-782), e

²³ Hakeda S. Yoshito (trans. by), *The Awakening of...*, cit., p. 38.

²⁴ Il Tendai medievale (*chūko tendai* 中古天台), ha periodizzazioni controverse, a volte se ne indica l’inizio con l’istituzione del *bakufu* a Kamakura nel 1185, mentre alcuni storici lo fanno risalire anche al decimo secolo stabilendone la coincidenza con la caduta del sistema Ritsuryō e l’inizio della proprietà privata delle terre (*shōen*). Il termine *chūko tendai* fu introdotto da Shimaji Daitō che ne indica una periodizzazione che va da Saichō al medio periodo Edo (1603-1867), e fu caratterizzato dalla fusione del buddhismo esoterico ed essoterico, da enfasi posta sull’insegnamento d’origine del *Sūtra del Loto* relativo all’Illuminazione Originale di Śākyamuni, e sulla dottrina *hongaku*. Hazama Jikō precisa ulteriormente il medioevo tendai in una scansione che va dall’Insei (1088-1185), fino a circa il Genroku (1637-1690), attraverso le ere Kyōhō (1716-1735). Per Hazama, tre caratteristiche distinguono questo periodo: lo sviluppo dello *hongaku shisō*, uno stile interpretativo particolare fondato su intuizioni personali piuttosto che da una aderenza ai testi, e da un’enfasi posta sull’autorità della trasmissione orale (*kuden*).

²⁵ Jacqueline I. Stone, *Original Enlightenment...*, cit., p. 37.

connotata dall'insegnamento d'origine del *Sūtra del Loto* relativo alla rivelazione del Buddha circa la sua Illuminazione Originale. Tamura qualifica l'idea iniziale di Illuminazione Originale come monista e la identifica con il principio assoluto (*ri*) che via via assimila la realtà ordinaria, egli cita a sostegno delle sue affermazioni la vasta letteratura *kuden* e in particolare lo *Sanjūshika no kotogaki* (*Note sui trentaquattro articoli* 三十四箇事書), attribuito a Kōkaku (ca. 1150), e compilato attorno al 1250, attraverso il quale trova conferma la sua tesi di assimilazione in chiave monista e susseguente affermazione della realtà convenzionale.²⁶

La studiosa Sallie B. King si oppone a questa visione monista e fornisce una lettura diversa relativamente ai postulati dualisti, che colloca secondo una prospettiva *madhyāmika* definita nei concetti di *nirvāna* e *samsāra*, la cui unità si compie nella quiddità, nella realizzazione, e non sviluppa alcun monismo. La King, cita a questo proposito il *Tathāgata-garbha-sūtra* condensando nei termini di “*sūnya*” e “*asūnya*” l'equivalente di “*ri*” e “*ji*” e sostiene che in una visione monista tutti i fenomeni sono ricondotti all'Uno trascendente, mentre nel non dualismo i fenomeni mantengono la loro pluralità per cui la forma è vacuità e la vacuità è forma, sono vuoti, ma sono “in questo modo”.²⁷ Stabilito questo assunto, chiarisce le contaminazioni quali prodotti irreali dell'ignoranza, mentre l'essere è “realmente” il puro *tathāgata-garbha*, ma falsamente, “irrealmente”, pensa di sé in altro modo in quanto soggetto all'attività di questi aspetti irreali (*kleśa*).

La King, ritiene il *tathāgata-garbha* o *hongaku*, quale potenziale intrinseco della natura umana per realizzare la buddhità attraverso la pratica, realizzazione che coincide con la quiddità non duale cui non è attribuibile alcuna sostanza ontologica. Su questo piano, se la buddhità o *sūnya*, coincidono con l'assenza di sostanza ontologizzante, specularmente, la realtà convenzionale o *asūnya*, fruisce della stessa natura vuota, vale a dire che l'inesistenza del dualismo, fondata sul dualismo, non può produrre alcun monismo ma solo assenza di dualismo. Per la King, così come per uno dei suoi principali riferimenti scolastici, l'indo-tibetologo David Seyfort Ruegg,²⁸ nel *Tathāgata-garbha-sūtra* il dualismo è riconosciuto nella reciprocità degli elementi che lo compongono, indispensabili l'un l'altro, ma non postula la sua risoluzione come un'affermazione della natura-di-buddha (o *hongaku*), che lascia dedurre essere solo uno

²⁶ Tamura Yoshirō, “Japanese Culture and the Tendai Concept of Original Enlightenment”, *Japanese Journal of Religious Studies* 14/2-3, 1987, pp. 203-205.

Jacqueline I. Stone, *Original Enlightenment...*, cit., 37-38.

²⁷ Sallie B. King, *Buddha Nature*, Albany, State University of New York Press, 1991, pp. 99-107.

²⁸ David Seyfort Ruegg, *La Théorie du tathāgatagarbha et du Gotra*, Paris, École Française d'extreme orient, 1969, pp. 291, 361, 368.

strumento per indurre alla quiddità, quindi soteriologico nella sua finalità e non monistico.²⁹

Dōgen, invariabilmente, riconduce qualsiasi dottrina sul piano della pratica, insoddisfatto della sua condizione di giovane monaco entro il Tendai, dove il rituale *taimitsu* oscurava gli studi tradizionali *tian tai/tendai*, iniziò l'approfondimento della sua ricerca religiosa in quanto non convinto dalle teorie del pensiero *hongaku*. Come espresso nello *Hōkyōki*, il libro da lui tenuto durante i suoi studi con il maestro Rujing (1163-1228), e successivamente precisato in specifici fascicoli dello *Shōbōgenzō*, quali il *Bendōwa*, *Busshō* e *Uji*, solo per citare i principali, egli esclude qualsiasi ipotesi eternalistica riferita a qualsiasi fenomeno, e questo con l'intenzione di chiarire il postulato della eresia di Śrenika, sempre intrinsecamente presente e pronta ad assumere le forme più sottili e particolarmente quella di Illuminazione Originale o natura-di-buddha.³⁰ Per Tamura, l'affermazione della quotidianità strutturata con il pensiero *hongaku* medievale, che stabilisce essere qualsiasi attività ordinaria quale condotta del Buddha, inficia l'esigenza di una specifica pratica religiosa,³¹ mentre per Dōgen pratica e illuminazione sono inseparabili, quindi diversamente dal pensiero *hongaku*, la totalità trova espressione solo nell'unità di pratica-realizzazione (*shushō-ittō* 修証一等), egli afferma nel fascicolo *Bendōwa* (弁道話) scritto nel 1231,

Il fondamento dell'insegnamento di Śākyamuni consiste nel fatto che il fare *zazen* ed il risultato del farlo, il suo effetto, sono un'indivisibile unità. Questo *zazen* è la riscoperta che io già vivo pienamente la vita del sé originario, è questa la base su cui lo si pratica; in quel momento, in quel luogo vi è tutto l'insegnamento di Śākyamuni, come pure vi è tutto il sé originario. Perciò, per quanto riguarda il senso dell'impegnarsi nella pratica religiosa, non ci si deve mai attendere nessun altro risultato, nessun effetto differente dal fare effettivamente *zazen*.

La pratica in quanto tale è il risultato, lì risiede l'effetto. Dunque, dato che proprio nel fare *zazen* vi è contemporaneamente il risultato, non c'è un punto d'arrivo. Poiché nel risultato vi è il praticare, non c'è un punto che possa essere considerato quello iniziale.³²

²⁹ Sallie B. King, *Buddha Nature...*, cit., pp. 107-115.

³⁰ Takahashi J. Kodera, *Dōgen's Formative Years...*, cit., p. 119.

³¹ Jacqueline I. Stone, *Original Enlightenment...*, cit., p. 51.

³² Doghen Eihei [sic!], *Il cammino religioso (Bendōwa)*, a cura di "Stella del Mattino" comunità buddhista zen italiana, Genova, Casa Editrice Marietti, 1990, p.44.

Aldo Tollini, *Pratica e Illuminazione...*, cit., pp. 137-139; 164-166.

Tanahashi Kazuaki, ed., *Moon in a Dewdrop: Writings of Zen Master Dōgen*, Berkeley, North Point Press, 1985, pp. 151-152.

Norman Waddell and Masao Abe, trans. by, *The Heart of Dōgen's Shōbōgenzō*, Albany, State University of New York Press, 2002, pp. 19-20.

Resta evidente che anche per Dōgen l'unità di pratica e realizzazione, non sottende la fusione in unità di due diverse realtà, quindi non si tratta della nullificazione delle differenze tra le due in quanto la non dualità dialettica non nega le differenze tra le due. Infatti, come afferma Kim, la pratica non è la condizione per, o un trampolino, o un mezzo per l'illuminazione, né l'illuminazione è il risultato, la ricompensa o l'obiettivo della pratica, essa non antecede né anticipa l'illuminazione, e i suoi meriti non sono cumulativi ai fini della stessa. Specularmente, l'illuminazione non è ontologicamente o epistemologicamente privilegiata rispetto alla pratica in quanto non si autoproduce né autocausa, bensì coincide con l'estinzione delle ordinarie categorie relative a sequenzialità, teleologicità e gerarchie. Su questo piano si situa l'esperienza di Dōgen.³³ Egli sottolinea che mentre la dualità è in atto, l'azione dell'essere può renderla incontaminata autenticandola con la non dualità, e poiché questa non dualità non è mai un dato prestabilito, i praticanti devono sforzarsi di realizzarla attraverso la dualità stessa. Vale a dire che l'incontaminazione di pratica e illuminazione si costituisce perennemente nella relazione dinamica e dialettica tra loro, così come tra dualità e non dualità. Conseguentemente attiene alla qualità di questa interazione e reciprocità di verifica di pratica e illuminazione. Dōgen afferma che dare senso autentico al proprio esistere è nelle mani di ognuno, qui e ora. Per Dōgen, l'unità di pratica e illuminazione si regge sull'azione costante dei soggetti coinvolti, ragion per cui egli rifiuta di privilegiare o reificare questa unità attraverso un espediente epistemologico nel nome di una saggezza trascendente, in quanto egli ritiene questa modalità simile a un'“eresia naturalistica” (*jinen gedō* 自然外道), funzionale all'assunto che afferma la generazione spontanea e senza causazione di tutte le cose, e quindi per estensione l'illuminazione senza alcuno sforzo religioso.³⁴

Per Dōgen, la realizzazione concerne un processo, non uno stato. Egli pone in essere costantemente e senza deviazioni una visione soteriologica e non un principio metafisico, come ribadisce Yamanouchi Shun'yū (1920-), studioso *sōtō zen*. L'essenza dell'insegnamento di Dōgen risiede nell'unità di “realizzazione originale e pratica meravigliosa” (*honshō myōshu* 本証妙修),³⁵ al di fuori di ciò non esiste alcuna illuminazione.

³³ Hee-Jin Kim, *Dōgen on Meditation and Thinking: A Reflection on his View of Zen*, Albany, State University of New York Press, 2007, pp. 23-25.

³⁴ Hee-Jin Kim, *Dōgen on Meditation...*, cit., p. 25.

³⁵ Jacqueline I. Stone, *Original Enlightenment...*, cit., p. 75.

2.2 Il sistema *kenmitsu* (*Kenmitsu taisei* 顕密体制)

Con il termine *kenmitsu taisei* (sistema esoterico-essoterico), coniato a metà anni settanta dallo storico Kuroda Toshio (1926-1993), per definire le principali componenti che furono all'origine del sistema e la sua evoluzione nel rapporto con il potere statale.³⁶ Il sistema esoterico-essoterico è una modalità di interpretazione del buddhismo che si prefigge di comprenderlo attraverso la relazione delle due potenzialità, dei due ambiti. Kuroda tuttavia, non situa i due piani sullo stesso livello. Essi svilupparono entro un quadro che riteneva l'esoterismo superiore e costituiva il principale fattore interlocutorio all'interno delle varie scuole fatta eccezione per la Pura Terra³⁷.

Uno dei tanti valori dell'analisi di Kuroda e di forte innovazione, è stato l'aver attribuito l'opportuna importanza al buddhismo delle scuole di Nara ed Heian, alla loro convergenza sulle dottrine esoteriche, chiarendo le dinamiche di tutti i fattori coinvolti in questo processo con implicazioni di vasta portata sulla società giapponese. Kuroda analizza questo contesto e le sue trasformazioni, le ragioni che ne stanno alla base, le interazioni e contaminazioni intercorse, il loro divenire determinato. Penso sia utile capire come quel tempo incida sull'opera e insegnamento di Dōgen, quindi il sopralluogo si limita agli eventi a lui precedenti e contemporanei, avendo ben chiara questa indicazione:

Come ogni realtà umana, cioè, anche la realtà umana delle religioni presenta, all'indagine empirica, due volti, ugualmente constatabili e umanamente fondati, che rischiano di sfuggire alla rete di un accostamento rigidamente storicistico. Accanto al volto che muta, vi è un volto che storico non è (senza per questo, essere trans-storico, per il semplice fatto che rimanda ad aspetti della realtà umana aperti a una concezione diversa del divenire).³⁸

Una “concezione diversa del divenire” che deve imparare a tenere nel giusto conto l'autonomia della religione, riconducibile al principio di “autodirezione” dell'oggetto in questione, vale a dire che è autonoma quando si accetta il principio che le regole sulle

³⁶ Kuroda Toshio, “The Development of the Kenmitsu System As Japan's Medieval Orthodoxy”, trans. by James C. Dobbins, *Japanese Journal of Religious Studies* 23/3-4, 1996, pp. 234-269.

Taira Masayuki, “Kuroda Toshio and the Kenmitsu Taisei Theory”, trans. by Thomas Kirchner, *Japanese Journal of Religious Studies* 23/3-4, 1996, pp. 427-446.

³⁷ Yoshida Tomoko, “Kuroda Toshio (1926-1993) on Jōdo Shinshū: Problems in Modern Historiography”, *Japanese Journal of Religious Studies* 33/2, 2006, pp. 379-412.

³⁸ Giovanni Filoramo, Carlo Prandi, *Le scienze delle religioni*, Brescia, Editrice Morcelliana, 1997³, p.21

quali poggia il suo operare, sono “generate dall’interno” e non imposte dall’esterno, che non significa ovviamente essere immuni da influssi esterni.

Nel periodo medievale, religione e potere statale intensificarono i rapporti di mutua identità che trovano una sintesi in tre aspetti portanti sulle cui basi si articolerà un sistema che reggerà per secoli definito *kenmon taisei* (sistema governativo elitario 観門体制).³⁹ Il primo aspetto si riferisce al crollo della struttura comunitaria di stile asiatico continentale, regolata dal Codice Taihō e denominato comunemente *ritsuryō* (regole e leggi 律令), che era stata all’origine della fondazione della società e dell’antico stato autocratico che sviluppò da questa base. Le caratteristiche distintive di questa autocrazia che aveva una struttura organizzativa distribuita in uffici imperiali, province, contee, villaggi e frazioni, consisteva nell’organizzare e statuire i principi di gestione delle sue comunità, controllate localmente da capi e potentati familiari che si occupavano anche del censimento nei villaggi, importanti per stabilire il numero di persone cui applicare le relative imposte e attribuzione di terre. Questo sistema non era più rispondente ai bisogni dei tempi e collassò per ricomporsi con altre modalità determinate da una pluralità di elementi convergenti. Il secondo fattore chiave distintivo della transizione dal periodo antico a quello medievale, è rappresentato dal prodursi di una nuova classe di contadini determinata da una diversa redistribuzione delle terre e dal susseguente sorgere di piccole aziende agricole indipendenti, modalità definita *shōensei shakai* (sistema sociale latifondario 荘園制社会), ritenuto determinante e qualificante per l’entrata nel feudalesimo medievale. In un quadro di fondo sempre gerarchicamente strutturato di feudatari e loro sottoposti, diviene possibile una certa indipendenza per gli agricoltori dovuta a una diversa regolamentazione rispetto ai vecchi sistemi patriarcali di servaggio e schiavitù.

Il terzo elemento forte che segna il periodo di transizione, riguarda i provvedimenti assunti dal potere statale per conservare e riorganizzare il suo sistema di controllo e tentare di risolvere contraddizioni e contrasti determinatisi tra i vari sottopoteri e le loro redistribuzioni di ricchezza e competenze per ricomporre e delimitare le varie funzioni e ambiti giurisdizionali di ogni parte in causa.⁴⁰ Le trasformazioni dell’organigramma statale, furono in sinergia con quanto avveniva tra la popolazione che gradualmente si muoveva da una condizione di semi-primitiva ignoranza, che connotava la vita

³⁹ Mikael S. Adolphson, *The Gates of Power: Monks, Courtiers, and Warriors...cit.*, pp. 10-20.

Il termine *kenmon* definisce quel sistema di potere elitario dello stato composto da nobili di corte (*kōke* o *kuge*), aristocrazia militare (*buke*) e templi e santuari (*jisha*).

⁴⁰ Kuroda Toshio, “The Development of the Kenmitsu System As Japan’s Medieval...”cit., pp. 236-37.

quotidiana e le attività di produzione economica, all'acquisizione di un ruolo attivo e indipendente nella conduzione dei commerci, fattori che permisero il superamento di una fragilità sociale e spirituale che impediva agli individui di sopravvivere se separati dall'antica organizzazione comunitaria.

Contemporaneamente alle esigenze sentite dalle comunità contadine, si produsse una crisi di mentalità in ambito aristocratico che venne a trovarsi tra il vecchio sistema di potere, che non rispondeva più alle esigenze amministrative, e il nuovo ordine da comporre e riformulare per mezzo di una nuova politica ideologica espressa con le riforme dell'era Engi (901-922) di inizio secolo, unitamente alla riorganizzazione della religione ruotante attorno a concetti modello tipo "la protezione spirituale dello stato" (*chingo kokka* 鎮護国家). Quindi, durante il periodo di ricomposizione del quadro di potere, si struttura una integrazione tra religione e stato che viene riconosciuto quale ambito in cui amministratori e amministrati si trovano di fronte alla problematicità della realtà, e devono necessariamente ripensare il comune strumento legislativo in termini "oggettivi" per la prima volta nella loro storia utilizzando una metodologia intellettuale e come agente mediatore la religione.⁴¹

Per comprendere il terreno che permea il buddhismo medievale, è essenziale tenere conto delle pratiche religiose collegate all'agricoltura e pervase da una visione taumaturgica e politeistica delle cose che interpretava in modo religioso molti fenomeni della natura quali: il sole, la luna, le montagne, i fiumi, la vegetazione, gli alberi, il vento, i tuoni, e nell'ambito sociale, il potere del signore, il fato, e simili. Molte erano le osservanze religiose medievali collegate al ciclo agricolo⁴² e includevano riti per il nuovo anno, danze per la semina del riso, suppliche per la pioggia, formule per respingere gli insetti e gli uccelli dalle piantagioni, feste del vento, del raccolto, e così via. Si credeva che una deità o un buddha ascoltasse le preghiere dei supplicanti e che buddha e *bodhisattva* come Yakushi, Dainichi, Amida, Jizō e Kannon, assumessero la forma di spiriti ancestrali e divinità tutelari, ed erano quindi venerati come protettori. Questa attitudine di rivolgersi a diverse divinità per riceverne specifici servizi taumaturgici, era particolarmente viva entro il buddhismo di Nara e di inizio Heian e si consolidò nel rapporto con il culto autoctono dei *kami* (神).⁴³ In questo contesto si

⁴¹ Kuroda Toshio, *The Development of the Kenmitsu System As Japan's Medieval...*, cit., p. 239-40.

⁴² Hori Hichirō, "Shamanism in Japan", trans. by David Reid, *Japanese Journal of Religious Studies* 2/4, 1975, pp. 285-286.

⁴³ Kuroda Toshio, "Buddhism and Society in the Medieval Estate System", trans. by Suzanne Gay, *Japanese Journal of Religious Studies* 23/3-4, 1996, pp. 287-90.
Hori Hichirō, "Shamanism in Japan...", cit., pp. 256-273.

sviluppa il pensiero *shinbutsu shūgō* (sincretismo *shintō*-buddhista 神仏習合), la cui prima evidenza storica appare nello *Zoku nihongi* (*Seguito degli annali del Giappone* 続日本紀), e indica la data del 698 quando uno *jingūji* (santuario-tempio 神宮寺), che è una combinazione di santuario *shintō* e tempio buddhista fu spostato, a dimostrazione che il rapporto tra culto autoctono e buddhismo era già avanzato e probabilmente contemporaneo all'ingresso del buddhismo in Giappone. L'assimilazione tra buddhismo e culti indigeni, implicava molteplici componenti non riconducibili al solo interesse politico e riassumibili in ragioni etico-morali, interesse nazionale, evoluzione dei riti di guarigione e magici, e culto dei morti. Le componenti etico-morali erano rappresentate dai dieci precetti cardinali (*jūjūkinkai* 十重禁戒), dai quarantotto precetti minori (*shijūhachikyōkai* 四十八輕戒), riti di pentimento (*keka* 悔過), ritiro estivo (della stagione delle piogge) (*ango* 安居), raduni per liberare creature viventi (*hōjōe* 放生会), e raduni vegetariani (*saie* 齋会).⁴⁴ Nell'ottavo secolo, il buddhismo fiorì durante il regno dell'imperatore Shōmu (701-756), che fu il primo regnante a ricevere l'ordinazione a monaco buddhista, a lui si deve l'erezione della grande statua del Todaiji raffigurante il buddha Vairocana ritenuto una espressione di Amaterasu e posto sotto la protezione della divinità *shintō* Hachiman, cui fu eretto un santuario nelle vicinanze. Risulta già evidente in questa prima fase, seguita all'arrivo del buddhismo in Giappone, la volontà di integrare sincretisticamente la nuova dottrina nella preesistente realtà di culto e potere, integrazione che risponde anche alle strutture fondanti la stessa forma linguistica giapponese. Successivamente, Kammu (737-806), divenuto imperatore nel 781, con l'intenzione di affrancare il potere imperiale dalle intrusioni corrotte del clero di Nara e dovendo risolvere il problema del decadente e ormai inefficiente sistema amministrativo *ritsuryō*, decise di spostare la capitale prima a Nagaoka poi a Heiankyō (Kyōto). Questo spostamento geografico dell'apparato statale coincide con lo sviluppo di nuove forme di culto che si renderanno funzionali e organiche alle trasformazioni in atto. Infatti, il buddhismo del periodo Heian fu dominato dalle tradizioni *tendai* e *shingon*, che costituirono con le scuole di Nara, le pratiche *yin-yang* (*onmyōdō* 陰陽道), e i culti dei *kami*, quello che viene definito *kenmitsu bukkyō* (buddhismo esoterico-essoterico 顯密仏教). Il *kenmitsu bukkyō* si connota nelle varie scuole quale forma sincretica in quanto assimila e integra altri culti volgendo allo stato di buddhità e ritualizzandoli esotericamente soprattutto in funzione della protezione dello stato

⁴⁴ Matsunaga Alicia, *The Buddhist Philosophy of Assimilation: The Historical Development of the Honji-Suijaku Theory*, Tokyo, Sophia University & Charles E. Tuttle Company, 1969, pp. 151-62.

(*chingo kokka*).⁴⁵ Quindi il nazionalismo e l'affrancamento da modelli continentali è un altro aspetto connotante il buddhismo Heian e l'ambito in cui Tendai e Shingon operarono in sinergia con le divinità del culto indigeno la cui massima espressione terrena era rappresentata dall'imperatore stesso.

Esistono, nelle vicende di Saichō e Kūkai, esperienze nel corso delle quali si trovarono a dover interagire con la preesistente realtà delle divinità native e quindi stabilire con questa dimensione culturale un rapporto di sintesi accettabile ai fini dello sviluppo della loro propria esperienza religiosa. Saichō per esempio, prima della sua partenza per la Cina, visitò vari santuari per ingraziarsi la protezione delle divinità autoctone e capire attraverso le interpretazioni oracolari se vi fosse stato il loro gradimento rispetto al *buddhadharma* che si apprestava a importare. Nel suo pellegrinaggio prima della partenza, visitò i santuari di Kimpusen, Miwa, Usa, commentando in quest'ultimo il *Sūtra del Loto* ricevendone il ringraziamento e l'approvazione del nume tutelare Hachiman, mentre nel santuario di Kahara ricevette la richiesta, da parte della deità preposta rappresentata dalla sacerdotessa, di essere salvata per mezzo del *Dharma* dal proprio *karma* in cambio della sua protezione.⁴⁶

L'archetipo dello scambio simbolico si trova anche nell'esperienza di Kūkai, nel suo rapporto con le deità autoctone, come in occasione della fondazione del suo tempio sul monte Kōya, quando il nume del luogo Nihu, gli chiese insegnamenti buddhisti in cambio della sua protezione sul monastero. Un'altra occasione è relativa e susseguente alla nomina di Kūkai quale maestro del grande tempio di stato Tōji. Infatti, per placare l'ira della deità Inari, dovuta alla sottrazione di legname dai terreni del suo santuario per costruire la pagoda del Tōji, si rese necessario un altro scambio simbolico per risolverne l'avversità rendendo Inari protettore del Tōji, e con la donazione di nuovi terreni per il suo santuario.⁴⁷ Il percorso teoretico di Saichō è speculare alla sua comprensione del *Sūtra del Loto*, quindi all'interazione dei due piani di realtà, *paramārtha* (assoluta), e *samvrti* (relativa), esposti nel testo e sinonimi dell'indivisibilità di Buddha Originale e Buddha storico, qualificati anche quali *hon* (origine 本) e *jaku* (ipostasi 迹).

Nello *Shōbōgenzō* Dōgen cita il *Sūtra del Loto* più di qualsiasi altro testo della tradizione e la sua esegesi del *sūtra* è sicuramente in riferimento ai canoni prevalenti nel Tendai di Kamakura, quindi pregni delle valenze esoteriche *tōmitsu* e *taimitsu*,

⁴⁵ Sueki Fumihiko, "A Reexamination of the Kenmitsu Taisei Theory", *Japanese Journal of Religious Studies* 23/3-4, 1996, pp. 455-460.

⁴⁶ Matsunaga Alicia, *The Buddhist Philosophy of...*, cit., p. 189.

⁴⁷ Matsunaga Alicia, *The Buddhist Philosophy of...*, cit., pp. 192-93.

dell'integrazione con i culti indigeni, delle visioni *hua yan/kegon* relative alla universale interconnessione dei fenomeni e della dottrina *hongaku shisō*.⁴⁸

Un altro testo fondante la dottrina dello *honji suijaku* (essenza ipostasi 本地垂迹), che trova sostegno al suo sviluppo anche dalla dottrina dello *shinbutsu shūgō*, è il *Mahavairocana sūtra*. Questo testo è il principale riferimento della scuola *shingon* e in esso la dicotomia assoluto-relativo trova significato, espressione ed estinzione, in pratiche tantriche quali il *mantra*, i *mudra*, e contemplazione-visualizzazione. Queste dottrine erano espresse cosmogonicamente nei *mandala* del *Garba dhātu* (Mondo matrice, giapp. *Taizōkai* 胎藏界), e *Vajira dhātu* (Mondo adamantino, giapp. *Kongōkai* 金剛界). Le metodologie di rapporto con l'assoluto espresse da questi *sūtra* e la loro interpretazione funzionale al mondo secolare, furono strutturali alla formazione del *kenmitsu taisei* e ne costituirono la base teologica tesa a rafforzare, confermare e legittimare, su tutti i piani, l'organigramma di potere di cui peraltro l'ambito religioso divenne parte. Quindi, durante il nono e decimo secolo, l'interazione tra le varie tradizioni religiose indica la loro unitarietà o inclusività entro l'ambito esoterico come principio ultimo e il benessere dello stato quale obiettivo comune. Uno degli esempi più rappresentativi del *kenmon taisei*, dell'interazione tra religioni, e tra religioni e potere statale che si sviluppa ed estende fino a coinvolgere attivamente ogni strato della società, è espresso dagli eventi che caratterizzarono la storia dell'annessione del complesso *shinto* buddhista di Gion da parte del Tendai ai danni della scuola *hossō*, avvenuti durante il decimo secolo.⁴⁹ In sintesi, il crollo del sistema *ritsuryō* aveva determinato questi sviluppi: le istituzioni religiose ricevevano un supporto minimo dallo stato sufficiente a garantirne la sussistenza, ma non per espandersi senza il patrocinio dei potentati familiari. Ne consegue che le principali istituzioni religiose organizzarono lo sfruttamento dei loro terreni per garantirsi un supporto economico potenziandosi, si generarono nuove credenze e movimenti religiosi e la diffusione dell'idea di essere entrati nell'"età di degenerazione del *dharma*" (*mappō* 末法). Gion era un complesso religioso situato al margine orientale dell'area di Kyōto in cui erano presenti elementi buddhisti e "*shintō*", che per quel tempo si articolavano in credenze e pratiche autoctone e continentali, l'oggetto centrale di devozione era il buddha della medicina Yakushi. Il

⁴⁸ Taigen Dan Leighton, "Dōgen's Appropriation of Lotus Sutra Ground and Space", *Japanese Journal of Religious Studies* 32/1, 2005, p. 86.

Per una lista delle citazioni di Dōgen dal *Sūtra del Loto*, si veda: Nishijima Gudo Wafu & Chodo Cross, trans. by, *Master Dogen's Shobogenzo* [sic!] *book 1...cit.*, pp. 293-321.

⁴⁹ Mikael S. Adolphson, *The Gates of Power: Monks, Courtiers, and Warriors...cit.*, pp. 115-121.

tempio fu fondato nell'876 e nel 926 fu eretta nelle sue adiacenze una costruzione denominata Tenjindō (Sala delle divinità celesti 天神堂), dedicata a spiriti dei morti inquieti che causavano malattie e disastri (*ekijin* 疫神) quali Gozu Tennō, la moglie Barime no Miya, e gli otto figli, gli *hachiōji*, per placarne ritualmente il potenziale negativo. Oltre agli *ekijin*, i riti erano rivolti agli “spiriti vendicativi” (*goryō* 御霊),⁵⁰ appartenuti a persone scomparse prematuramente e che non riuscivano ad abbandonare il mondo dei vivi che potevano tormentare con malattie e calamità naturali, il rito rendeva simbolicamente a queste entità quanto la morte ingiusta gli aveva sottratto.⁵¹ In questo modo, le pratiche di pacificazione degli spiriti penetrarono nel buddhismo per mezzo del rituale di protezione del buddhismo esoterico, pacificazione che ancora non corrispondeva alla loro divinizzazione quali buddha.

Il passaggio da *kami* a buddha avvenne con queste modalità: inizialmente si stabilì che un *kami* fosse o una deità benevolente preposta alla protezione degli insegnamenti buddhisti, o una entità che sperava nella liberazione dal suo stato attuale attraverso gli insegnamenti buddhisti. Successivamente si formulò la teoria dello *honji suijaku* che attribuiva uguale stato sia ai *kami* che ai *buddha* e *bodhisattva*, quale naturale processo di estensione della natura-di-buddha a tutte le esistenze identificate come Illuminazione Originale (*hongaku*).⁵² Questo non significa che a ogni *kami* fosse riconosciuto lo stato di buddha, attribuito solo a *kami* con una storia specifica e riconoscibili come ipostasi (*suijaku*) dell'essenza (*honji*) di un buddha o *bodhisattva*, mentre altri *kami* erano ritenuti spiriti di serpenti, volpi o persone e includevano i *goryō* e il culto a loro riferito era solo per placarne il potenziale distruttivo ed evitare calamità. In breve, il culto popolare iniziò a parlare di “essenza di buddha” (*honji*) riferita a tali *kami* creando

⁵⁰ Il primo esempio documentario di una cerimonia di pacificazione degli spiriti vendicativi *goryōe* (御霊会), risale all'anno 863 e fu celebrata in un sito imperiale di Kyoto. Essa evidenzia la contiguità di elementi buddhisti e aristocrazia riscontrabili nella recitazione del *Konkōmyōkyō* (*Sūtra della Luce Aurea* 金光明經) e dello *Hannyashingyō* (*Sūtra del Cuore* 般若心經), spesso utilizzati per sedare calamità e promuovere buoni auspici e fortuna, così come per proteggere lo stato. Il culto *goryō* è di origini popolari e nella sua evoluzione si fonde con il *kenmitsu taisei* centrato nei “poteri di templi e santuari” (*jisha seiryoku* 寺社勢力), in particolare Nara e monte Hiei, fino a congiungersi in un processo di cooptazione con il potere governativo. Il buddhismo esoterico aveva sempre avuto elaborati rituali taumaturgici ma nessuno dei suoi riti e dottrine esprimeva il concetto di *chinkon* (pacificazione degli spiriti 鎮魂), caratteristico del culto *goryō*, anche se i testi antichi citano rituali di esorcismo (*gōbuku* 降伏) inclusivi di preghiere tese a stanare spiriti inquieti, risulta chiaro che queste preghiere hanno un orientamento diverso da quello *goryō* che deifica gli spiriti capaci di causare malattie e calamità, elevandoli agli altari per ingraziarseli.

Si veda: Kuroda Toshio, “The World of Spirit Pacification: Issues of State and Religion”, trans. by Allan Grapard, *Japanese Journal of Religious Studies* 23/3-4, 1996, pp. 330-31.

⁵¹ Massimo Raveri, *Itinerari nel sacro: L'esperienza religiosa giapponese*, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 1984, pp. 188-196.

⁵² Matsunaga Alicia, *The Buddhist Philosophy of...*, cit., pp. 211-30.
Jacqueline I. Stone, *Original Enlightenment...*, cit., pp. 41-42.

leggende di salvezza dispensata da questi esseri, sia che fossero *goryō*, spiriti benevolenti o erranti, in questo modo, con l'elevazione del loro stato, furono resi inoffensivi e divennero oggetto di devozione. E' evidente come la dottrina dello *honji suijaku* svolse un ruolo importante nel processo di assimilazione di culti non buddhisti nel *kenmitsu taisei* con il supporto della devozione popolare che elevava allo stato di buddha questo o quel *kami* a seconda dei propri bisogni sostenuta da questa dottrina. Questa assimilazione non riguardava solo l'aspetto spirituale, numinoso, ma contemporaneamente anche il portato secolare incluso nell'"oggetto" assimilato.⁵³

Il tempio di Gion era una ramificazione del Kōfukuji della scuola *hossō*, costruito a suo tempo per volontà della moglie di Fujiwara no Kamatari (614-669), quindi a sua volta affiliato al santuario Kasuga, luogo di culto delle divinità tutelari (*ujigami* 氏神) della potente famiglia Fujiwara. Ryōgen (912-985), abate dello Enryakuji, tempio centrale del Tendai, riuscì a stabilire un forte rapporto con Fujiwara no Morosuke (908-960),⁵⁴ del ramo *kujō* settentrionale del casato, con uno scambio di prestazioni rituali e concessioni che giunsero fino all'ordinazione monastica del figlio di Morosuke, Jinzen (943-990), e la sua susseguente investitura quale patriarca (*zasu* 座主) del Tendai, avvenuta alla morte di Ryōgen.⁵⁵ Questo ramo della famiglia Fujiwara fece costruire una serie di templi e santuari dedicati a membri della famiglia stessa con lo scopo di propiziarsi la buddhità e la protezione da spiriti avversi e vendicativi (*goryō*). Essendo il nuovo assetto di potere stanziato nell'area della nuova capitale a Kyōto, questo ramo dei Fujiwara operò in modo da sostituirsi a quello situato nella vecchia capitale di Nara che aveva il suo riferimento religioso nel complesso di Kōfukuji e Kasuga di cui Gion era una ramificazione. L'acquisizione del complesso di Gion, rientrava nella politica relativa alla costituzione di un centro culturale che fosse funzionale al consolidamento di potere del ramo Fujiwara in quell'area e quindi li proteggesse e salvaguardasse ritualmente da nemici e calamità. Di conseguenza operarono affinché il più importante luogo di culto dei rituali *goryō*, passasse sotto l'amministrazione di quello che era divenuto il loro principale riferimento religioso, vale a dire lo Enryakuji e l'abate

⁵³ Kuroda Toshio, "The World of Spirit...", cit., p. 332.

⁵⁴ Paul Groner, *Ryōgen and Mount Hiei: Japanese Tendai in the Tenth Century*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2002, pp. 75-79.

Neil McMullin, "The Lotus Sutra and Politics in the Mid-Heian Period", in George J. Tanabe, Jr., and Willa Jane Tanabe, eds., *The Lotus Sutra in Japanese Culture*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1989, pp. 119-141.

⁵⁵ Jacqueline I. Stone, *Original Enlightenment...*, cit., p. 111.
Paul Groner, *Ryōgen and Mount Hiei...*, cit., p. 81; 197-199.

Ryōgen. Con Genshin, discepolo e successore di Ryōgen, il legame tra Enryakuji e complesso di Gion si consolidò e sviluppò in nuove formulazioni soprattutto amidiste e capaci di coinvolgere e rendere sempre più partecipi sia l'aristocrazia che la popolazione, vale a dire uomini e donne, monaci e monache, in un abile ecumenismo in grado di equiparare Yakushi Nyorai a Gozu Tennō e Jizō agli *hachiōji*, con Amida che promette la salvezza per tutti.⁵⁶ Questo rapporto tra Ryōgen e un ramo dei Fujiwara, costituì un modello per altri nobili per entrare nella vita monastica ed istituire loro templi sulla montagna, eretti entro proprietà private o *shōen*, donati da famiglie patrone, cui fungevano da specialisti rituali e con le quali mantenevano stretti rapporti. Questi templi venivano trasmessi in successione entro lo stesso nucleo familiare, così come le proprietà annesse e i vari distaccamenti (*betsuin* 別院). Avere figli in buona posizione nella gerarchia ecclesiastica era ritenuto una sorgente di merito religioso per una famiglia e faceva parte di una strategia volta ad assicurare influenza entro il crescente potere dei complessi monasteri formati da templi e santuari.

In questo clima si produsse la figura dello *hōshinnō* (principe abate 法親王), un titolo inizialmente conferito dall'imperatore in ritiro Shirakawa (1053-1129) a suo figlio nel 1099; successivamente questa modalità di trasmissione di potere generò una consuetudine e gli imperatori in ritiro ponevano quali abati nobili imperiali nel grado più elevato dei principali templi, quali Enryakuji, Onjoji, con la finalità di assumerne il controllo non solo religioso ma con l'intenzione di poter disporre delle loro milizie armate composte da monaci guerrieri da utilizzare in eventuali controversie. Il primo *hōshinnō* dell'Enryakuji fu il figlio dell'imperatore Horikawa (1079-1107) che fu confermato quale *zasu* nel 1156 dall'imperatore in ritiro Goshirakawa (1127-1192). È evidente che l'aristocrazia monastica monopolizzò i gradi più elevati della gerarchia religiosa giungendo a stabilire propri luoghi per l'esercizio dei vari poteri, sia culturale esoterico che politico militare, anche avvalendosi di ambiti di culto separati denominati *monzeki* (tempio di un abate principe 門跡), alla cui direzione si accedeva previa approvazione imperiale. In quella tempérie di elaborazione sincretistica, che implicava un forte coinvolgimento dell'aristocrazia, si svilupparono specifici lignaggi dottrinali riconducibili alle caratteristiche delle stesse famiglie di appartenenza degli abati principi che venivano tramandati in successione assieme alle proprietà del tempio.⁵⁷ Quindi, con

⁵⁶ Neal McMullin, "The Enryakuji and the Gion Shrine-Temple Complex in the Mid-Heian Period", *Japanese Journal of Religious Studies* 14/2-3, 1987, pp. 161-181.

⁵⁷ Jacqueline I. Stone, *Original Enlightenment...*, cit., pp. 112-13.

Adachi Naoya, "Hōshinnō no seijiteki igi", in Takeuchi Rizō, ed., *Shōensei shakai to mibun kōzō*, Tōkyō, Azekura Shobō, 1980, pp. 173-201.

l'innesto di fazioni aristocratiche in ambito religioso, si produce un travaso in quel mondo di tradizioni orali (*kuden* 口伝)⁵⁸ e di istruzioni (*kyōmei* 教命), relative a rituali di corte propri di specifiche famiglie, denominati *denke* (cimelio familiare 伝家), strutturati sui modelli dei rituali esoterici. E' evidente che nella sua maturazione il *kenmitsu taisei* determina il *kenmitsu shugi* (ideologia *kenmitsu* 顯密主義) e tutto questo sviluppa e prende forma nel tardo periodo Heian creando ciò che viene definito *kenmon taisei*, composto di *kuge* (imperatore 公家), *buke* (militari 武家), e *jike* (religiosi 寺家), e del loro controllo degli *shōen*.⁵⁹ Molto diversa l'esperienza di Dōgen con il potere secolare sigillata dal suo rifiuto per due volte del dono di un *kesa* da parte dell'imperatore.⁶⁰

Il determinarsi di una situazione così strutturata, produsse nelle diverse sensibilità religiose l'impulso verso esperienze e ricerche che non fossero limitate al solo, dominante, ambito esoterico ristretto entro il quadro di potere o *kenmon taisei*, dando vita alla principale espressione buddhista, "esterna" ai canoni esoterici, sviluppatasi prevalentemente entro il Tendai tra il decimo e dodicesimo secolo e che fu quella della Pura Terra.

L'espansione dell'esperienza della Pura Terra, coincise con il periodo che va dall'apice della reggenza Fujiwara agli imperatori in ritiro (Insei 1086-1129), un tempo caratterizzato da instabilità sociale e politica che registra il diffondersi del pensiero *mappō* (*dharma* finale 末法), che induceva le persone ad abbandonare la corruzione del mondo per rifugiarsi nella Pura Terra di Amida. Una delle modalità che caratterizzarono questa esperienza, fu anche un tentativo di preservare l'autenticità dell'insegnamento buddhista da strumentalizzazioni elitarie e quindi superare le contingenze del *kenmon taisei*: lasciare i grandi complessi religiosi per dislocarsi in luoghi separati (*bessho* 別所). In questi luoghi si sviluppò la tradizione degli *hijiri* (uomini santi 聖) e *shōnin* (santi buddhisti 上人), pellegrini dell'insegnamento della Pura Terra. Fu Ennin (794-864) a stabilire uno *jōgyōzanmaidō* (sala di meditazione

⁵⁸ Sulle specificità della tradizione *kuden* entro le scuole *tendai* e *shingon* si veda:

Michael Saso, "Kuden: The Oral Hermeneutics of Tendai Tantric Buddhism", *Japanese Journal of Religious Studies* 14/2-3, 1987, pp. 235-245.

⁵⁹ Jacqueline Stone, *Original Enlightenment...*, cit., pp. 113-14.

⁶⁰ Sull'insegnamento ricevuto da Dōgen in Cina dal suo maestro e relativo al rapporto da tenere con il potere statale si veda:

Takahashi James Kodera, *Dōgen's Formative Years in China...*cit., p. 120.

Sul modo esemplificativo con cui Dōgen realizzò l'insegnamento del suo maestro:

Yūhō Yokoi and Daizen Victoria, *Zen Master Dōgen: An Introduction with Selected Writings*, New York and Tokyo, Weatherhill, 1981³, pp. 32-33.

perenne 常行三味道), in cui si recitava il *fudannenbutsu* (*nenbutsu* senza interruzione 不断念仏), ritenuto un metodo di pentimento ed estinzione degli errori, che evolverà nelle scuole del *senju nenbutsu* (solo *nenbutsu* 専修念仏). A seguito di ciò, si svilupparono varie associazioni composte da monaci e laici aristocratici che praticavano sia il *nenbutsu*, sia la recitazione dei *mantra*, mentre tra la popolazione si diffuse la pratica del *nenbutsu* ad opera di monaci itineranti o *hijiri* quali Kūya (903-972), descritto come religioso con capacità taumaturgiche e in grado di pacificare gli spiriti dei morti, e Ryōnin (1072-1132).

Fu Genshin, discepolo di Ryōgen, maestro fermamente convinto dell'unità degli insegnamenti esoterici ed essoterici, a precisare dottrinalmente la pratica *nenbutsu tendai* con la redazione dello *Ōjōyōshū*, che lo stabiliva quale “visualizzazione meditativa” (*kanjin* 觀心) distinguendolo dalla pratica del *mantra* per porlo nell'alveo delle prescrizioni indicate da Zhi yi (538-597) nel *Mo-he ji-guan*, e confermandolo unitariamente entro il sistema esoterico-essoterico del Tendai.⁶¹ Genshin diede vita a vari gruppi di pratica *nenbutsu* che includevano monaci e monache, laici, persone dissolute e scettiche, con l'obiettivo di attivare e realizzare lo spirito del risveglio (*bodaishin* 菩提心). Entro il gruppo comunitario ci si prendeva cura dei membri malati e morenti celebrando i riti appropriati per coloro che erano morti. Per precisare l'intreccio sincretico di quel tempo, è paradigmatico considerare l'attività di una di queste congregazioni, la *Nijūgozanmaie* (Gruppo di meditazione dei 25 membri 二十五三昧会), che studiava il *Sūtra del Loto* al mattino e praticava il *nenbutsu* di pomeriggio, seguito dalla recitazione del *Kōmyō Shingon* (*Mantra di Luce Diffusa* 光明真言) e dal *Kaji Dosha* (*Incantesimo della terra* 加持土砂), ritenuti efficaci per l'annullamento di cattive azioni e per il trasferimento di merito a beneficio degli altri. Risulta evidente come fosse già stabilita una connessione tra metodi taumaturgici di pacificazione degli spiriti, operanti in sinergia con pratiche quali la recitazione di *mantra* e il *nenbutsu*, aventi come sfondo una società aristocratica fondata sull'esoterismo a conferma della forte connessione dei due aspetti religioso e secolare ed esoterico-essoterico. Tra la popolazione, grazie all'opera di *hijiri* quali Kūya si strutturò la forma del *nenbutsu* di villaggio (*kyōri nenbutsu* 郷里念仏). Kuroda sostiene che la fioritura di insegnamenti della tradizione della Pura Terra poggiante sulla divulgazione del monaco itinerante (*hijiri*), sia stata una fase del processo di unificazione religiosa operato dal Tendai e realizzato entro il buddhismo esoterico, e contrariamente a una scolastica che ritiene la

⁶¹ Kuroda Toshio, “The Development of the Kenmitsu System As Japan’s Medieval...”, cit., p. 258.

tradizione della Pura Terra antitetica all'esoterismo, egli sostiene che lo *hijiri* sia una sorta di figura ponte che prende sì le distanze dai centri di potere *kenmitsu*, ma che parimenti non è "popolo", Kuroda lo definisce quindi un soggetto cardine, il collante dei grandi cambiamenti in atto, sia nelle *elites* di potere, sia nella popolazione.⁶²

Questo particolare periodo storico e lo sviluppo di tutto questo contesto religioso, orientò il Tendai verso una posizione più meditativa e meno dottrinale, vale a dire meno fondata sugli scritti canonici e quindi funzionale alla trasmissione orale degli insegnamenti, fattore che determinò l'assunzione delle convinzioni derivate dalle pratiche soggettive dei vari maestri che confluivano nella letteratura *kuden* ponendovi una precisa ipoteca relativizzante. Quindi, le trasformazioni sociali in corso, lo sviluppo dell'esoterismo e del *nenbutsu* quali fattori sinergici a sostegno della riformulazione strutturale dei meccanismi di potere secondo una visione unificante inclusiva di tutte le componenti in gioco e in funzione confermativa di quel modello ideologico di potere, determina ciò che viene definito *kenmitsu shugi*.

La forma più esplicita e archetipica di ideologia *kenmitsu* è rappresentata dalla dottrina dello *hongaku shisō* così come delineata, tra gli altri, nello *Sanjūshika no kotogaki*, un testo della trasmissione orale attribuito alla ramificazione Eshin del Tendai, istituita da Genshin. Tamura Yoshirō, nella sua analisi relativa alla struttura dello *hongaku shisō*, ne delinea due passaggi fondanti, uno illustrato nello *Shinnyo kan* (*Contemplazione della Quiddità 真如觀*),⁶³ testo che enfatizza il dissolvimento delle distinzioni, e fondato sull'intuizione che tutti i fenomeni non hanno uno stato ontologico indipendente, ragion per cui ogni aspetto della realtà e il suo corrispondente antagonista, sono affermati parimenti come quiddità. Mentre l'altro è indicato nello *Sanjūshika no kotogaki* quale negazione della distinzione tra l'aspetto indifferenziato delle cose e il loro aspetto individuato, fenomenico, fattore che afferma le cose tali quali sono, quindi le ratifica come manifestazioni della realtà senza dualismi eludendo la sostanza dei due piani di realtà.⁶⁴ Si evidenzia come una interpretazione così strutturata, presenti in modo chiaro il sincretismo dei piani essoterico ed esoterico, o di forma e funzione, o di

⁶² Kuroda Toshio, "The Development of the Kenmitsu System As Japan's Medieval...", cit., pp.260-61. Taira Masayukii, "Kuroda Toshio and the Kenmitsu Taisei Theory", *Japanese Journal of Religious Studies* 23/3-4, 1996, pp. 440-46.

Taira Masayuki, principale allievo di Kuroda, mentre ne rileva l'importanza delle teorie, indica scrupolosamente che le stesse vanno precisate nelle loro articolazioni, sinergie, composizioni e reale portata storica.

⁶³ Testo attribuito a Genshin ma probabilmente scritto durante il dodicesimo secolo, si veda:

Jacqueline I. Stone, *Original Enlightenment...*, cit., p. 191.

⁶⁴ Jacqueline Stone, *Original Enlightenment...*, cit., pp. 191-209.

principio e realtà (*ri e ji*), che stabilisce il mondo fenomenico, la realtà convenzionale, quale realtà ultima dimorante nella sua propria posizione *dharmica* determinata dalla coproduzione. Resta altrettanto chiaro che un assunto di questo tipo, se acriticamente accettato quale verità ultima, se non compreso nella sua specifica dinamica e valenza soteriologica, finisce con il legittimare qualsiasi aspetto della realtà tale quale è, in quanto ritenuto espressione di verità *dharmica* ed essere quindi uno strumento potente a disposizione delle *elites* dominanti o *kenmon taisei*.⁶⁵

La forma archetipica dell'ideologia *kenmitsu*, della quale Kuroda individua nel pensiero *hongaku tendai* la massima espressione, si sintetizza in queste modalità: il *kenmitsu taisei* unificò tutte le varie componenti religiose per mezzo del buddhismo esoterico fondato su rituali taumaturgici di pacificazione degli spiriti, in questo ambito si svilupparono le dottrine individuali delle rispettive scuole, le pratiche esoteriche e gli insegnamenti relativi alla fusione sincretica del pensiero esoterico ed essoterico. Tutto questo confermò le otto scuole (*hasshū* 八宗),⁶⁶ quali espressione istituzionale del *kenmitsu taisei*, riconosciute come ortodosse dalla popolazione e costituenti una sorta di riferimento religioso ufficiale. La scuola *tendai* fu quella maggiormente rappresentativa di queste potenzialità e diede un apporto decisivo alla strutturazione di tutto il sistema, generando al tempo stesso al suo interno quelle contrapposizioni e dinamiche che permisero successivamente il superamento dei limiti intrinseci al sistema stesso già nel buddhismo del periodo Kamakura.⁶⁷

Quando Dōgen, circa nel 1212 entrò nell'ordine *tendai*, il processo di maturazione del sistema *kenmitsu* era consolidato e in breve tempo si rese conto delle contraddizioni intrinseche a quel sistema che non trovava rispondente fino in fondo alla sua domanda di autenticità originaria del *buddhadharma*, determinandolo verso una ricerca più affine alla sua sensibilità religiosa. Dōgen tentò di correggere gli effetti che riteneva devianti del buddhismo del suo tempo, fu un lavoro lungo e delicato che lo impegnò per tutta la vita, in quanto doveva al tempo stesso rispettare gli equilibri di potere che il sistema aveva prodotto, per non incorrere nella sua reazione punitiva, ma anche operare per

⁶⁵ Il culmine del processo dell'ideologia *kenmitsu*, si compie verso la fine dell'undicesimo secolo con il sorgere di linee di pensiero centrate sulla mutua dipendenza della "legge imperiale" (*ōbō* 王法) e degli "insegnamenti buddhisti" (*buppō* 仏法), corrispondenti e paralleli allo sviluppo della dottrina *tendai* relativa al pensiero *hongaku*. Tutto questo stabilì un vincolo e unione sempre più coercitivi dei vertici religiosi con l'autorità statale. Si veda:

Kuroda Toshio, "The Imperial Law and the Buddhist Law", trans. by Jacqueline I. Stone, *Japanese Journal of Religious Studies* 23/3-4, 1996, pp. 271-84.

⁶⁶ Le sei scuole di Nara (Kusha, Jōjitsu, Ritsu, Sanron, Hossō, Kegon), più il Tendai e Shingon.

⁶⁷ Kuroda Toshio, "The Development of the Kenmitsu System As Japan's Medieval...", cit., pp. 264-66.

riorientare secondo la sua ortodossia gli effetti negativi del sistema stesso.⁶⁸ Per lui si trattò di un duplice impegno in quanto, oltre al confronto con la realtà secolare, acquisì un gruppo di discepoli provenienti dalla scuola *Daruma* di matrice *rinzai*. Questa acquisizione implicò una sistematica critica dottrinale alla Via *rinzai* soprattutto in relazione all'uso dei *kōan*. Tuttavia, alla prematura morte del maestro, il gruppo proveniente dalla scuola *Daruma* tranne Ejō, ereditarono la conduzione dell'ordine *sōtō* introducendovi il loro retaggio dottrinale eterodosso rispetto agli intendimenti di Dōgen.⁶⁹ Egli era consapevole dell'attitudine più aperta a compromessi con il potere statale presente entro la tradizione *rinzai*, per questa ragione accentuò la sua critica a quel modo di intendere il *buddhadharma*. Dōgen radicò il suo insegnamento completamente nell'incompromissibile qui-ora, o *genjō kōan*, punto zero della verità in cui ogni gerarchia relativa viene a cadere per situarsi nella più assoluta libertà spirituale inclusiva della totalità dei fenomeni posti tutti sullo stesso piano.

⁶⁸ Esplicativo dell'attitudine di Dōgen rispetto al potere imperiale fu quando ricevette in dono dall'imperatore un *kesa** (袈裟) viola, il colore più elevato e lo stesso indicante il potere imperiale, per ben due volte lo rifiutò e la terza volta che gli fu donato, lo accettò senza mai indossarlo. Si veda: Shūichi Kato, *Storia della letteratura giapponese dalle origini al xvi secolo*, a cura di Adriana Boscaro, Venezia, Marsilio Editori, 1991², pp. 213-14.

Yūhō Yokoi with Daizen Victoria, *Zen Master Dōgen: An Introduction with Selected Writings*, New York and Tokyo, Published by John Weatherhill, Inc., 1981³, pp. 32-3.

*Anche *Okesa* (御袈裟), abito monastico, mantello largo e rettangolare ottenuto con materiali di scarto o pezzi di abiti che coprono i morti, cucito tradizionalmente secondo un preciso rituale fino dal tempo di Śākyamuni. Sinonimo di "Sigillo del *Dharma*", trasmesso da maestro a maestro.

⁶⁹ Bernard Faure, "The Daruma-shū, Dōgen, and Sōtō Zen", Tōkyō, *Monumenta Nipponica*, Volume 42, Number 1, Spring 1987, pp. 25-55.

Alcuni discepoli provenienti dalla scuola Daruma, come Tetsū Gikai (1219-1309), ed il suo successore Keizan Jōkin (1268-1325), mantennero il lignaggio Daruma, e Keizan aprì fortemente alle componenti esoteriche in voga insediandole in alcuni templi specifici da lui fondati o acquisiti da altre scuole come il *daihonzan* Sōjiji, che era un tempio *tendai*. L'importanza di Keizan è indiscutibile, tuttavia non si può essere d'accordo con convinzioni troppo *tranchant* di Faure che afferma: "It is with Keizan that the Sōtō sect was officially born, but, at the same time, that Dōgen's tradition was actually eclipsed." (cit., p. 47), ciò non è materialmente possibile in quanto *shikantaza* (sedere in meditazione 只管打座) esprime tutto l'insegnamento di Dōgen e del buddhismo, e non è corruttibile né eclissabile. Inoltre, nel tempo, il retaggio della scuola *Daruma* si è integrato entro la dottrina espressa precisamente da Dōgen, sia nello *Shōbōgenzō*, che è il testo guida di tutto l'ordine *sōtō*, sia in tutta l'opera e insegnamento di Dōgen. E' quindi la componente di provenienza *Rinzai* ad essersi allineata all'insegnamento di Dōgen e non viceversa come afferma Faure.

2.3 Buddhismo Critico (*Hihan bukkyō* 批判仏教) e Dōgen

I postulati stabiliti dal gruppo di studiosi definito dei “buddhisti critici”, si articolano a partire dalle riflessioni e assunzioni che Dōgen sviluppò nei suoi ultimi anni di vita e condensate nell’opera incompiuta definita “*Shōbōgenzō* in dodici fascicoli”, redatta dal suo discepolo e successore nel Dharma Koun Ejō nel 1255, a due anni dalla morte del maestro. Il manoscritto, fu trovato nel 1927 allo Yōkōji nella penisola di Nōtō, un tempio fondato dal patriarca Keizan Jōkin. Nell’ultimo fascicolo, lo *Hachidainingaku* (*Gli otto precetti della persona illuminata* 八大人覺), nel colofone di Ejō⁷⁰ è indicata l’intenzione di Dōgen a rivedere i precedenti fascicoli dello *Shōbōgenzō* aggiungendone di nuovi fino a raggiungere il numero di cento, progetto rimasto incompiuto a causa della prematura morte del maestro. Nello stesso colofone, Ejō sottolinea come nello *Hachidainingaku* siano ripresi gli insegnamenti ultimi di Śākyamuni che sono anche le indicazioni finali di Dōgen. Questo richiamo all’origine del *Dharma*, a Śākyamuni stesso, è ritenuto molto importante dai “buddhisti critici” in quanto in esso ravvisano la preoccupazione di Dōgen tesa ad affrancare l’insegnamento originale dalle assimilazioni accumulate nel suo percorso geografico, filosofico e storico. Nella loro riformulazione del pensiero di Dōgen, uno dei punti cardine per i “buddhisti critici”, è una radicale riconsiderazione e attribuzione di priorità alla relazione tra le due versioni principali dello *Shōbōgenzō* definite quali *kyūsō* (vecchio manoscritto 旧草) nella versione in settantacinque fascicoli, e lo *shinsō* (nuovo manoscritto 新草) in dodici fascicoli, da loro ritenuto il testamento spirituale di Dōgen.

Gli studiosi si dividono tra coloro che sostengono vi sia continuità e complementarità. Taluni affermano che la versione in settantacinque fascicoli esprime il punto di vista del *satori*, mentre quella in dodici fascicoli sarebbe più propedeutica a esporre una posizione di fede con variabili, rispetto a questa dicotomia di complementarità che spaziano in attribuzioni quali: realizzazione e pratica risoluta; trasmissione e salvezza; ragione e prassi, filosofia e moralità⁷¹. Hakamaya Noriaki, uno dei principali sostenitori delle tesi del “buddhismo critico”, indica due modalità principali alla versione in dodici

⁷⁰ Nishijima Gudo Wafu and Chodo Cross, trans., *Master Dogen’s Shobogenzo book 4* [sic!], London, Windbell Publications Ltd., 1999, p. 237.

⁷¹ Steven Heine, “Critical Buddhism and Dōgen’s *Shōbōgenzō*: The Debate over the 75-Fascicle and 12-Fascicle Texts”, in Jamie Hubbard and Paul L. Swanson, eds., *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 1997, pp. 260-61.

Kawamura Kōdō, “Dōgen to *Shōbōgenzō*: Jūnikanbon to wa nanika” (Dōgen e lo *Shōbōgenzō*: qual’è il significato dello *Shōbōgenzō* in 12 fascicoli?), in Nara Yasuaki, ed., *Buddha kara Dōgen e (Da Buddha a Dōgen)*, Tōkyō, Shoseki, 1992, p. 231.

fascicoli, una è quella che ritiene le versioni in settantacinque e dodici fascicoli essenzialmente di uguale validità, benché diverse nello stile e finalità, con la prima posta su un piano spirituale più elevato e fruibile da coloro sul cammino della realizzazione o che hanno già realizzato l'Illuminazione, mentre la versione in dodici fascicoli svolgerebbe una funzione più pratica e introduttiva per i novizi. In questo contesto, l'originalità della posizione dei "buddhisti critici", consiste nel fatto che sostengono con argomenti consistenti che la versione in dodici fascicoli riflette una svolta decisiva e drammatica, ed è indicativa della autentica fase finale dello *Shōbōgenzō*, enunciante i valori fondanti del *buddhadharma* che per loro coincidono con la dottrina di *pratītya-samutpāda* e *anātman*.⁷²

Hee-Jin Kim, sintetizza in questi punti le tesi dei "buddhisti critici":⁷³ (1) il *buddhadharma* deve essere fortemente impegnato nel sociale e nei problemi etici contemporanei; (2) il buddhismo autentico consiste di criticismo, assenza di sé/altruismo, vacuità/origine dipendente, impermanenza e fede; (3) esiste una rottura inconciliabile tra il pensiero *mādhyamika* e i pensieri *vijñapti-mātratā* (*yogācāra*) e *tathāgata-garbha* in quanto solo il primo rappresenta la filosofia centrale del buddhismo; (4) il pensiero *tathāgata-garbha* e la sua dottrina affine allo *hongaku shisō*, sono anti-buddhisti in quanto fondati su una visione sostanzialista tipo *ātman*, quindi intrinsecamente autoritaria e discriminatoria; (5) le scuole buddhiste, incluse *ch'an/zen*, radicate nei pensieri *tathāgata-garbha* e *hongaku*, non sono buddhiste; (6) il pensiero *hongaku* era un'ideologia del potere politico-religioso medievale che ha legittimato l'ultranazionalismo e militarismo di epoca moderna e continua ad alimentare l'etnocentrismo, il nazionalismo culturale, e le polemiche sull'unicità giapponese (*nihonjinron* 日本人論); (7) il pensiero di Dōgen differisce radicalmente dal buddhismo *ch'an* cinese ed è più affine a quello *mādhyamika* tibetano; (8) l'insegnamento di Dōgen è attribuibile al "buddhismo di saggezza" (*chie no bukkō* 智慧の仏教) con un'enfasi su *prajñā*, l'intelletto e il linguaggio, e non al "buddhismo di meditazione" (*zazen no bukkō* 座禪の仏教) con un'enfasi su *dhyāna*, intuizione e misticismo; (9) i pilastri

⁷² Hakamaya Noriaki, "Dōgen ni okeru jūnikanbon no igi" (Il significato dello *Shōbōgenzō* in 12 fascicoli in Dōgen), in Nara Yasuaki, ed., *Buddha kara...*, cit., pp. 238-249.

⁷³ Per le opere di base sul "Buddhismo critico":

Matsumoto Shirō, *Engi to kū: Nyoraizō shisō hihan* (*Pratītya-samutpāda e vacuità: critiche alla dottrina del tathāgata-garbha*), Tōkyō, Daizō Shuppan, 1989.

Hakamaya Noriaki, *Hongaku shisō hihan* (*Critiche alla dottrina dell'Illuminazione Originale*), Tōkyō, Daizō Shuppan, 1990.

Ishii Shūdō, "Recent Trends in Dōgen Studies", *Komazawa daigaku zen kenkyūjō nenpō*, trans. by Albert Welter, N° 7, 1990, pp. 219-264.

dell'ortodossia *sōtō*, quali “solo *zazen*” (*shikantaza*), “la pratica meravigliosa dell'Illuminazione Originale” (*honshō myōshu*), e “corpo e mente abbandonati” (*shinjin datsuraku*), non sono essenziali rispetto al pensiero maturo di Dōgen; (10) nello studio comparativo (di Hakamaya), relativo ai testi in settantacinque e dodici fascicoli dello *Shōbōgenzō*, la versione in dodici fascicoli ha una posizione più completa e consistente anti-*hongaku* e una più forte adozione della causalità rispetto alla precedente che mostra ambiguità e inconsistenze da parte di Dōgen; (11) la totalità degli scritti di Dōgen, particolarmente lo *Shōbōgenzō*, vanno intesi dal “suo punto di vista definitivo”, ultimo, rappresentato dal testo in dodici fascicoli quale normativa di procedimento.⁷⁴ Risultano evidenti elementi controversi tipo: per Dōgen *prajñā* e *dhyāna* non sono distinti ma vivono e si affermano in piena unità. Inoltre, pensare di classificare il buddhismo di Dōgen risulta abbastanza artificioso in quanto è contemporaneamente via di liberazione (*satori*), meditazione (*dhyāna*), e saggezza (*prajñā*). Per Dōgen questi tre aspetti sono una sola cosa e costituiscono una essenziale unità configurabile come *shikantaza*, *honshō myōshu*, e *shinjindatsuraku*, tutte componenti di un'unica via e ognuna inclusiva di tutte le altre.

La verità di Dōgen può rapportarsi con tutti i fenomeni e le contraddizioni umane da una prospettiva ortodossa e con tutta la saggezza necessaria, è quindi strutturata anche per elaborare la dottrina *hongaku* senza subirne il portato. Tuttavia Dōgen, nella versione in dodici fascicoli dello *Shōbōgenzō* e particolarmente nel fascicolo *Shizen biku* (*Un monaco nel quarto stadio di meditazione* 四禪比丘), precisa una netta critica allo *hongaku shisō* quale prodotto di una errata assolutizzazione e affermazione della realtà ordinaria e pone enfasi sulla semplicità dell'insegnamento essenziale del Buddha, fondato sulla origine dipendente dei *dharma* e chiarendo l'inesistenza di qualsiasi ipotesi di sostanzialismo o *dhātu-vāda*,⁷⁵ un neologismo sanscrito coniato da Matsumoto Shirō, altro esponente forte del “buddhismo critico”. Matsumoto, chiarisce ulteriormente questo punto affermando che l'insegnamento di Śākyamuni relativo alla causalità (*pratītya-samutpāda*), nega qualsiasi specificità attribuibile a qualsiasi fenomeno, nega quindi un *dhātu-vāda* in quanto la causalità è costituita da una successione di ultra-ambiti dei quali nessuno è posto come una base, e non c'è realtà (*dhātu*) ultra o sottostante a questa sequenza temporale di causalità, quindi storicamente connotata. Per Matsumoto non c'è religione senza tempo, quindi senza coinvolgimento

⁷⁴ Hee-Jin Kim, *Dōgen on meditation...*, cit., pp. 53-54.

⁷⁵ Matsumoto Shirō, “A Critical Exchange on the Idea of *Dhātu-vāda*”, trans. by Jamie Hubbard, in Jamie Hubbard and Paul L. Swanson, eds., *Pruning the Bodhi Tree...*, cit., pp. 205-219.

con la storia, e ritiene che la corretta comprensione della causalità, non sia relegabile all'ambito teoretico, spaziale, o della causalità mutuamente inclusiva, ma avvenga nella causalità temporale dove un effetto è il prodotto di una causa. Per lui, la catena dei dodici anelli⁷⁶ di concatenazione causale, non si riferisce a una relazione tra le cose ma alla sequenza temporale da causa a effetto, quindi per lui, l'essere afferma la propria comprensione-realizzazione entro la dinamica di questo rapporto che di fatto dà forma alla teoretica costituendo la deontologia dell'esperienza religiosa⁷⁷. Alla verifica con queste statuizioni, il concetto di *hongaku* pone in essere la supposizione di un "pre-tempo", o uno stato oltre il tempo dal quale tutte le cose sorgono, o in cui tutte le cose sono simultaneamente e mutuamente relate, e questo risulta essere un *dhātu-vāda*, quindi la negazione del principale e fondante insegnamento buddhista che è *pratītya-samutpāda* e che pone la totalità dei fenomeni sullo stesso piano di importanza.

Per Hakamaya, il buddhismo è criticismo, e solo ciò che è critico è buddhismo, egli individua nel confronto di due polarità del pensare quali la topica e la critica, il cuore della questione intellettuale comune a tutte le culture e civiltà e identifica in Śākyamuni e la dottrina di *pratītya-samutpāda* l'esempio eterno e universo di criticità alla topica di ogni tempo⁷⁸. E' evidente che un assunto del genere implica una investitura di responsabilità nell'essere buddhisti, che secondo i "buddhisti critici" dovrebbe sempre qualificare e connotare il loro stesso significato e ragione d'essere nella storia affermando in questo modo la propria presenza nella società umana. Hakamaya indica quale fattore di massima opposizione ad una presenza critica, e quindi quello che egli giudica più filosoficamente topico, la dottrina relativa all'Illuminazione Originale (*hongaku*), che egli ritiene essere il principale obiettivo di critica e destrutturazione teoretica da parte di Dōgen, nella versione in dodici fascicoli dello *Shōbōgenzō*. Infatti, in fascicoli quali *Sanjigō (Retribuzione karmica nei tre tempi 三時業)*, e *Shinjin inga (Fede profonda in causa ed effetto 深信因果)*, redatti rispettivamente nel 1253 e 1255,

⁷⁶ *Nidāna* (anello di congiunzione), sintetizza i dodici elementi costitutivi la coproduzione condizionata: 1. *Avidyā* (non-conoscenza); 2. *Samskāra* (formazioni mentali, atti intenzionali); 3. *Vijñāna* (coscienza); 4. *Nāmarūpa* (corpo e mente); 5. *Shadāyatana* (sei basi sensoriali); 6. *Sparsha* (contatto); 7. *Vedanā* (sensazione); 8. *Trishnā* (brama, desiderio); 9. *Upādāna* (accumulazione); 10. *Bhava* (divenire); 11. *Jāti* (nascita); 12. *Jarā-Marana* (vecchiaia e morte).

⁷⁷ Paul Loren Swanson, "Why They Say Zen is not Buddhism", in Jamie Hubbard and Paul L. Swanson, eds., *Pruning the Bodhi Tree:...*, cit., p. 8.

⁷⁸ Hakamaya Noriaki, "Critical Philosophy versus Topical Philosophy", trans. Jamie Hubbard, in Jamie Hubbard and Paul L. Swanson, eds., *Pruning the Bodhi Tree:...*, cit., pp. 56-80.

Per un maggiore approfondimento sui concetti di topos e topica e le valenze che i termini assumono in ambito filosofico giapponese quale anti-filosofia si veda:

Nakamura Yūjirō, *Basho (toposu) (Luogo, topos)*, Tōkyō, Kōbundō, 1989.

si sottolinea con forza l'irrevocabilità di *karma* e causalità in questo tempo e in quello a venire e l'impossibilità a trascenderli viene interpretata dai "buddhisti critici" quale struttura di responsabilità sociale da porre al centro della propria esperienza buddhista, quindi soteriologica. Una dinamica che non ammette il minimo spazio a una dottrina come quella *hongaku*. Un altro fascicolo di critica radicale a ogni ipotesi di ipostasi e sincretismo è lo *Shizen biku*, redatto da Ejō nel 1255. In esso si afferma la assoluta diversità del *buddhadharma* da confucianesimo e taoismo, e si recide con chiarezza riguardo qualsiasi supposta ipotesi di *kenshō* (vedere la propria natura, Illuminazione 見性), ritenuta affine al concetto di *hongaku*. Dōgen afferma, se esso (il *kenshō*) fosse possibile, la salvezza, i tre tempi, causa ed effetto, sarebbero negati, vale a dire, nella verità assoluta non esiste dualismo, che per Dōgen significa sviluppare la capacità di capire la dualità della realtà ordinaria senza vivere dualisticamente⁷⁹. Ciò che Hakamaya ribadisce con forza, è che solo ponendosi nella realtà concretamente, e per lui la concretezza assume non a caso i canoni del cartesiano "*cogito ergo sum*", si può precisarla criticamente e filosoficamente nei suoi postulati, mentre se l'approccio restasse topico, quindi retorico, non sarebbe possibile chiarirne la sostanza, e per Hakamaya, la società giapponese è completamente topica, necessita quindi di un contraltare critico che egli tenta di interpretare. Tuttavia Dōgen ha vissuto nel suo tempo, completamente immerso nella tradizione *hongaku*, e sempre attivandosi per un suo superamento utilizzandone le contraddizioni in chiave pedagogica, quello status quindi, non gli ha impedito di adoperarsi per affermare la verità del *buddhadharma* attraverso il suo metodo religioso. Dōgen, si confrontò meticolosamente con le istanze determinate dalla dottrina *hongaku* per risolverne i pericoli inerenti di tendenza sostanzialista e con le sue implicazioni relativiste, antinomiche, e fideiste⁸⁰. Senza vincolarsi a un singolo aspetto della realtà, o al suo opposto, egli integra gli opposti, costruisce e decostruisce per indicare la costante mutazione della vacuità che gli permette di sviluppare la sua soteriologia. E' evidente che l'intenzione dei "buddhisti critici" sia quella di tentare di riorientare il buddhismo di Dōgen, e giapponese più in generale, sgravandolo di quello che definiscono substrato topico per riportarlo a quella ortodossia che per loro è rappresentata da *pratītya-samutpāda* e *anātman* come centro assoluto e motore neutro da cui parta ogni azione. Tuttavia, il centro dello Zen di Dōgen

⁷⁹ Nishijima Gudo Wafu and Chodo Cross, trans. by, *Master Dogen's Shobogenzo book 4...*, cit., pp. 200-201, 204-205.

⁸⁰ Hee-Jin Kim, *Dōgen on meditation...*, cit., pp. 55-57.

è *zazen*, e significa che partendo da questo centro qualsiasi contraddizione può essere resa reversibile e comunque egli afferma nel fascicolo *Bendōwa*, redatto nel 1231:

Per quanto profonda una dottrina possa essere, non ha alcun valore se non è veramente messa in pratica; per quanto superficiale una dottrina possa essere, se davvero viene messa in pratica è un insegnamento profondo.⁸¹

Vale a dire che è l'autenticità della propria pratica la variabile che determina qualsiasi posizione critica, qualsiasi gesto, e la dinamica stessa del nostro vivere, e Dōgen ha sempre insegnato la via originale, quella stessa che stanno percorrendo i "buddhisti critici" quali eredi dell'insegnamento di Dōgen. Dōgen, criticò in modo chiaro sia l'eresia di Senika (*Senni gedō* 先尼外道) che sostiene l'esistenza di un sé permanente⁸², sia l'eresia naturalistica (*jinen gedō* 自然外道) che ritiene il manifestarsi di tutte le cose una proprietà della natura,⁸³ quindi il maestro ha sempre avuto ben chiare queste tendenze dell'uomo innate sotto ogni latitudine, e la sua proposta è costantemente ricondursi allo *zazen*, ogni eventuale dialettica critica non può che partire da *zazen* per Dōgen.

Hakamaya estende la sua critica alla Scuola di Kyoto, che qualifica quale spacciatrice di un ethos indigeno dell'Asia orientale colorato di idealismo germanico, ritenendola poco più che un altro tentativo di mercificare una visione di unicità giapponese ai giapponesi. Egli bersaglia la filosofia di Nishitani Keiji come topica e ritenendola eterna, perenne, immutabile, in quanto in essa il topos esiste primordialmente ed è scisso dal tempo, quindi rifiuta l'invecchiamento e le mutazioni della vita, della storia. Per Hakamaya, la realizzazione della filosofia topica è letteralmente morire e divenire unità con il topos, e aggiunge, la morte non può "morire", ma la vita nella paura della morte, attratta dal topos della morte, deve sforzarsi attraverso il criticismo per liberarsi da questo topos.⁸⁴ E' evidente come Hakamaya rifletta una preoccupazione relativa alla società in cui vive e nella quale rileva un pesante sbilanciamento che definisce di segno

⁸¹ Doghen Eihei, [sic!], *Il cammino religioso (Bendōwa)*, a cura di "Stella del Mattino" Comunità buddhista zen italiana, Genova, Casa Editrice Marietti, 1990, pp. 38-39. Si veda anche: Aldo Tollini, *Pratica e Illuminazione...*, cit., pp. 133-135.

⁸² Nei fascicoli: *Bendōwa*, *Busshō*, *Sokushin zebutsu*, *Shizen biku*.

⁸³ Nei fascicoli *Shinjin gakudō* e *Shizen biku*.

⁸³

⁸⁴ Hakamaya Noriaki, "Critical Philosophy versus...", cit., pp. 78-80.

topico, quindi immoto, statico, morto, che egli tenta di equilibrare spingendo in direzione opposta, come dire, da Tanatos a Eros per stabilire un mezzo, così come insegna il buddhismo, un mezzo che fluttua, che si muove costantemente e in cui tutto è incluso, quindi anche la morte. Per suo conto Nishitani potrebbe rispondere in questo modo a dimostrazione che è ben consapevole del movimento del tempo e dell'esistenza in esso contenuta, quindi della storia e delle ragioni che determinano il suo divenire che già prestabiliscono il quadro, il piano in cui gli esseri si troveranno ad agire:

Se il momento è un eterno presente, ogni cosa che è passata deve esservi passata attraverso. In questo senso l'eterno presente è l'eterno passato e ogni momento di quel passato. In questo momento presente l'eterno passato è completamente tirato indietro nel presente. E anche l'eterno futuro, passa attraverso questo momento. In questo momento presente, sia l'eterno passato che l'eterno futuro sono completamente tirati indietro nel presente, da opposte direzioni, in modo tale da sovrapporsi. Ciò che non è ancora venuto è ciò che già esisteva, e ciò che è passato è anche quanto venuto qualche volta. L'eterno passato e l'eterno futuro sono legati assieme nel presente...⁸⁵

E ancora per completare seppur sommariamente, in quanto Nishitani meriterebbe ben altro spazio:

Per libertà intendiamo la vera libertà, che non è semplicemente una questione di libertà del volere. Se la libertà è considerata qualcosa che risiede nelle operazioni della volontà di cui l'uomo è cosciente dentro di sé, allora essa è già una libertà riflessa nel campo dell'autocoscienza e quindi trasferita fuori dalla terra natia della libertà stessa. La libertà di per se stessa non è semplicemente la libertà del soggetto. La libertà del soggetto, pietra angolare del cosiddetto liberalismo, non è priva del modo d'essere autocentrico dell'uomo stesso. La vera libertà è, come si notava prima, un'assoluta autonomia nel campo della vacuità, dove "non c'è nulla su cui tenersi". E ciò non è differente dal trasformarsi in un nulla al servizio di tutte le cose. [...] Lo stesso si applica all'uguaglianza. La vera uguaglianza non è semplicemente una questione di uguaglianza di diritti umani e di possesso di proprietà. Una tale uguaglianza concerne l'uomo come soggetto di desideri e diritti e si riduce, in ultima analisi, al modo d'essere autocentrico dell'uomo stesso. Esso deve ancora distaccarsi fondamentalmente dal principio dell'amore di sé. E in esso stanno sempre nascoste le radici della discordia e della lotta. La vera uguaglianza, al contrario, ha luogo nel reciproco scambio di posizioni in un'assoluta ineguaglianza, tale che il sé e l'altro stanno simultaneamente nell'assetto di assoluto signore e di assoluto servo l'uno dell'altro. E' un'eguaglianza nell'amore.

⁸⁵ Nishitani Keiji, *The Self-Overcoming of Nihilism*, trans. by Graham Parkes with Setsuko Aihara, Albany, State University of New York Press, 1990, pp. 57-58.

Tutto ciò diventa possibile solo nel campo della vacuità. Finchè i pensieri e le azioni dell'uomo non saranno collocati in un tale campo, i problemi che assillano l'umanità non potranno essere realmente risolti.⁸⁶

Ovviamente, una persona della levatura di Nishitani, dà per scontate le elementari acquisizioni dei diritti umani e spinge la sua analisi sulla condizione umana in una dimensione di uguaglianza ben superiore, che è quella che pur nelle diversità contingenti, pone gli esseri tutti sullo stesso piano dialettico quale unica via di vera salvezza.

Matsumoto Shirō, nel suo saggio *The Meaning of Zen*,⁸⁷ afferma che la pratica della concentrazione (*dhyāna*), del buddhismo originario, era funzionale alla realizzazione della saggezza (*bodhi*). Egli opera in questo modo una distinzione tra i due aspetti e li qualifica come mezzo e fine, e sostiene come in ambito *zen* si ponga enfasi sulla concentrazione (*zazen*) a discapito della saggezza (*hannya*), che per lui equivale alla possibilità operativa della concentrazione nella società. E' evidente come per l'insegnamento di Dōgen, lo *zazen* sia la "porta principale della legge" (*honrai no hōmon* 本来の法門) e che quindi la sua pratica non sia relegabile a semplice strumento funzionale alla realizzazione della saggezza, ma che i due aspetti coincidano. Per Dōgen, non esiste una vera saggezza separata da *zazen* e ritiene l'inseparabilità dei due il sigillo stesso dell'insegnamento e trasmissione di Śākyamuni, la sua rivelazione all'uomo e via di salvezza. I fascicoli *Fukanzazengi* (*Raccomandazioni universali per lo zazen* 普勸坐禅儀), e *Zazenshin* (*Il pungolo dello zazen* 坐禅箴), redatti rispettivamente nel 1227 e 1242, chiariscono in modo preciso a quale dimensione di saggezza si riferisce lo *zazen* di Dōgen, e non si può affermare che non sia buddhista e che le sei perfezioni (*pāramitā*) non vi siano incluse e tutte riconducibili a un unico punto che è *zazen*. Certo, per Dōgen lo *zazen* è la sintesi di tutte le forme del vivere, vale a dire, eretti, distesi, in movimento, e seduti, con tutto il loro portato esistenziale che equivale alla forma che può assumere la saggezza nella realtà ordinaria e che è speculare alla operatività concessa da cause e condizioni.⁸⁸

Matsumoto afferma che lo *zazen* è sinonimo di cessazione del pensiero concettuale, mentre egli ritiene acquisito dal generale senso comune che la saggezza è il frutto

⁸⁶ Nishitani Keiji, *La religione e il nulla...*, cit., pp. 348-349.

⁸⁷ Matsumoto Shirō, "The Meaning of Zen", trans. by Paul L. Swanson, in Jamie Hubbard and Paul L. Swanson, eds., *Pruning the Bodhi Tree:...*, cit., pp. 242-250.

⁸⁸ Sulla attuabilità dei valori religiosi nella società si veda: Giovanni Filoramo, Carlo Prandi, *Le scienze delle religioni...*, cit., pp. 19-29.

dell'elaborazione del pensiero concettuale, quindi per sillogismo deduce che lo *zazen* rifiuta la saggezza,⁸⁹ aggiunge inoltre che rappresentare la saggezza quale “conoscenza non discriminante” (*nirvikalpa-jñāna*) capace di trascendere soggetto e oggetto, può essere definita una rappresentazione popolare travisata della dottrina buddhista. Matsumoto sostiene che nel buddhismo originario⁹⁰ la saggezza (*jñāna, prajñā*), era sempre intesa quale cognizione concettuale, equivalente all'essere consapevoli di alcune chiare asserzioni o proposizioni tipo, le Quattro Nobili Verità o l'insegnamento dell'origine dipendente (*pratītya-samutpāda*) e il termine “conoscenza non discriminante” si produsse in una fase successiva di sviluppo del buddhismo, particolarmente nel *Mahāyāna*, e avvenne sotto l'influsso di un anti-buddhista monismo indiano.⁹¹ Andrebbero considerate le note peculiarità speculative delle popolazioni indiane e quelle pragmatiste dell'area cino-giapponese, ma Matsumoto non sembra curarsene troppo e anzi spinge la sua critica a Śākyamuni stesso, il quale includendo la pratica di *dhyāna* con lo scopo di sospendere il pensiero concettuale, introdusse un elemento che fundamentalmente nega la saggezza.⁹² Per Matsumoto quindi, la sospensione del pensiero concettuale (ma sarebbe più corretto dire l'esaurimento), l'estinzione del pensiero concettuale, che avviene “inconsciamente, automaticamente, naturalmente”, durante *zazen*, è in contrasto o travisa la dottrina originaria. Egli aggiunge che per quanto sia impossibile delineare gli insegnamenti di Śākyamuni dal canone buddhista, tuttavia, la legge di coproduzione condizionata, o origine dipendente, appare nella storia con il risveglio di Śākyamuni, e lui vincola questo aspetto fondamentale alle capacità discernitive della mente, quindi al pensiero e non alla “cessazione” del medesimo, che ritiene essere a seguito di questo procedimento logico, anti-buddhista *tout court*.⁹³

⁸⁹ Matsumoto Shirō, “The Meaning of Zen”..., cit., p. 243.

⁹⁰ Sulla relazione tra *dhyāna* e *prajñā* nel buddhismo originario si veda:

Hirakawa Akira, *A History of Indian Buddhism: From Śākyamuni to Early Mahāyāna*, trans. by Paul Groner, Honolulu, University of Hawaii Press, 1990, p. 25.

⁹¹ Matsumoto Shirō, “The Meaning of Zen”..., cit., p. 244.

Matsumoto Shirō, *Engi to kū*..., cit., pp. 239-248.

Sull'origine del *dhyāna* nelle sue proposizioni pre-buddhiste relate con Śākyamuni si veda:

Nakamura Hajime, “Genshi Bukkyō no shisō” (Il pensiero del buddhismo originario) vol.2, in *Nakamura Hajime senshū (Opere scelte di Nakamura Hajime)*, Tōkyō, Shunjūsha, 1971, pp. 231-235.

⁹² Matsumoto Shirō, “The Meaning of Zen”..., cit., p. 244.

⁹⁰

⁹¹

⁹²

⁹³ Matsumoto Shirō, “The Meaning of Zen”..., cit., p. 249-250.

⁹⁴ Matsumoto Shirō, “The Meaning of Zen”..., cit., p. 249.

La “cessazione del pensiero concettuale” (*nirodha-samāpatti*), di cui lo *zazen* è ritenuto sinonimo, per Dōgen non significa “sospensione del pensiero”, ma affermazione del “nonpensiero” (*hishiryō* 非思量) o pensiero assoluto, universale, che non ha nulla a che vedere con alcuna opzione sostanzialista negativista, ma è il punto zero di convergenza dei due piani di realtà. La “coscienza non discriminante” (*nirvikalpa-jñāna*), include le due verità, *paramārta-satya* e *samvrti-satya*, e si attiva, si afferma, si realizza costantemente nel mezzo delle due, quindi non si tratta di trascendere la distinzione tra soggetto e oggetto, ma delineare il punto di contatto e mutua trasformazione tra i due che produce una terza modalità che rappresenta l’integrazione tra i due, il loro cammino, la loro evoluzione, il compimento del significato del loro stesso incontrarsi. Quindi, si può dedurre che l’origine dipendente attraversi più fasi di realizzazione allo stesso tempo, e si possa configurare la “cessazione del pensiero” (*amanasikāra*) quale strumento che permette di conoscere anche il suo opposto, o il suo corrispettivo, per aprirsi a una visione che includendolo ne favorisca il superamento contingente in una visione universale che realizza un’azione unificante dei due, quindi a-concettuale e non semplicemente contemplativo-nichilista come sembra ritenere Matsumoto.⁹⁴ In sostanza, quella condizione è un passaggio dell’esperienza meditativa, una sorta di *epoché*, e non il punto d’arrivo, l’esito, inoltre, come cita lo stesso Matsumoto da un brano della sezione d’apertura del *Vinaya Mahāvagga*, risulta molto chiara la sostanza dell’Illuminazione di Śākyamuni: “*At that time the Buddha, the World-Honored One, dwelt in Uruvelā on the banks of the Narañjarā river, at the foot of the Bodhi Tree, and for the first time realized supreme enlightenment (abhisambuddha). Then the World-Honored One stayed at the foot of the Bodhi Tree for seven days, sitting in the full lotus position, savoring the bliss of liberation (vimuttisukha).*”⁹⁵ E’ evidente che l’Illuminazione buddhista non possa che coincidere con lo *zazen* e che la liberazione coincide con la *bodhi*, e che le successive elaborazioni dottrinali e scolastiche ruotano tutte attorno a quanto esperito in *zazen*, vale a dire che l’ultima parola in ambito di gnosi proviene da *shikantaza*, che è il punto zero di *pratītya-samutpāda*.

Sullo stesso tono di Matsumoto è sintonizzato Yamaguchi Zuihō, che è stato il docente di riferimento sia di Matsumoto che Hakamaya all’università di Komazawa, ateneo di

⁹⁴⁹⁵ Matsumoto Shirō, “The Meaning of Zen”..., cit., p. 249.

Si veda anche:

I. B. Horner, trans. by, *The Book of Discipline (Vinaya-Pitaka)*, volume IV (*Mahāvagga*), London, Routledge & Kegan Paul, 1982, pp. 1-2.

⁹⁵

riferimento della scuola *sōtō zen*. Egli sintetizza tre punti principali caratteristici del buddhismo indiano per dimostrare l'inadeguatezza, sia del Ch'an cinese che dello Zen giapponese, rispetto ai requisiti enunciati nei tre punti di sintesi espressi in questi termini:

1. lo scopo del buddhismo non è la "liberazione" (*mukta, vimoksa*), ma la realizzazione della "saggezza" (*bodhi*) finalizzata alla pratica della "grande compassione" (*mahākaruna*);
2. diversamente dal *satori*, la saggezza-*bodhi* non è ritenuta un'esperienza di percezione sensoriale, ma un ambito esistenziale realizzabile di consapevolezza latente;
3. per realizzare la saggezza-*bodhi*, si deve iniziare educandosi alla consapevolezza dell'a priori qui ora del mondo fenomenico, esprimibile con le parole, quindi superarle con l'abitudine a rivedere il mondo nei termini di un a priori scorrere di relazioni causali prive di sostanza afferrabile⁹⁶.

Nella terminologia buddhista, le condizioni a priori del fluire dell'adesso (*nikon*) sono definite "realtà suprema"; l'impeto latente di relazioni causali è detto "il flusso delle condizioni [latenti]" (*pratītya-samutpāda*); e il fatto che non vi sia nulla di sostanziale da afferrare in questo scorrere è quanto definito "vacuità".

Secondo Yamaguchi, questo processo implica lo sradicamento dell'attaccamento al sé attraverso il diligente perfezionamento della saggezza-*prajñā* (*prajñāpāramitā*) per mezzo dell'educazione di una consapevolezza latente che rompa con l'idea di un sé rispondente a qualcosa di finalizzato alla ricerca di se stesso. Il risultato auspicato è che l'essere inizi ad agire spontaneamente con compassione al servizio degli altri e quindi stabilisca una base solida e costante per un nuovo modo di vivere⁹⁷. Yamaguchi afferma l'importanza della corretta percezione del mondo e aggiunge che non c'è nulla nell'insegnamento buddhista che suggerisca distacco dagli altri o indifferenza verso le loro vite, lasciando surrettiziamente intendere che questo potrebbe essere l'ambito dello *zazen* "liberatorio" e "non concettuale e non percettivo" (*fushi fukan* 不思不観) tipico di *pratyeka-buddha* e *śrāvaka*. Mentre, al contrario, uno non può vivere indipendentemente e affermare allo stesso tempo di capire il buddhismo che è interdipendenza totale e assoluta, quindi per lui "l'ostacolo di una errata conoscenza" è rimosso solo purificando la propria comprensione concettuale al servizio degli altri. A

⁹⁶ Yamaguchi Zuihō, "The Core Elements of Indian Buddhism Introduced into Tibet", trans. Paul L. Swanson, in Jamie Hubbard and Paul L. Swanson, eds., *Pruning the Bodhi Tree:...*, cit., p. 222.

⁹⁷ Yamaguchi Zuihō, "The Core Elements of...", cit., p. 222.

sostegno della sua visione del buddhismo, Yamaguchi ribadisce che il *nirvāna* significa distaccarsi da se stessi, e questo implica dedicarsi al servizio degli altri per condurli sullo stesso cammino e ciò corrisponde alla pratica delle sei *pāramitā*,⁹⁸ come chiaramente espresso da Dōgen nel fascicolo *Hotsu-bodaishin* (*Lo stabilirsi della mente di saggezza* 発菩提心) quando afferma “salva gli altri prima di tentare di salvare te stesso”, descritto come il “primo stabilirsi della mente”,⁹⁹ poiché è evidente che la propria salvezza risiede proprio in quell’attitudine e pratica.¹⁰⁰ Yamaguchi, ripetutamente ribadisce che la saggezza-*bodhi* non è un’esperienza di percezione sensoriale come il *satori* in quanto essa implica il superamento dell’“ostacolo della [errata] conoscenza”, e la libertà da auto-attaccamento e una pratica vissuta al servizio degli altri, strada maestra per l’acquisizione di un ambito esistenziale distintivo e al suo conseguente stato di “consapevolezza latente”.¹⁰¹ Sostanzialmente, Yamaguchi dice che il *satori* non educa una coscienza capace di agire nel sociale in quanto mancante della formazione educativa di base, anzi, lui dice che in quanto fondato sullo *zazen* “non concettuale, non percettivo”, è fuorviante e individualista rispetto alla pratica della “grande compassione”. Egli cita il maestro indiano Kamalaśīla (ca. 740-795), il quale afferma che è impossibile per un organismo vivente realizzare una mente “non concettuale e non percettiva” anche durante lo *zazen*¹⁰². Questo, per definire il *satori* uguale “liberazione” e non saggezza, e relegare questa esperienza fondamentale e apice della dottrina buddhista, a una condizione che presenta delle lacune rispetto al supposto intendimento del buddhismo originario, o comunque di quelli che sono ritenuti essere gli elementi fondanti della dottrina canonica, basati su un’educazione scolastica e

⁹⁸ Definite anche “Sei Perfezioni”: 1. *Dānā-Pāramitā* (dono, generosità), 2. *Shīla-Pāramitā* (moralità), 3. *Kṣhānti-Pāramitā* (pazienza), 4. *Vīrya-Pāramitā* (energia, forza), 5. *Dhyāna-Pāramitā* (meditazione), 6. *Prajñā-Pāramitā* (saggezza). Vi si aggiungono quattro ulteriori virtù, che solo successivamente sono state incluse nel Canone: 7. *Upāya-Kaushala-Pāramitā* (retto metodo), 8. *Pranidhāna-Pāramitā* (voto), 9. *Bala-Pāramitā* (dieci forze), 10. *Jñāna-Pāramitā* (conoscenza della retta definizione di tutti i *dharma*). La pratica delle *Pāramitā* può essere ritenuta una via graduale alla vacuità. Nella tradizione *zen* sono ricondotte allo *zazen*, quindi all’esperienza diretta della vacuità, e partendo da qui riempiono il tempo e lo spazio.

⁹⁹ Nishijima Gudo Wafu and Chodo Cross, *Master Dogen’s Shobogenzo book 3* [sic!] ..., cit., p. 267.

¹⁰⁰ Yamaguchi Zuihō, “The Core Elements of...”, cit., pp. 226-227.

¹⁰¹ Yamaguchi Zuihō, “The Core Elements...”, cit., p. 227.

Su questo aspetto dell’insegnamento di Dōgen si veda nella versione in dodici fascicoli dello *Shōbōgenzō*, lo *Hotsu Bodai Shin* (*Risvegliare la mente di saggezza* 発菩提心):

Yūhō Yokoi with Daizen Victoria, *Zen Master Dōgen: An Introduction with Selected Writings...*, cit., pp. 107-112.

Terada Tōru, Mizuno Yaoko, eds., *Dōgen* (2°vol.), Tokyo, Iwanami Shoten, 1972, pp. 371-381.

¹⁰² Yamaguchi Zuihō, “The Core Elements...”, cit., p. 224.

¹⁰³ David Seyfort Ruegg, *The Literature of...*, cit., pp. 93-99.

progressiva che per il maestro indiano da lui citato corrisponde allo studio delle scritture (*āgama*) e al ragionamento (*yukti*), la logica, esposti nei trattati *Madhyamakāloka* e nei tre *Bhāvanākrama*¹⁰³.

Vale ulteriormente ribadire e tentare di chiarire che in ambito *sōtō zen*, “liberazione” e “saggezza” sono sinergiche e sinonime, non esiste una separazione tra le “due”, l’“una” non può esprimersi autenticamente senza l’“altra”, inoltre, una mente che ha realizzato il *satori* è affrancata dalle contaminazioni fenomenologiche determinate e dominate dall’ego, e questo non significa estraniarsi dal mondo e da quanto pone in essere, ma mostrare al mondo il suo vero volto e parteciparvi rispettando gli equilibri imposti da cause e condizioni e che a loro volta hanno una origine infinita, impermanente, eterna. Essere affrancati dalle contaminazioni fenomenologiche non significa rifiutare la fenomenologia, ma al contrario parteciparvi con la massima potenzialità umana, senza aggiungere buio alla notte. Il *satori* non è una semplice esperienza di “percezione sensoriale” come riduttivamente definito da Yamaguchi, ma la possibilità costante della vita originale, pienamente realizzata, a manifestare se stessa nel fluire dell’origine dipendente, quindi corrisponde proprio a quella “consapevolezza latente” e vivente, o *bodhi*, dichiarato al secondo punto, precedentemente citato, e connotante il buddhismo indiano secondo Yamaguchi.¹⁰⁴ Affermare l’ortodossia del buddhismo indo-tibetano e l’eterodossia delle tradizioni *ch’an* e *zen*, con un’occhio di riguardo per Dōgen, dicendo che la pratica dello *zazen*, che egli restringe nelle sue potenzialità definendole riduttivamente e imputandogli la responsabilità di non essere in grado di stabilire la giusta consapevolezza necessaria alla messa in opera dei retti mezzi (*upāya*) per esprimere la profonda e illimitata compassione (*mahākarunā*), vero fine della realizzazione della saggezza (*bodhi*) poggiante sulla pratica delle sei perfezioni (*pāramitā*), è un sofisma. Infatti, semplicemente e non esaustivamente, dov’è oggi il buddhismo in India? E il buddhismo tibetano è pregno di elementi esoterici pre-buddhisti provenienti dalla tradizione autoctona *bön*. Si può dedurre che ogni tradizione

¹⁰³¹⁰⁴ Relativamente alle posizioni espresse dai “buddhisti critici”, calzano molto bene queste parole di Sekkei Harada Rōshi: “*In essence, the Buddhist teaching, the object of Zen practice, is that you liberate yourself. It isn’t as if we come to Buddha with blind faith and are saved by some efficacious means. Zazen is the practice of liberating yourself. It is nothing other than awakening to the true Self, for some reason or other you find something lacking in a part of your daily life. There is some dissatisfaction. When life is the life of the true Self, all dissatisfaction, anxiety, confusion, and irritation disappear.*”

Sekkei Harada, *The Essence of Zen*, trans. by Daigaku Rummè, Tokyo, New York, London, Kodansha International, 1998, pp. 65-66.

104

deve necessariamente rapportarsi con la realtà in cui si trova con esiti relativi e speculari alla complessità delle componenti costitutive una determinata popolazione.

Così si esprime Dōgen, che ha fondato tutta la sua vita sullo *zazen*, nel fascicolo *Tenzo-kyōkun* (*Istruzioni per il cuoco* 典座教訓):

Rōshin è la mente o l'atteggiamento dei genitori. Come i genitori curano il loro unico figlio, tenete a mente i Tre Tesori. I genitori, noncuranti della povertà o delle circostanze difficili, amano e allevano con cura il bambino. Quanto è profondo il loro amore? Solo un genitore lo può capire. I genitori proteggono i bambini dal freddo e li riparano dal sole ardente senza preoccuparsi del proprio benessere personale. Lo può capire solo chi abbia sviluppato tale mente, e lo può comprendere pienamente solo chi abbia reso tale atteggiamento una seconda natura. Ciò è fondamentale nell'essere un genitore. Allo stesso modo, quando toccate l'acqua, il riso, o qualsiasi altra cosa, dovete avere la premura amorevole e sollecita dei genitori che allevano il loro bambino.¹⁰⁵

Il “buddhismo critico” ha servito opportuni propositi intensificando il dibattito sul rapporto tra il pensiero *hongaku tendai* e lo Zen di Dōgen, generando nuove sensibilità nel criticismo testuale dello *Shōbōgenzō* attraverso l'analisi comparativa tra i testi in settantacinque e dodici fascicoli, sviluppando anche una elevata consapevolezza dei problemi sociali del Giappone contemporaneo e scuotendo l'ortodossia *sōtō* dal suo dogmatico torpore. I “buddhisti critici” hanno sottolineato l'importanza vitale di nozioni quali, vacuità, causazione *karmica*, temporalità, l'intelletto, il linguaggio, e il criticismo, nei termini delle due verità della filosofia *mādhyamika*, vale a dire, profondo impegno nella realtà ordinaria senza perdere di vista la verità ultima¹⁰⁶.

Si può tentare di analizzare e stabilire fino a che punto la Via di Dōgen abbia inciso nella storia della società giapponese e provare a capire le eventuali lacune affinché possa essere maggiormente incisiva nel senso più canonicamente buddhista possibile. Quindi, nonostante la complicità della struttura di potere politico-religioso con la tradizione *hongaku*, costituisca nella storia del Giappone un *ethos* di cultura e forma mentale, ciò non può legittimare il “gettare via l'acqua assieme al neonato”, ma capire le cause e condizioni e operare sulle potenzialità evolutive.

¹⁰⁵ Dōgen & Kōshō Uchiyama, *Refining your Life: From the Zen Kitchen to Enlightenment*, trans. by Thomas Wright, New York, Tokyo, Weatherhill, 1983, pp. 17-18.
Dogen-Uchiyama Roshi [sic!], *Istruzioni a un cuoco zen*, trad. Patrizia Nicoli, Roma, Casa Editrice Astrolabio – Ubaldini Editore, 1986, p. 30.

¹⁰⁶ Hee-Jin Kim, *Dōgen on meditation...*, cit., p. 55.

3. Summa teologica

3.1 Lo *Zazenshin* (Il pungolo dello *zazen* 座禪箴)

Lo *Zazenshin*, redatto da Dōgen nel 1242, concerne la corretta pratica, quindi la giusta attitudine della coscienza, dello spirito, realizzati attraverso *zazen*. Il fascicolo di Dōgen, è ispirato al testo cinese avente lo stesso titolo e scritto dal maestro Hongzhi Zhēngjue (Wanshi Shōgaku 1091-1157) che fu abate dello stesso monastero in cui Dōgen studiò dal 1223 al 1227.

Gli insegnanti *zen*, concordano nell'affermare che, se non si chiarisce e capisce il significato di questo fascicolo dello *Shōbōgenzō*, non sarà possibile praticare *zazen* correttamente in quanto potrebbero prodursi distorsioni fuorvianti relative ai fondamenti stessi della pratica. Tali fondamenti poggiano su una comprensione che va oltre tutte le relazioni poichè l'Illuminazione è auto-risplendere, vale a dire illuminare il proprio io oggettivo (il Sé), senza l'intervento del soggettivo, che significa comprendere, illuminare l'oggetto, senza toccarlo, una dimensione che determina lo sperimentare la verità propria dell'universo, in cui soggetto e oggetto, ogni dualità, si integra e afferma quale unità.

Lo *Zazenshin* è propedeutico, proprio come un ago per l'agopuntore, per curare le possibili ed eventuali deformazioni dello *zazen*, inteso quale perfetta dimensione di libertà da se stessi, dalle proprie categorie personali. Una libertà che si sviluppa a partire dall'assumere la postura dello *zazen* per compiere lo *zazen* stesso.

Zazen da non intendersi quale pratica del pensare (*shiryō* 思量), ma stare semplicemente nella forma corretta di quell'essere inclusiva della totalità del tempo e dello spazio. In questo essere solo seduti si realizza naturalmente il significato sostanziale del vero *shiryō*, che naturalmente diviene *fushiryō* (non-pensare 不思議), quindi oltre la coscienza dell'ego, di se stessi, vale a dire comprendere l'oggetto senza "toccarlo". Questo è un punto fondamentale perché solo in questo modo si realizza la vera sostanza delle cose che è vacuità, quindi, interdipendenza. La conversazione (*mondō* 問答) di apertura dello *Zazenshin*, è il punto essenziale di tutto il fascicolo, e intercorre tra un monaco che si rivolge al Maestro Yakusan Kōdō (o Yakusan Igen, 745-828) seduto in *zazen*:

Un tempo, quando il grande Maestro Hung-tao di Yüeh shan¹ sedeva [in meditazione], un monaco gli chiese, “Cosa stai facendo, [là seduto] così immobile?”

Il maestro rispose, “Penso il non-pensiero.”

Il monaco chiese, “Come pensi il non-pensiero?”

Il maestro rispose, “*Hishiryō*”² (Nonpensiero).³

Il significato di *hishiryō* supera ogni posizione eternalista o nichilista in quanto negazione di qualsiasi pretesa di verità, sia essa espressa in termini affermativi o negativi. Nell’enunciato, il Maestro Yakusan afferma, “Penso (*shiryō*) senza pensare (*fushiryō*)”, analizzato seguendo una logica parmenidea, se l’essere è pensiero, non può essere non-pensiero, o “è”, o “non è”, questa è l’inferenza stringente sostenuta anche dal principio di non contraddizione che stabilisce: “A non è non-A”. Ad affermazioni di questo tipo, estremamente razionali, si possono contrapporre i “quattro passi” di Nāgārjuna che a loro volta stabiliscono: 1) che in realtà le cose stiano così; 2) che stiano diversamente; 3) che stiano così e diversamente; 4) che non stiano né così né diversamente.⁴ Questo dimostra che tutte le enunciazioni e teorie sulla realtà, sono contraddittorie e possono venire ridotte ad *absurdum*, e questo risulta essere uno strumento fondamentale per liberarsi della verità convenzionale e limitata del mondo fenomenico per giungere alla origine dipendente di ogni cosa, capace di recidere i legami di ogni posizione assolutista. I “quattro passi” di Nāgārjuna sono uno strumento molto efficace per evidenziare i limiti della verità convenzionale così come ogni possibile teorizzazione sulla medesima. Essi permettono inoltre di giungere, passaggio

¹ Yakusan Kōdō o Yakusan Igen (745-828).

² *Hishiryō* (非思量), letteralmente significa “non pensiero”, e il maestro Taisen Deshimaru lo definisce “coscienza assoluta”, “pensiero oltre il pensiero”, include in sé l’attività di *shiryō* e *fushiryō* legati e intrecciati tra loro, anche unione degli opposti. Si veda la nota 60 di questo capitolo relativa a questi termini.

³ Carl Bielefeldt, *Dōgen’s Manuals of Zen Meditation*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1988, pp. 188-189.

Nella traduzione inglese dello *Zazenshin*, curata da Carl Bielefeldt per il “*Sōtō Zen Text Project*”, commissionato dalla Sōtōshu Sumuchō, viene indicata questa nota supplementare:

“*The traditional Sōtō treatment of this passage as a kōan often takes it not as a set of questions and answers but as a series of declarative sentences, each expressing the mystery of zazen, a style of reading that is already suggested in the SBGZS (CKZS,4,67). Under this interpretation, the interchange of the protagonists can be read somewhat as follows: (1) Monk: “Thinking in fixed sitting is [only describable as] ‘what’ (somo). (2) Yueshan: “[Such] thinking is not thinking.” (3) Monk: “Not thinking is [is not merely not thinking but] ‘how’ (ikan) thinking.” (4) Yueshan: “It is thinking of [the ultimate] ‘negation’ (hi).” (See, e.g. ZGDJT, s.v. “Yakusan fu shiryō tei”).*

<http://www.stanford.edu/group/scbs/sztp3/translations/shobogenzo/translations/zazenshin/zazenshin.supplemental.html>

⁴ Hans Kung, Josef Van Ess, Heinrich Von Stietencron, Heinz Bechert, *Cristianesimo e religioni universali: Introduzione al dialogo con islamismo, induismo, buddhismo*, trad. Giovanni Moretto, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1983³, p. 454.

su passaggio all'asse portante della ruota del *Dharma* costituito dalla origine dipendente o coproduzione condizionata, a sua volta ottima dottrina capace di recidere i legami o categorie poste in essere da ogni posizione assolutista. La razionalità convenzionale, indotta da logiche e contingenze speculari ai bisogni da lei stessa prodotti, giustifica il suo operato anche in virtù di un pensiero assolutamente antropocentrico come quello espresso da Parmenide e dalla strumentalizzazione operata in forza di esso. Il pensiero di Dōgen è completamente deantropocentrico e non può accettare alcuna altra dimensione che non corrisponda alla totalità dell'esistente come centro infinito. L'azione di forze che poggiano il loro agire su un pensiero ristretto, delimitato, circoscritto, è drammaticamente evidente nella contemporaneità,⁵ è quindi importante poter affermare un pensiero che sia rappresentativo del processo della totalità dell'universo nel quale siamo solo una parte tra le tante. Conseguentemente, è di vitale importanza che l'essere sia precisato nella sua reale natura, nella pienezza della sua identità che non risulta ancora chiara, seguendo questa affermazione del filosofo Emanuele Severino, il più strenuo sostenitore dei postulati parmenidei:

La verità dell'essere è cioè il predicato di ogni ente: non nel senso che l'ente stia al di fuori della verità dell'essere, ma nel senso che questa è la stessa predicazione, ossia la stessa unità veritativa dell'ente e del suo predicato, dove il soggetto non vive altrove che in questa sua unità col predicato.⁶

In accordo con questo assunto, l'essere predicativo del termine "pensare", non può non contemplare, per essere realmente nella sua pienezza esistenziale, di quanto compone l'azione stessa, quindi della completa attività del pensare stesso che è inclusiva del "non-pensare" (*fushiryō*) intesa come superamento dell'antropocentrismo e quale passaggio che prelude all'integrazione del pensare medesimo soggettivo con la totalità e dal cui incontro per Dōgen, sorge *hishiryō* quale forma più evoluta del pensare. Il non-pensare, quale presa di distanza totale dai meccanismi che regolano la realtà ordinaria, costituita da cause e condizioni, e che stabilisce la premessa alla consapevolezza del prodotto delle cause e condizioni, determina la capacità di conservare l'equilibrio dei fattori in gioco e contemporaneamente permette il prodursi del superamento della loro contingenza integrandoli in funzione sotierologica. Quindi, il "nonpensiero" (*hishiryō*)

⁵ Nagatomo Shigenori, *Attunement through the Body*, Albany, State University of New York Press, 1992, pp. 179-185.

⁶ Severino Emanuele, *L'essenza del nichilismo, nuova edizione ampliata*, Milano Adelphi Edizioni, 1995, p. 214.

di cui parla Dōgen, non va inteso come contrapposto al pensiero, ma è inclusivo di ambedue le potenzialità che traduce in azione, in attività. Per Severino, dopo Parmenide, la filosofia, la metafisica, diventa fisica, tradendo il senso stesso dell'ontologia fondante dell'essere, che egli identifica nella pienezza delle attribuzioni positive che affermano e definiscono l'essere, e non sono soggette ai meccanismi dell' "apparire", delle apparizioni poste nel tempo, quindi nella relatività delle forme fisiche. Egli sostiene l'eternità dell'essere, non come durata temporale infinita, comunque soggetta al divenire, ma come negazione del tempo, e con Parmenide ribadisce che l'essere è perfetto in sé, il totale del positivo, esso è autosufficienza⁷, radicalizzandosi in una posizione di fatto eternalista, tesa a superarne una nichilista, e totalmente antropocentrica. Per Dōgen, come ci chiarisce nel fascicolo *Uji*, l'esistenza, l'essere, è tempo, coincide con esso ed assume forma ed espressione nel qui ora, risultato del passato e attività che produce il futuro, un essere quindi che è totale interdipendenza e impermanenza. La piena realizzazione dell'essere quale attività universale o origine dipendente (*Pratītya-Samutpāda*), vale a dire completamente, assolutamente integrato in essa, include l'essere di Parmenide inteso come pienezza del positivo capace di interagire e trasformare il negativo, senza assumere una posizione statica (*ego sum*), prestabilita, impossibile da sostenere se non per mezzo di forzature innaturali in mezzo al mutare continuo di cause e condizioni. E' l'essere in quanto unità con la totalità, che ha risolto ogni ipostasi riferita a sé e altro da sé, che nondimeno è in grado di riconoscere le umane peculiarità e soggettività (nel senso di identità) che gli rivelano l'universo stesso, in un processo di autoidentificazione e integrazione in esso. Si produce in questo modo una azione deantropocentrica in funzione cosmologica.

Per Dōgen il vero essere sta qui dentro, vale a dire nell'integrazione dei due piani di realtà, in modo che *shiryō* e *fushiryō* possano compiersi ed esprimersi in *hishiryō*, la dimensione universale che riconosce tutte le esistenze come sè. *Shiryō* e *fushiryō*, non sono potenzialità separate, durante *zazen* ambedue vivono e sono verità in sé, infatti Dōgen precisa nello *Zazenshin*: "In esso c'è la pelle, la carne, le ossa e il midollo del pensiero e la pelle, la carne, le ossa e il midollo del non-pensiero",⁸ *zazen* non consiste nel produrre il vuoto completo della mente, inoltre è un'esperienza "soggettiva" e in quanto tale non può essere compiutamente compresa da un punto di vista oggettivo. Il maestro Taisen Deshimaru afferma:

⁷ Emanuele Severino, *L'essenza del...*, cit., pp. 23-32.

⁸ Aldo Tollini, *Pratica e Illuminazione...*, cit., p.61.

Se volete capire il significato di “pensare a partire dalla condizione del non-pensiero” dovete comprendere esattamente questo “*Shiki Soku Ze Kū, Kū Soku Ze Shiki*”; è la stessa cosa.⁹

Vale a dire, senza la comprensione di *fushiryō*, che Deshimaru paradigmaticamente esprime con la vacuità (*kū*), la vera saggezza non può sorgere, in quanto *fushiryō* permette di comprendere senza toccare l’oggetto, quindi senza attivare i meccanismi della coscienza che sinergizzano e stabiliscono la realtà relativa, comprendere *kū* (la vacuità) che diviene *shiki* (i fenomeni), e *fushiryō* che diviene *shiryō*, fino a scomparire ambedue nel gesto, nell’azione, nell’attività che gli dà vita. Quindi, pensare a partire dal non-pensiero, e dal pensiero tornare al non-pensiero, dai fenomeni, da ciò che è visibile, tornare a ciò che è sconosciuto, impalpabile, senza ristagnare né su un aspetto, né sull’altro per potere includere tutto in *hishiryō*. In questo modo, l’enunciato, “*Ego sum qui sum*” (Io sono colui che sono, Esodo III), citato da Severino quale paradigma assoluto dell’essere contrapposto al non essere,¹⁰ di fatto, può leggersi come, “Io sono plèrōsi” quindi kénosi, vale a dire che l’essere assoluto è tale quando la totalità che è inclusa in lui, trova piena espressione in lui, e la totalità si compone da sempre di due aspetti fondamentali e non uno solo, completamente immanenti e trascendenti al tempo stesso. E a proposito di kénosi, Masao Abe afferma:

Il Dio kénotico che svuota totalmente se stesso è, a mio parere, il vero Dio... Io credo che la nozione del Dio kénotico può superare il nichilismo di Nietzsche che insiste nel “sacrificare Dio per il nulla”, perché, invece di essere sacrificato dai nichilisti radicali per il nulla, il Dio kénotico sacrifica se stesso non per un nulla relativo, ma per un nulla assoluto che è al tempo stesso essere assoluto.¹¹

Con l’essere assoluto che ha risolto la dualità e quindi non permane né su un aspetto della stessa, né sull’altro. Abe Masao precisa in modo chiaro la realtà del Sé in questi termini: “La vera persona non può essere definita né dal sé né dal non-sé; essa è identica col vero sé dell’uomo. Lo Zen sa bene che il sé umano non può essere afferrato

⁹ Fausto Taiten Guareschi, a cura di, *Shōbōgenzō Zazenshin di Dōgen Zenji “La Cura dello Zazen”*, Bargone-Salsomaggiore, Associazione Zen Italiana, 1984.

¹⁰ Emanuele Severino, *L’essenza del...*, cit., p. 58.

¹¹ Abe Masao, “Kenotic God and Dynamic Sunyata”, in John B. Cobb and Christopher Ives eds, *The Emptying God. A Buddhist – Jewish – Christian Conversation*, New York, Orbis Books Maryknoll, 1990, p. 16.

Su questo argomento si veda:

Donald W. Mitchell, *Kenosi e nulla assoluto. Dinamica della vita spirituale nel buddhismo e nel cristianesimo*, trad. Gabriele Bonetti, Roma, Città Nuova Editrice, 1993.

oggettivamente: è inattuibile e proprio quell'inattuibile è il vero Sé. Nella Canzone dell'Illuminazione, Yung-chia Ta-shin descrive la luce interiore che è il sé nel modo seguente: 'Non te ne puoi appropriare, non te ne puoi liberare'".¹²

Abe pone un interrogativo cruciale e ineludibile che può esprimersi in questi termini: "siamo pronti a riconoscerci in un universo così connotato?", se sì, l'essere, così come lo ha massimamente interpretato fino ad oggi l'occidente, deve accettare la sua stessa identità in termini più ampi, quale esile garanzia di equilibrio per tutte le esistenze.

Hisamatsu Hōseki Shinichi così si esprime sullo stesso concetto: "Il nulla com'è inteso nell'espressione 'essere e non-essere' o in quella 'l'essere non è non-essere, il non-essere non è essere' né è un non-essere presente, né esprime un giudizio negativo su qualcosa, ma manifesta il non essere in quanto tale, il nulla come idea. Ma siffatto non-essere si contrappone necessariamente all'essere. Essere non è non-essere, non-essere non è essere. Non si può nello stesso tempo essere e non-essere qualcosa. Il non-essere o nulla così definito è – al pari dell'essere – una delle categorie logiche indispensabili per la conoscenza delle cose o per un giudizio su di esse; e grazie a tali categorie a priori diviene determinabile l'essere o non essere di una cosa concreta. A siffatto nulla come idea va ascritto il nulla dello spazio vuoto che Parmenide ha escluso in opposizione all'essere che colma di sé quello spazio o il nulla hegeliano che nell'unità con l'essere rende possibile il divenire. Ma anche in questo caso il Nulla dello Zen non viene ancora colto; infatti non è un nulla come forma a priori, né un nulla inteso come alcunché che viene determinato negativamente da qualcosa di diverso. Il Nulla dello Zen non è quell'aspetto del nulla che nell'espressione 'essere e non-essere' si pone di contro all'essere, ma esclude del tutto una definizione che ricorre allo schema essere o non-essere. La cosa può venire espressa anche in questi termini: 'la verità non appartiene all'essere né al non-essere'. [...] si trova al di là di essere e non-essere."¹³

Nello *Zazenshin*, appare successivamente un altro dialogo molto amato da Dōgen e utilizzato per chiarire il senso dello *zazen* e la sua reale sostanza, avvenuto tra Nangaku

¹² Abe Masao, "Il concetto di 'sé' nei maestri zen", trad. Maria Angela Falà, *Paramita Quaderni di Buddismo* no. 45, 1993, pp. 6-7.

Yung-chia Ta-shin (675-713) Yongjia Xuanjie (giapp. Yōka Genkaku o Daishi) famoso successore del sesto patriarca Huineng e autore dello *Shōdōka* (*Canto dell'illuminazione*).

Originariamente pubblicato con il titolo "The Concept of Self as Reflected in Zen Buddhist Literature" dal periodico "Wind Bell" dello San Francisco Zen Center nel Volume XXII, Number 1, 1988, pp. 3-9.

¹³ Hisamatsu Hōseki Shinichi, *La pienezza del nulla. Sull'essenza del buddhismo zen*, trad. Carlo Angelino, Genova, Il Melangolo, 1985, pp. 15-16.

Ejō (677-744) e il suo discepolo Baso Doitsu (709-788), sintetizzabile in questi termini nodali:

- Nangaku: “O virtuoso, cosa intendi fare sedendoti in *zazen*?”
- Baso: “Ho intenzione di diventare un Buddha.”
- Nangaku prese una tegola e iniziò a lucidarla.
- Baso: “Maestro cosa stai facendo?”
- Nangaku: “La lucido per farne uno specchio.”
- Baso: “Come puoi ottenere uno specchio lucidando una tegola?”
- Nangaku: “Come puoi diventare un Buddha facendo *zazen*?”¹⁴

Sono molteplici le possibili letture di questo *mondō* che contiene una precisa pedagogia tesa a sgombrare la mente da inutili zavorre, tuttavia, sedendo correttamente in *zazen*, anche le eventuali sostanzializzazioni concettuali si dissolvono nella verità dello *zazen* stesso. Il pensiero concettuale (*shiryō*), attraverso la metabolizzazione operata dalla postura in *zazen*, è decantato fino alla sua massima concentrazione che coincide con la sua dissoluzione e trasformazione in un processo definito “naturale, automatico, inconscio”. Questo processo ne chiarisce la vera natura e lo colloca sul suo piano naturale, nel luogo in cui l’essere è assieme a tutte le esistenze e la dualità è estinta. Il maestro gli insegna che finalizzando la pratica resterà sempre duale rispetto ad essa, quindi sempre altro, tuttavia, la pratica in sé produce la condizione capace di superare questa dualità. Quindi di fatto, lucidare la tegola fa uno specchio, in quanto la sua verità risiede nella autenticità del gesto, identificabile quale azione a-duale, che in questo caso è il lucidare, Nishida definirebbe questo stato “esperienza pura” in quanto coglimento del reale tale e quale esso è. Esperienza intesa non come l’oggetto di un soggetto esperiente che coscientemente “fa l’esperienza” di qualcosa, ma un’esperienza attiva e in costante trasformazione in cui l’“esperienza si fa” verità originale.¹⁵ Di conseguenza, praticare *zazen* fa un Buddha comunque, poiché pratica e realizzazione (*shushō ittō* 修証一等) sempre coincidono aldilà delle intenzioni che gli sovrastano e lo *zazen* è il punto di vista regale per cogliere la vera sostanza del reale.¹⁶ L’insegnamento di Nangaku è molto ampio e contiene più opzioni, ma in quel momento, l’accento è posto

¹⁴ Aldo Tollini, *Pratica e Illuminazione...*, cit., pp. 64-67.

¹⁵ Nishida Kitarō, *Uno studio sul bene (Zen no kenkyū)*, a cura di Enrico Fongaro, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, pp. 193-194.

¹⁶ Lo *zazen* è quell’esperienza che struttura il permanere nello stato di “esperienza pura”, intesa come verità delle cose. Parlare di “esperienza pura” senza indicare l’origine di una condizione fenomenologica del genere è incompleto, e la fonte, la sorgente perenne di questo stato è riconducibile allo *zazen*, esperienza comunque centrale nella teoretica di Nishida.

sulla capacità della mente di potersi affrancare dall'oggetto (la buddhità), quindi "non toccarlo", non contaminarlo con le proprie limitazioni. Non "toccarlo", non significa non prendersene cura o abbandonarlo nichilisticamente, ma coglierlo dalla corretta prospettiva nella sua vera essenza senza dualismi, vale a dire che è il gesto puro, pieno, a-duale, che contiene in sé il risultato, l'esito. Quanto avviene nel lucidare la tegola o nello sedersi in *zazen* è la realizzazione esperienziale in sé, vale a dire che l'oggetto e il soggetto sono realizzati nel predicato, in esso trovano integrazione e assimilazione reciproca. Il risultato ipotizzato, la buddhità e lo specchio, e qualsiasi altra cosa, sono sempre e solo mezzi abili utili a rivelare la vera natura delle cose. Non ci si deve attaccare all'idea di divenire un Buddha, non tanto perché tutto è buddhità, tenendo ben presente che in questa buddhità in cui tutto è incluso risiede anche l'opposto della buddhità medesima, ma perché sarebbe sempre una oggettivazione, una riduzione, un restringimento. Né ci si deve attaccare allo *zazen-buddha*, sarebbe la stessa cosa e comunque l'uno è speculare dell'altro, quindi per sillogismo la pratica dello *zazen* è l'illuminazione stessa, vale a dire che esprime il coprodursi dei fenomeni stessi sia mentali che materiali e la sua intrinseca attività contiene il senso originale che contraddistingue ogni attività. E così il lucidare la tegola per farne uno specchio, nel suo assurdo esprime una verità molto profonda che supera soggetto e oggetto per focalizzarsi nella verità universale dell'azione pura senza inizio e senza fine che connota la funzione senza profitto (*mushotoku*) dell'universo stesso in cui l'essere è incluso. Dōgen, aveva già trattato questo aspetto della pratica, ricco di valenze e contenuti, anche nel fascicolo *Kokyō* (*Lo specchio eterno* 古鏡), redatto nel 1241, dove riprende lo stesso *mondō* dicendo che senza il *Dharma* della pulitura della tegola, come potrebbero i grandi santi disporre del metodo per insegnare alle persone? Chiaramente, nella verità, quando pulendo una tegola, essa diviene uno specchio (vale a dire azione pura in sé e senza dualità), Baso diviene *buddha*. Quando Baso diviene *buddha*, Baso istantaneamente, diviene Baso. Quando Baso diviene Baso, *zazen* istantaneamente diviene *zazen*. Questa è la ragione per cui nel fare specchi pulendo tegole si sono stabilite e conservate le ossa e il midollo dei *buddha* eterni, vale a dire, lo specchio eterno (paradigma di a-dualità, quindi buddhità), esiste ed è stato prodotto da una tegola. Mentre stiamo pulendo questo specchio – così come nel passato – esso non è mai stato macchiato. Le tegole non sono sporche; vengono pulite in quanto tegole. Su questo piano (a-duale), la virtù del fare uno specchio è realizzata, e questa è proprio l'azione dei *buddha* patriarchi. Se il pulire una tegola non produce uno specchio, pulire uno specchio non

può nemmeno fare uno specchio (in quanto solo il gesto, la pratica, è verità). Quindi, poiché le parole di Nangaku devono stabilire esattamente l'espressione della verità, può essere che semplicemente pulire una tegola produca uno specchio. Anche al tempo d'oggi le persone devono provare a raccogliere le loro tegole e pulirle, ed esse diverranno sicuramente degli specchi. Se le tegole non divengono specchi, le persone non potrebbero divenire *buddha*¹⁷. In sostanza, il *satori* va praticato, è inutile pensare di possederlo o volerlo ottenere, per essere liberi, bisogna praticare la libertà, e nella pratica tutto è incluso, tuttavia, il maestro Deshimaru libera anche la pratica dall'idea di pratica stessa affermando:

Una tegola non può diventare uno specchio. Ma cos'è uno specchio? Cos'è una tegola? Nella nostra vita, è inutile fare degli sforzi per ottenere qualcosa. La maggior parte della gente non pensa che al profitto: fare uno sforzo che non dà profitto diventa invece un grande merito, grande come il merito di Kannon.¹⁸

Questo stabilisce che Kannon, la verità universale, si pone completamente “senza spirito di profitto”, *mushotoku* (無所得), senza nessuna traccia di *mushotoku*, che significa lo *zazen* realizzato. E ciò che appare, ogni cosa che si incontra, è l'essere stesso, la sua retribuzione che si precisa e manifesta con chiarezza in *zazen*, uno *zazen* che non serve a nulla, *mushotoku*. L'essere può intellettualmente capire questo, tuttavia la realizzazione vera è praticarlo naturalmente e la differenza è enorme e determinò Dōgen a fondarsi nella pratica.

Nel pulire la tegola, nel realizzare lo specchio eterno, l'ego scompare, Heidegger si avvicina a questa dimensione, ma nel suo “Esserci”, l'ente rimane con il suo ingombro, infatti:

L'Esserci, in quanto comprensione, progetta il suo essere in possibilità. Questo comprendente *essere-per le possibilità*, a causa del contraccolpo che le possibilità, in quanto aperte, hanno sull'Esserci, è un poter essere. Il progettare proprio della comprensione ha una possibilità di sviluppo sua propria. A questo sviluppo del comprendere diamo il nome di *interpretazione* [*Auslegung*]. In essa la comprensione, comprendendo, si appropria di ciò che ha compreso.¹⁹

¹⁷ Nishijima Gudo Wafu and Chodo Cross, *Master Dogen's Shobogenzo book 1 [sic!]...*, cit., pp. 258-259.

¹⁸ Fausto Taiten Guareschi, a cura di, “*Dōgen Zenji Shōbōgenzō Zazenshin...*” cit., p. 38.

¹⁹ Martin Heidegger, *Essere e Tempo...*, cit., pp. 188-189.

Risulta evidente l'apoteosi dell'essere, dell'ente, tutto un enunciato fondato e ruotante sul perno centrale dell'essere, che per quanto perfetto, risponde sempre a cause e condizioni, inoltre, affermando, "la comprensione, comprendendo, si appropria di ciò che ha compreso", (chi è che ha compreso che cosa?), stabilisce un piano in cui si presuppone un agente comprendente e un oggetto da comprendere che si uniscono in un "compreso", formando comunque una somma di prodotti che partono dall'essere e non possono superarlo in quanto asse portante. L'esito di questi passaggi, da "interpretante a comprendente e compreso", determina una comprensione che sempre sarà inficiata dalla dualità intrinseca e dal soggetto agente, quindi è una comprensione connotata da un unico piano, quello relativo, quello di *shiryō*, manca *fushiryō* per stabilire una più compiuta acquisizione dell'interdipendenza universale, che trova invece piena espressione in *hishiryō*. Come disse Wanshi Shogaku, illuminare significa illuminare il proprio io oggettivo (il Sé) senza l'intervento del soggettivo. Quindi, "comprendere", non è il comprendere intellettuale del riconoscere, o "interpretare", limitato da concezioni. Il riconoscere è cosciente: vera comprensione significa assoluto comprendere, aldilà di ogni esistenza oggettiva. Non è comprendere con un oggetto di percezione in quanto l'assoluto comprendere non è limitato dal soggettivo, è *zazen*. Relativamente più facile per Nishida, che praticò *zazen* a lungo, dimensionare l'ambito dell'estinzione della dualità, sul piano dell'"esperienza pura" (*junsui keiken* 純粹經驗), cui tentò di dare strutturazione teoretica al di là dello *zazen*, mentre la forma più elevata di "esperienza pura" (quindi a-duale), da duemilacinquecento anni, quella che contiene tutte le forme, è quella che sorge dallo *zazen* quale estensione dello *zazen* medesimo, quindi eterna nel presente. Un esperto musicista, come cita Nishida nel suo saggio, "*Uno studio sul bene*",²⁰ può senz'altro prodursi in uno stato creativo puro, a-duale, ma finito il concerto torna all'ordinarietà duale e relativa, mentre l'uomo della Via permane nella libertà e verità costantemente. E questo piano non va inteso come elusione/elisione della dualità, ma riconoscerla senza vivere dualisticamente, limitatamente. Un altro passaggio dello *Zazenshin*, utilizzato da Dōgen quale correttivo a due travisazioni significative dello *zazen*, riscontrate durante la sua permanenza in Cina, e costituite dalla nozione che lo *zazen* sia una tecnica per calmare la mente, e l'altra, comune tra i discepoli di Linji (-867), che definisce lo *zazen* una pratica per principianti trascesa da coloro che realizzano che, camminare sia *zen*, sedere sia *zen*, la parola e il silenzio, il

²⁰ Nishida Kitarō, *Uno studio sul bene...*cit., p. 13.

moto e il riposo, coincidano con la spontaneità naturale delle cose. Dōgen, stabilisce che:

Si sappia che, per studiare la via, essa passa attraverso la ricerca nella meditazione seduta [*zazen bendō*].

Il punto essenziale che segna questa [investigazione] è [comprendere] che c'è la pratica del Buddha [*gyōbutsu*] che non cerca di fare un Buddha [*sabutsu*]. Poiché la pratica di un Buddha non è fare un Buddha, essa è la realizzazione del *kōan* [*kōan genjō*]. Il Buddha incarnato [*shinbutsu*] non fa un Buddha; quando i legami sono recisi, un Buddha seduto [*zabutsu*] non intralcia il fare un Buddha. Contemporaneamente – da mille, da diecimila periodi passati, fin dall'origine – siamo dotati della potenzialità per entrare nel Buddha [*hotoke ni iri*] ed entrare in Māra. Procedendo o indietreggiando, la sua dimensione colma fossi e canali²¹.

Zazen, non è un semplice espediente utile per determinare un perfezionato stato di illuminazione, in quanto non esiste *satori* nello *zen* di Dōgen, ma l'espressione di una fondamentale maggiore perfezione inerente in tutti i fenomeni. Quando *zazen* è realizzato senza attaccamento e senza scopo, vale a dire *mushotoku*, equivalente del non prendere possesso di ciò che non potrà mai essere posseduto, la stessa pratica di *zazen* diviene l'attualizzazione della verità ultima e il praticante diviene incarnazione di perfetta illuminazione realizzata abbandonando i legami coercitivi del suo ego. In questa esperienza, il devoto realizza che il proprio *zazen* non è nient'altro che l'attività primordiale di tutte le cose esistita da sempre. “Il potere cosmico fondamentale – diceva il maestro Taisen Deshimaru – si realizza inconsciamente in ognuno di noi.”

²¹ Carl Bielefeldt, *Dōgen's Manuals of Zen...*, cit., pp. 139-140.

Questo passaggio dello *Zazenshin*, come tanti altri, tradotto letteralmente, risulterebbe piuttosto incomprensibile, quindi va reso interpretato. A sostegno di ciò, propongo la versione dello stesso brano nella traduzione del maestro F. Taiten Guareschi:

“Il vero significato dell'insegnamento autentico e confermato è che non dobbiamo persistere nel proposito di diventare Buddha: perché la stessa posizione della pratica diventa Buddha.

La posizione è Buddha. Questo non significa che attraverso la pratica di *Zazen* si può creare un Buddha: *zazen* è in sé il corpo-mente, l'universo-mente, o il Buddha stesso. E' la realizzazione del *Satori*, o esperienza della verità in sé.

Se ci spogliamo della nostra mente sostenuta dall'oggetto, non vi sarà alcuna relazione tra il Buddha che pratica *Zazen* e il Buddha che spera di diventare Buddha. Solo allora, in verità, lo *Zazen-Buddha* è il vero Buddha. Solo allora possiamo andare al di là di tutti i Buddha, diventare il vero Buddha oltre ogni tempo. Andando o venendo, eretti o giacendo, ogni cosa è senza mutamento.”

Fausto Taiten Guareschi, a cura di, *Dōgen Zenji, Shōbōgenzō Zazenshin...*, cit., p. 4

Si veda la versione italiana:

Aldo Tollini, *Pratica e Illuminazione...*, cit., pp. 63, 82.

Si vedano anche le varianti operate dal professor Bielefeldt nella sua versione più recente dello *Zazenshin*, da lui adottata per il Sōtō Zen Text Project, (SZTP), per conto della Sōtōshū Sumuchō.

<http://www.stanford.edu/group/scbs/sztp3/translations/shobogenzo/translations/zazenshin/zazenshin.translation.html>

Il *mondō* della tegola e dello specchio, è seguito da queste supplementari elaborazioni che consentono un ulteriore chiarimento circa lo stato mentale, l'attitudine specifica necessarie ad una corretta pratica e sviluppate in questi termini:

Il Maestro (Nangaku)²² disse: “Se un uomo conduce un carro che non vuole procedere, dovrebbe colpire il carro o il bue?”

Tao-i (Baso) non rispose.

Il Maestro continuò, “Stai studiando lo *zen* seduto [*tso-chan*]²³ oppure studi il Buddha seduto [*tso-fo*]²⁴? Se stai studiando lo *zen* seduto, lo *zen* non è sedersi immobili; se studi il Buddha seduto, la buddhità non è una forma statica. Nel *dharma* impersistente, non ci dovrebbero essere trattenimento o ripulsa. Se stai [studiando] il Buddha seduto, lo stai uccidendo; se sei attaccato alla forma seduta, non stai realizzando il suo principio.²⁵

Questo passaggio, richiama quanto precedentemente indicato da Deshimaru a proposito di *mushotoku*, che assieme a *hishiryō*, costituiscono i pilastri sui quali poggia l'altare di Dōgen. Il silenzio di Baso, rispetto alla domanda di Nangaku, è la dimostrazione della sua comprensione, infatti, qualsiasi parola sarebbe stata insufficiente a centrare il bersaglio, qualsiasi ipotesi di risposta verbale si ricondurrebbe all'ambito del relativo, speculare ad un altro relativo, determinando un risultato sempre parziale e quindi senza risolvere la questione fino in fondo come invece richiede questo specifico contesto indotto da Nangaku per educare Baso. Quindi, se “il carro non avanza”, è necessario comprendere il suo essere oltre il movimento e l'immobilità, il suo essere azione in sé, che è il risiedere nella sua propria posizione *dharmica* (*jū-hōi*), ed è proprio questo abitare nella sua natura originale la sua completa attività, è quindi stabile in sé, e questo è il principio del suo muoversi, lì risiede la sua totale attività. Quindi, capire perché “il carro non avanza”, o avanza, implica una consapevolezza della realtà che non può circoscriversi al semplice ambito ordinario, nella Via di Buddha, è necessario sviluppare la capacità di essere in grado di comprendere cosa sia il muoversi, il non muoversi, cos'è che si muove in realtà, e il nostro introdurci con verità, nella reale natura delle cose, espressa dal come “colpire”, con che cosa “colpire”, dove “colpire”, che passa attraverso *zazen*. E' importante capire il contenuto, l'interno dell'immagine, non solo l'esterno, quindi bisogna vedere il movimento intrinseco all'immobilità, in *zazen*

²² Parentesi tonde, mie.

²³ *Tso-chan*, 坐禪, giapponese, *zazen* (meditazione seduta).

²⁴ *Tso-fo*, 坐佛, giapponese, *zabutsu* (buddha seduto).

²⁵ Carl Bielefeldt, *Dōgen's Manuals of Zen...*, cit., p. 141.

avviene lo stesso e si rivela la natura originale del sé. Il carro e il bue (i fenomeni) e le loro funzioni, vivono nella realtà ordinaria, nella quale un discepolo del Buddha ricerca sempre l'aspetto originale, illimitato e universale, e lo protegge con la sua educazione che ha le stesse aggettivazioni. Stabilirsi in questa posizione, implica la capacità di riconoscere e rispettare le infinite esistenze visibili e invisibili che la animano. Il carro avanza o non avanza, rispetto a che cosa? L'acqua del ruscello scorre? Ma la natura dell'acqua è quella di essere nella sua posizione *dharmica*, pensarla in termini di "scorrimento" è un altro ambito, nella realtà l'acqua è solo l'acqua. Quando l'acqua inizia a scorrere, a essere calda, fredda, e il carro si muove, non si muove, entriamo in quell'ambito che Claude Lévi-Strauss definirebbe da "natura a cultura", ma il *buddha* deve realizzare la capacità di essere anche "cultura-natura", e "natura-natura", essere in grado quindi di mettere in relazione di reciproca empatia i due aspetti, da sé a ego, da ego a sé, da sé a sé. Huineng (638-713) disse a dei monaci che stavano discutendo, "non è né il vento né la bandiera che si muove, è la vostra mente a muoversi". Risulta chiaro che nella Via di Buddha, non esiste un oggetto verso il quale la pratica possa essere finalizzata, né alto né basso, né diritto né obliquo, qualunque nome possa avere, sia esso "Buddha seduto", o "Zen seduto", o "*satori*", poiché *zazen* stesso è il *buddha*, vale a dire, la totalità dell'insegnamento, il soggetto nel soggetto, l'esistenza-tempo, il ritorno del sé a se stesso nel suo originario modo d'essere, nella sua terra natia. Tuttavia, Nangaku sostanzialmente dice, se provi attaccamento per la posizione seduta, non approderai mai al suo vero significato. Ecco perché è importante poter "uccidere" il *buddha*, per realizzare il *buddha*. Anche Nangaku si trovò nella necessità di liberare la pratica dell'idea stessa di pratica, come precedentemente in Deshimaru. Keiji Nishitani, descrive questo stato dell'essere in questo modo:

Inoltre, anche se parliamo della costituzione identica della natura propria e della Forma della *tathatā* delle cose, ciò non allude ad una "unità" di soggetto oggetto quale la troviamo variamente spiegata nella storia del pensiero filosofico orientale ed occidentale. Ossia non presupponiamo una separazione di soggetto ed oggetto per poi adoperarci per una loro riunificazione. L'unità dell'assoluto al di qua non è il risultato di un processo, ma piuttosto l'originaria identità di assoluta apertura e assoluta vacuità. La sua prospettiva non è né un monismo né un dualismo. E' l'assoluto uno, l'assoluta identità dell'assolutamente due: la terra natia nella quale *noi* siamo ciò che siamo nella nostra natura propria e la terra natia nella quale *le cose* sono nella loro *seitā*.²⁶

²⁶ Nishitani Keiji, *La religione e il nulla...*, cit., pp. 148-149.

L'essere quindi, non è il risultato di agglutinazioni, di “comprendere il compreso nel comprendente”, ma “assoluta apertura e assoluta vacuità”, quindi kénosi, quindi origine dipendente. E ancora Nishitani:

Nella vacuità le cose riposano nella loro terra natia. Nel contempo, prima della coscienza di oggetti, che ha la rappresentazione come sua pietra angolare, e prima di sapere dell'esistenza del *nihilum*, un'intuizione sorgiva e veramente originaria ha luogo nell'assoluto al di qua della vacuità. E' un'intuizione che sorge nel punto in cui “praticare-inverare il sé a partire dalle cose è risveglio” o in cui “colline e fiumi, terra, piante ed alberi, tegole e pietre, tutte queste cose sono l'elemento originario del sé”. Dovendo darle un nome, possiamo chiamarla un “sapere-non-sapere”. Esso è il punto in cui il sé è veramente nella propria terra natia. Qui piante ed alberi sono se stesse fin nel loro fondo; qui tegole e pietre sono da parte a parte tegole e pietre; e qui, inoltre, nell'identità con ogni cosa, il sé è radicalmente se stesso. Questo è il sapere-non-sapere, il campo della vacuità stessa.²⁷

Questo “sapere-non-sapere”, è fondamentale per comprendere fino in fondo, include il sapere, senza toccare l'oggetto, come afferma Wanshi nel suo *Zazenshin*, e parte dal centro dell'essere, dal cuore, non ha nomi, concetti, definizioni, e include nel suo agire le due verità (sapere e non sapere) e tutto l'universo che le compone. Così Dōgen afferma nel *Genjō kōan*:

Apprendere la via autentica (di Budda) è apprendere se stesso.

Apprendere se stesso è dimenticare se stesso.

Dimenticare se stesso è essere inverato da tutte le cose.

Essere inverato da tutte le cose è libertà nell'abbandonare corpo e spirito di se stesso e corpo e spirito altrui.

E' risveglio che riposa da ogni traccia di se stesso, è risveglio che perpetua il non lasciare traccia di se stesso.²⁸

In questo modo l'essere realizza la sua vera identità, che coincide con origine dipendente, impermanenza, vacuità, unite nello *zazen* e viventi in quello che Nishitani definisce “assoluto al di qua”, contrapposto dialetticamente alla visione cristiana che prefigura la piena realizzazione, il premio, nell'assoluto al di là. E ancora, scendendo di piano, il mondo cristiano afferma compiaciuto, “Cristo è morto per noi”, cui si potrebbe rispondere, “Buddha è vissuto per noi”, in quanto ha indicato che “pratica e

²⁷ Nishitani Keiji, *La religione e il nulla...*, cit., p. 152.

²⁸ Dogen Eihei, [sic!], *Divenire l'essere...*, cit., p. 19.

realizzazione” coincidono qui ora in questo preciso istante eternamente, questa è l’eternità.

Lo *Zazenshin* di Wanshi si conclude con questi contenuti:

“E’ come l’uccello che vola libero nel cielo senza confini,
e non c’è fine al suo volare.

Quando il cielo vola, anche l’uccello vola,
quando l’uccello vola, anche il cielo vola.”²⁹

²⁹ Fausto Taiten Guareschi, a cura di, *Dōgen Zenji, Shōbōgenzō Zazenshin...*, cit., pp. 20-21.

3.2 Strutturazione dello *zazen* in Dōgen

Tutta l'opera e la vita di Dōgen parlano costantemente tutto il tempo del centro fondante la vita stessa, secondo la rivelazione di Śākyamuni, vale a dire lo *zazen*, tuttavia, i fascicoli che più precisamente e specificamente lo descrivono e ne enunciano i prerequisiti sono: lo *Gakudō yōjinshū* (*Essenziali nello studio della via* 学道用心集), il *Bendōwa*, il *Fukanzazengi*, lo *Zazengi* (*Il metodo formale dello zazen* 坐禅儀), lo *Zazenshin*, il *Bendōhō* (*Il dharma per intraprendere la via* 辦道法),³⁰ lo *Zanmai o zanmai* (*Il samādhi che è il re dei samādhi* 三昧王三昧).

Lo Zen di Dōgen, rifiuta oziose speculazioni intellettuali ponendo tutta la sua enfasi e precedenza assoluta sull'esperienza pratica intesa quale coinvolgimento totale dell'essere nelle sue potenzialità corporee unite e integrate. La pratica, quindi lo *zazen*, assume posizione di centralità su ogni possibile teorizzazione della stessa, vale a dire che ogni eventuale formulazione teoretica, così come il suo apprendimento e trasmissione, non possono mai prescindere dalla verifica empirica sigillata dallo *zazen*.³¹ Questo stabilisce che la pratica dello *zazen* è anche una preconditione per capire e realizzare la via di Buddha, e ignorare o eludere questo processo risulterebbe necessariamente nel fallimento della possibilità di cogliere l'essenza del buddhismo e quello di Dōgen in particolare. In altri termini, per quanto sia possibile afferrare ermeneuticamente il concetto di corpo in Dōgen, per mezzo delle sue articolazioni filosofiche, questa comprensione si limita all'aspetto teoretico e non può in nessun modo essere ritenuta quale sostituzione dell'esperienza esistenziale stessa. Non tenere conto dell'aspetto pratico dello *zazen* nella "lettura" di Dōgen, costituirebbe una superficialità confinante al significato letterale delle parole dei suoi testi, un esercizio accademico che lascerà inesplorate le profondità della sua filosofia che si compie attraverso le trasformazioni del corpo in *zazen* e che costituiscono la base fondante delle prospettive epistemologiche.³² In sostanza, Dōgen non lascia alcuna possibilità di essere

³⁰ Taigen Dan Leighton and Shōhaku Okumura, trans. by, *Dōgen's Pure Standards for the Zen Community. A translation of Eihei Shingi*, Albany, State University of New York Press, pp. 63-81.

³¹ David E. Shaner, "The Bodymind Experience in Dōgen's Shobogenzo [sic!]: A Phenomenological Perspective", *Philosophy East and West*, Volume 35, no. 1, pp. 17-33.

David Edward Shaner, *The Bodymind Experience in Japanese Buddhism*, Albany, State University of New York Press, 1985, pp. 41-48.

David Edward Shaner, Shigenori Nagatomo, Yuasa Yasuo, *Science and Comparative Philosophy*, Leiden, New York, Kobenhavn, Koln, E. J. Brill, pp. 93-95; 162-171.

³² David Edward Shaner, Shigenori Nagatomo, Yuasa Yasuo, *Science and Comparative...*, cit., pp. 219-224.

veramente letto fino in fondo, se non quella di sedersi a gambe incrociate di fronte al muro.

L'importanza dello *zazen* nella filosofia e soteriologia di Dōgen, si può dedurre dal fatto che escluse dal suo insegnamento tutte le altre derivazioni teoretiche del *buddhadharma*, sia esoteriche che essoteriche, eleggendolo quale unica, meravigliosa porta d'accesso alla realizzazione della via di Buddha.

L'agiografia, afferma che l'illuminazione di Dōgen fu descritta con queste parole, “*shinjindatsuraku*”, “corpo e mente abbandonati”, questa precedenza che il “corpo” assume rispetto alla mente nell'enunciato, induce a dedurre che il “lasciare” il corpo, o la modalità somatica, abbia la precedenza sulla mente, o sia il veicolo che permette alla mente di conoscere se stessa, e comunque questa precedenza del corpo costituisce un fattore che qualifica tutta la sua pedagogia. Nella Via di Dōgen, forma e sostanza coincidono, e lo si riscontra in modo preciso in testi quali lo *Fushukuhanpō* (*Il dharma per assumere cibo* 赴粥飯法), e il *Taidaiko gogejari hō* (*Il dharma quando si incontra un monaco anziano di cinque periodi di pratica estiva* 対大己五夏闍梨法).³³ Inoltre, l'accento posto sul corpo rimanda all'ascesi buddhista al tempo in cui Dōgen si trovava in Cina, dove il programma quotidiano prevedeva circa sedici ore di *zazen* al giorno e in alcuni casi anche oltre.³⁴ Sostanzialmente in Cina, nel tempio del maestro Tiantong Rujing, quasi tutto il tempo veniva vissuto in *zazen*, in quanto anche i pasti erano consumati in questa posizione, gli unici momenti in cui il corpo era in posizione verticale od orizzontale, erano rappresentati dalle brevissime attività di pulizia e igiene personale, dai brevi intervalli di meditazione ritmata sul passo, avanzando di mezzo piede a ogni fase respiratoria (*kinhin*) tra uno *zazen* e il successivo, e le quattro, sei ore di sonno. Chiunque abbia provato a sedere anche una sola ora in *zazen*, può capire quanto possa diventare “ingombrante” il corpo, tuttavia lo *zazen* ha il potere di trasformare questo ingombro in “abbandono”, che di fatto sottende lasciare il corpo alla sua vera esistenza, quindi senza una mente che lo pensa come corpo ma che si integra

³³ Nello *Fushukuhanpō* sono descritte in ogni dettaglio tutte le forme che il corpo deve assumere in ogni momento che anticipa il pasto, durante il pasto e a fine pasto, attraverso la giusta attitudine del corpo, è possibile controllare l'aggressività, la cupidigia, la voracità, e così via. Nel *Taidaiko gogejari hō*, Dōgen enuncia in 62 articoli l'educazione perenne al senso dello spazio, del tempo, e delle priorità che in esso sorgono e vivono, paradigmaticamente espressi nelle regole di comportamento che intercorrono tra un monaco anziano e un novizio. Sono testi che anticipano di ottocento anni la moderna psicologia e psicoterapia, e non solo. Si veda:

Taigen Daniel Leighton and Shōhaku, Okumura, trans. by, *Dōgen's Pure Standards...*, cit., pp. 83-108; 121- 126.

³⁴ Questa modalità di pratica, è conservata oggi in Giappone ad Antaiji durante le *sesshin* (toccare lo spirito 接心), Antaiji fu il tempio del maestro Sawaki Kōdō, una delle grandi figure dello Zen Sōtō dopo Dōgen.

con esso. Il portato di questo processo è enorme, infatti, il corpo che noi oggettiviamo, che è anche paradigma della totalità delle oggettivazioni, e il corpo che noi viviamo, sono naturalmente integrati, tuttavia, questo grado di integrazione “naturale” tra corpo-oggetto e corpo-soggetto non è la più comprensiva possibile, è attraverso lo *zazen* che questa dualità può giungere ad un più ampio stato di osmosi fino a dissolversi. Dōgen, definisce questo momento di totale unità, l’“abbandonare corpo e mente”, ed è un passaggio che certifica l’entrata in uno stato di coscienza non più confinato dall’ego³⁵. Dōgen percorre e arriva all’origine delle determinazioni della mente per mezzo dell’educazione prodotta attraverso il corpo in *zazen*, egli struttura le dinamiche che si sviluppano a partire dalle potenzialità dell’esperienza corporea, utilizzandole quale strumento di emancipazione in grado di promuovere una mente affrancata dai meccanismi coercitivi della realtà ordinaria, per portarla su un piano di libertà e illuminazione. Rende quindi lo *zazen* vivo in ogni aspetto della quotidianità.

Durante lo *zazen*, la coscienza quotidiana, contraddistinta prevalentemente da dipendenza e opposizione, cambia in consapevolezza corrispondente a non-dipendenza e non-opposizione, e questo movimento implica delle trasformazioni somatiche che costituiscono e strutturano un riorientamento epistemologico. Il maestro Deshimaru usava dire, “una persona sola in *zazen*, influenza il cosmo intero”, e questa affermazione si riferisce a specifici aspetti che si fondano sulla risoluzione della dualità corpo-mente in unità, senza “conservare” nemmeno questa unità che viene naturalmente “abbandonata”, in tal modo la realizzazione del soggetto diviene soggetto assoluto, cosmico, elevando la totalità delle cose sul suo stesso piano. Durante lo *zazen*, le attività dei processi inconsci, quindi che funzionano indipendentemente dalla coscienza, sono “visti” integrarsi nella coscienza, e sono in tal modo portati ad autoconsapevolezza, interpretati fisiologicamente, indicano una integrazione della funzione animale con quella vegetativa per mezzo del meccanismo dei riflessi condizionati³⁶. Nelle fasi iniziali dello *zazen*, si sperimentano pensieri sciolti in successione che assumono l’espressione di immagini in costante riproduzione emesse dalla parte inconscia. In questa prima fase, si sperimenta una competizione della dualità soggetto e oggetto nel naturale ordine interiore della mente, l’esperienza meditativa consiste nel percorrere l’estinzione di questa relazione antagonistica, scandita da fasi di trasformazione

³⁵ Shigenori Nagatomo, *Attunement through the Body*, Albany, State University of New York Press, 1992, pp. 126-129.

³⁶ David Edward Shaner, Shigenori Nagatomo, Yuasa Yasuo, *Science and Comparative Philosophy...*, cit., pp. 224-225.

corporea, e permettere l'autoconsapevolezza del processo cognitivo intrinseco alla dimensione implicita dell'esperienza, quando questo si produce si ha il *samādhi*, l'estinzione di soggetto e oggetto.³⁷ Questa condizione non duale, supera l'esperienza della dualità corpo-mente e i suoi corrispondenti paradigmi epistemologici operanti nell'ambito della quotidianità.

Nello *Gakudō yojinshū*, Dōgen indica alcuni punti fondamentali la cui osservanza svolge una funzione chiarificatrice e introduttiva, e costituiscono indispensabili prerequisiti propedeutici al fine di una autentica pratica dello *zazen*. Un punto importante per entrare in un *dōjō zen* è rappresentato dall'urgenza, da parte del neofita, a esprimere e manifestare una forte aspirazione alla *bodhi* (*bodaishin*, lo spirito del risveglio 菩提心), equivalente di una perfetta, ineguagliabile conoscenza. Una aspirazione da ricondursi alla comprensione della legge dell'impermanenza quale fattore in grado di creare il piano favorevole a disinnescare la naturale dominante egoica e in contemporanea evitare il prodursi di idee strumentali relative a fama e profitto, fuorvianti ai fini soteriologici.³⁸ Per assumere una corretta postura, che è un aspetto fondamentale al fine di comprendere pienamente il suo significato, è importante non essere pervasi da intenti di fama e profitto in quanto se il corrispondente di queste energie è vivo nella persona, la sua postura subirà la dominanza di quelle forze creando una disarmonia nel luogo meno opportuno. Ogni maestro inquisisce il neofita per sondare la sua reale determinazione al perseguimento della propria liberazione, e se non riscontra chiarezza circa la rinuncia ad ogni ipotesi riconducibile a fama e profitto, invita la persona ad andarsene e ritornare quando avrà chiarito a se stesso questo aspetto determinante per avvicinare la pratica in modo autentico, e per l'armonia della comunità (*sangha*). Il maestro Sawaki Kōdō usava dire, “vi prego, sforzatevi di non avere successo”, che non significa rifiutare il successo che può esserci, ma superare il concetto di successo e il suo portato per attingere alla dimensione che ha ben chiara la costante eterna dell'impermanenza, che pone di fronte ad altre urgenze e che spinge a sedersi in *zazen* con tutta l'energia di cui si dispone. Per il maestro Taiten Guareschi (1949 -), senza questa giusta attitudine, al massimo si può fare dell'archeologia spirituale, ma un *dōjō* ha un'altra predisposizione. Dōgen, indica la ricerca e la tensione a una dimensione dell'esperienza (non riconducibile all'*ego cogito*), il cui fine è più

³⁷ David Edward Shaner, Shigenori Nagatomo, Yuasa Yasuo, *Science and Comparative...*, cit., p. 229.

³⁸ Shohaku Okumura and Daitō Tom Wright, trans. by, *Dōgen Zen*, Kyōto, Kyōto Sōtō Zen Center, 1988, pp. 1-4.

ampio di quello riscontrabile nell'abitudine a definire tutto ciò che esiste per mezzo del *logos* (inteso in senso linguistico). Una attitudine, quella logocentrica, che definisce dall'esterno la relazione di un oggetto con un altro, attribuendogli un significato convenzionale che viene esteso anche alla comprensione del sé, riducendo spesso quella che è un'esperienza diretta che riguarda ognuno, alla sua descrizione verbale. La realtà della vita, che si pone in maniera assoluta oltre ogni definizione, è il fondamento stesso del buddhismo e quindi dello *zazen*, in quanto la definizione non è l'oggetto definito che sussiste al di là della sua stessa definizione. Nella tradizione *zen*, le definizioni non hanno alcun valore senza l'esperienza vissuta del proprio sé, e *zazen* significa la messa in pratica di questa esperienza concreta per mezzo della quale si realizza che esso non è una tecnica attraverso la quale si produce l'illuminazione, ma l'illuminazione stessa, rivelata nel processo intrinseco dello *zazen*. Questa affermazione ha un portato enorme nella sua semplicità e verità, e recide ogni ipotetica illusione sull'esperienza stessa, infatti lo *zazen* non consiste di un agente seduto a gambe incrociate che si attiva in funzione di qualcosa, per definire questa dimensione metaforicamente si usa dire, "sopra lo *zafu* nessuno, sotto lo *zafu* nulla", quindi nessun appiglio viene concesso, nessun *kōan*, nessuna illuminazione, solo l'omeostasi della postura espressione della sostanza del processo dell'universo che si esprime nella vacuità.

L'aspirante *zen*, nel corso della sua esperienza di avvicinamento alla vacuità, può realizzare la comprensione dell'unità di corpo-mente (*shinjin ichinyo* 身心一如), e nell'approfondimento della sua pratica stabilizza, certifica questa unità concretamente verificandone la sostanzialità sia empirica che teoretica attraverso il linguaggio del corpo. La libera e naturale attività interiore del corpo, immobile nella postura di *zazen*, può prodursi nella sua originalità in quanto non è più disturbata o occultata dalla realtà ordinaria e la stessa cosa accade in ambito mentale, per cui il corpo-mente vive proprio se stesso, la sua natura autentica, originale, che può esprimersi nella sua identità grazie all'assenza di stimoli esterni cui reagire e all'immobilità del corpo. L'attività interiore del corpo-mente in questo stato attraversa un tempo eterno e percorre uno spazio illimitato fino alla sorgente dell'essere, vale a dire che la prospettiva noetica dalla quale il meditante "osserva" è fondata nello stato in cui nulla appare dal profondo del suo essere, resta quindi solo l'essere in quanto tale nella sua autopoiesi.³⁹ Quando durante lo

³⁹ Sulla conoscenza dei processi cognitivi, sviluppati dai sostenitori di quella che viene definita "epistemologia sperimentale", che è anche epistemologia genetica, si veda l'ottimo: Humberto Maturana, Francisco J. Varela, *L'albero della conoscenza*, trad. Giulio Melone, Milano, Garzanti Editore, 1992.

zazen il meditante sperimenta quella che viene definita “reciproca comunione spirituale” (*kannō dōkō* 感応道交), inclusiva di tutte le esistenze sia senzienti che insenzienti, ogni fenomeno esperito non risulta più estraneo e realizza che si trova sullo stesso piano con ognuna e tutte le esistenze. Questa esperienza di verità, ha modo di prodursi e poggia sull’unità corpo-mente realizzata nell’immobilità della postura, la cui “trasparenza” alla realtà ne permette la identificazione e comprensione del linguaggio. Colui che realizza il *samādhi*, può articolare un linguaggio vivo e universale poiché la proto-forma di tutti i linguaggi è radicata, inscritta, nella attività vibrazionale dell’onnipervasiva energia *ki* (o *prana*), che trova espressione vissuta nella condizione di *kannō dōkō*. Questa espansione del corpo vivente, attraverso lo *zazen*, non si circoscrive al solo ambito di coscienza-spaziale, ma include altrettanto la coscienza temporale dischiudendo ogni temporalità. Infatti, nell’affondare nelle più profonde regioni della psiche, si visualizzano una poliformità di immagini che sono di diverse origini temporali e riguardanti esperienze di questo tempo o del passato, o che per coproduzione potranno accadere nel futuro.⁴⁰

In questa dimensione di pratica, il meditante vive l’estinzione della distinzione tra un ideale da perseguire e un ideale perseguito, quindi tra teoria e pratica, o pratica e comprensione, in quanto identiche e inseparabili. Questo processo di consapevolezza, ha modo di prodursi per effetto delle trasformazioni somatiche generatesi e realizzate dal corpo durante lo *zazen*, nel corso del quale la forza operante alla superficie della coscienza si attenua ed esaurisce, rendendo possibile l’attivazione dell’inconscia energia latente al di sotto di quella energia. Nel nostro stato di veglia ordinario, la funzione della coscienza percepisce un oggetto del mondo esterno e si attiva per rispondere, per contro, quando gli stimoli esteriori sono estinti, l’energia della mente diretta verso l’esterno decresce e conseguentemente l’energia latente sotto il livello di coscienza, diviene attiva

Nella chiara introduzione di Mauro Ceruti è detto: “- il punto di partenza e il filo conduttore dell’intera indagine di Maturana e Varela consistono nel riconoscimento e nell’assunzione della circolarità inestricabile fra azione ed esperienza o, in altri termini, del fatto che ogni azione è conoscenza e ogni conoscenza è azione” (p. 11). Dōgen anticipò questo postulato di 800 anni quando stabilì “*shushō ichinyō*” (pratica e realizzazione coincidono). E ancora: “La conoscenza è dunque l’azione di colui che conosce, e trova le sue radici nell’organizzazione di colui che conosce in quanto essere vivente. Da questo punto di vista, studiare le basi biologiche della conoscenza significa individuare il problema della conoscenza nel meccanismo di identità dell’essere vivente preso nella sua totalità, respingendo in particolare l’idea che tali basi possano essere comprese solo tramite lo studio del sistema nervoso. Lo stesso funzionamento del sistema nervoso non può essere compreso facendo astrazione dalle radici organiche e dal suo operare all’interno dell’essere vivente (p. 12)”.

Per un approfondimento delle stesse argomentazioni si veda:

Humberto R. Maturana, Francisco J. Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, trad. Alessandra Stragapede, Venezia, Marsilio Editori, 1988².

Francisco J. Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch, *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell’esperienza*, trad. Isabella Blum, Milano, Giangiacomo Feltrinelli Editore, 1992.

⁴⁰ David Edward Shaner, Shigenori Nagatomo, Yuasa Yasuo, *Science and Comparative...*, cit., p. 172.

nel corso dello *zazen*. Questo è lo stesso meccanismo psicologico che si produce durante il sogno, infatti dormendo, la funzione della coscienza è sospesa e conseguentemente, l'energia inconscia repressa e occultata sotto la coscienza, inizia ad affacciarsi apparendo sotto forma di immagini nei sogni. Lo *zazen*, è l'esercizio che permette di sperimentare liberamente questa dinamica nello stato di veglia.⁴¹ Questo consente, naturalmente e senza un'azione induttiva da parte del sé, una "masticazione, metabolizzazione, ed evacuazione" di quanto giacente e ristagnante nell'inconscio, che incide sull'agire come limite e vincolo legato alle condizioni di retribuzione *karmica* e soggettiva, fattori che impediscono una piena comprensione della oggettività ("vedere le cose quali esse sono"), speculare e parallela a quella della propria soggettività.

A conferma sostanziale, della verità relativa all'importanza che Dōgen attribuisce alla dimensione corporea, oggi è stato stabilito che quando il cervello si trova in condizione tranquilla emette onde (elettroencefalografiche) definite alfa, mentre quando è in uno stato di tensione le onde emesse sono qualificate come beta, oppure, a seconda del grado di tensione, ancora più intense come le gamma, mentre in stato di calma e riposo completo, il cervello emette onde theta o delta, equivalenti al sonno profondo.⁴² Durante lo *zazen*, le onde costantemente emesse sono le alfa, a dimostrazione della misura in cui la posizione del corpo influisce sullo stato mentale, inoltre, a seguito di esperimenti condotti dallo psichiatra Hirai Tomio, si è dimostrato che un monaco di lunga esperienza può emettere onde theta senza essere dormiente, a conferma di una serenità totale che è spesso equivalente a piena quiddità.⁴³ Ovviamente, nello *Zen* di Dōgen non esiste alcun appiglio, per quanto buono e positivo possa sembrare, che giustifichi la finalizzazione della pratica, che si sosterrà sempre sui due pilastri di *mushotoku* e *hishiryō*. Egli afferma nel fascicolo *Zazengi* (*Principi dello zazen* 座禅儀) quale chiarificazione per stabilire il piano per una pratica corretta:

Lasciate andare qualunque tipo di legame e mettete da parte ogni cosa. Il bene sia un non-pensiero e il male sia [anche] un non-pensiero. [Fare *zazen*] non riguarda né la mente, né la volontà, né la coscienza. E neppure riguarda il pensiero, le idee, la percezione. Non pensate di voler diventare dei Buddha. Abbandonate la normale attività quotidiana. Siate parchi nel cibo e bevande, non sprecate

⁴¹ Yuasa Yasuo, *The Body Self-Cultivation and Ki-Energy*, trans. by Shigenori Nagatomo and Monte S. Hull, Albany, State University of New York Press, 1993, pp. 16-17.

⁴² Hirai Tomio, *Meditazione zen come terapia*, trad. Virginia Sala, Como, Edizioni di red/studio redazionale, 1980, p. 17.

⁴³ Hirai Tomio, *Meditazione zen...*, cit., pp. 140-141.

il vostro tempo. Tenete in alta considerazione lo *zazen* come se voleste spegnere un incendio sulla vostra testa.⁴⁴

E' evidente l'invito-induzione a lasciare andare ogni pensiero cosciente per affondare esclusivamente nell'ambito interiore per permettergli di affiorare e dissolversi. Attraverso il continuo esercizio della postura, i pensieri vaganti si esauriscono e la mente svuotata e liberata può sperimentare lo stato di *samādhi* nel quale non persiste più la coscienza di un "io" in quanto la sua "artificialità" è stata completamente estinta, lo *zazen* inizia da qui. Il maestro Taiten Guareschi, enuncia in alcuni punti fondanti cosa sia importante durante lo *zazen*, accompagnati dalla premessa che invita a non ritenerli quali "ricette" che conducano alla realizzazione di una condizione "speciale", essi sono così formulati e da me riassunti:

- Non trattenete e non respingete nulla;
- Lasciate passare i pensieri;
- Non pensate al passato né al futuro;
- Non elaborate qualcosa nel presente;
- Non evitate di pensare;
- Non giudicate;
- Non intervenite;
- Non aspettate nulla;
- Pensate attraverso la postura;
- *Hishiryō* è il pensiero dello *zazen*.⁴⁵

In questa condizione dell'essere, l'affettività che normalmente intercorre tra il praticante e la quotidianità si riduce al minimo liberando il corpo e la mente dai loro coinvolgimenti ordinari, fattore che permette di stabilire il piano da cui osservare la propria interiorità dalla giusta prospettiva che equivale all'immobilità assoluta del corpo nella posizione del loto a gambe incrociate. Resta inteso che, l'enfasi posta sulla postura non stabilisce che vada assunta come catafalco, un totem, una oggettivazione⁴⁶, l'aneddotica della storia dello Zen è ricchissima di esempi di maestri che riferendosi alla

⁴⁴ Aldo Tollini, *Pratica e Illuminazione...*, cit., 43-44.

⁴⁵ Associazione Italiana Zen Sōtō, a cura di, *Guida allo Zen*, Milano, Giovanni de Vecchi Editore, 1991, pp. 73-75.

⁴⁶ Su questo aspetto importante si veda:

Dainin, Katagiri, *Each Moment is the Universe: Zen and the Way of Being Time*, Andrea Martin ed., Boston & London, Shambala Publications, 2007, pp. 140-158.

descrizione dello *zazen* hanno sgombrato ogni dubbio su questa eventualità, Sawaki Rōshi per esempio diceva, “lo *zazen* è una assoluta, completa perdita di tempo”, e ancora, “lo Zen non serve a nulla”, tuttavia, ci ha passato tutta la vita. Dōgen , ingiunge al praticante di “non pensare il bene o il male” prima e durante lo *zazen*, perché tale attitudine favorisce l’assunzione di una posizione, di una parte, che si ritorce in squilibrio nella correlatività di corpo e mente. Per lui, soltanto quando questo equilibrio di corpo e mente si è stabilito e giunge ad un più elevato grado di integrazione, l’“obiettivo” dello *zazen* si realizza, vale a dire che l’equilibrio tra mente e corpo è essenziale al fine, anche epistemologico, di “vedere le cose quali esse sono”.⁴⁷ Infatti, se si assumesse il pensare ad una cosa o all’altra durante *zazen*, qualsiasi esito sarebbe inficiato soggettivamente, quindi dalla mente cosciente, ordinaria, ed è irrilevante quanto questo pensare possa sembrare razionale poiché, “*hishiryō* è il pensiero dello *zazen*”, e si compone dell’integrazione di *shiryō* e *fushiryō*, esso è quindi l’espressione attiva dei due piani di realtà fusi assieme. Per usare una terminologia fenomenologica, Dōgen allerta il neofita a tendere con energia a uno stato mentale in cui naturalmente si produca una “sospensione di giudizio” che arresti il flusso di coscienza e produca quella chiara visione che è il risultato di postura e respiro lento, impercettibile nelle sue fasi, e profondo fino a sotto l’ombelico (*kikai tanden*). Il maestro Taisen Deshimaru afferma:

Nello Zen, nell’autentico buddhismo, si controlla lo spirito attraverso il corpo: controllare lo spirito attraverso lo spirito diventa complicato, voler dominare la propria mente con la volontà è come voler spegnere il fuoco con il fuoco, lo si attizza ancora di più e ciò è pericoloso. Attraverso la respirazione, invece, è molto facile controllarsi: se vi sentite in collera, gelosi, appassionati, respirate lungamente, lentamente, esattamente nello *hara*, sotto l’ombelico e vi calmerete.⁴⁸

Deshimaru *rōshi*, rivolgeva regolarmente l’invito, durante lo *zazen*, a porre la concentrazione sull’espiazione completa in modo da attivare come risposta naturale una automatica, subitanea ispirazione. In questo modo, si favorisce l’emissione

⁴⁷ A questo proposito Dōgen si esprime così:

“A Zen master said, ‘Birth and death, coming and going, are the real body.’

Another Zen master said, ‘Birth and death, coming and going, are the real body.’

A third Zen master said, ‘Birth and death, coming and going, are the real human being.’

Yet another Zen master said, ‘Birth and death, coming and going, are the real true body of the Buddhas.’

Four masters each express it in their way. All of them have straight nostrils, and they said it all right: but that’s not quite it. If you asked me, I would not agree. Birth and death, coming and going, are just birth and death, coming and going.”

Thomas Cleary, trans. and ed., *Rational Zen, the Mind of Dōgen Zenji*, Boston & London, Shambala, 1992, p. 56.

⁴⁸ Deshimaru Taisen, a cura di, *Anapanasati-Sutra, parte prima*, trad. Zendō Fidenza, Fidenza, 1980, p. 5.

completa di anidride carbonica che si ricambia con ossigeno fresco, fattore vitale per una piena efficienza della attività cerebrale, che a sua volta determina la qualità di tutta l'interdipendenza conseguente ad essa correlata, interessando l'organismo umano nella totalità delle sue funzioni sia fisiche che psichiche.

Ordinariamente, la respirazione avviene inconsciamente, tuttavia, durante lo *zazen* il praticante deve apprendere a condurre questo gesto inconscio in ambito di controllo cosciente “senza toccare l'oggetto”, vale a dire senza intenzionalità egodiretta, in quanto è solo l'attività del corpo a dirigere se stessa, da se stessa, per se stessa, come citato nel *Genjō kōan*. Questo processo di osservazione della respirazione da posizione immobile e stabile, permette che una funzione inconscia come quella respiratoria, governata dal sistema nervoso autonomo, possa essere conosciuta nelle sue potenzialità attraverso la concentrazione che necessariamente e naturalmente si focalizza su di essa, che può connetterci con le attività inconse del corpo e le loro interdipendenze. Quindi, filosoficamente parlando, una conoscenza cosciente del respiro può costituire un ponte tra la mente cosciente e le funzioni inconse del corpo. Come ribadiva Deshimaru *rōshi* nella citazione, il respiro cosciente ha il potere di veicolare le pulsioni della mente, che a loro volta si rivelano attraverso la modalità respiratoria che da queste è caratterizzata, poiché strettamente relate al grado di affettività che si sta sperimentando, ragion per cui, il controllo cosciente del respiro ha una incidenza intima con quello che Yuasa Yasuo definisce, riprendendo Bergson e Merleau-Ponty, “circuitto emozione-istinto”.⁴⁹ Questo “circuitto”, è correlato con il sistema nervoso autonomo che controlla e regola le funzioni dei vari organi che concorrono al mantenimento in vita del corpo, la cui salute è conservata quando esiste un appropriato equilibrio di tonicità e relax tra i nervi simpatici e parasimpatici, che a loro volta contribuiscono al funzionamento del sistema nervoso autonomo.⁵⁰ Uno squilibrio in questo ambito stabilisce il grado di salute, quindi anche delle nostre emozioni e istinti che influiscono in modo sottile, ma concreto, sul modo di pensare e agire operando inconsciamente attraverso le zone più oscure del nostro sé somatico, l'energia omeostatica che si produce durante lo *zazen*, ha anche una capacità riequilibratrice e normalizzante rispetto a queste dinamiche interiori. Nella immobilità dello *zazen*, l'energia intelligente che ci anima, ha modo di poter vivere se stessa, opera quindi per consentire a quanto possa costituire impedimento, situato soprattutto nell'ambito incoscio, di fiorire alla superficie della coscienza perché

⁴⁹ Yuasa Yasuo, *The Body Self-...*, cit., pp. 42-50.

⁵⁰ Shigenori Nagatomo, *Attunement through...*, cit., pp. 63-64.

sia dissolto.⁵¹ Quindi il respiro, per le implicazioni dinamiche intrinseche al suo stesso svolgimento, ha l'effetto di estinguere le emozioni e istinti oscuri ristagnanti facendo emergere la loro energia per dissolverla nella consapevolezza, liberando il praticante dagli effetti limitativi, inibitori e occlusivi prodotti dalla loro dipendenza.⁵² Nel fascicolo *Fukanzazengi*, Dōgen afferma:

Una volta assestata la vostra postura, ispirate ed espirate completamente. Oscillate a sinistra e a destra. Sedete stabilmente, pensate il non pensiero. Come pensi il non pensiero? Nonpensiero. Questa è l'arte essenziale dello *zazen*.⁵³

Queste istruzioni iniziano con il corpo, segue il respiro e infine l'aspetto mentale, in conclusione di *zazen*, questo ordine è rovesciato per uscire dallo *zazen* stesso.

Per Dōgen, il respiro non è né lungo né corto e raccomanda di non intenderlo quale attività yogica tipo *prānāyāma* in quanto è importante essere consapevoli del respiro ma senza “toccarlo” poiché non deve essere originato nel cogito o nell'ego per recepirne tutto il potere trasformativo e la comunicazione profonda che naturalmente contiene. Quando lo *zazen* è nella sua pienezza, lo scambio bilaterale tra il meditante e il mondo naturale, attraverso il respiro, determina un ritmo armonico che stabilisce una sottile, intima mutua assistenza. Quando questo avanzato stato di meditazione è acquisito, il meditante in quanto corpo è consonante con il mondo naturale per mezzo di una completa estinzione dell'appropriazione somatica, e dal momento in cui questa comunione spirituale è realizzata, la totalità dei fenomeni sia senzienti che insenzienti, presentano se stessi alla consapevolezza *samādhica* del meditante quali esistenze intime con il suo essere. Nel fascicolo *Soku shin ze butsu* (*La mente qui ora è il buddha* 即心是仏), Dōgen afferma:

Come dicevano gli antichi: “La mente luminosa, pura, profonda, che non è artefatta, è i fiumi, le montagne, la grande terra e il sole, la luna, le stelle e i pianeti. Allora è chiaro che [la mente] è i fiumi, le montagne, la grande terra e il sole, la luna, le stelle e i pianeti. Tuttavia, riguardo a questa espressione, se va oltre viene a mancare qualcosa, se torna indietro gli avanza qualcosa. La mente che è i fiumi, le montagne e la grande terra non è altro che i fiumi, le montagne e la grande terra.”⁵⁴

⁵¹ David Edward Shaner, Shigenori Nagatomo, Yuasa Yasuo, *Science and Comparative...*, cit., p. 167.

⁵² Moderne terapie quali il training autogeno e la psicoanalisi, operano e si articolano prevalentemente sul ritmo del respiro e le sue implicazioni psicofisiche, sia in funzione terapeutica che diagnostica.

⁵³ Carl Bielefeldt, *Dōgen's Manuals of...*, cit., p. 181.

⁵⁴ Aldo Tollini, *Pratica e Illuminazione...*, cit., p.238.

La versione del Maestro Nishijima Gudo e Chodo Cross è leggermente diversa:

Vale a dire che andare “oltre”, rispetto all’affermazione di identificazione della mente con la realtà, porterebbe all’assunzione di una posizione empiricista, quindi materialista, mentre per contro una identificazione della mente con la realtà costituirebbe una posizione idealistica soggettiva. Dōgen rifiuta ambedue queste posizioni in quanto non espressive della reale condizione della mente che intende trasmettere, vale a dire una mente che partecipa della realtà senza alcun dualismo (...le montagne...proprio montagne...), completamente integrata con la totalità, una mente che si svuota di ogni assunzione egoica divenendo trasparente e permeabile, in grado quindi di vivere qualsiasi fenomeno in tutto il suo portato originale. Da questo incontro-riconoscimento autentico, nasce e si sviluppa una coproduzione evolutiva per ogni esistenza in quanto è una relazione che incorpora in sé ogni esistenza, quindi la soteriologia di Dōgen non può prescindere dalla trasformazione di quanto soggettivo-antropocentrico, in soggetto assoluto cosmologico, e questa mutazione ha modo di prodursi attraverso lo *zazen*. In questo modo, quando il corpo non è più un corpo che resiste all’intenzione corporale dovuta alla mente, in assenza quindi della più infinitesimale fessura tra mente e corpo, e che corrisponde alla mente nella sua intenzione corporale integrata nel dinamismo del corpo, in questa condizione, si produce quanto precedentemente definito reciproca comunione spirituale (*kannō dōkō*) e su questo piano il sé e altro da sé vivono la piena coproduzione. Questa comunione non è una forma statica o metafisica ma completamente dinamica, attiva, qualificata da Dōgen come “attività totale” (*zenki* 全機), e intende che ognuna e tutte le cose del mondo stanno vivendo la loro pienezza grazie alla mia pienezza, nel processo di generazione-estinzione. La piena immersione del corpo in questa attività totale è quindi connotata dall’azione.⁵⁵ L’azione, è la modalità con la quale Dōgen sceglie di risolvere le apparenti contraddizioni della realtà ordinaria inserite nel processo eterno di generazione-estinzione, quindi della relatività, che lui rende assoluta con l’azione, in quanto l’azione non ammette la divisione tra

“An ancient patriarch said, “What is fine, pure, and bright mind? It is mountains, rivers, and the Earth, the sun, the moon, and the stars. But what these words say is, when we are moving forward, not enough, and when we are drawing back, too much. Mind as mountains, rivers, and the Earth is nothing other than mountains, rivers, and the Earth.”

Nishijima Gudo Wafu and Chodo Cross, *Master Dogen’s Shobogenzo* [sic!], book 1, ...cit., pp. 53-54.

⁵⁵ Il Maestro Nishijima Gudo Wafu, così si esprime su questo aspetto: “*Buddhism is not a spiritual religion, neither is it a materialistic system; it is a way of living based on action. The main characteristic of Buddhist philosophy is that it is constructed around the nature of action itself. [...] This long task has led me to see clearly that what Master Dogen is doing in the Shobogenzo* [sic!] *is explaining the nature of reality. His explanation is centered around the nature of action.*”

Nishijima Gudo Wafu, *Buddhism & Action*, in <http://www.dogensangha.org/downloads/Pdf/B&A.PDF>.

affermazione e negazione per cui è impossibile negare un'azione con le parole ma solo con un'altra azione che la regola, che gli corrisponde, che unisce soggetto e oggetto ed estingue la dualità. Nel fascicolo *Zanmai-o-zanmai*, Dōgen statuisce lo *zazen* quale unica via del Buddha:

Trascendere l'intero universo immediatamente, e vivere una vita rilevante e apprezzabile nella casa dei patriarchi buddisti, è sedere nella completa postura del loto. Camminare sulle teste dei non-buddhisti e dei demoni; divenire, nel cuore dei patriarchi buddisti, una persona reale, è sedere nella completa postura del loto. Per trascendere la supremazia della supremazia dei patriarchi buddisti, c'è solo questo unico metodo.⁵⁶

Si deduce che lo *zazen* è lo stato in cui si è seduti nella corretta postura di verità, senza provare consciamente a fare qualcosa e senza focalizzarsi consciamente su stimoli esterni, nel fascicolo *Bendōwa*, Dōgen lo descrive come *jijuyū zanmai* (*samādhi della piena autorealizzazione* 自受用三昧), e designa uno stato di assorbimento o concentrazione del sé quando riceve e accetta le sue funzioni, la sua posizione spirituale nel mondo. Questo *jijuyū zanmai*, precede linguaggio, discriminazione, e mente illusoria, ed è connotato dalla simultaneità di realizzazione di pratica-illuminazione, corrispondente a niente altro che *kekkaфуza* (sedersi nel loto 結跏趺坐). Ora, dobbiamo chiaramente comprendere che *kekkaфуza* stessa è la realizzazione ed entrata nel *samādhi*, tutti gli altri *samādhi* sono gli attendenti di questo re dei *samādhi*. *Kekkaфуza* è il retto corpo, la retta mente, il retto corpo e mente, i buddha e patriarchi stessi, pratica-illuminazione stessa, l'essenza del *buddhadharma*, e il sangue vitale di (Buddha) stesso.⁵⁷ Il grande maestro Sawaki Kōdō diceva: “*Zazen* è il Buddha cui diamo forma con la nostra carne viva”, e ancora, “Praticare lo *shikantaza* significa usare questa carne viva di un normale essere umano per il suo scopo più elevato.”⁵⁸

⁵⁶ Nishijima Gudo Wafu and Chodo Cross, trans. by, *Master Dogen's Shobogenzo book 3...*, cit., p. 281.

⁵⁷ Shohaku Okumura and Daitō Tom Wright, trans. by, *Dōgen Zen...*cit., p. 93.

⁵⁸ Sawaki Kōdō, “Raccolta di citazioni”, in <http://www.antaiji.dogen.de/eng-kike/it-kike10.html>

3.3 *Hishiryō*, escatologia zen

Al suo ritorno dalla Cina nel 1227, Dōgen dichiarò: “A mani vuote sono partito, a mani vuote ritorno, ho solo realizzato che il naso è verticale e gli occhi orizzontali.”⁵⁹

Con questa affermazione indica la natura originale delle cose e introduce l’uditorio nel cuore e apice della realizzazione buddhista, come interpretato dalla tradizione *zen*, e contenuta nel termine *hishiryō* (nonpensiero 非思量).⁶⁰

Dōgen enuncia la sua realizzazione attraverso l’assenza di concetti espressa metaforicamente dalle “mani vuote”, con cui rappresenta la sua comprensione della natura originale dei fenomeni e della funzione universale che li permea e determina. Questa funzione, o ordine universale, trova la sua più compiuta espressività nel termine *hishiryō*, quale ambito in cui i diversi piani di realtà comunicano e si integrano. La qualità della comunicazione dei piani di realtà in *hishiryō*, è sempre connotata e finalizzata alla pace e armonia, componenti sempre unitariamente e naturalmente presenti nell’azione di *hishiryō* quali matrici e nutrici della stessa. Vale a dire che la condizione di *hishiryō* non è prevaricante rispetto alle dinamiche delle antitesi poste dall’azione discriminante del pensiero e non pensiero, ma si integra attivamente in essa per liberarla da pastoie sostanzialiste ed egocentriche.

⁵⁹ Takahashi J. Kodera, *Dōgen’s Formative Years...*, cit., p.77.

⁶⁰ Thomas Kasulis*, traduce il termine “*hishiryō*” con “*without-thinking*” (senza pensiero), per differenziarlo dal termine “*fushiryō*” (non pensiero), che è il termine corrispondente oppositivo a “*shiryō*” (pensiero). Non ritengo questa traduzione corretta in quanto “*hishiryō*” non corrisponde ad assenza di pensiero, come il termine “*without-thinking*” lascia supporre, ma si riferisce a una dimensione o modalità di pensiero che include ambedue le opzioni senza produrne una propria.

La condizione della mente in stato di *hishiryō*, si trova in una posizione onnicomprensiva dei diversi piani di realtà, quindi non è “senza pensiero”.

La capacità di agire, in quella condizione mentale, costituisce la formulazione di un pensiero non ordinario che coinvolge tutto l’essere nelle sue potenzialità unite e integrate con la totalità delle cose. Si tratta di un pensiero attivo e vivente nelle cause e condizioni in assoluta a-dualità, è quindi connotato da una natura estremamente mobile, flessibile, in grado di assumere il comportamento necessario capace di inserirsi naturalmente in qualsiasi contesto per esprimere la verità del *Dharma*.

I maestri *zen* lo definiscono quale: “pensiero oltre il pensiero e non pensiero”, “nonpensiero”, “pensiero universale”, “pensiero cosmico”, “pensiero dal profondo del non pensiero”, “pensiero ipotalamico”.

Trovo terminologicamente più appropriata la traduzione dei tre termini come resi da Carl Bielefeldt, Norman Waddell e Abe Masao, vale a dire: “pensiero” per *shiryō*, “non-pensiero” per *fushiryō*, e “nonpensiero” per *hishiryō*.

Utilizzando “nonpensiero” per rendere *hishiryō*, ritengo risulti più chiaro che si riferisce al superamento di concetti ordinari e relativi e introduce il tentativo di esprimere verbalmente una condizione che li trascende senza cancellarli.

Si veda:

* Thomas Kasulis, *Zen Action Zen Person*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1981, pp. 71-72.

Carl Bielefeldt, *Dōgen’s Manuals...*, cit., p. 146.

Norman Waddell and Abe Masao, trans. by, *The Heart of Dōgen’s Shōbōgenzō...*, cit., p. 110.

Hishiryō è lo stato dello *zazen* nella sua pienezza, è la modalità espressiva dello *zazen* realizzato, è l'aspetto dinamico neutro che permette di stabilire una relazione dialettica tra le diverse opzioni, espresse da pensiero (*shiryō*) e non pensiero (*fushiryō*), senza approdare ad alcun sostanzialismo.

Hee-Jin Kim, nella sua interpretazione delle nozioni di pensiero, non pensiero, e nonpensiero in Dōgen, produce una analisi precisa e calzante. Egli non condivide le interpretazioni convenzionali che statuiscono il pensiero e il non pensiero quali antitesi epistemologiche o ontologiche, invece di essere una coppia di centri soteriologici liberi da ormezzi sostanzialisti, e la cui biforcazione sia da superarsi.⁶¹ Infatti, da un lato il pensiero è concepito quale funzione della coscienza, tale come le percezioni e concezioni, o le attività dell'intelletto tipo il ragionamento, la comparazione e la classificazione, quella che il buddhismo definisce conoscenza discriminante. Dall'altro lato, il non pensiero è visto come negazione di tale discriminazione, così da affermare una cognizione trascendente al di là di concetti e immagini, definita conoscenza non discriminante. Seguendo questa impostazione, il nonpensiero è ritenuto quel pensiero che abbandona le antitesi di pensiero e non pensiero, pertanto è trascendente e distaccato.

Il problema di tale lettura, è che pensiero e non pensiero sono relativizzati come concetti opposti da sostituire con il nonpensiero. La statuizione relativizzante di pensiero e non pensiero, è negativa tanto quanto la loro assolutizzazione, e per ovvie ragioni di ipostasi che non consentirebbero l'estinzione della dualità, fondamentale per realizzare il sé originale. Inoltre, sia la relativizzazione che assolutizzazione dei concetti, risulta essenzialmente in un privilegio metafisico, quando non in una assolutizzazione del non pensiero, con gli stessi rischi di ipostasi, i cui contraenti Nāgārjuna definiva "inguaribili". La perdita di dinamicità dialettica tra le funzioni di pensiero, non pensiero, e nonpensiero, si risolve in una perdita di funzioni salvifiche che determina inconsapevolmente una corporeità e impotenza di *hishiryō*.⁶²

Dōgen, riguardo le antitesi di pensiero e non pensiero, afferma che se la causa delle difficoltà abita entro la discriminazione, anche la causa per sradicare tali difficoltà

⁶¹ Hee-Jin Kim, *Dōgen on meditation...*, cit., p. 82.

⁶² In condizioni estremizzate o estremiste, lo spazio di azione di *hishiryō* si riduce e rischia la persecuzione in quanto la verità è mal tollerata in condizioni illiberali o situazioni di regime. E questa potrebbe essere una possibile parziale lettura di quanto esposto nel testo "*Zen at War*"* relativamente alla critica per la partecipazione di religiosi alla guerra.

*Brian Daizen Victoria, *Zen at War*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1997.

risiede entro la discriminazione stessa.⁶³ Il pensiero discriminante è dotato di capacità intrinseca tesa a superare e trasformare le sue proprie limitazioni, ragion per cui è già da sempre entro il processo di realizzazione stesso. Per Dōgen, la mente discriminante è un fattore vitale ai fini soteriologici, egli afferma che non si costruisce la mente discriminante quale pensiero di illuminazione, tuttavia, esso sorge attraverso l'intelletto discriminante.⁶⁴ Dōgen situa il pensiero nel contesto di esistenza e temporalità della condizione umana, quindi elabora la realizzazione della redenzione dai vincoli *karmici* e temporali proprio in quelle stesse condizioni.⁶⁵

La negazione nel buddhismo *mahāyāna*, non significa assenza né rimozione di quanto negato, vale a dire che pensiero e non pensiero sono in relazione reciproca e dinamica e si rinnovano l'un l'altro nella loro non dualità che poggia sulla vacuità.

Dōgen ritiene *hishiryō* il “retto pensiero” (*shōshii* 正思惟), una delle categorie che compongono l'Ottuplice Sentiero (*Hasshōdō* 八聖道) che conduce alla cessazione della sofferenza e la realizzazione del *nirvāna*.⁶⁶ *Hishiryō* in Dōgen, è l'asse portante di tutte le altre sette categorie che compongono la dottrina dell'Ottuplice Sentiero, ed è informato, purificato, e potenziato dal principio cardinale di vacuità. Vacuità intesa come nessuna realtà ultima o suo attributo, ma quale semplice designazione salvifica connotante l'assenza di qualsiasi natura propria (*jishō* 自性).

Terada Tōru e Mizuno Yaoko, ritengono la differenza tra *fushiryō* e *hishiryō*, equivalente a quella esistente tra una semplice negazione e la dottrina buddhista di vacuità. Essi affermano che *hishiryō* è la vacuità, *fushiryō* la negazione del pensiero, la

⁶³ Si veda il fascicolo *Hotsu bodaishin* (*Fondare la mente del risveglio* 発菩提心). Qui il Maestro spiega in modo preciso perché la mente di saggezza (*bodaishin*), sia inevitabilmente fondata sulla mente ordinaria. Egli spiega come non sia possibile agire sia nel passato che nel futuro, ma solo in questo presente transitorio quale unica possibilità per risolvere quanto posto in essere dalla legge di causa effetto. Nishijima Gudo Wafu & Chodo Cross, trans. by, *Master Dogen's Shobogenzo* [sic!] book 3..., cit., pp. 265-276.

⁶⁴ Si veda lo *Shinjin Gakudō* (*Apprendere la Via con il corpo e la mente* 身心学道). Aldo Tollini, *Pratica e Illuminazione...*, cit., pp. 99-100. Nishijima Gudo Wafu & Chodo Cross, trans. by, *Master Dogen's Shobogenzo* [sic!] book 2..., cit., pp. 251-252.

⁶⁵ Hee-Jin Kim, *Dōgen on Meditation...*, cit., pp. 119-120. Sulle dinamiche di complementarità e unità degli opposti, si veda il fascicolo *Inmo* (*Così com'è* 恁麼), Aldo Tollini, *Buddha e Natura di Buddha...*, cit., pp. 158-163; Thomas Cleary, trans. by, *Shōbōgenzō, Zen Essays by Dōgen*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1986, pp. 47-56. Nishijima Gudo Wafu & Chodo Cross, trans. by, *Master Dogen's Shobogenzo* [sic!] book 2..., cit., pp. 119-122.

⁶⁶ Si veda il fascicolo *Sanjushichi bon bodai bunpō* (*Trentasette elementi di saggezza* 三十七品菩提分法) in: Nishijima Gudo Wafu & Chodo Cross, trans. by, *Master Dogen's Shobogenzo* [sic!] book 4..., cit., p. 15.

vacuità trascende la distinzione tra soggetto e oggetto, e tra essere e nulla, in quanto è al di là delle dicotomie.⁶⁷

Hakiyama Hanji conferma la relazione dialettica tra i tre termini e precisa che la negazione del pensiero *tout court* è problematica in quanto a sua volta pensiero. Egli sostiene che la negazione della coscienza sia impossibile, e riconosce l'esigenza di un terzo punto di vista che permetta di rendere cosciente il non pensiero, ma senza essere esso stesso incluso nella categoria del pensiero. Per Hakiyama, *hishiryō* (il terzo punto di vista), è quella dimensione che mette in grado di riconoscere il non pensiero quale esso è, un pensiero che nega il pensiero. Questo definisce *hishiryō* quale modalità di coscienza più basilica, rispetto al pensiero e non pensiero, paradigmi di ogni dicotomia, e capace di stabilire una relazione dialettica tra i due. Vale a dire che *hishiryō* è quello stato in cui i due aspetti sono uniti ed entro la sua "negazione" sono preservati e integrati quali parziali elementi di sintesi, sia *shiryō* che *fushiryō*. Su questo piano, *hishiryō* non è una negazione senza contenuto ma la condizione che stabilisce l'autentica relazione tra pensiero e non pensiero.⁶⁸

Hishiryō si distingue sia dal pensiero che dal non pensiero, nella assunzione di nessuna attitudine intenzionale egodiretta. Esso non afferma né nega, accetta o rifiuta, crede o non crede, né oggettiva sia implicitamente che esplicitamente. La sua noetica è qualsiasi oggettificazione, esso è nondimeno una modalità della coscienza non concettuale e preriflessiva.

Nel momento in cui *hishiryō* si esprime, i contenuti della sua posizione non sono né affermati né negati, in quanto sono solo una presenza inoggettificata senza alcuna attitudine conscia o incoscia riferita ad essi.⁶⁹ In quel momento le cose si esplicitano tali quali sono, ma questo non significa che la condizione di *hishiryō* sia priva di contenuto o scissa dal contesto in cui si produce, la sua elaborazione esprime la natura della vacuità. Inoltre, nella sua azione esiste una continuità di consapevolezza preriflessiva sempre viva e presente anche in assenza di intenzionalità direzionale.⁷⁰

⁶⁷ Terada Tōru and Mizuno Yaoko, eds, *Dōgen. 1° vol.*, Tōkyō, Iwanami Shōten, 1970, p. 128.

⁶⁸ Hakiyama Hanji, *Dōgen no kenkyū*, Tōkyō, Iwanami Shōten, 1935, pp. 256-257.

⁶⁹ Thomas Kasulis, *Zen Action Zen Person...*, cit., p.75.

⁷⁰ E' uno stato di coscienza simile a quello definito da Nishida "esperienza pura" (*junsui keiken* 純粹經驗), così descritto da Robert J. J. Wargo*: "*Epistemologically viewed, pure experience is a state of direct awareness of things as they are, a state of immediate apprehension in which there is no distinction drawn between the content of the experience and the act of experiencing the content. It is a state in which there is no differentiation of thought, will, and emotion. Pure experience is an absolute and simple unity that is both the ground and the goal of all partial, conceptual unities. It is not merely a particular psychological state of an individual, since the individual is constituted in experience. Ontologically, pure experience is a self-consciously, spontaneously developing unity that constitutes the whole of reality.*"

Hishiryō si esprime attraverso l'azione: un agire che inserisce la pienezza della sua realizzazione *dharmica* in simbiosi con la coproduzione condizionata. Il nome più opportuno per definire questa simbiosi è *buddhadharma* in azione, e si manifesta nella sua pienezza solo nell'unità di esistenza e tempo (*uji*), paradigma di elisione di ogni dualità e ambito in cui avviene l'integrazione dei due piani di realtà. Questo ambito di integrazione e dissoluzione della dualità (esistenza e tempo, connotanti il piano relativo), è quello in cui la natura-di-buddha rivela con chiarezza la sua identità corrispondente all'impermanenza quale piano assoluto. L'impermanenza è la scansione temporale nella quale *hishiryō* vive ed esiste, e può assumere forma solo in unità con questo momento presente (*nikon*), inclusivo di ogni temporalità, quindi di ogni esistenza nei tre tempi. Essere completamente questo momento presente, implica una acquisizione naturale, attraverso *zazen*, del significato di tempo quale esistenza come espresso da Dōgen nel fascicolo *Uji*.⁷¹

*Robert J. J. Wargo, *The Logic of Nothingness: A Study of Nishida Kitarō*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2005, p.65.

Il testo di Nishida* che tratta per esteso il concetto di "esperienza pura", è "Uno studio sul bene", che si apre in questo modo: "Fare esperienza significa conoscere il reale concreto così com'è. E' conoscere in conformità al reale concreto, tralasciando completamente ogni intromissione da parte nostra."

Nel punto preciso sopra citato, l'"esperienza pura" di Nishida si differenzia da *hishiryō*. Infatti, è impossibile una assenza di intromissione in qualsiasi esperienza per pura che possa essere, *hishiryō* introduce nell'esperienza la sua realizzazione della Legge universale o *Dharmakāya* rivelata dallo *zazen*. La sua "neutralità" consiste in questo.

Il curatore e traduttore del testo nishidiano, precisa nella sua postfazione, relativamente al termine "pura" riferito all'esperienza: "Questa scelta terminologica si rivelerà ben presto infelice e frutterà al libro di Nishida numerose critiche originate tuttavia da un fraintendimento di fondo. Il termine va inteso infatti non nel senso di un'esperienza «pura» di contro ad altre esperienze «impure», «pura» esperienza, esperienza «pura e semplice» o, nei termini di Nishida, esperienza «così com'è». «Puro» è qui sinonimo di «immediato», connota fundamentalmente l'anteriorità rispetto alla riflessione, al linguaggio del giudizio, e rimanda a un'esperienza diretta del fluire della coscienza prima dell'introduzione di un esplicito dualismo soggetto-oggetto e in cui il reale si manifesta così com'è."

*Nishida Kitarō, *Uno studio sul bene*, trad. di Enrico Fongaro, Torino, Bollati Boringhieri editore, 2007, pp.11, 193-194.

⁷¹ Dōgen, nel fascicolo *Uji* evolve la posizione che Nāgārjuna elaborò rispetto al tempo circa dieci secoli prima. Egli spoglia dell'apparente nichilismo i postulati di Nāgārjuna e rende all'esistenza-tempo la dinamicità che le spetta e che le è propria, ponendola nell'alveo del più maturo *Mahāyāna* del suo tempo. Nāgārjuna, nella sua diciannovesima stanza della *Madhyamakakārikā*, "Critica del tempo", così enunciava:

"1. L'esistenza del presente e del futuro è dipendente dal passato? Ma allora il presente e il futuro esisterebbero nel passato.

2. Il presente e il futuro non esistono nel passato? Ma allora l'esistenza del presente e del futuro non dipende dal passato.

3. La loro esistenza, indipendentemente dal passato, non è, d'altro lato, logicamente sostenibile. Il presente e il futuro perciò non esistono.

4. Lo stesso ragionamento che abbiamo applicato al presente e al futuro, si può applicare al presente e al passato, al futuro e al presente, alle triadi basso, mediano, alto, eccetera, alle antinomie unità, molteplicità, eccetera.

5. Un tempo instabile non può percepirsi; un tempo stabile, che possa percepirsi, non esiste. Di un tempo che non è percepito come può dunque parlarsi?

Passato, presente, e futuro, sono normalmente intesi muovere unidirezionalmente. Questa visione del tempo è la sua oggettificazione e concettualizzazione, separata dalla sua diretta e concreta esperienza, essa non rappresenta una reale comprensione del tempo. La nostra realtà, sia che si parli di passato, presente, e futuro, è sempre e solo nel presente. Per Dōgen tuttavia, questo presente non consiste solo in quella realtà temporale affiancata da passato e futuro, e corrispondente a un tempo relativo. Egli si riferisce a un presente in senso assoluto in quanto inclusivo di passato, presente, e futuro, e non è un tempo oggettivo ma il presente in cui l'essere vive esistenzialmente. Nella realtà ordinaria, il passato è realizzato quale passato nel "presente", e lo stesso avviene per il presente e il futuro, e questo "presente" non è il presente temporale ma un presente transtemporale. Quando Dōgen parla di "passaggio senza passaggio" (*kyōryaku*) del tempo, da oggi a oggi, si riferisce a questo presente transtemporale, mentre quando parla di "passaggio senza passaggio" da oggi a domani, si riferisce al presente e futuro temporali. Abe Masao definisce la dimensione transtemporale presente, inclusiva dei tre tempi, "dimensione verticale" di tempo, e quella del movimento unidirezionale del tempo, "dimensione orizzontale".⁷²

Una volta realizzato il "passaggio senza passaggio" da oggi a oggi nella dimensione verticale, naturalmente si realizza quello da ieri a ieri e da domani a domani, quando si è in grado di estinguere il dualismo essere e tempo, tutti i tempi sono penetrabili dalla

6. Il tempo esiste condizionato dagli esseri? Ma allora come può esistere esso senza di questi? Nessun essere infatti esiste: e come quindi esisterà il tempo".

Raniero Gnoli, a cura di, *Testi buddhisti in sanscrito*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1983, p.353.

Anthony Birch, "Enlightenment and Time: An Examination of Nagarjuna's Concept of Time", in <http://www.gis.net/~tbirch/nagar2fiu.htm>.

Rein Raud, "'PLACE' and 'Being-Time': Spatiotemporal Concepts in the Thought of Nishida Kitarō and Dōgen Kigen", *Philosophy East and West*, Volume 54, Number 1, 2004, pp. 29-51.

Steven Heine, "Temporality of Hermeneutics in Dogen's Shobogenzo" [sic!], *Philosophy East and West*, Volume 33, no. 2, 1983, pp. 139-147.

Il maestro Deshimaru Taisen, così concludeva il suo commento al fascicolo *Uji*: "*La totale pénétration de l'Être-temps est la complete activité. La totale pénétration de l'Être-temps ne peut être accomplie qu'en vous-mêmes.*" (Paris 1977).

Deshimaru Taisen, "*Le Temps selon maitre Dogen (XIII^e s.)*", Paris, AZI, 1977.

E Steven Heine ribadisce: "*Dōgen overcomes the inauthentic static now-point through disclosure of the all-inclusive simultaneous passage (kyōryaku) of the three tenses encompassing all phenomena.*"

Steven Heine, *Existential and Ontological...*, cit., p.36.

E' evidente che il tempo oggettivo esiste solo come categoria dialettica, e Dōgen lo dissolve e ne risolve l'ipotesi, nella assoluta attività, quindi esistenza, del momento presente. Egli lo usa come espediente per rivelare la vera sostanza dell'essere.

⁷² Abe Masao, *A Study of Dōgen...*, cit., p.99.

Su questo aspetto del tempo in Dōgen, si veda anche:

Steven Heine, *Existential and Ontological...*, cit., pp.49-60;

Joan Stambaugh, *Impermanence Is Buddha-nature. Dōgen's Understanding of Temporality*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1990, pp.24-71;

Eidō Shimano Rōshi & Charles Vacher, trans. by, *Dōgen, Shōbōgenzō Uji...*, cit., pp.99-100.

concentrazione assoluta dello *zazen*. Questo avviene perché la realizzazione dell'ora assoluta (*nikon*), che rende possibile il "passaggio senza passaggio" da oggi a oggi, si apre completamente alla dimensione verticale di tempo. L'apertura alla dimensione verticale avviene per mezzo della piena realizzazione della dimensione orizzontale di tempo, attraverso lo *zazen*, e coincide con l'assoluta unità di essere e tempo, nulla più li divide, quindi l'essere tempo può spaziare ovunque. Questo completo affrancamento dalle scansioni del tempo realizzato nel punto in cui linearità e verticalità, paradigmi di tempo relativo e assoluto convergono, implica la completa estinzione dell'ego in *zazen*, l'essere, liberatosi dei confini concettuali posti dalla realtà ordinaria, può librarsi in un tempo senza inizio e senza fine, un tempo che non ha più legami.

L'essere vive sempre nell'intersezione delle dimensioni orizzontale e verticale di tempo, vale a dire tra temporalità e transtemporalità, e l'ora assoluta non è niente altro che l'adesso realizzato a questa intersezione.

La "verità ultima" *zen*, l'esito della sua escatologia, si compie sempre e solo in questa temporalità, in quel punto d'incontro di tempo e transtempo. *Hishiryō* è l'azione che proviene da *shinjin datsuraku*, dall'abbandono di corpo e mente, e vive e si realizza costantemente nel qui ora, punto d'incontro delle due dimensioni temporali.⁷³

Nel presente assoluto come punto *pivot*, passato e futuro sono realizzati nei termini della loro mutualità e interpenetrazione, equivalenti alla loro reciprocità e reversibilità in ogni direzione. Nello Zen, questo presente assoluto è la manifestazione continua della possibilità di redenzione vivente ed esistente in questo irripetibile momento, tutta la retribuzione *karmica* è di fronte a *hishiryō* che può trasformarla.⁷⁴

⁷³ Abe Masao, *A Study of Dōgen...*, cit., pp.99-100.

⁷⁴ Abe Masao* porta questo interessante esempio comparativo riguardo l'essere e il tempo in relazione al divino che qualifica e distingue l'approccio *tarikī*, egli afferma: "Nella cristianità, il pentimento o metanoia, sono una pratica importante. Se arrendiamo completamente la nostra volontà al pentimento sincero e ci apriamo alla volontà di Dio dicendo: 'Però non come voglio io, ma come vuoi tu.' (Matteo 26:39), possiamo essere redenti dagli atti peccaminosi del nostro passato. Naturalmente, questo non significa che quanto commesso nel passato venga cancellato. Tuttavia, l'intenzione di quegli atti passati, può drammaticamente essere cambiata per la nostra vita presente attraverso il nostro pentimento e il perdono di Dio. Questo significa che il presente influisce profondamente e retrospettivamente sul passato. Il nostro pentimento e il perdono di Dio hanno luogo nella dimensione verticale, o transtemporale, di tempo, aperta al rapporto io tu quale relazione umano divino. Inoltre, nella cristianità, il pentimento nel presente è orientato dall'anticipazione del giudizio universale alla fine della storia. La fine futura della storia costituisce la finalità dell'*eschaton* che orienta presente e passato alla luce del giudizio universale. In questo modo si può vedere una sorta di interpenetrazione tra passato, presente, e futuro."

*Abe Masao, *A Study of Dōgen...*, cit., pp.101-102.

Risulta evidente come, per parte Zen, *hishiryō*, la realizzazione, non possa essere ipotizzata in un supposto futuro, o paradiso amidista, ma solo e sempre in questo preciso momento, continuamente ed eternamente.

Calzano bene queste parole del Venerabile Thich Nhat Hanh: "Our suffering, our fear, our pain is our garbage...The Buddha smiles to his garbage because he knows, like an organic gardener, that he can

Le nozioni buddhiste di *karma* e trasmigrazione attraverso cicli di esistenza, si originarono nella tradizione hinduista prima della comparsa del buddhismo.

La visione hinduista di *karma* è fortemente deterministica, o fatalistica, e le azioni compiute nel passato, buone o cattive, costituiscono il modo di vivere nel presente e futuro.⁷⁵ Il Buddha accettò la tradizionale nozione di *karma*, ma si preoccupò prioritariamente di trovare il modo per emanciparsi dai vincoli posti dalla cultura del suo tempo. Egli insegnò la dottrina dello *ānatman*, non sé, che stabilisce essere illusione la nozione di un sé sostanziale e duraturo quale veicolo di *karma*. Per il Buddha, e per Dōgen, il risveglio alla verità del non sé, costituisce la possibilità, il piano di emancipazione dall'enorme potere deterministico del *karma*, che da quella posizione di risveglio viene trasformato in redenzione.

Dōgen afferma “*bonnō soku bodai*” (le illusioni divengono saggezza), e dimostra come attraverso la propria azione (*jiriki*), illuminata da *hishiryō*, sia possibile capire e connettersi con la sorgente del *karma* e trasformarlo naturalmente attraverso una azione rigenerativa che lo estingue.⁷⁶ La realizzazione dell'assenza di sé, di natura propria dell'ego, stabilisce l'essere in una condizione di permeabilità e trasparenza rispetto ai fenomeni, ora riconosciuti e vissuti sul loro proprio piano esistenziale. La realtà, i fenomeni, sono sempre stati quello che sono, hanno sempre risieduto nella loro posizione *dharmica*, è solo caduta la barriera concettuale ed egocentrica che impediva all'essere di riconoscerli nel loro stato reale di esistenza. L'essere, nella dimensione di *hishiryō*, trasforma l'azione del *karma* in quanto ne vede la sorgente produttiva, la concatenazione causale, e questo gli permette di affrancarsi dalla sua coercizione e può naturalmente e inconsciamente orientarne il senso ed elevarne la funzione. Questa potenzialità, innata nell'essere umano, è realizzata e sostenuta dall'unità che ha stabilito

very well transform garbage back into flowers.”

⁷⁵ Nishida*, citando Hegel, precisa il significato di “casualità” e quindi intrinsecamente di tempo nel quale accade in questo modo: “Hegel* ha detto che tutto ciò che è razionale è reale e che il reale è necessariamente qualcosa di razionale. Anche se questa asserzione ha ricevuto varie critiche, da un certo punto di vista è una verità inamovibile. I fenomeni dell'universo, per quanto minuscoli possano essere, non accadono mai casualmente, non sono mai privi di relazione con il prima e il dopo. Essi accadono necessariamente forniti di una causa che deve farli accadere. Il fatto di considerarli casuali è dovuto semplicemente all'insufficienza delle nostre conoscenze.”

*Nishida Kitarō, *Uno studio sul bene...*, cit., p.69.

*G. W. F. Hegel, “Grundlinien der Philosophie des Rechts”, trad. V. Cicero, in *Lineamenti di filosofia del diritto*, Milano, Rusconi, 1996, p.59.

⁷⁶ Suzuki Daisetz Teitaro* a questo proposito ribadisce: “*Our present life is the result of the karma accumulated in our previous existence, and yet in our practical life the doctrine of karma allows in us all kinds of possibilities and all chances of development.*”

*D. T. Suzuki, *Outlines of Mahāyāna Buddhism*, New York, Schocken, 1963, p.168.

con la legge *dharmica* universale (o *Dharmakāya*). Legge della quale è divenuto erede e interprete confermato secondo il tradizionale metodo di riconoscimento intercorrente, e sancito, nel rapporto maestro discepolo.⁷⁷ L'azione di *hishiryō*, è contemporanea e reciproca alla manifestazione del fenomeno nell'attimo (*nikon*) del suo prodursi. Questa capacità di essere tempo, specifica dello stato di coscienza di *hishiryō*, è fondamentale ai fini dell'inserimento della sua azione salvifica nell'attimo in cui le dinamiche di soggetto oggetto si producono. Quell'attimo, è retto dall'attività del "passaggio senza passaggio" del tempo, che è la forza della totalità del tempo, e su questo piano dimensionale opera *hishiryō*.⁷⁸ *Hishiryō* rappresenta la verità del *Dharma* che entra nel processo di coproduzione condizionata quale dinamica di emancipazione e salvezza che coincide e si realizza in escatologia.

La natura-di-buddha manifesta se stessa sempre come tempo, e specificamente come tempo presente, per non fossilizzare o ingessare il concetto di tempo in Dōgen, va detto che dalla sua prospettiva, egli è in grado di viverlo in tutta la sua multiforme propositività. Vale a dire che per Dōgen il tempo vola e anche non vola (riferito a linearità-temporalità e verticalità-transtemporalità, o relativo-assoluto). Vola in quanto non vola è

⁷⁷ La conferma della realizzazione del *Dharma*, avviene ritualmente tra maestro e discepolo ed è fondamentale ai fini della preservazione della originalità e autenticità dell'insegnamento. Dōgen tratta questo aspetto specifico nei fascicoli *Shisho* (*Certificato di successione* 嗣書), e *Menju* (*Trasmissione viso a viso* 面授).

Numerosi termini tecnici definiscono formalmente l'avvenimento, in ambito *sōtō zen* normalmente si definisce *inka shōmyō* (sigillo di approvazione dell'evidenza 印可証明), contratto linguisticamente anche con *inshō* (印証). Il processo rituale dal quale il discepolo eredita il lignaggio *dharmico* del suo maestro è definito *shihō* (Erede del *Dharma* 嗣法).

William M. Bodiford*, descrive in modo chiaro questa relazione: "The Zen school places great importance on the master-disciple relationship. According to modern descriptions of this relationship, the master's goal is to cause his disciple to re-create through his own training the same intuitive cognition of reality that the master himself experiences. When the master successfully leads him to a level of understanding that has the same content as his own experience, this minds of the teacher and student are said to become one. Traditionally referred to as the 'trasmission' of the teacher's mind to the disciple, this technique has been termed the crucial 'pivot of the Zen teaching method'".

*William M. Bodiford, "Dharma Transmission in Sōtō Zen. Manzan Dōhaku's Reform Movement", Tokyo [sic!], *Monumenta Nipponica*, vol. 46, n° 4, Winter 1991, p. 423.

Si veda anche:

William M. Bodiford, *Sōtō Zen in Medieval Japan*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1993, pp. 15, 54, 57.

Ruth Fuller Sasaki, *Zen Dust*, N° 3, New York, Harcourt Brace & World, 1966, p. 231.

⁷⁸ La dimensione di tempo di Dōgen, è molto diversa da come la descrive approssimativamente Bernard Faure*.

Il tempo per Dōgen non esiste proprio. Egli può parlarne in termini didattico pedagogici e per finalità soteriologiche, indicandolo come passato, presente, e futuro, ma nella sua dimensione esistenziale non entra in quanto tempo che scorre. E la sua dimensione esistenziale non è nemmeno "spaziale", come sostiene Faure. La sua risoluzione della dualità essere tempo, non si riduce nemmeno in unità ma solo in *hishiryō* (vacuità).

*Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1993, pp. 187-194.

il passaggio del tempo, e contemporaneamente non vola in quanto vola.⁷⁹ *Hishiryō* permette di essere tempo compiutamente in questo attimo, quello successivo, e così via, con il loro portato e nella loro assoluta unicità e irripetibilità riconoscibili compiutamente fino in fondo attraverso la realizzazione dell'impermanenza (*mujō*). La realizzazione dell'impermanenza come asse dinamico implica l'unità di spazialità e temporalità che apre alla realtà della natura-di-buddha in cui tutte le esistenze sono incluse, quindi anche tutti i tempi.⁸⁰ Questo significa essere nella possibilità di coscienza pienamente affrancata da tutto quanto impedisce l'essere impermanenza con tutto il corpo, e quale impermanenza realizzare e partecipare del segno eterno che la contraddistingue.

L'elemento tempo nella soteriologia *zen* è un fattore determinante ai fini del risveglio spirituale, esso coincide in esistenza, e l'esistenza è costantemente impermanente, l'impermanenza è la verità e natura della natura-di-buddha. E' evidente che tutta l'educazione *zen* sia scandita e fondata da tempi che sono non tempi, perché nell'organizzazione del tempo non c'è nessuna concessione di tempo, al di fuori di quello strettamente necessario a riempire quello specifico momento del giorno. Su questo piano, il tempo scompare e resta solo quanto in oggetto, o "cosa", o *inmo* (così com'è). Tutta la giornata di vita *zen* mira alla formazione di un essere che è tempo, quindi pienamente esistenza, ed è regolata in modo che non vi siano "vuoti" di tempo. In sostanza, tutto il tempo è riempito da attività quali, sveglia, igiene personale, cerimonie, pulizie, pasti, *zazen*, *kin hin*, studio, lavoro, istruzioni, sonno, contraddistinti da appositi segnali di inizio e di fine attività.⁸¹

Nella temporalità *zen* è sempre il presente a dominare, il totale assorbimento nel presente è una delle maggiori prerogative della vita *zen*. La presenza alla situazione presente è il punto di partenza per agire, e la capacità alla pienezza di questa presenza è forgiata dallo *zazen*. Come enuncia Nishida, "Non è che essendoci il singolo individuo c'è l'esperienza, ma essendoci l'esperienza c'è il singolo individuo".⁸² Esperienza e

⁷⁹ Dōgen gioca con i termini per evidenziare la assoluta inscindibilità dei piani relativo-assoluto o lineare-verticale o temporale-transtemporale e questa affermazione sta a significare la assoluta unità dei due piani.

⁸⁰ Abe Masao, *Zen and Western Thought*, William R. La Fleur, ed., Honolulu, University of Hawaii Press, 1985, pp. 62-63.

⁸¹ Per una documentazione scritta e visiva della giornata *zen* si veda: Koji Sato, Sosei Kuzunishi, *The Zen Life (Zen no seikatsu)*, trans. by Ryojun Victoria, New York, Tokyo, Kyoto, Weatherhill/Tankosha, 1977 (1966).

⁸² Nishida Kitarō, *Uno studio sul bene...*, cit., p.27.

individuo, paradigmi di storia ed essere tempo, sono nella loro massima espressività, quindi universali, nella dimensione *hishiryō*.

Nel buddhismo è essenziale ai fini della salvezza non superare il male con il bene per partecipare al Bene supremo, ma emanciparsi dalle antinomie esistenziali di bene e male e risvegliarsi alla vacuità prima dell'opposizione tra bene e male. Nel risveglio esistenziale alla vacuità, è possibile capire il bene e il male piuttosto che esserne soggiogati, e su questo piano porre le basi per una vita libera, creativa, ed etica.⁸³

Lo *zazen* libera il vero sé dall'ego e con la realizzazione di *hishiryō* lo introduce e assimila concretamente, empiricamente, nella totale attività dell'universo, rende quindi il sé originale a lui medesimo, alla sua natura autentica.

Nell'azione di *hishiryō*, tutta la dottrina converge, si riassume ed esprime. *Hishiryō* è le Quattro Nobili Verità, *Pratītya Samutpāda*, le *Paramitā*, l'Ottuplice Sentiero, i tre tempi, la trascendenza, la storia, viventi nella sua azione.

Hishiryō, trasforma e rende dinamico il significato di escatologia in quanto nella sua dimensione le "cose ultime" coincidono e sono sempre punto di partenza di "quelle prime". Esso elide ogni dualità e unità nella sua azione, e questo costituisce il suo piano di liberazione e salvezza.

⁸³ Abe Masao, *Zen and Western...*, cit., pp. 131-132.

CONCLUSIONE

Il primo obiettivo della tesi era quello di dimostrare l'incorruttibilità della natura-di-buddha così come espressa dallo *zazen* e tentare di chiarirne la natura cosmica, universale.

Era quindi necessario precisarne le caratteristiche a partire dai documenti a essa relativi e agli speculari rimandi a indagare sulle cause e condizioni temporali. Il metodo adottato è stato quello di una esegesi dei principali postulati enunciati dai testi e la loro elaborazione entro le teoretiche dei principali filosofi giapponesi contemporanei a loro volta in dialogo con l'occidente e con specifiche tradizioni come lo Zen e l'Amidismo.

Questo per produrre un avvicinamento del pensiero *sōtō zen* di Dōgen ai canoni dialettici moderni e aperti al confronto con il pensiero occidentale. Si vuole in questo modo rendere fruibile la proposta teoretica di Dōgen anche all'esterno dell'ambito strettamente monastico. Ritengo importante che l'esperienza di Dōgen esca da circoli ristretti e possa trovare una base più ampia di dibattito anche in ambito filosofico e non solo religioso.

L'incorruttibilità della natura-di-buddha che ho tentato di esprimere si fonda su postulati riconducibili alla sua stessa ontologia, quindi speculari alla realizzazione della impermanenza del corpo e della mente come vissuti in *zazen*.

Impermanenza come dinamismo del mondo.

Impermanenza quale vera natura del tempo.

L'esposizione della natura-di-buddha come enunciata da Dōgen nel fascicolo *Busshō* ed elaborata in tutte le sue variabili da Abe Masao, difficilmente permette di aggiungere o rielaborare qualcosa sull'argomento. Tuttavia, un aspetto sul quale andrebbe fatta una maggiore chiarezza è, a mio avviso, quello della dimensione temporale utilizzabile quale strumento educativo capace di stimolare l'acquisizione e comprensione della realtà, non solo quale esistenza-tempo (*Uji*), ottima per risolvere ogni dualismo e monismo, ma anche quale mezzo che permetta il superamento dell'antropocentrismo a favore di una visione più ampia e integrata del mondo.

Relativamente a questo aspetto del tempo e dell'essere, ho tentato di sviluppare il concetto nishidiano di "identità assolutamente contraddittoria" o "autoidentità contraddittoria" (*mujunteki jikodōitsu* 矛盾的自己同一) utilizzato quale base teoretica capace di esplorare da una prospettiva diversa il prodursi della realtà.

Questo punto andrebbe maggiormente articolato e strutturato valendosi anche degli studi del filosofo francese Jacques Derrida (1930-2004). Non conosco approfonditamente Derrida, tuttavia quando leggo: “Egli cerca di mettere in discussione il logocentrismo della metafisica occidentale basata sull’opposizione ‘è o non è’ [...], Derrida vuole decostruire questa tradizione non nel senso di abbandonarla completamente ma nel senso di aggiungervi qualche altra cosa. Parte dal fatto che la verità non è qualcosa che viene enunciato, una definizione, ma è qualcosa che avviene, è un movimento che accade”.¹ Penso che la sua ricerca trovi punti di sintonia con il postulato nishidiano e il suo metodo decostruttivo possa rappresentare un segmento della metodica atta a produrre nuove prospettive di studio e analisi.

Ritengo che chiarire la natura-di-buddha e l’aspetto temporale così come espresse da Dōgen, permetta di collocare il proprio essere su un piano più equilibrato e rispettoso della pluralità delle esistenze che hanno uguali diritti a essere quello che sono. In questo senso Claude Levi-Strauss potrebbe aiutare molto a capire altre prospettive, altri punti di vista che lo motivarono a dire: “il pensiero selvaggio è un pensiero logico”,² a indicare che nessuna esistenza è eletta, tutte le esistenze sono sullo stesso piano.

E questo è il piano di Dōgen.

Il tema della temporalità connesso alla natura-di-buddha, o autenticità delle cose, richiede una o più tesi, io penso di averlo solo sfiorato e tuttavia precisare e ampliare il significato di natura-di-buddha ed esistenza-tempo, con riferimento alla contemporaneità, è propedeutico per definire il piano, il luogo (direbbe Nishida), dell’esserci (direbbe Heidegger).

Questo essere pienamente nel luogo, chiarisce il rapporto con la temporalità e determina, ed è a sua volta determinato dall’azione. Azione che ho tentato di precisare con il concetto nishidiano di “esperienza pura” (*junsui keiken* 純粹經驗) a-duale.

Il buddhismo è un modo di vivere fondato sull’azione e la principale caratteristica della filosofia buddhista è che si struttura attorno alla natura dell’azione stessa. Dōgen, nello *Shōbōgenzō*, così come negli *Eihei Shingi*, spiega la natura della realtà centrata attorno alla natura dell’azione.

I gesti rituali come *gasshō* (palme delle mani giunte), *sashu* (pugno sinistro chiuso entro il palmo destro), lo *sanpai* (prosternazioni fronte a terra), le cerimonie, stabiliscono un ordine cognitivo antico, ancestrale, originario. Entro i contenuti di questi gesti risiede

¹ Antonino Magnanimo, a cura di, “Jacques Derrida”, in: <http://filosofico.net/derrida106.htm>.

² Claude Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, trad. Paolo Caruso, Milano, Il Saggiatore, 1996, p. 288.

una epistemologia della terra che oggi può essere espressa e articolata con i moderni studi cognitivi.

Capire l'origine, il sorgere e il prodursi dell'azione implica la comprensione dello sviluppo cognitivo stesso e quindi coinvolge l'ambito della epistemologia genetica. Su questo versante sono stati effettuati studi molto interessanti da Francisco J. Varela che ha condotto ricerche anche in ambito meditativo buddhista rivelando interessanti potenzialità da sviluppare in studi specifici e interdisciplinari.

Un punto dottrinale fondante come l'origine dipendente (*pratīyasamutpāda*), motrice che attiva tutta la ruota del *Dharma* potrebbe essere utilizzato anche nei termini delle problematiche poste dalla contemporaneità. Uno studioso come il professor Serge Latouche, che unisce nella sua analisi economia, filosofia e antropologia, rappresenta un possibile punto di partenza e incontro in grado di fare convergere, equilibrare e armonizzare la contemporaneità e le esistenze che la compongono.

BIBLIOGRAFIA

Abe Masao, *A Study of Dōgen: His Philosophy and Religion*, ed. by Steven Heine, Albany, SUNY Press, 1992.

Abe Masao, *How a non-Christian Sees today the Christian World*, a cura di Jesus Lopez Gay S.J., Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1994.

Abe Masao, “Kenotic God and Dynamic Sunyata”, in John B. Cobb and Christopher Ives, eds., *The Emptying God. A Buddhist – Jewish – Christian Conversation*, New York, Orbis Books Maryknoll, 1990.

Abe Masao, *Zen and Western Thought*, William R. LaFleur, ed., Honolulu, University of Hawaii Press, 1985.

Abe Masao, “Il concetto di “sè” nei maestri zen”, trad. Maria Angela Falà, *Paramita Quaderni di Buddismo no. 45*, 1993.

Adachi Naoya, “Hōshinnō no seijiteki igi” (Significato politico delle leggi imperiali), in Takeuchi Rizō, ed., *Shōensei shakai to mibun kōzō*, Tōkyō, Azekura Shobō, 1980.
安達直哉、「法親王の政治的意義」、竹内理三（編集）、『莊園制社会と身分構造』、東京、校倉書房、1980。

Adolphson, Mikael S., *The Gates of Power: Monks, Courtiers, and Warriors in Premodern Japan*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2000.

Adolphson, Mikael S., *The Teeth and Claws of the Buddha: Monastic Warriors and Sōhei in Japanese History*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2007.

Associazione Italiana Zen Sōtō, a cura di, *Guida allo Zen, le posizioni – i gesti rituali – la meditazione per risvegliarsi alla vera vita con esercizi pratici illustrati e commentati*, Milano, Giovanni de Vecchi Editore, 1991.

Becker, Carl B., *Breaking the Circle, Death and the Afterlife in Buddhism*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1993.

Bielefeldt, Carl, *Dōgen's Manuals of Zen Meditation*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1988.

Bielefeldt, Carl, “Ch'an-lu Tsung-tse's Tso-ch'an I and the 'Secret' of Zen Meditation”, in Peter N. Gregory, ed., *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1986.

Bielefeldt, Carl, trans. by, “Zazenshin”, 2006, in
<http://www.stanford.edu/group/scbs/sztp3/translations/shobogenzo/translations/zazenshin/zazenshin.translation.html>
<http://www.stanford.edu/group/scbs/sztp3/translations/shobogenzo/translations/zazenshin/zazenshin.supplemental.html>.

Birch, Antony, “Enlightenment and Time: An Examination of Nagarjuna Concept of Time”, 2006, in <http://www.gis.net/~tbirch/nagar2fiu.htm>.

Bodiford, William, M., “Dharma Trasmission in Sōtō Zen. Manzan Dōhaku’s Reform Movement”, Tokyo, *Monumenta Nipponica*, Volume 46, no. 4, 1991.

Bodiford, William M., *Sōtō Zen in Medieval Japan*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 1993.

Bowring, Richard, “Preparing for the Pure Land in the Late Tenth-Century Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies* 25/3-4, 1998.

Chappell, David W., “From Dispute to Dual Cultivation: Pure Land Responses to Ch’an Critics”, in Peter N. Gregory ed., *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1986.

Cheng Hsueh-li, “Causality As Soteriology: An Analisis of the Central Philosophy of Buddhism”, *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 9, 1982.

Chinn, Ewing, “Nagarjuna’s Fundamental Doctrine of Pratityasamutpada”[sic!], *Philosophy East and West*, Vol. 51/1, 2001.

Cleary, Thomas, trans. by, *Shōbōgenzō Zen Essays by Dōgen*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1986.

Cleary, Thomas, trans. by, *Rational Zen, the Mind of Dōgen Zenji*, Boston & London, Shambala, 1992.

Deshimaru Taisen, a cura di, *Anapanasati – Sutra – parte prima*, trad. Dōjōzen Fidenza, 1980.

Deshimaru Taisen, “Le Temps selon maitre Dogen” [sic!], Paris, AZI, 1977.

Dōgen, Zen Master & Uchiyama Kōshō, *Refining your Life: From the Zen Kitchen to Enlightenment*, trans. by Thomas Wright, New York and Tokyo, Weatherhill, 1983.

Dogen, Uchiyama Roshi, [sic!], *Istruzioni a un cuoco zen: ovvero come ottenere l’illuminazione in cucina*, trad. Patrizia Nicoli, Roma, Casa Editrice Astrolabio – Ubaldini Editore, 1986.

Doghen Eihei, [sic!], *Divenire l’essere – Shobogenzo Genjokoan* [sic!], a cura di Comunità Vangelo e Zen, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 1997.

Doghen Eihei, [sic!], *Il cammino religioso (Bendōwa)*, a cura di “Stella del Mattino” Comunità buddista zen italiana, Genova, Casa Editrice Marietti, 1990.

Faure, Bernard, “The Daruma-shū, Dōgen and Sōtō Zen”, Tokyo, *Monumenta Nipponica*, Volume 42, Number 1, 1987.

Faure, Bernard, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

Filoramo, Giovanni, Prandi, Carlo, *Le scienze delle religioni*, Brescia, Editrice Morcelliana, 1997³.

Frola, Eugenio, a cura di, *Canone buddhista: discorsi lunghi*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1986.

Garma, Chang C. C., *La dottrina buddhista della totalità*, Roma, Casa Editrice Astrolabio – Ubaldini Editore, 1974.

Glazenapp Von, Helmuth, *Filosofia dell'India*, trad. Barbarina Fracca e Giulio Gatti, Torino, Società Editrice Internazionale, 1988.

Gnoli, Raniero, a cura di, *Testi buddhisti in sanscrito*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1983.

Gomez, Luis O., trans. by, *Land of Bliss – The Paradise of the Buddha of Measureless Light – Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvāṭīvyūha Sūtras*, Honolulu, University of Hawaii Press and Higashi Honganji Shinshū Ōtani-ha, Kyoto, 1996.

Groner, Paul, *Ryōgen and Mount Hiei: Japanese Tendai in the Tenth Century*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2002.

Groner, Paul, *Saichō: The Establishment of the Tendai School*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2000.

Groner, Paul, “Annen, Tankei, Henjō, and Monastic Discipline in the Tendai School: The Background of the Futsū jubosatsukai kōsaku”, *Japanese Journal of Religious Studies* 14/2-3, 1987.

Guareschi, Taiten Fausto, a cura di, “Shōbōgenzō Zazenshin”, Fidenza, Shōbōzan Fudenji serie bianca, 1984.

Hakamaya Noriaki, “Critical Philosophy versus Topical Philosophy”, trans. by Jamie Hubbard, in Jamie Hubbard and Paul L. Swanson, eds., *Pruning the Body Tree: The Storm over Critical Buddhism*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1997.

Hakamaya Noriaki, “Dōgen ni okeru jūnikanbon no igi” (Il significato dello Shōbōgenzō in 12 fascicoli in Dōgen), in Nara Yasuaki ed., *Buddha kara Dōgen e (Da Buddha a Dōgen)*, Tokyo, Tōkyō Shoseki, 1992.

袴谷憲昭、「道元における十二卷本の意義」、奈良康明（編）、『ブツダから道元へ』、東京、東京書籍 1992。

Hakamaya Noriaki, *Hongaku shisō hihan (Critiche alla dottrina di Illuminazione Originale)*, Tokyo, Daizō Shuppan, 1990.

袴谷憲昭、『本覚思想批判』、東京、大蔵出版、1990。

Hakeda Yoshito S., trans. by, *The Awakening of Faith*, New York, Columbia University Press, 1967.

Hakiyama Hanji, *Dōgen no kenkyū*, Tōkyō, Iwanami Shoten, 1935.
秋山範二、『道元の研究』、東京、岩波書店、1935。

Hajime Tanabe, *Philosophy as Metanoetics*, trans. by Yoshinori Takeuchi, Valdo Viglielmo and James Heisig, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1986.

Hegel, G. W. F., “Grundlinien der Philosophie des Rechts”, trad. V. Cicero, in *Lineamenti di filosofia del diritto*, Milano, Rusconi, 1996.

Heidegger, Martin, *Essere e Tempo (Sein und Zeit)*, trad. Pietro Chiodi, Milano, Longanesi, 1971¹⁷.

Heine, Steven, “Kōans in the Dōgen Tradition: How and why Dōgen does what he does with Kōans”, *Philosophy East and West*, Volume 54, no. 1, 2004.

Heine, Steven, *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dōgen*, Albany, State University of New York Press, 1985.

Heine, Steven, “Temporality of hermeneutics in Dogen’s Shobogenzo”[sic!], *Philosophy East and West*, Vol. 33, no. 2, 1983.

Heine, Steven, “Critical Buddhism and Dōgen’s Shōbōgenzō: The Debate over the 75-Fascicle and 12-Fascicle Texts”, in Jamie Hubbard and Paul L. Swanson, eds., *Pruning the Body Tree: The Storm over Critical Buddhism*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 1997.

Hirai Tomio, *Meditazione zen come terapia*, trad. Virginia Sala, Como, Edizioni di red/studio redazionale, 1980.

Hirakawa Akira, *A History of Indian Buddhism: From Śākyamuni to Early Mahāyāna*, trans. by Paul Groner, Honolulu, University of Hawai’i Press, 1990.

Hisamatsu Hōseki Shinichi, *La pienezza del nulla. Sull’essenza del buddhismo Zen*, trad. Carlo Angelino, Genova, Il Melangolo, 1985.

Holt, John Clifford, *Discipline. The Canonical Buddhism of the Vinayapitaka*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1999³.

Hori Hichirō, “Shamanism in Japan” trans. by David Reid, *Japanese Journal of Religious Studies* 2/4, 1975.

Hubbard, Jamie and Swanson, Paul L., eds., *Pruning the Body Tree: The Storm over Critical Buddhism*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 1997.

Inada, Kenneth K., “The Range of Buddhist Ontology”, *Philosophy East and West*, Vol. 38, no. 3, 1988.

Ishii Shūdō, “Recent trends in Dōgen Studies”, trans. by Albert Walter, *Komazawa daigaku zen kenkyūjō nenpō* no. 7, 1990.

Kagamishima Genryū, *Dōgen zenji to in'yō kyōten goroku no kenkyū* (*Studio di Dōgen zenji con citazioni e raccolte di pensieri*), Tokyo, Mokujisha, 1965.

鏡島元隆、『道元禪師と引用経典・語録の研究』、東京、木耳社、1965。

Kagamishima Genryū, Satō Tatsugen, Kosaka Kiyū, *Yakuchū zen'en shingi* (*Traduzione delle regole monastiche zen*), Tokyo, Sōtōshū shūmuchō, 1972.

Kashiwahara Yūsen and Sonoda Kōyū, eds., *Shapers of Japanese Buddhism*, trans. by Gaynor Sekinori, Tokyo, Kōsei Publishing, 1994.

Kasulis, Thomas, *Zen Action Zen Person*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1981.

Katagiri Dainin, *Each Moment is the Universe; Zen and the Way of Being Time*, Andrea Martin ed., Boston & London, Shambala Publications, 2007.

Kawamura Kōdō, “Dōgen to Shōbōgenzō: jūninkanbon to wa nanika” (Dōgen e lo Shōbōgenzō: qual'è il significato dello Shōbōgenzō in 12 fascicoli?), in Nara Yasuaki, ed., *Buddha kara Dōgen e (Da Buddha a Dōgen)*, Tokyo, Tōkyō Shoseki, 1992.

河村孝道、「道元と正法眼蔵十二巻本とはなにか」、奈良康明（編）、『ブツダから道元へ』、東京、東京書籍、1992。

Kim, Hee-Jin, “The Reason of Words and Letters: Dōgen and Kōan Language”, in William R. LaFleur, ed., *Dōgen Studies*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1985.

Kim, Hee-Jin, *Dōgen Kigen, Mystical Realist*, Tucson, The University of Arizona Press, 1987.

Kim, Hee-Jin, *Dōgen on Meditation and Thinking: A Reflection on his View of Zen*, Albany, State University of New York Press, 2007.

King, Sallie B., “The Doctrine of Buddha-Nature Is Impeccably Buddhist”, in Jamie Hubbard and Paul L. Swanson, eds., *Pruning the Body Tree: The Storm over Critical Buddhism*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1997.

King, Sallie B., *Buddha Nature*, Albany, State University of New York Press, 1991.

Kiyota Minoru, “Tathāgatagarbha Thought: A Basis of Buddhist Devotionalism in East Asia”, *Japanese Journal of Religious Studies* 12/2-3, 1985.

Kodera, James Takashi, *Dōgen's Formative Years in China. An Historical Study and Annotated Translation of the Hōkyō-ki*, London and Henley, Routledge & Kegan Paul, 1980.

Kopf, Gereon, “Between Identity and Difference. Three Ways of Reading Nishida's Non-Dualism”, *Japanese Journal of Religious Studies* 31/1, 2004.

Kung Hans, Van Ess Josef, Stietenron Von Heinrich, Bechert Heinz, *Cristianesimo e religioni universali. Introduzione al dialogo con islamismo, induismo, buddhismo*, trad. Giovanni Moretto, Milano, 1983³.

Kuroda Toshio, “The Development of the Kenmitsu System As Japan’s Medieval Orthodoxy”, trans. by James C. Dobbins, *Japanese Journal of Religious Studies* 23/3-4, 1996.

Kuroda Toshio, “Buddhism and Society in the Medieval Estate System”, trans. by Suzanne Gay, *Japanese Journal of Religious Studies* 23/3-4, 1996.

Kuroda Toshio, “The World of Spirit Pacification: Issues of State and Religion”, trans. by Allan Grapard, *Japanese Journal of Religious Studies* 23/3-4, 1996.

Kuroda Toshio, “The Imperial Law and the Buddhist Law”, trans. by Jacqueline I. Stone, *Japanese Journal of Religious Studies* 23/3-4, 1996.

LaFleur, William R., ed., *Dōgen Studies*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1985.

LaFleur, William R. *The Karma of Words: Buddhist and the Literary Arts in Medieval Japan*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1983.

Leighton, Taigen Dan, “Dōgen’s Appropriation of Lotus Sutra Ground and Space”, *Japanese Journal of Religious Studies* 32/1, 2005.

Leighton, Taigen Dan & Okumura, Shōhaku, trans. by, *Dōgen Extensive Record: A Translation of the Eihei Kōroku*, Taigen Dan Leighton ed., Boston, Wisdom Publications, 2004.

Leighton, Taigen Daniel and Okumura, Shōhaku, trans. by, *Dōgen’s Pure Standards for Zen Community. A Translation of Eihei Shingi*, Albany, State University of New York Press, 1996

Lévi-Strauss, Claude, *Il pensiero selvaggio*, trad. Paolo Caruso, Milano, Il Saggiatore, 1996 (1962).

Maraldo, Jhon C., “Is there Historical Consciousness Within Ch’an?”, *Japanese Journal of Religious Studies* 12/2-3, 1985.

Masayuki Taira, “Kuroda Toshio (1926-1993) on Jōdo Shinshū: Problems in Modern Historiography”, *Japanese Journal of Religious Studies* 23/3-4, 1996.

Matsumoto Shiro, “A Critical Exchange on the Idea of Dhatū-vāda”, trans. by Jamie Hubbard, in Jamie Hubbard and Paul L. Swanson, eds., *Pruning the Body Tree: The Storm over Critical Buddhism*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1997.

Matsumoto Shiro, “The Meaning of Zen”, trans. by Paul L. Swanson, in Jamie Hubbard and Paul L. Swanson, eds., *Pruning the Body Tree: The Storm over Critical Buddhism*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1997.

Matsumoto Shiro, *Engi to kū: Nyoraizō shisō hihan (Pratīyasamutpāda e vacuità: critiche alla dottrina del tathāgata-garbha)*, Tokyo, Daizō Shuppan, 1989.
松本史朗、『縁起と空、如来蔵思想批判』、東京、大蔵出版、1989。

Matsunaga, Alicia and Daigan, *Foundation of Japanese Buddhism, vol. 1*, Los Angeles – Tokyo, Buddhist Book international, 1978.

Matsunaga, Alicia and Daigan, “The Concept of Upaya (方便) in Mahāyāna Buddhist Philosophy”, *Japanese Journal of Religious Studies* 1/1, 1974.

Matsunaga, Alicia, *The Buddhist Philosophy of Assimilation: the Historical Development of the Honji-Suijaku Theory*, Tokyo, Sophia University & Charles E. Tuttle Company, 1969.

Maturana, Humberto, Varela, Francisco J., *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, trad. Alessandra Stragapede, Venezia, Marsilio Editori, 1982².

Maturana, Humberto, Varela, Francisco J., *L'albero della conoscenza*, trad. Giulio Melone, Milano, Garzanti Editore, 1992.

Mc Mullin, Neil, “The Enryakuji and the Gion Shrine-Temple Complex in the Mid-Heian Period”, *Japanese Journal of Religious Studies* 14/2-3, 1987.

Mc Mullin, Neil, “The Lotus Sutra and Politics in the Mid-Heian Period”, in George J. Tanabe, Jr., and Willa Jane Tanabe, eds., *The Lotus Sutra in Japanese Culture*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989.

Mitchell, John W., *Kenosi e nulla assoluto. Dinamica della vita spirituale nel buddhismo e nel cristianesimo*, trad. Gabriele Sonetti, Roma, Città Nuova Editrice, 1993.

Murti, T. R. V., *La filosofia centrale del buddhismo*, trad. Fabrizio Pregadio, Roma, Casa Editrice Astrolabio – Ubaldini Editore, 1983.

Nāgārjuna, *Le stanze del cammino di mezzo (Madhyamaka Kārikā)*, trad. Raniero Gnoli, Casa Editrice Astrolabio – Ubaldini Editore, 1979.

Nagashima Takayuki Shono, *Truths and Fabrications in Religion: An Investigation from the Documents of the Zen (Ch'an) Sect*, London, Arthur Probsthain, 1978.

Nakamura Hajime, “Genshi Bukkyō no shisō” (*Il pensiero del buddhismo originario*), vol. 2, in *Nakamura Hajime senshū (Opere scelte di Nakamura Hajime)*, Tokyo, Shunjūsha, 1971.

中村元、「原始仏教の思想」、『中村元選集』、東京、春秋社、1971。

Nakamura Yūjirō, *Basho (Toposu) (Luogo) (Topos)*, Tokyo, Kōbundō, 1989.

中村雄二郎、『場所』「トポス」、東京、弘文堂、1989。

Nishida Kitarō, *Il corpo e la conoscenza. L'intuizione attiva e l'eredità di Cartesio*, a cura di Matteo Cestari, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 2001.

Nishida Kitarō, *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo (Bashoteki ronri to shukyoteki sekai kan)*, a cura di Tiziano Tosolini, Palermo, L'EPOS, 2005.

Nishida Kitarō, *Uno studio sul bene (Zen no kenkyū)*, a cura di Enrico Fongaro, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.

Nishijima Gudo Wafu & Cross, Chodo, trans. by, *Master Dogen's Shobogenzo book 1*, [sic!], London – Tokyo, Windbell Publications Ltd., 1998².

Nishijima Gudo Wafu & Cross, Chodo, trans. by, *Master Dogen's Shobogenzo book 2*, [sic!], London – Tokyo, Windbell Publications Ltd., 1996.

Nishijima Gudo Wafu & Cross, Chodo, trans. by, *Master Dogen's Shobogenzo book 3*, [sic!], London – Tokyo, Windbell Publications Ltd., 1997.

Nishijima Gudo Wafu & Cross, Chodo, trans. by., *Master Dogen's Shobogenzo book 4*, [sic!], London – Tokyo, Windbell Publications Ltd., 1999.

Nishijima Gudo Wafu, *Buddhism & Action*, London-Tokyo, Windbell Publications, 1994.

www.dogensangha.org/downloads/Pdf/B&A.PDF

Nishitani Keiji, *On Buddhism*, trans. by Yamamoto, Seisaku and Robert E. Carter, Albany, State University of New York Press, 2006.

Nishitani Keiji, *The Self-Overcoming of Nihilism*, trans. by Graham Parkes with Aihara Setsuko, Albany, State University of New York Press, 1990.

Nishitani Keiji, *La Religione e il nulla (Shūkyō to wa nani ka)*, trad. Carlo Saviani, Roma, Città Nuova Editrice, 2004.

Okumura Shōhaku, trans. by, *Shikantaza – An Introduction to Zazen*, Kyoto, Kyoto Sōtō Zen Center Sōsenji, 1985.

Okumura Shōhaku, Wright, Tom Daitso, trans. by, *Dōgen Zen*, Kyoto, Kyoto Sōtō Zen Center, 1988.

Page Tony, ed., *The Mahayana Mahaparinirvana sutra*, trans. by Yamamoto Kosho, London, Nirvana Publications, 1999-2000.

<http://www.nirvanasutra.org.uk>.

Piantelli, Mario, “Il Buddhismo Mahayana” [sic!], in Giovanni Filoramo, a cura di, *Storia delle Religioni vol. 4*, Roma – Bari, Laterza, 1997.

Pye, Michael, *Skilful Means: A Concept in Mahāyāna Buddhism*, London, Duckworth, 1978.

Raud, Rein, “Place and Being-Time: Spatiotemporal Concepts in the Thoughts of Nishida Kitarō and Dōgen Kigen”, *Philosophy East and West*, Volume 54, Number 1, 2004.

Raveri, Massimo, *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa giapponese*, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 1984.

- Rodante, Angelo, *Sunyata buddhista e kenosi cristologia in Masao Abe*, Roma, Città Nuova Editrice, 1985.
- Ruegg, David Seyfort, *The Literature of Mādhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1981.
- Ruegg, David Seyfort, *La Théorie du tathāgatagarbha et du gotra*, Paris, École Française d'extrême orient, 1969.
- Sasaki, Ruth Fuller, *Zen Dust (no. 3)*, New York, Harcourt Brace & World, 1966.
- Saso, Michael, "Kuden: The Oral Hermeneutics of Tendai Tantric Buddhism", *Japanese Journal of Religious Studies* 14/2-3, 1987.
- Sato Koji, Kuzunishi Sosei, *The Zen Life (Zen no seikatsu)*, trans. by Ryojun Victoria, New York, Weatherhill/Tankosha, 1977 (1966).
- Sawaki, Kōdō, "Citazioni", 2006, in <http://www.antaiji.dogen.de/eng-kike/it-kike10.html>.
- Schroeder, John W., *Skillful Means; The Heart of Buddhist Compassion*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2001.
- Schumann, Hans Wolfgang, *Il Buddha storico*, trad. Mauro Tosti, Roma, Salerno Editore, 1986.
- Severino, Emanuele, *L'essenza del nichilismo, nuova edizione ampliata*, Milano, Adelphi Edizioni, 1995.
- Shaner, David Edward, "The Bodymind Experience in Dōgen Shōbōgenzō: A Phenomenological Perspective", *Philosophy East and West*, Volume 35, no. 1, 1985.
- Shaner, David Edward, *The Bodymind Experience in Japanese Buddhism*, Albany, State University of New York Press, 1985.
- Shaner, David Edward, Shigenori Nagatomo, Yuasa Yasuo, *Science and Comparative Philosophy*, Leiden, New York, Kobenhavn, Köln, E. J. Brill, 1989.
- Shigenori Nagatomo, *Attunement through the Body*, Albany, State University of New York Press, 1992.
- Shimano Eidō Rōshi & Vacher, Charles, trans. by, *Dōgen, Shōbōgenzō Uji (Dōgen, L'occhio del vero Dharma, Esistenza-Tempo)*, Paris, Encre Marine, 1997.
- Shūichi Kato, *Storia della letteratura giapponese dalle origini al XVI secolo*, a cura di Adriana Boscaro, Venezia, Marsilio Editori, 1992².
- Soga Ryōjin, "The Core of Shinshū", trans. by Jan Van Braght, *Japanese Journal of Religious Studies* 11/2-3, 1984.
- Stambaugh, Joan, *Impermanence is Buddha-nature – Dōgen Understanding of Temporality*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1990.

Stone, Jacqueline I., *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1999.

Sueki Fumihiko, "A Reexamination of the Kenmitsu Taisei Theory", *Japanese Journal of Religious Studies* 23/3-4, 1996.

Suzuki Daisetz Teitaro, *Outlines of Mahāyāna Buddhism*, New York, Schocken, 1963.

Tada Kōryū, Ōkubo Ryōjun, Tamura Yoshirō and Asai Endō, *Tendai hongaku ron (Saggi Tendai sulla Illuminazione Originale)*, Nihon Shisō Taikai 9, Tokyo, Iwanami Shoten, 1973.

多田厚隆、大久保良順、田村芳朗、浅井円道、「天台本覚論」、『日本思想大系9』、東京、岩波書店、1973。

Takasaki Jikidō, "Tathāgatagarbha Theory Reconsidered: Reflections on Some Recent Issues in Japanese Buddhist Studies", *Japanese Journal of Religious Studies* 27/1-2, 2000.

Takeuchi Michio, *Dōgen*, Tokyo, Yoshikawa Kōbunkan, 1962.

竹内道雄、「道元」、東京、吉川弘文館、1962。

Tamura Yoshirō, "Critique of Original Awakening Thought in Shōshin and Dōgen", trans. by Jan Van Braght, *Japanese Journal of Religious Studies*, 11/2-3, 1984.

Tamura Yoshirō, "Japanese Culture and the Tendai Concept of Original Enlightenment", *Japanese Journal of Religious Studies* 14/2-3, 1987.

Tanahashi, Kazuaki, ed., *Moon in a Dewdrop: Writings of Zen Master Dōgen*, Berkeley, North Point Press, 1985.

Terada Tōru, Mizuno Yaoko, eds., *Dōgen* (2^o vol.), Tokyo, Iwanami Shoten, 1972.

寺田透、水野弥穂子、(編)、「道元」、東京、岩波書店、1972。

Tollini, Aldo, *Buddha e Natura di Buddha nello Shōbōgenzō*, Roma, Casa Editrice Astrolabio – Ubaldini Editore, 2004.

Tollini, Aldo, *Pratica e Illuminazione nello Shōbōgenzō*, Roma, Casa Editrice Astrolabio – Ubaldini Editore, 2001.

Tucci, Giuseppe, *Storia della filosofia indiana*, Roma – Bari, Editori Laterza, 1987.

Varela, Francisco J., Thompson, Evan, Rosch, Eleanor, *La via di mezzo della conoscenza: Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*, trad. Isabella Blum, Milano, Giangiacomo Feltrinelli Editore, 1992.

Victoria, Brian Daizen, *Zen at War*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1997.

Waddell, Norman and Abe Masao, trans. by, *The Hearth of Dōgen's Shōbōgenzō*, Albany, State University of New York Press, 2002.

Waddell, Norman and Abe Masao, trans. by, “Shōbōgenzō Buddha-nature”, *Eastern Buddhist (Part One)*, ns, Vol. 08, no. 2, 1975.

Waka Shirato, “Inherent Enlightenment (hongaku shisō) and Saichō Acceptance of the Bodhisattva Precepts”, *Japanese Journal of Religious Studies* 14/2-3, 1987.

Wargo, Robert J. J., *The Logic of Nothingness: A Study of Nishida Kitarō*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2005.

Williams, Paul, *Il Buddhismo Mahayana*, (sic!), trad. Giorgio Milanetti, Roma, Casa Editrice Astrolabio – Ubaldini Editore, 1990.

Wright, Dale S., “Rethinking Transcendence: The Role of Language in Zen Experience”, *Philosophy East and West*, Volume 42, no. 1, 1992.

Yamada, Yukio, “Shinran’s View of the Primal Vow: Jōdō Shinshū’s Approach to Pure Land Faith”, 2006, in <http://shin-ibs.edu/documents/Yamada5.pdf>.

Yamaguchi Zuihō, “The Core Elements of Indian Buddhism Introduced into Tibet”, trans. by Paul L. Swanson, in Jamie Hubbard and Paul Swanson, *Pruning the Body Tree: The Storm over Critical Buddhism*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1997.

Yasutani Hakuun, *Flowers Fall. A Commentary on Dōgen’s Genjōkōan*, trans. by, Paul Jaffe, Boston & London, Shambala, 1996.

Yoshida Tomoko, “Kuroda Toshio (1926-1993) on Jōdo Shinshū: Problems in Modern Historyography”, *Japanese Journal of Religious Studies* 33/2, 2006.

Yokoi Yūhō and Victoria, Daizen, trans. by, *Zen Master Dōgen: An Introduction with Selected Writings*, New York and Tokyo, Weatherhill, 1981³.

Yuasa Yasuo, *The Body Self-Cultivation and Ki-Energy*, trans. by Shigenori Nagatomo and Monte S. Hull, Albany, State University of New York Press, 1993.

OPERE DA INTERNET

Bielefeldt, Carl, trans. by, “Zazenshin”, in
<http://www.stanford.edu/group/scbs/sztp3/translations/shobogenzo/translations/zazenshin/zazenshin.supplemental.html>

Bielefeldt, Carl, trans. by, “Zazenshin”, in
<http://www.stanford.edu/group/scbs/sztp3/translations/shobogenzo/translations/zazenshin/zazenshin.translation.html>

Birch, Antony, “Enlightenment and Time: An Examination of Nagarjuna Concept of Time”, in
<http://www.gis.net/~tbirch/nagar2fiu.htm>

Sawaki, Kōdō, “Citazioni”, in
<http://www.antaiji.dogen.de/eng-kike/it-kike10.html>.

Yamada, Yukio, “Shinran’s View of the Primal Vow: Jōdo Shinshū’s Approach to Pure Land Faith”, in
<http://shin-ibs.edu/documents/Yamada5.pdf>

Magnanimo, Antonino, a cura di, “Jacques Derrida”, in
<http://filosofico.net/derrida106.htm>.