



Hoseki Schinichi Hisamatsu:
La pienezza del nulla
(Sull'essenza del Buddismo Zen)

Titolo originale *'Die Fulle des Nichts'* Trad. di Carlo Angelino-
Hoseki Scinichi Hisamatsu: LA PIENEZZA DEL NULLA -
Gli ideogrammi cinesi che si trovano nell'illustrazione a forma di
rotolo di questa pagina, sono
esercizi calligrafici dell'autore che è maestro dell'arte dello scrivere e
dello stile elevato e difficile adottato
in tale occasione, stile che presuppone una straordina-ria
concentrazione di pensiero. L'ideogramma
della copertina, il cui originale è di proprietà del Prof. Koichi
Tsuji-mura - in cinese viene pronunciato:
Wu; in giapponese: Mu; e significa "Nulla".-
I due minuscoli ideo-grammi alla sua sinistra sono il monogramma
del maestro Hisamatsu, che ha firmato col suo nome da monaco:
"Hoseki" . Il testo del rotolo va letto dall'alto verso il basso e da destra
verso sinistra e significa nella traduzione del professore Koichi Tsu-
jimura: "tutte le passioni e i desideri mondani sono scomparsi e
contemporaneamente si è anche svuotato completamente il senso
della santità". Si tratta della frase iniziale dell'ottava figura della

celebre serie del 'Bue e del Mandriano' "Zehn-Ochsen-Bilder" (*Der Ochs und sein Hirte*, Neske, Pfullingen, 1958, pag. 41).

PREFAZIONE

«Nel Buddismo si ricorre sovente alla metafora dell'onda. Un'onda non cade nell'acqua dall'esterno, ma proviene direttamente dall'acqua senza separarsene; scompare e torna all'acqua da cui ha tratto origine e nell'acqua non lascia la minima traccia di sé. Come onda, essa si solleva dall'acqua e torna all'acqua; come acqua, essa è il suo stesso movimento. L'acqua forma con l'onda un'unità e tuttavia l'acqua non sorge e non tramonta col sorgere e tramontare dell'onda. L'onda che sorge e va, intesa come soggetto, è simile al sé quotidiano dell'uomo. Il fatto che questo soggetto ritorni sempre di nuovo dall'onda all'acqua è l'essenza del Nulla Zen».

L'AUTORE

Shinichi Hisamatsu, nato nel 1889 nel villaggio di Nagara nella prefettura di Gifi - Giappone centrale - proviene da una antica famiglia buddista ortodossa della setta Jōdo-Shin-shū, "la vera setta del puro paese". Per queste ragioni, dopo le scuole medie, ha frequentato anche l'accademia buddista di questa setta. Ma, in relazione allo straordinario sviluppo della scienza, frequentò il terzo ginnasio a Kyoto e dal 1912 l'università imperiale della stessa città in cui insegnavano filosofi rinomati come Kitarō Nishida.

Fin dalla giovinezza si era applicato alla dottrina del Buddismo-Zen. Profonda-mente deluso dalla filosofia delle università e disperando del senso stesso della propria vita, decise di entrare in un monastero Zen per essere iniziato alla vita Zen. Nel 1915, terminato il suo corso di studi superiori, su consiglio del suo maestro Nishida, si affidò al maestro Zen Shozan Ikegami nel monastero di Myōshin-ji - della setta Zen-Buddista Rinzai - monastero che si trova nella stessa città di Kyōto. Dopo un esercizio di tre giorni ottenne il Satori, il grande risveglio.

Nel 1928 iniziò la sua attività di insegnante nell'accademia buddista della setta Rinzai, l'attuale Università Hanazono, e nell'Università di Ryūkyō, accademia buddistica della setta Jōdo-Shin. Dal 1932 insegnò presso la facoltà filosofica della Università imperiale di Kyōto, nel 1937 venne nominato professore straordinario e qui dal '43 al '49 tenne la cattedra di buddismo e filosofia della religione. A differenza di molti suoi colleghi condusse una vita tranquilla e senza clamori. Quando nel 1944 cominciò a farsi evidente la sconfitta del Giappone nella seconda guerra mondiale, su iniziativa del prof. Hisamatsu fu fondato un "seminario per chi studia la via" a cui egli si dedicò con

tutto il suo impegno. Nel 1957/58 compì viaggi in America e in Europa, tenne lezioni all'Università di Harvard e conobbe in storici incontri Paul Tillich, Martin Buber, Gabriel Marcel, Rudolf Bultmann, Carl Gustav Jung e Martin Heidegger. Nello stesso anno (1958) il seminario da lui fondato venne trasformato nel F.A.S. Zen Institut, sigla che sta per "Se stesso senza forma-umanità tutta-storia metastorica". Grazie ai suoi studi fondamentali di filosofia della religione sul concetto di "Nulla dell'oriente asiatico" o "Nulla Zen" e sul "sentiero del soggetto assoluto", egli divenne un riformatore del Buddismo Zen in Giappone. Questo trattato è il nucleo essenziale dei suoi scritti.

Ciò che qui intendo con l'espressione: "Nulla dell'Asia orientale" o "Nulla del Buddismo-Zen", è il nulla caratteristico del mondo del lontano Oriente. Questo nulla è ciò che differenzia in modo essenziale la cultura dell'Asia orientale da quella dell'Occidente. È il cuore del Buddismo e il nucleo essenziale dello Zen. È anche il destarsi in me della verità (Satori) in cui hanno le loro radici la mia vita religiosa e il mio pensiero filosofico. Anche se a più riprese ho cercato di parlare di tale nulla, le mie asserzioni fino ad oggi, fino a questo scritto, sono rimaste allo stato di frammenti. Perciò vorrei tentare ora, in modo del tutto nuovo, di chiarire - ripartendo da zero e in forma sistematica - il Nulla del Buddismo-Zen nella sua vivente pienezza, dicendo e ciò che non è, e ciò che propriamente è.

Al fine di evitare ogni possibile confusione con altre concezioni del Nulla, quest'ultimo va innanzitutto analizzato e circoscritto come concetto. Non si può evitare che il Nulla in ogni caso così costretto e imprigionato entro un linguaggio concettuale perda la sua verità e vitalità effettiva e si riduca alla propria nuda ombra. È una necessità ineludibile cui è esposta ogni chiarificazione concettuale del nulla. Ciononostante non sono mancati sin dai tempi più remoti tentativi di presentare il nulla con gli strumenti del linguaggio concettuale. E ciò per un verso va ascritto anzitutto al bisogno umano di una concezione astratta e quindi all'interesse scientifico, per l'altro scaturisce dalla esigenza religiosa di aiutare coloro che cercano la verità; coloro che vogliono sperimentare immediatamente e toccare il "nulla" in se stesso, indicando loro uno scopo infallibile o una visione che li guidi. Mentre la maggioranza dei filosofi di oggi si occupa del nulla per farne un aspetto delle loro trattazioni, mossi da un interesse scientifico, i maestri Zen da sempre sono mossi in modo esclusivo dal bisogno di aiutare coloro che cercano la verità in mari nebbiosi. Per dare loro un criterio sicuro e certo come una bussola, si sforzano di distinguere

questo "Nulla", che, nella sua vera essenza, si sottrae ad ogni possibilità di distinzione, e di renderlo così accessibile all'intelletto. Vi è perciò una grande differenza fra chi si occupa del Nulla nel contesto di una ricerca scientifica e il maestro Zen, tanto in relazione alla sfera dei loro interessi quanto in relazione ai fini delle loro presentazioni concettuali e scientifiche, differenza che non può essere ignorata. Ma poichè questo Nulla in sé impensabile deve venir qui trattato in forma concettuale e scientifica, una certa esattezza nell'arte della distinzione va indubbiamente auspicata e perseguita. Del resto, nato dalla necessità di aiutare coloro che cercano, questo lavoro non potrebbe neppure raggiungere il suo scopo religioso, senza una qualche precisione concettuale.

1) L'INTERPRETAZIONE NEGATIVA DEL NULLA DEL BUDDISMO-ZEN

È innanzitutto importante chiarire che cosa il Nulla del Buddismo-Zen non è. Infatti abitualmente con la parola nulla si intendono cose molto diverse e di molteplici significati. Per rendere accessibile il Nulla del Buddismo-Zen è perciò necessario differenziarlo ponendolo a confronto con altri modi di intendere il nulla. Potrei perciò iniziare la mia trattazione con una considerazione introduttiva dei diversi aspetti del nulla e indicare le cinque differenziazioni che seguono:

1. *Il Nulla, come negazione della mera presenza.*

Si tratta del nulla quale è inteso e compreso in asserzioni come: "il tavolo non c'è" o "la gioia non esiste"; perciò della negazione di un ente o materiale o spirituale. Tale nulla nega in due sensi: tanto l'esser-presente di un ente individuale come nei casi indicati, quanto l'esser-presente di un qualsiasi ente in assoluto, come "non vi è nulla" o "ogni cosa non è (presente)".

2. *Il Nulla come negazione dell'asserzione, del giudizio.*

Si tratta in questo caso di constatazioni e affermazioni quali: "un tavolo non è una seggiola" o "la gioia non è tristezza". Ciò che viene negato è l'asserzione intorno a una cosa. Non si tratta come nel primo caso della negazione del tavolo in quanto tale, ma della negazione del predicato che gli viene attribuito. Il nulla entra qui in gioco nel significato di "questo non è quello". Anche qui vi è una doppia negazione, nel caso speciale di giudizi riferiti a un singolo soggetto come

nell'asser-zione: "il tavolo non è una seggiola"; e contemporaneamente nel caso del tutto generale di giudizi in cui il soggetto della frase è indeterminato come: "ciò non è qualcosa d'altro" o "ciò non è nulla". In questi due ultimi casi di negazione totale si possono di nuovo distinguere due modi: la negazione che suona totale, ma non esclude un giudizio, come "questo tavolo non è qualunque altro", e la negazione che nega totalmente senza limitazioni e perciò non consente nessuna affermazione. Poiché nell'affermazione: "la verità assoluta non è qualcosa", si esprime non soltanto la negazione totale che la verità assoluta non sia qualcosa, si afferma anche che essa non autorizza nessun giudizio su di sé.

3. Il Nulla come idea.

Questo nulla non afferma che "qualcosa di determinato non è (presente)", o che "siffatto qualcosa non è questo o quello", ma indica il non-essere-presente in generale in opposizione all'essere-presente o il Nulla in opposizione all'Essere in generale. Si tratta del nulla come idea logica del pensiero astrante che può essere così rappresentata: "il Nulla non è l'Essere" o "dal Nulla non proviene nessun essere".

4. Il Nulla come prodotto della immaginazione.

In questo caso posso immaginare che qualcosa non sia anche se la sua realtà è innegabile; posso persino immaginare di essere morto e non essere più in vita, anche se *hic et nunc* vivo senza alcuna possibilità di dubbio. Tale è il nulla immaginato. Con un siffatto nulla l'immaginazione può riferirsi tanto a una determinata cosa o persona, come nel giudizio "questo tavolo non è" o "io non sono", quanto anche a tutto ciò che è, come nella proposizione: "tutto ciò che è, non è".

5. Il Nulla come assenza di coscienza.

Si può dire che per un uomo che giace in un sonno profondo, è prigioniero di una sorta di totale impotenza o è morto, determinate cose non sono, o tutte le cose non sono; anche nella veglia vi è la possibilità di questa assenza di coscienza. Esiste perciò tutta una serie di fenomeni che possono caratterizzarsi con la parola nulla, ma che sono essenzialmente e univocamente distinti dal Nulla del Buddismo-Zen.

Il Nulla non si identifica con il nulla citato nel primo caso come negazione dell'esser-presente, in quanto non nega né l'esser presente di un singolo ente né dell'ente in generale. In realtà nessuno vorrà credere che il nulla che si esprime nella asserzione: "il tavolo non c'è" o "la gioia non è" rappresenti il Nulla specifico del Buddismo-Zen. Ciò nonostante il Nulla zen viene qualche volta frainteso come la negazione della presenza di tutta la realtà, tanto più se riferito a espressioni quali "in tutti i tre mondi non vi è nessun essere (Dharma)" o "tutto ciò che è, è vuoto" o "nessuna cosa è presente". Non a torto si possono in questi casi avvalorare tali false interpretazioni, in quanto espressioni come quelle citate, se prese alla lettera, significano la negazione della presenza di tutto ciò che è. Ma siffatte espressioni affermano solo che nel Nulla dello Zen, o altrimenti detto nel destarsi della verità, non vi è nulla che possa venir affermato come 'essente'. Tuttavia non si deve sulla base di tale indeterminata definizione dedurre la conclusione erronea che il Nulla dello Zen significhi in assoluto la negazione dell'esser-presente. Si deve stare bene in guardia dal fare proprio questo fraintendimento totale che nel mondo

del lontano Oriente è stato rifiutato da tempi remotissimi come "nichilistico" o come l'erronea visione del "nulla nientificante" o del "nulla ostinatamente oggettivato" .

Il sesto Patriarca del Buddismo Zen, Hui-neng, nel secondo capitolo, "Saggezza", della sua raccolta di domande e risposte, il T'an-ching, afferma: "Il cuore è tanto ampio e tanto grande come il vuoto spazio celeste. È senza confini e senza orli, non è rotondo, né quadrato, né grande né piccolo, non è né verde, né giallo, rosso o bianco, non ha né un sotto né un sopra, non è lungo né corto. Non conosce gioia né dolore, non dice né sì né no, non possiede né il bene né il male, né l'inizio né la fine. O discepoli che ascoltate le mie prediche sul vuoto non appoggiatevi al vuoto, non cercate in esso un sostegno". Anche nella raccolta di prediche di Huang-po, "Ch'uan-hsin fa-yao", è scritto: "La vera essenza reale è uguale allo spazio vuoto del cielo; è senza forma e figura, senza direzione e senza luogo; tuttavia non è un non-essere" .

Il Nulla dello Zen non è neppure identico con il nulla proprio della negazione del giudizio, come al secondo punto. Nessuno considererà il nulla che si esprime nella proposizione "il tavolo non è una seggiola" come il Nulla del Buddismo-Zen; ma forse un modo di esprimersi generalizzante come: "ciò non è né questo né quello" o "ciò non è qualcosa d'altro" potrebbe far pensare che in questi casi si tratti del

Nulla dello Zen. L'asserzione "ciò non è qualcos'altro" può essere riferita ad ogni soggetto come per esempio accade nella frase: "questo tavolo non è qual-cos'altro" o nella frase "quella sedia non è qualcosa di altro". Poiché il soggetto stesso, questo tavolo e quella sedia, è già qualcosa di ben determinato, l'asserzione "non è qualcosa di altro" significa soltanto che "ciò non è qualcosa di altro; esso è se stesso", e non esclude la possibilità di una asserzione. Infatti un giudizio su qualcosa di ben determinato o delimitato deve in ogni caso essere possibile. Applicato ad una definizione del concetto di "Dio", significa tuttavia che Dio non è qualcosa d'altro - e ciò significa non solo che "Dio non è qualcosa di diverso da Dio, Dio è Dio", ma anche "Dio esclude ogni asserzione su di sé". Che Dio non sia qualcosa di altro, non può venir compreso come un'espressione negativa di una mera identità tautologica nel senso della proposizione "il tavolo non è qualcosa d'altro", ma ha unicamente e soltanto un significato: il concetto di Dio esclude ogni definizione. Anche nel Cristianesimo si afferma: "Dio non è qualcosa di altro", "Dio non è qualsiasi cosa", "Dio è nulla" e ciò va compreso nel senso cui sopra si è accennato. Se il giudizio cade su qualcosa di relativamente determinato e finito, come nell'esempio del tavolo: "ciò non è qualcosa d'altro", allora si ha solo una tautologia, vale a dire: "questo tavolo è nient'altro che questo tavolo", e tale tautologia, intesa come giudizio, è di infimo valore. Al contrario il giudizio: "Dio non è qualsiasi cosa", se compreso come giudizio su Dio che esclude ogni definizione, deve venir inteso come il supremo di tutti i possibili giudizi su Dio.

Nel Ch'i-hsin-Iun, un commento buddistico, è scritto: "L'essenza della verità non ha una forma, né è priva di forma, né è senza forma né senza assenza di forma, né ha, né non ha forma contemporaneamente, né ha una forma uguale né una forma diversa, né infine ha una forma uguale e una diversa insieme".

Questa proposizione afferma: "la verità assoluta non è in ultima analisi qualcosa di altro e diverso, ma propriamente è Nulla". Questo nulla è fondamentalmente e nient'altro che quel nulla che nella terminologia cristiana si esprime nell'affermazione "Dio è nulla". Nel Buddismo il concetto di nulla, nel significato di cui sopra si è detto, viene spesso usato per definire la natura del Buddha, della verità assoluta o del Nirvana. Ma questo nulla è in sé pur sempre il nulla come negazione del giudizio e non il Nulla dello Zen. Poiché il Nulla del Buddismo-Zen esclude ogni asserzione e determinazione concettuale su di sé, si può anche dire di esso: "il Nulla dello Zen non è qualcosa" o altrimenti: "il Nulla dello Zen è Nulla". Tuttavia in

questa proposizione non vi è lo stesso nulla presente nella negazione dell'asserzione. Se identità si pone, non vi sarebbe nessun motivo di nominare in modo proprio e appropriato il Nulla-Zen.

Il Nulla del Buddismo-Zen non è neppure una mera idea come al terzo punto. Il nulla come idea non significa né il nulla nel senso del non-esserci, né il nulla come negazione dell'asserzione, ma il nulla in generale. Allo stesso modo l'essere come idea non è né una semplice presenza, né un'asserzione su una semplice presenza, ma è l'Essere in sé. 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 venir espressa anche in questi termini: "la verità non appartiene né all'essere né al non-essere".

Nel 21° capitolo del Nirvana-Sutra (in cinese: Niech-pan-ching) è scritto: "La natura del Buddha non è né essere né non-essere". Anche nella seconda parte del Pai-lun si legge: "Tutto - essere come non-essere - è nulla. Perciò ogni dottrina buddistica (Dharma) insegna che nella nostra vera essenza, tutto - essere come non-essere - è nulla". Anche nel Chao-lun, raccolta di trattati cinesi sul Buddismo del V° secolo, ci si richiama a nient'altro che al "nulla assoluto" che si trova al di là di essere e non-essere.

Il Nulla dello Zen non è neppure il nulla immaginato di cui si è detto al quarto punto. Noi siamo in grado di immaginare che il tavolo che si

sta di fronte *hic et nunc*, non ci sia. Se sciolgo le briglie della mia immaginazione posso far sparire il tavolo nel mio pensiero, anche se effettivamente si trova davanti ai miei occhi. Se ci si può perciò suggestionare nella rappresentazione che qualcosa c'è, allora è anche possibile che l'occhio possa vedere ciò che in realtà non c'è; e inversamente, se si può immaginare che qualcosa non sia, può accadere che si dilegui dal nostro sguardo ciò che effettivamente esiste. A qualcuno appare infine che tutte le cose come tavoli, sedie, pavimento, casa, terra, cielo, anima e corpo, che purtuttavia sono realtà, non ci siano. Così si può sperimentare effettivamente nell'immaginazione una sorta di vuoto. Una cosa analoga accade quando nel corso di una concentrazione sull'immagine del Buddha, cioè quando si indirizza la propria attenzione, con tutta la forza che si possiede, sulla figura di Buddha, alla fine accade che si vede il Buddha, davanti a noi cogli occhi ben aperti.

Anche in questa visione del Buddha si può sperimentare qualcosa di affine al vuoto; si tratta tuttavia di un vuoto visto solo esteriormente. Parallelamente ai concetti "la visione del Buddha", o "l'adorazione del Buddha", si potrebbe anche parlare di visione e adorazione del nulla. Ma anche siffatto nulla esteriormente scorto e percepito resta a noi remoto dal Nulla del Buddismo-Zen, in quanto non si tratterebbe di niente altro che di un oggetto risultato di una finzione soggettiva. Dal punto di vista del Nulla del Buddismo-Zen il vuoto così esteriormente visto e percepito è tanto poco il vero vuoto quanto il Buddha scorto nell'immaginazione è il vero Buddha.

Il Nulla dello Zen non è un oggetto visto in virtù di un atteggiamento passivo, ma è piuttosto il cuore stesso che vede. Tuttavia ciò non si esaurisce neppure in un mero attivo vedere, ma piuttosto il soggetto del nulla è attivo e passivo insieme e identico con l'oggetto.

Nel Ch'uan-hsin fa-yao di Huang-po sta scritto: "L'uomo comune si aggrappa all'oggetto, colui che cerca predilige il cuore. Chi ha dimenticato entrambi - cuore e oggetto - a questi si manifesta la verità assoluta".

Anche Lin-chi dice: "In tale situazione si percepisce il fondamento originario della verità assoluta".

Alla domanda di un monaco: "Dimmi come posso vedere la natura del Buddha?", Ta-chu rispose: "Il vedere stesso è la natura del Buddha".

Se "cuore" e "vedere" vengono separati l'uno dall'altro e perciò diventano un oggetto, non sono più né il vero cuore, né il vero oggetto.

Si dovrebbe perciò dire come P'ang Kung: "Si badi solo a liberarsi delle cose e a non considerare il nulla come una sostanza" .

Il Nulla dello Zen non è neppure il nulla sperimentato nell'assenza di coscienza di cui al quinto punto. Le condizioni del sonno, dello svenimento e della morte non sono in sé la stessa cosa, tuttavia si equivalgono se riferite all'assenza di coscienza. Per noi in tali condizioni tutto è come dissolto, non solo le cose della natura, anche il nostro corpo e la nostra anima sembrano non esser più presenti. Una condizione siffatta potrebbe chiamarsi la condizione del nulla. Ma questa condizione scaturisce solo dal fatto che è venuta meno la nostra coscienza e noi non siamo più in condizione di conoscere. Anche il nulla è allora assente dalla nostra coscienza. Sotto questo aspetto vi è una differenza rispetto al nulla immaginato al quarto punto. Nel nulla prodotto dalla facoltà dell'immaginazione la coscienza viene attivata ai fini propri della fantasia, e il nulla sta di fronte come oggetto. Ma nel caso del nulla proprio dell'assenza di coscienza, il nulla non può in nessun caso diventare oggetto, poiché la coscienza non è attiva. Orbene, il Nulla del Buddismo-Zen non è un nulla siffatto. È una situazione di piena e compiuta chiarezza che con sempre maggior evidenza e perspicuità viene conosciuta dalla nostra coscienza. Quantunque questa situazione venga riconosciuta da noi con la più estrema evidenza, in essa il nulla non ci è noto come oggetto, ma colui che conosce e ciò che viene conosciuto sono noti a se stessi come Una e medesima cosa. Il che significa che il Nulla del Buddismo Zen riconosce se stesso come il nulla in cui soggetto e oggetto sono inseparabilmente uniti. In questo senso si può dire che il Nulla del Buddismo-Zen conosce se stesso, nel momento in cui l'uomo diviene cosciente di se stesso. Non può esserci perciò discorso alcuno che riguardi il nulla in una situazione di assenza di coscienza. Se vi fosse, un nulla sperimentabile nell'assenza di coscienza, sarebbe per noi estremamente facile introdurci in esso grazie al sonno, allo svenimento o alla morte. In verità questo Nulla del Buddismo-Zen viene detto ora "non-cuore", ora "non-riflessione", ora "grande morte", ora "Nirvana", ma tutto ciò non significa assenza di coscienza come nel sonno, nello svenimento e nella morte. Al contrario, la situazione del "non-cuore" o della "non-riflessione", è tanto chiara e luminosa quanto nessun'altra; è libera da ogni offuscamento come uno specchio immacolato, come la chiara luna autunnale. In nessuna situazione si è così desti e coscienti come in quella del "non-cuore" e della "non-riflessione". Nessun attimo è così stracolmo di vita come quello in cui si entra nella "grande-morte".

Certo, Pai-chang Huai-hai afferma: "Purifica lo spirito da ogni dottrina (Dharma)"
e Huang-po: "lo dimentico entrambi, l'io e il non-io".

Ma ciò non ha niente a che fare con l'assenza di spirito; al contrario, è il grande risveglio, in cui non resta la più piccola ombra di un'assenza di coscienza. Anche se Pai-chang Huai-hai dice: "Il cuore è come legno e come pietra e in nessun modo si differenzia da essi" e Huang-po: "Interno ed esterno, corpo e anima, tutto ciò va abbandonato"; o se Dògen afferma: "Cuore e coscienza devono essere resi inattivi". Tutte queste sentenze non devono significare che si debba annullare la coscienza per diventare come legno e pietra, né che si debba abbandonare corpo e spirito e morire per far scomparire la coscienza. Bodhidharma insegnava a Hui-k'o, il secondo patriarca del Buddismo-Zen: "Solo chi si pone al di fuori del Karma, chi nell'intimo è libero dalla sete e ha il cuore simile a un muro solitario, può imboccare il cammino della verità". Ma non intende con ciò che si debba annullare la coscienza, e così Hui-K'o intese il senso delle parole del suo maestro e insegnò lui stesso: che si deve serbare sempre la situazione di "estrema chiarezza" e "non-cuore".

Nell'antica mistica europea si intende con il termine estasi, che letteralmente significa "essere-fuori-di-sé", una situazione di ispirazione o invasamento divini, alla cui origine vi è la possibilità di un annuncio oracolare inteso come una sorta di interpretazione della volontà di Dio come conseguenza di uno stato di incoscienza. Non si può perciò caratterizzare il Nulla dello Zen né come estasi né come *Unio mystica* nel senso di un'esperienza mistica personale, poiché non si tratta in questo caso di ispirazione o invasamento divini, ma di una situazione di piena coscienza, vissuta in perfetta chiarezza e scaturente dal Samadhi, cioè dallo sprofondare; una situazione, quindi, in cui soggetto e oggetto sono inseparabilmente riuniti. Il Samadhi del Nulla del Buddismo-Zen viene anche caratterizzato come lo sprofondare nel vuoto assoluto (il genuino Sunyata-Samadhi), come lo sprofondare nella verità assoluta (il Butha-Tathata-Samadhi), come lo sprofondare del Re (il Raja-Samadhi), come lo sprofondare nell'unica epifania (il Laksama-Samadhi) o sprofondare nell'una-unica azione (l'I-hsing-Samadhi).

In questa prima parte della mia trattazione ho esposto solo cinque distinti aspetti del "Nulla" e mi sono sforzato di dimostrare che essi in ogni singolo caso non corrispondono al Nulla dello Zen. Tuttavia sussistono affinità così forti che posso-no facilmente generare

fraintendimenti. Ma questo è anche il motivo per cui le definizioni sopra riferite, nonostante i difetti e le insufficienze che possono presentare, vengono sempre nuovamente riprese e avanzate, quando si cerca di comprendere mediante il linguaggio ciò che viene immediatamente visto e percepito nella profonda esperienza vissuta del nulla; infatti non vi è altra possibilità di esprimere giudizi sul Nulla Zen. Questo Nulla della vivente pienezza è inequivocabilmente distinto dal nulla della negazione della presenza, benché lo si possa dire nel modo più persuasivo con perifrasi come "qualcosa non è presente" o "tutto ciò che è, è Nulla".

Anche se è diverso dal nulla come negazione dell'asserzione, lo si può esprimere tuttavia con "non è né questo né quello" o anche con "non è qualcosa d'altro" oppure "è al di là di ogni modalità di giudizio e negazione". È anche diverso dal nulla come idea, ma può venir espresso *per viam negationis* con parole come nulla, vuoto, vacuità, nessuno, non. È distinto anche dal nulla dell'immaginazione; ma lo si può anche indicare con "liberarsi da ogni pensiero terreno ed entrare nel Samadhi del nulla" o "osservare il nulla". È pur sempre diverso dal nulla inteso come assenza di coscienza, nonostante gli si possano applicare le espressioni non-pensare, non-essere, non-riflettere, "come legno e pietra", "grande Morte", Nirvana.

Senza ricorrere a questi aspetti del concetto quotidiano di nulla, il Nulla dello Zen può a mala pena essere detto in parole. Ma tutti i tentativi di chiarificazione devono necessariamente fallire se non si è sperimentato il Nulla Zen immediata-mente in se stesso. Anche Huang-po esprime ciò, quando dice: "Questa verità è naturale e genuina, non ha propriamente nessun nome. Tuttavia, poiché l'uomo è inconsapevole e prigioniero dell'illusione, molti Buddha compaiono sulla terra e danno a tale verità un nome provvisorio. Non dovete esporvi al rischio di affidarvi a nomi e parole e così misconoscere la verità".

Se si resta abbarbicati alle espressioni concettuali e si indaga solo la lettera, non si comprenderà mai il Nulla Zen neppure in tre millenni. Lo si può solo afferrare in una propria esperienza immediata. Ogni cosa porta in sé il sapere della propria essenza, nonostante l'esperienza personale resti per il Nulla dello Zen una necessità essenzialmente condizionata. Nelle cose quotidiane che rappresentano pur sempre qualcosa di finito, di determinato, questo sapere della loro vera essenza come esperienza in sé è già ciò che va compreso e trasposto nel pensiero concettuale. Il Nulla Zen per contro non lo si può rendere visibile, né in alcun modo determinare. Perciò lo si può

sperimentare al di là di ogni comprensione e di ogni concetto. In questo senso si può dire che l'esperienza del Nulla Zen si rifiuta, si nega a ogni possibile asserzione ed è immediatamente il sapere della essenza che gli è propria. Il fatto che la verità del fuoco o dell'acqua si manifesti immediatamente da se stessa e il fatto che la verità dello Zen si mostri da sé immediatamente, questi due fatti, nonostante l'identità d'espressione, sono asserzioni che divergono profondamente. Se gli oggetti del conoscere sono cose come Fuoco e Acqua, la loro verità la si può esprimere del tutto semplicemente con parole. Ma se si tratta dello Zen, una formulazione concettuale è del tutto esclusa. Perciò l'affermazione che la verità si manifesta da se stessa vale propriamente solo in un ambito come lo Zen. E se si è riconosciuto ciò, diviene chiaro in che misura il sapere immediato della vera essenza si differenzi da ogni pensiero concettuale. Si diviene intimi della vera essenza in una visione immediata, se si rinuncia a volerla comprendere con concetti. La frase di Leng-chia-ching: "Il Buddha illumina senza parole", e la verità assoluta, indipendente da parole, del Ch'i-hsin-lun alludono a questa impossibilità di distinzioni concettuali.

2) LA CHIARIFICAZIONE POSITIVA DEL NULLA DEL BUDDISMO-ZEN ***Il "non-essere-qualcosa" o la compiuta indeterminabilità***

Se il Nulla dello Zen si differenzia essenzialmente dal mero "nulla come negazione di una semplice presenza", perché allora fin dai tempi più remoti viene espresso in modo tale da alimentare sempre di nuovo questa confusione e fraintendimento, come se si trattasse di una sola e medesima cosa? La ragione di ciò consiste nel fatto che il Nulla dello Zen può essere percepito nel migliore dei modi proprio grazie a questo fra i diversi aspetti del modo consueto di concepire il nulla. Decisivo a questo proposito è il suo carattere di compiuta, piena indeterminabilità. Con questa parola si intende affermare che nel Nulla del Buddismo-Zen non vi è qualcosa, che possa essere chiamato una realtà presente. Se si dice che non vi è nulla di presente, non si intende dire ciò solo in senso generale, "nulla è" o "niente è presente", ma si vuole affermare che nel Nulla dello Zen non vi è nulla, non vi è alcunché.

Ma il Nulla dello Zen non presenta uno spazio vuoto, privo di oggetti, che si trova al di là della mia persona, ma è la mia condizione di nulla, il mio me stesso, che è "nulla". Se nel Nulla Zen non vi è nulla, può necessariamente anche in me non esserci nulla. Orbene, se affermo che in me non vi è nulla, si potrebbe pensare che ci sia pur

qualcosa al di fuori di me. Ma questo "in me non vi è nulla" non deve indurre, secondo l'uso linguistico consueto, a contrapporre a un mondo interno in cui non vi è nulla un mondo esterno; significa piuttosto che in me non vi è nulla poiché per me non vi è né un interno né un esterno. "In me non vi è nulla" non significa perciò che nel mio interno, nel caso in cui si separi l'io in interno ed esterno, non vi è nulla - infatti l'io è già al di là di una distinzione siffatta - ma significa che in nessun luogo vi è qualcosa. E ciò in cui non vi è qualcosa, sono io stesso. Il Nulla Zen è il non esserci-qualcosa in nessun luogo e ciò è l'io o, in termini rovesciati: l'io è il non esserci qualcosa in nessun luogo. Ma se si parla di un non-esserci-qualcosa in nessun luogo senza l'io, vi sarebbe allora solo uno spazio vuoto, o se si parla di un io senza un non-esserci-qualcosa in nessun luogo, questo io verrebbe ridotto a un fenomeno psichico o fisico; ma né l'uno né l'altro possono caratterizzare il Nulla Zen.

L'uomo è abitualmente circondato dalle cose più diverse che appartengono al mondo interno o al mondo esterno. Perciò è impossibile affermare che nulla è presente. Nel mondo esterno vede colori e ascolta voci, gioisce e soffre nel proprio intimo. Certamente collega i suoi pensieri a qualcosa, così che si trova sempre alla fin fine di fronte o a un oggetto del mondo interno o a un oggetto del mondo esterno. L'io che vive nella dimensione quotidiana della vita è perciò l'io che costantemente è in rapporto con *oggetti*. Un io siffatto non può perciò sottrarsi al venir-determinato dall'esterno. Se vede colori, viene

limitato dai colori; se sente voci, da voci; se pensa al male, dal male; se pensa al bene, dal bene. Così in ogni caso è determinato da un oggetto del mondo interno o del mondo esterno e di tale oggetto è prigioniero. Osservato in modo superficiale, ciò potrebbe risultare affine alla condizione di uno sprofondare, a un Samadhi; ma l'apparenza inganna; è uno pseudo-Samadhi che si differenzia fundamentalmente dal vero Samadhi. Come lo spirito, che è "ancora legato a piante e alberi", l'io è in contatto internamente ed esternamente con oggetti e muta con essi; nasce e muore - sorge e tramonta. Se l'io ha un corpo, ha un cuore e di questi è prigioniero, crede di morire con la morte del corpo, di andarsene col tacere del cuore. L'io che si lascia sedurre dalla ricchezza e dall'onore, diviene uguale ad essi; parimenti, l'io che è prigioniero del Buddha ed è diventato in tutto simile al Buddha - l'io che è diventato prigioniero del nulla e simile al nulla - l'io, infine che è prigioniero del fatto che non vi è nulla, e che è diventato simile al non esserci nulla in nessun luogo - tutti questi sono modi dell'io in ceppi e non libero. È lo spirito

"ancora legato a piante e alberi". Soltanto l'io che non conosce nessun oggetto, l'io come il non-esser-qualcosa, è indipendente da tutto. È l'io che non è determinabile dall'esterno. Se questo è l'io in cui nulla è, si potrebbe tuttavia pensare che in esso resti ancora la coscienza che nulla è. Ma fintanto che vi è ancora in me una coscienza che ha come contenuto il nulla come *oggetto*, io non sono ancora realmente nella situazione del nulla. Il nulla verace sono io stesso, e non il mondo dei miei oggetti. Nel momento in cui diviene oggetto, è un essente e così è qualcosa che mi tiene prigioniero.

Se anche solo la più piccola ombra di *oggettività* colpisce il nulla come non-esser-qualcosa, vi è già qualcosa. Solo se io sono realmente e veracemente nulla, io sono pienamente liberato dai ceppi e illimitatamente libero e di nulla prigioniero. E poiché per me non vi è allora più nessun interno ed esterno, da cui venir toccato e influenzato, io sono una unica singola cosa. Il numero Uno è un'unità, ma siccome ve ne sono molti così esso non può venir detto unico. Come unica singola cosa io devo perciò essere uno, in cui nulla è, e che si trovi al di là dell'interno e dell'esterno.

Il sesto Patriarca del Buddismo Zen, Hui-nèng afferma: "Il cuore è ampio e grande come lo spazio vuoto del cielo; è senza limiti e senza confini", oppure: "la tua vera natura è come lo spazio vuoto del cielo, e se ti accade di scorgere il non-esser-qualcosa, questo può essere detto il vero, il giusto percepire".

Nel Chèng-tao-ko e nel Ch'uan-hsin fa-yao sta scritto: "il Nulla è una percezione chiara. È il non-essere-qualcosa. Non è un uomo né un Buddha".

E questo è l'io come il non-esser-qualcosa. Anche ciò che il sesto patriarca Hui-nèng caratterizza come "il retto cuore", non significa altro. "Retto" in questo caso non ha significato morale, ma vuol dire l'esser-eretto, il non esser vincolato a qualcosa di altro e diverso. Se il cuore è prigioniero, non può esser eretto, viene attratto ora verso destra ora verso sinistra. Un cuore che si lascia prendere e toccare da colori e voci o falsità e malvagità, ma anche dal vero e

dal bene, non può esser detto un cuore retto. Solo un cuore che non è in se stesso qualcosa, non può esser sporcato. Solo un cuore che non si volge né dalla parte del bene né dalla parte del male è un cuore retto. Proprio perché è anche una singola cosa, e non una pluralità di cose, si dice appunto che il cuore retto è uno. Solo il cuore in cui non vi è qualcosa può - come afferma Lin-chi - penetrare nel mondo dei colori e tuttavia non ricevere da essi nessuno stimolo, entrare nel mondo delle voci e tuttavia non venirne sedotto; penetrare nel bene e

non esserne fuorviato, può realmente sprofondare nel "Samadhi del non essere-toccato dalle cose del mondo", "nel Samadhi della libertà da tutto il fango" o "nel Samadhi del gioco che compie miracoli" . Quest'unico vero sprofondare è essenzialmente distinto da altri modi in cui, prigionieri delle cose, ci si precipita nell'entusiasmo e nella confusione. Certamente anche siffatti esercizi di meditazione sono genuini, ma sono solo meditazioni individuali o "Samadhaya dei fenomeni", poiché non presuppongono le situazioni dell'"in me non c'è nessuna cosa" e si riferiscono a cose singole come colori e voci, al vero o al bene. Per contro è un cuore quello che non è nessuna cosa - poiché rappresenta un *unicum*, senza interno e senza esterno, senza confini e senza limiti, al di là della dualità di soggetto e oggetto - nello "sprofondare dell'unicità, nello sprofondare dell'uno-unico fenomeno" o dell'una-unica azione. Questo è il cuore nel Raja-Samadhi, nello "sprofondare dei Re". Le "forme di sprofondare dei vassalli", possono manifestarsi sul fondamento del Samadhi regale. Se uno si fa prigioniero delle cose, e da esse dipende o se al contrario si immerge in esse in un vero oblio di sé, ciò avviene nella misura in cui il Samadhi-regale costituisce o meno il tratto fondamentale. Perciò anche in Ch'i-hsin-lun il Samadhi dell'incommensurabilità sorge e si erige sulle fondamenta del Samadhi della verità assoluta.

Nello stesso senso il sesto patriarca Hui-neng afferma: "Se tu vuoi raggiungere la Bodhi, l'originario sapere, devi penetrare nel Samadhi dell'una-unica apparizione, dell'una-unica azione. Se in nessun modo si manifesta un'apparizione e tu ti attieni alla situazione, senza odio e amore, senza prendere e lasciare", non pensi al pro e al contro, al nascere e al trapassare e sei tranquillo, calmo, lieto e in pace, allora ciò può ben pretendere il nome di Samadhi dell'una-unica apparizione. Se tu soprattutto e sempre, nell'andare e nello stare, sedere e riposare, hai il cuore del tutto puro e retto, se tu non devii dal sentiero di Buddha e raggiungi realmente il puro paese di Buddha, allora tu sei nel Samadhi dell'una-unica azione" .

Anche Ma- Tzu afferma: "Io non ho mai in me la più piccola fra le cose".

L'io che egli intende, è l'io che corrisponde al non-esser-qualcosa-in-alcun-luogo. Come anche si dice nel sesto capitolo del Tsung-ching-lu, "ciò che non è la più piccola cosa" non è paragonabile con "l'esteso vuoto e concavo e con la dissoluzione perfetta e con l'assenza di sapere", ma con l'io in cui "non" vi è "la più piccola cosa".

Nel Tokay-yawa di Takuan sta altresì scritto: "Il confuciano frainrende il vero nulla, lo rifiuta; infatti lo considera unicamente un non-qualcosa e non distingue ...Io chiamo vero nulla il fatto che non si serbi nulla nel proprio cuore. Ma il cuore è un attore che rappresenta ogni ruolo ... lo chiamo vero nulla il fatto che il cuore non possa esaurire sé in nessun ruolo ... Il vero nulla di cui parlo è ciò che è libero da ogni ruolo e da ogni compito". Il "vero nulla" di cui qui si parla è nient'altro che il cuore che è uguale al non-esser-qualcosa.

IL VUOTO

Il Nulla Zen ha da sempre il carattere del non-esser-qualcosa. Ma al tempo stesso gli è proprio un altro tratto che si può esprimere con la parola "vuoto". Perché si può indicare il nulla del Buddismo-Zen anche con il concetto di vuoto?

Per chiarire ciò potrei innanzitutto rifarmi al significato della parola vuoto. Yung-ming dice nel sesto capitolo del suo Tshung-ching-lu, in cui cita dal terzo capitolo della "disputa del grande veicolo del Buddismo" Shih-mo-ho-yen-lun, che al vuoto vengono attribuiti dieci significati:

-In primo luogo è indisturbato. Cioè, per esso nessun fenomeno, comunque sia la sua forma, costituisce un pericolo.

-In secondo luogo è onnipresente. Non vi è nessun luogo che non possa raggiungere.

-In terzo luogo è privo di differenza, cioè non conosce differenza alcuna.

-In quarto luogo è ampio e aperto, cioè non ha limiti.

-In quinto luogo non appare. Cioè non presenta nessuna manifestazione conoscibile dai sensi.

-In sesto luogo è puro. Cioè, è incontaminato e senza macchia.

-In settimo luogo è stabile e immoto, cioè non nasce né tramonta.

-In ottavo luogo non ha essere. Cioè, è al di là di ogni misura.

-In nono luogo è vuoto senza esser vuoto. Cioè non è attaccato a se stesso.

-In decimo luogo non possiede nulla. Cioè non possiede e non può essere posseduto.

In questa ricerca propedeutica forse potrei introdurre ancora altre e più ampie proprietà, ma mi voglio accontentare di questi dieci significati. Tutte queste caratteristiche del vuoto sono in egual modo proprie del Nulla Zen. Perciò lo si è paragonato al vuoto fin dall'antichità.

Così sta scritto nel capitolo Yeh-tso-chieh del Wu-hsing-lun: "Il cuore è puro come il vuoto. Riempie le dieci direzioni del mondo ed è per esse sufficiente. Nessun monte, fiume, rupe, o muro sono per esso una minaccia e un pericolo. Innumerevoli mondi quanti sono i granelli di sabbia nel Gange sono dentro di lui". Ciò dimostra che "il cuore", cioè il Nulla dello Zen, corrisponde nel suo carattere al primo, al secondo e al sesto dei significati del vuoto-indisturbato, onnipresente, puro.

Nel Hsueh-mai-lun sta scritto: "Il cuore non ha né forma, né corpo, né è sottoposto al giuoco reciproco di causa ed effetto. Perciò al pari del vuoto non lo si può afferrare". Ciò dimostra che il cuore viene caratterizzato anche dai tratti cinque e dieci del vuoto - privo di apparenza e senza possesso.

Nel Ch'uan-hsin-fa-yao si afferma: "Il cuore non è mai nato dall'inizio privo di inizio e non conosce tramonto... È simile al vuoto che è senza limitazione nello spazio e nel tempo e non può essere pesato e misurato". E: "Il cuore è immutabile, il suo interno immoto e imperturbabile come legno e pietra, il suo esterno illimitato e indisturbato come il vuoto".

Anche nel Lêng-chia-ching si legge: "Nel cuore non vi è grandezza alcuna misurabile". Tutto ciò dimostra che il cuore in ciò che lo caratterizza, corrisponde ai significati uno, quattro, sette e otto: indisturbato, aperto e ampio, immoto e duraturo, senza essere.

Nel T'an-ching del sesto patriarca Hui-nêng si trova: "Il cuore è come il vuoto e al pari di questo al di là di ogni possibilità di misura", e: "Il cuore è come il vuoto, esso non è prigioniero di un'idea nichilistica".

E nel Hsin-hsin-ming si afferma: "Neppure un uno-unico viene tenuto fermo". Tutto ciò dimostra che il cuore, in ciò che lo caratterizza, corrisponde al nono significato del vuoto: è vuoto privo di vuoto.

Sentenze come "presso i barbari esso assume la forma di apparizione propria dei barbari, presso i cinesi quella propria dei cinesi" e "esso è contro ogni scelta e distinzione" affermano che il cuore, in ciò che lo caratterizza corrisponde alla terza proprietà del vuoto: è privo di differenza.

Oltre queste dieci proprietà si potrebbero forse attribuire al vuoto ancora più ampi attribuiti, come "unico" e "senza interno ed esterno". Unico, significa che il vuoto è un Unicum; non c'è due volte. Senza interno ed esterno, significa che per il vuoto non vi è un esser-fuori, solo un esser-dentro, che quest'ultimo tuttavia non va caratterizzato come interno; infatti, senza un esser-fuori come polo opposto, esso trascende i concetti abituali di interno ed esterno.

Si può perciò descrivere il Nulla dello Zen in stretta corrispondenza con il carat-tere di unicità del vuoto come "l'unico cuore" "il solo cuore retto", "l'assenza di dualità", "il mondo oggettivo è un'una-unica apparizione"; ma in relazione alla sua proprietà di essere senza interno e senza esterno, anche con "una sfera irradiante luce senza interno ed esterno" o con "il mondo della verità assoluta non ha nulla di identico e nulla di opposto" e con "cuore che non conosce né interno né esterno né una condizione intermedia, che non ha né direzione né luogo".

Tutto ciò dimostra la grande affinità che intercorre fra il Nulla Zen e il vuoto. Se si leggono queste parole in Ch'uan-hsin fa-yao: "Il vuoto si estende in tutte e dieci le direzioni. È fin dall'inizio nel mio cuore intatto e indiviso. Anche se potessimo stac-carci dal vuoto e sbarazzarci di lui, come sfuggirgli?"; oppure: "L'essenza della dottrina buddista, cioè il Dharma, è il vuoto. L'apparizione

del vuoto non è diversa dall'essenza del Dharma", si ha l'impressione che il vuoto e il cuore siano un'unica e medesima cosa. Ma naturalmente il cuore, cioè il Nulla Zen, non è identico al vuoto. Tuttavia l'affinità è così forte, che li si può considerare una identica cosa. Ma il Nulla Zen non è in nessun modo alcunché di inconscio e non vissuto, come lo è il vuoto, esso è invece il soggetto che si conosce "chiaro e limpido". Perciò il cuore si può anche chiamare "il se stesso" o "il vero uomo".

Nella prefazione generale al Chan-yuan-chu-ch'uan-chi sta scritto: "Il cuore è la vera natura. Esso non è identico al vuoto, non è simile a legna e pietra. Perciò lo si chiama anche Saggezza"; o: "Cuore è solo un mero nome. La sua essenza è la Saggezza. Questa conosce a partire da se stessa la sua natura spirituale. Ma tale conoscenza non è assimilabile alla falsa conoscenza che si ottiene nel porsi di fronte a un oggetto spinti e sollecitati dallo stesso. Non ha nulla a che fare con l'esteso concavo vuoto e la perfetta dissoluzione e l'assenza del sapere".

Da ciò si evince inequivocabilmente che il cuore non può essere paragonato *sic et simpliciter* con il vuoto, la perfetta dissoluzione e l'assenza di sapere.

Anche Huang-po usa spesso l'espressione: "Il cuore è come il vuoto" ..., ma non si deve dedurre che egli consideri cuore e vuoto una sola e identica cosa. Si può anche leggere occasionalmente nei suoi scritti: "Il mondo vuoto è *ab origine* nel mio cuore intatto e indiviso" o "l'essenza della dottrina, del Dharma, è il vuoto".

Ma allora esprime di nuovo inequivocabilmente la sua opinione: "Buddha, cioè l'essenza del Dharma, può venir descritto e compreso con la parola vuoto. Ma è solo un modo di esprimersi per immagini, se si dice che l'essenza del Dharma è vuoto o che l'essenza del vuoto è identica al Dharma"; o: "L'essenza del Buddha è per natura inattiva, quieta; e non può venir suddivisa nelle singole forme fenomeniche. Il concetto di vuoto è utilizzabile solo in senso metaforico".

Da tutte queste parole si evince senza possibilità di equivoco che la parola vuoto viene costantemente usata solo per rendere ed esprimere il Dharma con una immagine sensibile; e che quest'ultimo si differenzia fundamentalmente dal panteismo che semplicemente identifica Dio con l'intero universo spaziale. E ancora una volta occorre affermare: il Nulla del Buddismo-Zen non è identico al vuoto; tuttavia il suo carattere ci consente di usare per più rispetti il vuoto come metafora.

Prendendo le mosse dalla definizione di vuoto cui si è precedentemente fatto cenno, potrei ora chiarire in modo più esatto il carattere del nulla. Anche se il Nulla Zen non può possedere nessuna qualità, sono tuttavia costretto a servirmi a titolo provvisorio di espressioni comprensibili per l'intelletto.

1. Che il nulla del Buddismo-Zen sia indisturbato significa che al pari del vuoto non può venir minacciato o impedito, forzato da nessuno fenomeno

interno o esterno. Da ciò risultano la sua intoccabilità e libertà. Il nulla è contenuto in ogni cosa e non v'è nulla che possa minacciarlo. Anche nel fatto che tutto è contenuto nel suo interno, e che tuttavia in quest'ultimo non sono riconoscibili né tracce né segni, è simile al vuoto.

2. Il fatto che tale nulla sia onnipresente, significa che simile al vuoto si estende, sulla totalità dei fenomeni fisici e psichici senza riferimento a lontananza e vicinanza, grandezza e piccolezza, profondità e superficie, grossolanità e finezza, chiarezza e oscurità. In antitesi al vuoto che si riferisce solo a ciò che è fisico, il Nulla Zen comprende anche l'intero universo psichico. In questo senso si può affermare che è qualcosa di veramente onnipresente.

3. Che questo nulla sia privo di differenza, significa che non conosce nessuna opzione e distinzione, e da niente vien toccato. Allo stesso modo accoglie il puro e l'impuro, tratta alla pari ciò che è elevato e ciò che è prigioniero della bassezza, va incontro al bene e al male, considera uguali il vero e il falso, acconsente che sacro e profano

coesistano insieme, non prende nulla e non rifiuta nulla, esattamente come il vuoto.

4. Il fatto che tale nulla sia ampio e aperto, significa che esso è uno e medesimo e non conosce nulla di diverso e di esterno. Poiché non può venir costretto da niente di altro e diverso, è illimitato e indeterminabile. Non solo possiede al pari del vuoto l'assenza di limiti in senso spaziale, ma anche l'infinitudine temporale. Si può così dire che tanto l'illimitatezza spaziale quanto l'infinitudine temporale scaturiscono dalla originaria assenza di limitazioni del nulla nello spazio e nel tempo. Poiché di Buddha si dice che è infinito e illimitato, allora si può anche dire: il vero Buddha non è nient'altro che il Nulla dello Zen.

5. Che questo nulla sia privo di fenomeni significa che non si manifesta né come una forma fisica nello spazio né come una immagine psichica nel tempo, mentre al contrario, secondo il modo di pensare abituale, ciò che è fisico ha una forma, a differenza di ciò che è psichico. Ma, considerato a partire dall'a-fenomenicità del Nulla del Buddismo-Zen, anche ciò che è psichico deve avere una forma. Non si può perciò dire che ciò che abitualmente è detto il cuore - la psiche - non abbia nessuna forma. Al di fuori del Nulla del Buddismo-Zen non vi è nulla che si possa dire veramente a-fenomenico.

6. Che siffatto nulla sia puro, significa che esso non è né alcunché di fisico, né alcunché di psichico e con ciò che esso è uninfluenzabile, che non ha in sé nulla di sporco e osceno, che non può venir insudiciato o corrotto da niente. Ciò che abitualmente si chiama purità, non può essere caratterizzata come la purità vera e assoluta, poiché ogni cosiddetta purità è pur sempre qualcosa di determinato. Già il "venir determinato" in quanto tale significa "venir sporcato e corrotto". Ciò che viene determinato con un attributo, è già in sé sporco, anche se non è sporcato da nient'altro. Anche un Buddha considerato

come qualcosa di determinato è già in sé una impurità. Non vi è nessuna cosa che sia in verità pura. Solo il Nulla dello Zen che esclude ogni possibilità di essere determinato, è ciò che è veramente puro e intatto. La vera purificazione di me stesso ha luogo quando il mio io non è più nulla di fisico e di psichico e trascende ogni determinabilità.

7. Che tale nulla sia eterno e immoto, significa che esso non è sottoposto né al divenire né al passare, poiché non ha né inizio né fine, non sorge e non tramonta. Perciò non conosce movimento in quanto in esso scompaiono tutte le direzioni come destra, sinistra, alto, basso e non può muoversi in nessuna di esse. L'assenza di moto paragonata

col movimento è una mera condizione momentanea destinata a passare e non può perciò venir confrontata con la vera Immobilità. Questa ultima è una realtà una e unica che esclude ogni possibilità di movimento. Poiché l'assenza di moto non si estende nello spazio e nel tempo e contiene in sé entrambi, non è Vera Immobilità. Solo quest'ultima è assoluta pace e quiete del cuore. Finché l'io vive in modo abituale con un corpo e con un cuore non è in condizione di raggiungere la vera Immobilità.

8. Il fatto che tale nulla sia vuoto d'essere, significa che esso non può essere pesato secondo il peso né misurato secondo lo spazio e che non possiede alcun valore, determinabile da concetti normativi come verità e bellezza. In senso assoluto trascende ogni possibilità di misura e di stima.

9. Che questo nulla sia vuoto senza essere vuoto, significa che il Nulla Zen è sì un Nulla, ma non tale da essere contrapposto all'essere, sebbene, aldilà di essere e non-essere, non ha perciò né il carattere dell'essere, né del non-essere. Esso rifiuta ogni definizione e non abita, come nulla soggettivo, né nell'essere, né nel non-essere. Se fosse rimasto in se stesso, attaccato a se stesso, esso starebbe di contro a un Essere e non sarebbe perciò il Nulla Zen. Da quest'ultimo tratto del Nulla del Buddismo-Zen si può anche dedurre con chiarezza che un vero Buddha non può abitare nel Nirvana; infatti un Nirvana, rappresentabile come un luogo, come una dimora, significa la pace spirituale dei beati contro la inquietudine del mondo; ma ciò non è il vero Nirvana.

10. Che questo nulla non possiede niente, significa che ad esso, in quanto - un non-esser-qualcosa - non appartiene né alcunché di altro e diverso, né esso stesso, significa che esattamente non gli appartiene nulla. Da ciò consegue che un vero Buddha, non possedendo, non può essere oggetto di possesso; e che, assolutamente povero, è senza bisogno alcuno e senza ambizione alcuna.

IL CUORE

Poiché il Nulla del Buddismo-Zen in più di un aspetto è molto simile al vuoto o allo spazio infinitamente vuoto, si è cercato di chiarire la sua essenza ponendolo a confronto con le qualità caratteristiche del vuoto. Ma fondamentalmente non può essere ricondotto al vuoto, poiché in quest'ultimo non è compresa una delle caratteristiche essenziali del Nulla Zen: la sua natura di cuore. E infatti il Nulla Zen possiede un tratto peculiare che noi chiamiamo abitualmente "cuore". Questo concetto di cuore non può essere esaurientemente posto a confronto con il vuoto o con lo spazio infinitamente vuoto. Oltre agli uomini, così si dice, anche le più evolute specie animali hanno un cuore, ed è persino possibile riconoscere un embrione di cuore nelle più piccole forme di vita. Il vuoto al contrario, non possiede cuore alcuno e neppure niente che potrebbe in qualche modo chiamarsi vita, mentre anche il microbo ha una vita. Da questo punto di vista il vuoto non può essere ritenuto un appropriato termine di paragone per il Nulla Zen. In relazione alla vita il microbo sarebbe un termine di confronto più adeguato. Infatti il Nulla Zen non è privo di vita, come il vuoto, ma al contrario è una realtà totalmente vivente. Non solo è vivente, ma ha anche cuore ed è grazie a ciò cosciente di sé. Perciò il cuore soddisfa tutte le condizioni per un confronto con il Nulla Zen. Si afferma nel Buddismo-Zen: "Occhio e tesoro della vera legge, Nirvana, cuore miracoloso", oppure "con il dito che accenna al proprio cuore si diventa Buddha in vista della propria natura", oppure "immediata trasmissione da cuore a cuore", oppure "il cuore retto è il luogo dell'esercizio", oppure "il proprio cuore è Buddha", o "il cuore è ciò che si chiama Buddha", oppure "al di fuori del cuore non c'è verità", oppure "cuore-puro", "cuore-incomprensibile", "cuore-Dharma", "cuore-natura", "cuore-origine", "cuore-situazione", "cuore-essenza". Tutte queste espressioni indicano la natura di cuore del Nulla Zen. Non solo nella versione Zen, ma anche nel Buddismo in generale, ci si rifà al vuoto per indicare il vero Buddha, ma vi sono anche

espressioni come essenza del cuore ed essenza dell'auto-coscienza. Ciò significa che la natura del Buddha ha il carattere del cuore.

Anche se ha tali caratteristiche, tuttavia il Nulla Zen non può essere posto a con-fronto con ciò che noi abitualmente diciamo cuore-anima-psiche; questo aspetto del nulla in relazione al suo significato è paragonabile a quello del vuoto. Infatti il cuore così inteso possiede - al pari del vuoto - le proprietà che più sopra sono state attribuite al vuoto stesso: è indisturbato, onnipresente, privo di differenza, aperto e ampio, privo di fenomeni, puro, immoto, senza essere, vuoto senza vuoto, privo di possesso, Uno-unico, e senza un interno e un esterno. Poiché ciò che abitualmente chiamiamo cuore, non possiede

queste caratteristiche del vuoto, si dice da sempre per differenziarlo: il cuore del nulla è il vuoto. Il che significa: "un vero Buddha è come legno e pietra, non-cuore, non-riflessione, libero da ogni vaghezza", oppure "senza idee del bene e del male", oppure "in condizione di non-pensare e non-ponderare", oppure "arrestare la funzione della coscienza", oppure "una vera essenza è libera del sapere, un vero esser-desti è non-esser-desti", oppure "vera natura è non-divenire e non-passare, è senza nascita e senza morte". Ma tutto ciò non significa di non aver cuore, non aver coscienza di sé, non aver vita al pari del legno e della pietra. Significa al contrario che il cuore nella accezione abituale - quello che noi abbiamo -, al pari del nostro conoscere quotidiano e del nostro vivere consueto, non è il vero cuore, non è la vera conoscenza, non è la vera vita; infatti il vero cuore, la vera conoscenza e la vera vita hanno tutti il carattere del vuoto. Un vero Buddha non è senza cuore, ma ha il cuore del non-cuore e del non-pensiero; non è non-desto, ma possiede l'esser desto del non-esser-desto, il risveglio del non-risveglio; non è privo di io, ma ha l'io del non-io; non è senza vita, ma ha la vita che non conosce né nascita, né morte.

Il nostro cuore abituale è sovraccarico di impedimenti e minacce, è limitato nel suo spazio vitale, distingue e classifica, appare, lo si tocca e lo si sporca, sottostà al divenire e al passare, conosce la misura, può essere afferrato, ha un interno e un esterno e molte altre cose ancora. Così, si può diventare Buddha dopo che si è messo in ordine il proprio cuore e lo si è ricondotto all'unico vero cuore che è simile al vuoto del Nulla Zen. Lo sprofondare-zen, in cui corpo e anima cadono uniti, non è nient'altro che la realizzazione di un cuore veramente vuoto. "Il cuore è Buddha. Il cuore forma il Buddha. Si deve sapere che il Buddha non è nient'altro che il cuore, che al di fuori del cuore non vi è nessun altro Buddha", così come lo descrive il Wu-liang-

shou-ching, qui il cuore è simile al vuoto. Di tale natura è il cuore, di cui ci rende consapevoli il Nulla del Buddismo-Zen.

IL SE-STESEO

Si può perciò caratterizzare il Nulla dello Zen come “cuore”. Tuttavia non è un cuore che mi sta davanti come oggetto, ma un cuore che è diventato soggetto in me. Senza dubbio io sono questo cuore. Ed esso non è una realtà visibile, ma un cuore che vede, il che significa: vede attivamente, ma non è visibile passivamente. Vedere attivamente non significa in questo contesto vedere con il senso della vista, ma attività come soggetto di ogni funzione corporea e spirituale. Il vedere del cuore è attivo nel senso che tutte queste funzioni possono essere viste grazie a tale cuore. È perciò attivo come soggetto unitario di ogni funzione. Si potrebbe pensare che il cuore è attivo solo all'interno della dualità passivo-attivo. Ma poiché una siffatta attività del cuore non significa un esser diretto verso un oggetto, ma Essere soggettivo, non è separabile dalla passività. Perciò in un cuore siffatto non vi è differenza

alcuna fra attivo e passivo. Sarebbe frainteso, se venisse compreso come una attività distinta da una passività e pensato come un oggetto in modo oggettivistico. È un Esserci soggettivo che non possiede alcuna attività riferita a un oggetto.

Il cuore di cui qui si parla, non è perciò il cuore nella accezione abituale, ma è il cuore che è al tempo stesso Buddha. Questo cuore-Buddha viene sovente inteso come un oggetto trascendente, e posto in rapporto con noi come oggettivazione di ciò-che-è-altro-e-diverso, del totalmente altro. Se realmente potesse essere percepito come oggetto della nostra sensibilità, del nostro sentire, sarebbe qualcosa di assolutamente normale, ma anche Buddha, quando diventa oggetto della fede, della volontà e della ragione, non può non essere caratterizzato come una oggettivazione del totalmente altro. In questi casi noi non siamo Buddha, ma stiamo di fronte a Buddha. Ma l'io che si pone di fronte a Buddha, non è il soggettivo se-stesso. Nonostante quest'ultima verità, tanto nella religione quanto nella meta-fisica, Dio o Buddha vengono sovente considerati in modo oggettivistico come il totalmente altro. Come il Dio nella religione cristiana, anche Buddha molto di frequente nel Buddismo Mahayana viene visto come l'altro, l'oggetto che ci sta di fronte e che ci trascende. Poiché nella prospettiva delle religioni fondate sulla fede, Dio o Buddha guidano in un certo senso il singolo uomo e l'uomo li segue e si dà loro, si deve da ciò inferire che in tali casi Dio e Buddha

non sono solo compresi come l'altro che sta di fronte, ma che oltre ad essere ciò, sono anche il mio proprio soggetto. Quando nella Bibbia sta scritto: "lo vivo, e tuttavia non vivo, sibbene il Cristo vive in me" o la Setta Jōdo-Shin esige che non si operi seguendo le proprie norme ma si faccia affidamento solo al Buddha-Amitabha, allora in questi casi si possono definire Cristo e Amitabha come l'altro, e al tempo stesso come il soggetto; quel soggetto che dona all'uomo la vera vita. Ma il Buddha-cuore di cui qui parlo, non è il soggetto di quell'Altro e Diverso che mi sta di fronte e mi trascende, ma un soggetto nel quale un siffatto Altro è al tempo stesso il mio proprio me-tesso. Non è neppure il soggetto come lo intende ingenuamente l'uma-nesimo moderno, ma il soggetto in cui l'altro è al tempo stesso il proprio se-medesimo. Il Buddha-cuore non può essere qualcosa, che l'io deve seguire incondizionatamente, a cui si offre, si abbandona, in cui ripone la propria fiducia. In questo caso il Buddha sarebbe il soggetto trascendente che guida e conduce gli uomini, dall'interno verso l'esterno. Ma Buddha non è neppure un soggetto che mi sovrasta e mi guida, è piuttosto un soggetto che è il mio proprio me-stesso.

Nel primo caso Buddha sarebbe certamente un soggetto oggettivo e difficilmente caratterizzabile come puro soggetto. Nel secondo caso, al contrario, sarebbe un soggetto soggettivo, cioè un puro soggetto assoluto. Soprattutto su queste basi si afferma che nel Buddismo Zen l'ipseità del Buddha in quanto si dice: "Buddha è il mio proprio cuore, è ipseità, è la natura dell'esser-se-stesso" o anche "non si deve cercare di conoscere Buddha, ma innanzitutto morire alla grande morte".

Nel libro Shōbō-ghen-zō, nel capitolo 'Nascita e morte', si trovano le seguenti parole di Dōgen: "Quanto prima uno lascia liberi corpo e anima e li dimentica, li offre a Buddha, quanto prima si dedica a ciò che proviene dalla parte del Buddha, tanto più rapidamente può senza sforzo liberare corpo e anima dalla vita e dalla morte e diventare Buddha".

Se si intendono queste parole come testimonianza di una salvezza operata da una forza esterna, e così li intende la setta Jōdo-Shin, e se si considera Buddha come un soggetto *oggettivato*, si resta avvinti a una interpretazione superficiale che non penetra nel vero contenuto delle parole di Dōgen. Questa interpretazione e presentazione del Buddha come oggetto soggettivo, come soggetto assoluto, è un aspetto particolare del Buddismo Zen e al tempo stesso un tratto essenziale che lo differenzia dalle altre sette. Non si esagera nel dire che il motivo essenziale che ha determinato la comparsa dello Zen nel corso della storia del Buddismo, va cercato nel fatto che lo Zen ha intimamente compreso e affermato il carattere di Cuore e di Ipseità del Buddha.

Nell'affermazione e tesi fondamentale dello Zen - "indicando con la mano il proprio cuore, si diventa Buddha nella propria natura" - in ultima analisi non viene posto in evidenza nient'altro che il carattere di cuore e di ipseità del Buddha.

In Hsueh-mai-lun si afferma: "Il mondo abbagliato e accecato non sa che il suo proprio cuore è Buddha. Così corre via da sé per cercare Buddha ed è tutto il giorno occupato a pregare e venerare Amithaba. Ma dove deve essere Buddha? In nessun caso ci si deve lasciar sedurre da una immagine e rappresentazione, ci si deve sforzare di conoscere il proprio cuore. Infatti Buddha non è che nel proprio cuore".

In Liu-tsu T'an-ching di Hui-neng è detto: "Il Buddha è in ogni se-stesso il vero Buddha. Se non si ha il cuore-Buddha, dove cercare il vero Buddha? Io dico che il nostro cuore è il vero Buddha. Non dubitate!"

Nel Cheng-tao-ko sta scritto: "La propria natura originaria è il vero Buddha"; e nel Ch'uan-hsin fa-yao: "Riconosci *hic et nunc* che il tuo proprio cuore è originaria-mente Buddha. Allora non devi più acquistare nulla, né impegnarti in alcun esercizio. Poiché questa è la via suprema della verità".

Perciò gli antichi Patriarchi dello Zen hanno insistito nell'affermare soprattutto che nessun Buddha si trova al di fuori del cuore, poiché volevano veder riconosciuto di nuovo il Buddha nella sua vera essenza e ben sapevano che gli uomini tendono a cercarlo al di fuori di se stessi. L'edificare templi, l'elevare statue del Buddha, il tradurre testi, lo scrivere commentari, meditazioni e altro di simile non ci porta più vicini al vero Buddha. Bodhidharma chiariva all'imperatore cinese Wu Ti che tutto ciò non porta pregio alcuno e affermava inequivocabilmente che, costruire templi, elevare statue, adorare il Buddha, meditare e altro - che una volta costituivano la

tendenza dominante nel Buddismo - non sono affatto una via per giungere al vero Buddha; egli voleva portare il Buddha davanti agli occhi in quanto al di là di tutti i tentativi di rappresentarlo.

Anche Huang-po afferma: "Anche i trentadue attributi del Buddismo sono solo parvenze esteriori, e tutte le parvenze sono illusioni; anche gli otto distinti caratteri o contrassegni del Perfetto (Thathagata) altro non sono che proprietà sensibili. Ma se si considerano come vero Buddha tali proprietà, ci si pone su una falsa via e non si può essere in nessun caso realmente i perfetti".

Queste parole vogliono dire che anche i Thathagata con i loro trentadue attributi così compiuti e i loro contrassegni distinti restano

prigionieri della tendenza all'oggettivazione e sono perciò al di fuori del vero cuore, e quindi nessuno di essi è un vero Buddha.

Che il vero Buddha non sia un mero se-stesso, nè un' Alterità, né Uno-che-si-è-posto-di-fronte, che egli non sia un soggetto oggettivo, ma solo soggettivo, e perciò un soggetto assoluto, tutto ciò è chiaro ed evidente se si afferma il carattere di Ipseità del Nulla del Buddismo Zen.

LIBERTÀ E IMPERTURBABILITÀ

Il Nulla del Buddismo Zen è soggetto soggettivo; e ciò significa in questo contesto soggetto imperturbabile. Ma poiché vi sono molti modi di imperturbabilità e libertà, ci dobbiamo chiedere quale sia quello caratteristico del Nulla Zen.

Nel Buddismo Zen si afferma sovente: "Se vuoi andare, va'; se vuoi fermarti, fermati"; o: "Se hai fame, mangia; se sei sazio, non ti resta che dormire".

Se si prendono queste espressioni alla lettera, le si può comprendere come affermazioni di libertà assoluta, come se fosse possibile fare tutto ciò che si vuole. Animali e bambini cercano di fare tutto ciò che vogliono, mangiare tutto ciò che vogliono mangiare, e si irritano se questo è loro impedito. Infatti animali e bambini esigono naturalmente la loro libertà. Ma, con il crescere dell'età, scema sempre più nei bambini questo stimolo, questa tendenza alla libertà. Infine viene per gli uomini un momento in cui cominciano a porre ostacoli alla libertà. Si trattengono da ciò che non devono fare, anche se lo farebbero molto volentieri, e cominciano a portare a termine con sollecitudine ciò che devono fare anche se non ne hanno desiderio e volontà alcuna. Così fanno liberamente ciò che devono fare e tralasciano liberamente ciò che non devono. Alla libertà che i bambini cercano di ottenere, gli adulti contrappongono una libertà sottoposta alla critica e al controllo.

E nell'imporre a se stessi questa cosiddetta libertà, affermano la loro diversità rispetto ad animali e bambini. Questa capacità e facoltà di sottoporre alla critica e al controllo la propria libertà quella caratteristica di animali e bambini - è ciò che fa l'uomo un'essenza razionale. Ciò che i bambini vogliono

è la libertà sensibile; ciò che vogliono gli adulti è la libertà fondata sulla ragione. Questa libertà razionale è ciò che Kant chiama libero arbitrio, e che caratterizza come "santa" quando poi raggiunge la perfezione. Anche quando Confucio dice "io ubbidisco alla volontà del

mio cuore e tuttavia non trasgredisco la legge", si ha la libertà razionale. Questa libertà fondata sulla ragione è la vera libertà dell'uomo e volere tale libertà è ciò che rende uomini gli uomini. Virtù e moralità dell'uomo hanno lo scopo di realizzare questa libertà razionale. Il problema che noi poniamo in questa sede è se questa libertà razionale concorda con ciò che si intende per libertà nel dominio della Spiritualità.

Il concetto religioso di libertà significa un rifiuto della ragione umana, il suo superamento e trascendimento. Nel Cristianesimo si afferma che causa della cacciata dell'uomo dal paradiso fu la conquista della ragione umana. Anche nel Buddismo la ragione umana, nella forma specifica dell'intelletto che opera distinzioni, è considerata l'origine di tutti gli errori. Poiché la ragione produce differenze, non riesce mai a trascendere e a superare la dualità. Non vi è ragione umana che non contrapponga giustizia e ingiustizia, bene e male, sacro e profano, mondo e Buddha, essere e non-essere. L'autentico compito della religione consiste tuttavia nel procedere oltre siffatte differenze e nell'affrancarsi da esse. Soprattutto laddove la giustizia è considerata solo come giustizia, l'ingiustizia come ingiustizia, il bene come bene, il male come male, la colpa come colpa, non sussiste nessun motivo di perdonare la colpa e liberare un uomo malvagio dalla condizione del male come accade nel Cristianesimo e nella setta Jōdo-Shin del Buddismo.

La salvezza dai peccati deve aver luogo su un piano che trascende il dualismo di bene e male. Innanzitutto nello Zen non si deve discriminare il bene dal male e perciò non si deve separare il sacro dal profano, il mondo da Buddha. Persino la legge sacra (Dharma) e innanzitutto il suo opposto, il non-Dharma, devono essere superate. La religione cristiana e la setta del Buddismo Jōdo-Shin trascendono l'antitesi bene-male, ma Dio e uomo, Buddha e mondo, vengono tenuti radicalmente distinti, e Dio e Buddha vengono in ogni caso contrapposti rispettivamente all'uomo e al mondo come realtà trascendenti. Poiché per contro, considerare Buddha in modo oggettivistico e trascendente al di fuori del mondo, nello Zen è avvertito come un vincolo, che limita la libertà, si cerca di oltrepassare anche il Buddha e la sua dottrina solitamente considerati come traguardi finali. Perciò Lin-chi afferma che, se si incontra un Buddha, lo si deve uccidere; se si incontra un anziano maestro, lo si deve uccidere.

Anche nella scrittura incisa nella parete di smeraldo, nel Pi-yen-Iu (Bi-yūn-Iu) si afferma: "Non fermarti e non dimorare dove abita il Buddha; infatti, se ti ci stabilisci, ti nascono corna sul capo, cioè

divieni un dèmone; corri via in fretta laddove non abita il Buddha, perché, se non corri via, cresceranno piante alte tre metri (i tuoi peccati)".

Solo in tal modo si può compiere e realizzare l'interna evoluzione verso la vera libertà che non può perciò essere incatenata e minacciata né dall'uomo né dal Buddha. Questa è la libertà e la imperturbabilità del Nulla Zen. Nel Buddismo si può sviluppare compiutamente la vera liberazione proveniente da tale imperturbabilità e libertà. Qui sta la differenza con le teorie salvifiche del Cristianesimo e delle altre religioni. Considerata dall'esterno, la dottrina salvifica cristiana sembra esser molto simile a quelle della setta Jōdo-Shin; ma la dottrina salvifica buddista della setta Jōdo-Shin si differenzia da quelle cristiane in quanto in ultima analisi affonda le sue radici nella libertà e imperturbabilità del Nulla Zen. Potrei chiamare tale libertà l'imperturbabilità assolutamente soggettiva. Nello Zen la si raggiunge mediante la contemplazione della propria natura. In questo senso la contempla-zione è essa stessa il soggetto libero imperturbabile.

Il sesto patriarca Hui-nèng afferma: "Chi ha contemplato anche una sola volta la propria natura, può stare, se lo vuole, e non stare, se non lo vuole; può andare e venire indisturbato; non vi è per lui prostrazione o minaccia alcuna. Egli agisce in corrispondenza ai fatti, risponde come la domanda lo esige. Incorre in mutamenti e tuttavia non abbandona la propria natura. Così raggiunge il Samadhi dell'imperturbabilità e della libertà e il Samadhi del gioco che opera miracoli. Questa là si chiama contemplazione della propria natura".

Da ciò risultano chiare l'imperturbabilità e la libertà fondate nel contemplare la propria natura. Hui-nèng dice anche: "I pensieri scaturiscono dalla verità assoluta, dalla natura più intima. Anche se i suoi sei sensi hanno quattro funzioni: vedere, udire, sentire, e conoscere, essa tuttavia non è influenzata dai diecimila fenomeni del mondo. La vera natura è sempre libera".

Contemplare la natura più intima non è in tutto ma è tutto: infatti è tutto e insieme non è tutto. Ciò non significa nient'altro che: negazione assoluta è affermazione assoluta, e affermazione assoluta è negazione assoluta. "Quando non si prende dimora in nulla di ciò che appare, si rivela il cuore". Il che non significa semplice-mente che non si ha una dimora, ma che non si ha tale dimora e tuttavia contemporaneamente si rivela il cuore. Neppure significa semplicemente che il cuore si rivela, ma che il cuore si rivela e nello stesso tempo non risiede in nessun luogo.

Lin-chi dice: "Penetrare nel mondo dei colori e tuttavia non sentirsi stimolato da essi, penetrare nell'universo della voce e tuttavia non venir toccato da quella, penetrare nel gusto e tuttavia non esserne attratto, penetrare nei profumi e tuttavia non esserne inebriato, penetrare nel mondo dominato dal tatto e tuttavia non restarvi attaccato, penetrare nel mondo del Dharma e tuttavia non restarvi prigioniero - questo è il comportamento di quegli uomini che hanno riconosciuto che i sei fenomeni colore, suono, profumo, gusto, tatto e Dharma, sono soltanto realtà esteriori. È impossibile che uomini di tal fatto non attaccati a nulla possano restare imprigionati in qualcosa". Così Lin-

chi indica a tali uomini il vero soggetto assolutamente libero e imperturbabile. Egli afferma inoltre: "La dottrina dei Buddha non ha utilità alcuna. Non è nient'altro che le faccende di tutti i giorni: fare i propri bisogni e urinare, vestirsi e mangiare e, se si è stanchi, coricarsi e dormire".

La stessa cosa affermano le parole che seguono, già citate: "se vuoi andare, allora va'; se vuoi fermarti, siediti", o "Se hai fame, mangia; se sei stanco, coricati e dormi". Tutto ciò, applicato nello spirito dello Zen, non significa semplicemente libero arbitrio, ma libertà e imperturbabilità, affrancate da se stesse, indipendenti da tutto e non attaccate più a nulla.

LA FORZA CREATIVA

Quando si afferma che l'uomo si differenzia dalle altre specie animali in quanto crea per sé strumenti, si mette in rilievo la creatività come un segno caratteristico per eccellenza dell'uomo. Fin dai suoi inizi la cultura umana si fonda sulla capacità creativa dell'uomo e questa si sviluppa col progresso dell'umanità in una misura che non conosce limiti. Il progresso della scienza nell'ultimo secolo è una prova sufficiente della sua grandezza. La forza creativa dell'uomo può essere ben detta gigantesca e tuttavia, contemplata da un altro punto di vista, del tutto insignificante. L'uomo può estrarre dalle piante fibre, trasformarle in fili di cotone e con ciò produrre abiti, ma non può creare le piante. Non può neanche una sola volta produrre un microrganismo cellulare. Di fronte alla creazione nella sua totalità deve confessare la sua completa impotenza. L'uomo può solo trasformare una cosa in un'altra, ma non può creare niente di originario. Anche ciò che egli produce contiene pur sempre un nucleo che non è in condizioni di produrre. La forza creativa dell'uomo non

può perciò essere assolutamente originaria. Nel Cristianesimo è considerata assoluta la forza creativa di Dio. Così si dice: 'Dio creò dal nulla cielo e terra, piante e uomini, e il mondo intero. Prima della creazione non vi era nulla, e solo ciò che venne creato dal nulla, può essere considerato vera creazione'.

In questo senso possiamo considerare il Dio del Cristianesimo come il perfetto ideale del creatore. Scoto Eriugena ripartisce la natura in quattro categorie: ciò che crea e ciò che non è creato; ciò che è creato e crea; ciò che è creato e non crea; ciò che non crea e non è creato. In questo senso l'uomo è creato e creatore, ma Dio è creatore e non-creato. Chi è creato e crea è un creatore, ma poiché egli stesso è stato prodotto non può essere il creatore perfetto. Solo in un creatore non-creato la capacità di creare può essere considerata come originaria e assoluta. Colui che crea non essendo creato è perciò il creatore perfetto; ma ciò per noi è indimostrabile. Conseguentemente si tratta di una immagine ideale, di una idealizzazione della creazione umana, che dovrebbe venir dimostrata; in caso contrario resta una pura ipotesi o un atto di fede. Come pura immagine ideale, o Ideale, non

è niente di più che una totale finzione chiamata creazione e non possiede nessuna forza effettivamente creativa. Un mero atto di fede non può essere una prova della sua realizzabilità. L'idea di un creatore può sorgere, ma deve restare tale, poiché non possiede possibilità alcuna di realizzazione creativa.

Nel Buddismo è detto correntemente: "Tutto ciò che è, proviene dal solo unico cuore. Non è un mero ideale, o una pura e semplice fede, ma la vera testimonianza dell'unico cuore". La realtà, come noi la sperimentiamo giorno dopo giorno, non è, come afferma Kant, totalmente indipendente dal nostro cuore, ed esistente al di fuori di esso secondo le nostre abituali rappresentazioni, ma è scaturita dal nostro stesso cuore. Se perciò sostituiamo ciò che chiamiamo mondo esterno con l'espressione "tutto ciò che è", affermiamo in realtà, che tutto ciò che è, è stato creato dal nostro cuore, o che tutto ciò che è, viene prodotto dall'unico cuore. Tuttavia il cuore-che-tutto-produce del Buddismo è la kantiana "coscienza in generale" e quest'ultima non è niente altro che il cuore che si raccoglie a partire da ciò che viene affermato dalla kantiana "cosa in sé" in virtù della sua categoria "coscienza in generale". Così un cuore è come uno specchio che riflette immutabilmente tutte le cose che dall'esterno vengono a lui. Ciò che si specchia nello specchio, non va perciò tenuto distinto da esso, finché non muta se stesso mediante il rispecchiarsi stesso.

Quando si ha uno specchio, all'inizio non vi è nulla che dall'esterno si rispecchia in esso, non può esserci neppure un'immagine riflessa. Infatti dall'interno dello specchio non può provenire nessuna immagine. Ma nel Buddismo ciò che si manifesta nello specchio non proviene dall'esterno, ma scaturisce dal suo interno. Scaturisce dallo specchio stesso, si specchia nuovamente in esso e compare così fenomenicamente all'esterno; scompare dall'interno dello specchio e nel passar via non lascia in lui nessuna traccia di sé. Nel Buddismo il cuore di cui si dice nel motto "tutto ciò che è, è prodotto dall'unico cuore", è simile allo specchio. Ciò che si specchia non proviene mai dall'esterno, e perciò anche questo "cuore" è totalmente diverso dalla kantiana "coscienza in generale". Ma uno specchio, dal cui interno scaturisce l'immagine specchiata, non può in nessun modo essere reale; perciò per il cuore di Buddha l'immagine dello specchio è solo un pretesto. Così nel Buddismo si ricorre sovente alla metafora dell'onda che è più appropriata, più adatta come immagine sensibile della forza creativa del cuore. Un'onda non cade nell'acqua dall'esterno, ma proviene dalla stessa acqua senza separarsene; scompare e torna all'acqua da cui ha tratto origine e non lascia nell'acqua la minima traccia di sé. Come onda, essa si solleva dall'acqua e torna all'acqua; come acqua, essa è il movimento dell'acqua. L'acqua forma con l'onda un'unità, e tuttavia l'acqua non sorge e non tramonta col sorgere e tramontare dell'onda, né si alza e si abbassa. Come onda (l'acqua) sorge e tramonta e come acqua non sorge e non tramonta. Così l'acqua forma mille e diecimila onde e tuttavia resta in sé costante e immutata. L'unico cuore, da cui tutto viene prodotto, è simile all'acqua.

Il sesto patriarca Hui-neng afferma: "La natura vera è nella sua essenza immota e può produrre tuttavia diecimila cose" e : "Tutte le diecimila cose non sono separate dalla vera e propria natura".

Nel Yui-ma-Kyò sta scritto: "Sull'originario fondamento della vera e propria natura che non ha dimora, sorgono tutte le cose".

Queste sentenze ci rendono avvertiti della natura vera di questo cuore. Il Nulla Zen è questo cuore, che può essere presentato in un'immagine, con l'acqua intesa come sostanza che non muta. La forza creatrice del nulla trova la sua metafora, nel significato più ampio, nel rapporto necessario dell'onda con l'acqua da cui proviene.

L'onda che sorge e passa, intesa come soggetto, è simile al se stesso ordinario e quotidiano dell'uomo. Il fatto che questo soggetto sempre di nuovo ritorni dall'onda all'acqua, è l'essenza del Nulla Zen.

3). ANNOTAZIONI SU NOMI E TITOLI E SU ALCUNI CONCETTI ESSENZIALI DEL BUDDISMO COMPRESI NEL TESTO

(Nella disposizione si segue l'alfabeto latino; vi sono indicate le opere cinesi citate dall'autore nel testo con il loro nome cinese, integrate da necessari riferimenti alle versioni e lezioni sanscrite e giapponesi).

Buddha-Amitabha- cin.: O-mi-t'o-fo; giapp.: Amida-buttsu (abbr. anche Amida).

"Il Buddha dell'incommensurabile splendore luminoso". Secondo la leggenda il pio monarca Dharmakara, un re indiano che aveva abbandonato il suo trono, aspirava a raggiungere l'essenza del Buddha. Ma egli aveva fatto voto di voler ricevere per la prima volta la perfetta illuminazione, quando come Buddha avesse governato in un mondo ultraterreno, in cui tutti coloro che credevano in lui sarebbero rinati, per raggiungere ivi la perenne santità sotto la sua guida: le sue promesse si compirono e sorse così il paradiso Sukhavati, il "paese della felicità", in cinese anche: Hsi-T'ien, il "paradiso occidentale"; nello Zen la "Terra pura"; cinese: Ching-t'u; giapp.: Jodo (cfr. Jodo-Shin-shù).

Bodhidharma - cin.: P'u-t'i Ta-mo; giapp.: Bo-dai Daruma (abbr. Daruma)

Secondo la tradizione, Bodhidharma nacque da un re dell'India del Sud e giunse nel 520 d.C. in Cina. È considerato il fondatore del particolare buddismo meditativo ovvero Buddismo Dhyana (cin.: Buddismo-ch'an, giapp. Buddismo-Zen) e in ragione di ciò, 28° patriarca dell'India e primo patriarca della Cina. Secondo la leggenda praticò la meditazione, dopo aver superato i sessant'anni, fissando un muro nel convento Shao-lin del Nord della Cina per

nove anni. Per non dormire si tagliò le palpebre. Per questo fino ad oggi è stato rappresentato come il santo con lo sguardo che incute terrore.

Ch'an-yuan-chu- ch'uan-chi -

Raccolta di spiegazioni sulle origini e fonti del Buddismo Zen dovuta al quinto Patriarca della Setta Hua-yen - (giapp. Kegon), di nome Tsung-mi (o anche chiamato Kuei-gèng Ch'an-Shih). Visse nel nord della Cina dal 780 all'840 sotto la dinastia T'ang.

Chao-Lun- giapp.: Jo-ron.

Trattati sul Buddismo Mahayana, composti dal prete cinese Sèng-Chao (giapp. So-Jo). Visse dal 384 al 414 e fu discepolo del famoso Kumarajiva di Kucha nell'Asia Centrale.

Chèng-Tao-Ko- giapp.: Sho-do-ka

"Canto dell'esperienza del sentiero" di Yung-Chia Hsuan-chiao (giapp. Yo-Ka Gen-gaku) della città Yung-chia nel sud-est della Cina, visse dal 665 al 713.

Ch'i-hsin-lun -(Titolo completo Ta-ch'èng Ch'i-hsin-lun).- giapp.: Ki-shin-ron

Commento all'Introduzione al Buddismo Mahayana di Asva-ghosa, celebre poeta dell'India centrale che visse intorno al 100 d.C.; titolo originale: Mahayanasraddhopade-sastra. Il testo venne tradotto in cinese una prima volta sotto la dinastia Liang (502-56) e più tardi sotto la dinastia T'ang (618-906).

Ch 'uan-hsin-fa-yao - giapp.: Den-shin ho-yo.

Raccolta di prediche che contiene l'essenziale delle dottrine del Huang-po Hsi-yùn.

Dharma- cinese: Fa - giappon.: Ho

Questa parola sanscrita rinvia a un verbo che significa "tenere", "mantenere", "custodire". Tale verbo si separa a sua volta in due concetti, in ciò che è contenuto e in ciò che contiene. Il contenuto è l'Essente e il contenente è ciò che contiene l'Essente (cfr. il concetto occid.le di Logos).

Do-gen- (Nome completo Do-gen Ki-gen; nome familiare Kuga)

Fondatore della setta Soto del Buddismo Zen in Giappone, originario di Kyoto, visse dal 1200 al 1253. Dal 1223 al 1227 studiò Ch'an in Cina e fondò nel 1244 in Giappone nella prefettura Fukui, l'odierno Eihei-ji, come sede abituale della Setta Soto-Zen. È autore del Sho-bo gen-zo.

Hsùeh-mai-lun

Quest'opera deve essere stata composta da Bodhidharma, il primo patriarca della tradizione Zen Cinese, anche se ciò non può essere provato scientificamente. Di essenziale contiene l'affermazione "Si deve giungere fino all'intuizione della propria autentica natura".

Hsin-Hsin-ming - giapp.: Shin-jin-mei

Un'opera del terzo patriarca della tradizione Zen-cinese, Sèng-ts'an (giapp. So-san), che morì nel 606. - W. Gundert traduce il titolo di questo scritto: "Scritto scolpito del cuore fedele".

Huang-po Hsi-yùn - giapp.: O-baku Ki-un

Patriarca Zen vissuto nella Cina meridionale *sotto* la dinastia T'ang. Morì nell'850 ed è considerato l'autore del Ch'uan-hsin fa-yao.

Hui-K'o - nome completo: Erh-tsu Hui-K'o; - giapp.: Ni-so E-Ka.

Secondo patriarca, dopo Bodhidharma, della tradizione cinese Ch'an, visse dal 487 al 593. Nel 520 si recò a Ch'ang-an nel cuore della Cina settentrionale. Venne accettato da Bodhi-dharma *come* discepolo e seguace dopo che si fu tagliato un braccio per dimostrare la propria motivazione.

Hui-nèng - nome completo: Liu-tsu Hui-nèng oppure: Ta-chien Hui-nèng giapp. Roku-so E-no oppure Dai-Kan-E-no

Il sesto patriarca (Liu-tsu oppure Roku-so. La designazione è diventata in questo caso nome proprio) della tradizione Ch'an cinese ritenuto l'autentico fondatore del Buddismo Zen cinese. Visse dal 658 al 715, fu attivo nel nord della provincia cinese meridionale Kuangtung ed ebbe numerosi discepoli. È autore del T'an ching.

Jodo-Shin-shu

"La vera setta della Pura Terra" fu fondata nel 1224 dal monaco giapponese Shinran Shonin. In Giappone si indica solitamente la setta con la abbreviazione Shin-Shù "la vera setta".

Karma - Termine popolare per Karman - cin.: Yen-yin - giapp.: Go-in

L'attività dell'uomo che grava con la sua forza sulle spalle di chi se ne fa promotore e conduce *all'anulus aeternitatis (la concatenazione)* delle possibili rinascite.

K'ung-(fu)-tzu, latinizzato: Confucio - giapp.: Kòschi

Il celebre filosofo cinese nato nel 551 a.C. nello Stato Lu (Shantung). Funzionario dello stato, venne mandato in esilio e ivi svolse con zelo particolare la sua attività di insegnante. Morì nel 478 a.C. nella sua patria. La citazione nel testo proviene dal secondo capitolo dei suoi "colloqui" Lun-yiù (giap. Ron-go).

Lèng-chia-chin - giapp.: Ryò-ga-Kyò

Si tratta del Lankavatara-Sutra che il Buddha predicò sul monte dell'isola Lanka nell'India meridionale (oggi:Ceylon).

Lin-chi - nome completo: Lin-chi I-hsùan- giapp. Rin-zai Gi-gen

Fondatore della setta cinese Lin-chi del Buddismo Ch'an (giapp. Zen-Rinzai), fu discepolo di Huang-po Hsi-yùn e vis-se dall'854 nel monastero Lin-chi a Hopei (Cina del Nord). Morì nell'867. La sua dottrina venne introdotta in Giappone dal sacerdote giapponese Eisai all'inizio del 13° sec.

Mahayana - cinese: Ta-chèng ; giappon.: Dai-jò

L'espressione sanscrita ha il significato di "grande veicolo" in antitesi a Hinayana, "piccolo veicolo". Sono le due correnti fondamentali del buddismo indiano. Il fine ultimo del Maha-yana non consiste solo nel salvare il singolo 'Io' come nel Hinayana, ma, al di là e al di sopra di ciò, nella salvezza di ogni creatura. Il Mahayana sorse fra il primo e il secondo secolo d.C. Si diffuse nell'Asia centrale, in Cina, Corea e Giappone.

Ma-tzu - nome completo: Ma-tzu Tao-i; giapp.: Ba-so Dò-ichi

Patriarca del Ch'an cinese dell'ottava generazione che visse nel sud della Cina dal 709 al 788 sotto la dinastia T'ang.

Nieh-p'an-ching -nome completo: Ta-po Nieh-p'an-ching; giapp.:

Dai-hatsu Ne-han-kyò; - Con questo titolo si intende il Mahaparinirvana-Sutra che secondo la tradizione del Buddismo Mahayana contiene le ultime istruzioni del Buddha.

A parte alcuni frammenti in sanscrito, è rimasto solo nella versione cinese.

Nirvana – cinese: Nieh-p'an; giappon.: Ne-han

Significato della parola sanscrita: "estinzione". È la situazione spirituale in cui tutte le passioni dell'uomo giungono all'estinzione totale. In tale condizione dello spirito si contempla la vuotezza dell'essere.

Pai-chang Huai-hai - giapp.: Hyaku-jò E-kai

Patriarca Ch'an cinese e discepolo di Ma-tzu Tao-i; visse dal 720 all'814 nel sud della Cina sotto la dinastia T'ang.

Pai-Iun - giapp.: Hyaku-ron

Si tratta dell'opera fondamentale Sata-'sastra di Aryadeva, quindicesimo patriarca della tradizione indiana che visse nel sud dell'India nel III secolo (abbr.: Deva; giapp. Daiba).

P'ang Kung- conosciuto anche come P'ang Chù-shih -giapp.: Hò Koji –

Un noto laico zen del periodo T'ang che era in realtà un dotto confuciano. Sotto la guida del grande maestro di allora Ma-tsu (giap. Ba-so) ha raggiunto il Satori e ricevuto il sigillo dello spirito di Buddha. Si conserva una raccolta in tre volumi dei suoi discorsi.

Patriarca – cinese: Tsu-shih –

Fondatore di una setta o scuola buddistica o successore ufficiale dello stesso.

Pi-yen-Iu (Bi-yàn-Iu) - giappon.: Heki-gan-roku

"Iscrizione della parete rocciosa di smeraldo" (Raccolta della Roccia Blù) composta dal maestro cinese Yüan-wu fra il 1111 e il 1115, comparsa a stampa per la prima volta nel 1300. È stata tradotta in tedesco e commentata da Wilhelm Gundert. I volumi 1-3 sono comparsi nel 1960, 1967 e 1973; il terzo volume, lasciato postumo dal traduttore, presso l'editore Carl Hanser, Monaco. Nei tre volumi sono contenuti 68 dei cento esempi di cui si compone l'opera.

Rinzai vedi: Lin-chi**Samadhi - cinese: San-mei; giappon.: San-mai**

oppure cinese: San-mo-ti; giappon.: San-ma-ji;

La parola sanscrita significa "unione". Con questo concetto s'intende una condizione spirituale in cui il cuore si concentra esclusivamente su un punto e grazie a ciò raggiunge la quiete perfetta.

Satori - cin.: Wu – giapp.: Mu

Il risvegliarsi alla natura propria dell'uomo. - La traduzione "illuminazione" non è corretta in relazione alla interpretazione "giapponese" del concetto.

Scotus Eriugena Johannes -

Filosofo e teologo irlandese che nell'845 dall'Irlanda venne in Francia alla corte di Carlo il Calvo e ivi morì nell'877. Oppositore della dottrina ufficiale della chiesa, attese alla prima traduzione latina delle opere del pseudo-mistico Dionigi l'Aeropagita. La sua opera originale *De Divinatione naturae* venne messa all'indice della chiesa nel 1210. Tuttavia a lui si deve la diffusione in occidente del lessico della mistica neo-platonica.

Shih-mo-ho-yen-Iu - giapp.: Shaku ma-ka-en ron

- Commento del (Ta-ch'eng) Ch'i-ssin-lun che viene attribuito al grande filosofo del buddismo Mahayana Nagarjuna, il quale visse nell'India del Sud intorno al 300 d.c. La versione cinese venne portata in Giappone nell'ottavo secolo.

Sho-bo gen-zo (giapp)

"Occhio e tesoro della vera legge", una delle opere fondamentali di Do-gen.

Ta-chu- nome completo: Ta-chu Hui-Hai - giappon.: Dai-shu (Dai-ju) E-Kai

Un discepolo del grande maestro Ma-tsu. Autore del "Trattato per il raggiungimento del subitaneo risveglio" (trad. in inglese di John Blofeld - *The Path to sudden Atteintment* -, London 1948).

Taku-an -

Sacerdote della setta Rinzaï del Buddismo Zen. Originario della prefettura giapponese di Hyogo visse dal 1573 fino al 1645. Studiò nel Daitoku-ji a Kyòto e più tardi nel 1607 divenne abate di questo tempio, uno dei centri della setta Rinzaï. Nel 1638 fu "fondatore" (giapp.: Kaizan) del grande tempio Zen-Tòkai-ji che Tokugawa Iemitsu permise di edificare a Edo (l'odierna Tòkyò). È l'autore del Tò-kai ya-wa.

T'an-ching - oppure: Liu-tsu T'an-ching

Una raccolta di domande e risposte. L'autore è il sesto patriarca Hui-neng.

Tathagata - cinese.: Ju-lai - giappon.: Nyo-rai

"Colui che così è andato o arrivato", vale a dire colui che è già giunto alla fine del cammino della trasfigurazione nell'Immutabile. Perciò: il perfetto.

Tò-kai ya-wa

"Dialogo notturno dal Tòkai ji"; autore Taku-an.

Tsung-ching-Iu

Un'opera del maestro Zen del convento Yung-ming presso Hang-chou nel sud della Cina di nome Yen-chou, che all'inizio del periodo Sung (dal 960) morì settantaduenne nell'anno 975.

Wu-hsing-Iun

Questo scritto viene attribuito al pari del Hsùeh-mai-Iun al primo patriarca Bodhidharma; tuttavia si tratta anche in questo caso di una attribuzione scientificamente incerta, non dimostrabile. Così per esempio la frase: "Dal pensiero che non conosce movimento scaturiscono tremila pensieri", contenuta in questo scritto, appartiene propriamente alla dottrina della setta cinese Tien-tai, che sorse in Cina cinquant'anni dopo Bodhidharma.

Wu ti- oppure Liang Wu-ti

Imperatore Wu della dinastia Liang del sud della Cina, usurpò il trono con il nome di Hsiao-yen intorno al 500. Fondò nel sud della Cina la dinastia Liang ed entrò nella storia con il nome di imperatore Wu-ti e promotore della diffusione del Buddismo. Buddista convinto si ritirò più volte in un monastero abbandonando il governo e visse come un monaco. Il suo impero durò quarantotto anni e segnò un periodo di grande fioritura per l'arte e la letteratura che si richiamava a Buddha.

Wu-liang-shou-ching- giapp.: Mu-ryò-ju Kyò

Il cosiddetto Sukhavati Sutra (più grande) uno dei tre Amida-Sutra, che descrivono il "paradiso occidentale" o la "Pura Terra".

Yeh-tso-chieh -

un capitolo del Wu-hsing-Iu

Yung-ming -

Abbreviazione per: Maestro-Zen Yen-chou del tempio Yung-ming. È l'autore del Tsung-ching-Iu.

Yui-ma-kyò - Cin.: Wei-mo-ching

È il Vimalakirti-nirdesa sutra, che studiò il noto principe giapponese Shòtoku Taishi e si diffuse nel 7° Secolo in Giappone come introduzione a un Buddismo aperto al mondo laico e tuttavia rigoroso nei suoi principi. La figura maggiore di questo testo è un laico benestante e profondo filosofo vissuto ai tempi del Buddha storico.

Zen – cinese: ch'an ;

L'espressione proviene dalla parola sanscrita Dhyana che fu resa in cinese con Ch'an-na. Nel corso del tempo il "na" scomparve e rimase il concetto abbreviato ch'an che in giapponese si pronuncia zen. Il significato della parola sanscrita è: concentrazione della coscienza. Il Buddismo Zen (Chan) si sviluppò in Cina come scuola buddistica particolare e dalla Cina passò successivamente in Giappone.

Nota: La trascrizione delle parole cinesi con le consuete semplificazioni, segue il sistema del Wade-Giles che nel mondo scientifico trova applicazione quasi dovunque; quella delle parole giapponesi il sistema Hepburn che da lungo tempo si è imposto. Conseguentemente, nei segni della scrittura cinese viene applicata la forma classica, e ciò anche per evitare le discrepanze sorte fra la scrittura cinese moderna e la scrittura giapponese.

(gentile concessione: ed. Il Melangolo)