

Massimo Shidō Squilloni (Firenze, 1955) è un monaco Zen discepolo del maestro Engaku Taino. È il direttore spirituale del centro Zenshinkai di Pisa (www.massimoshido.it). Ha pubblicato *Intorno allo Zen* (2015), con Francesco Martinelli e Pietro Giorgio Chūsei Zendrini, *Inghiottendo la coda del Bue* (2019).

“La ricerca di Engaku Taino esprime una verità di fondo: ‘Il mondo, che è grande e lo sarà sempre, è perfetto così com’è’ e dunque ‘Fare ogni sforzo per migliorare il mondo’.”

Mimesis Edizioni
Pensieri d'oriente
www.mimesisedizioni.it

20,00 euro

ISBN 978-88-5756-965-9

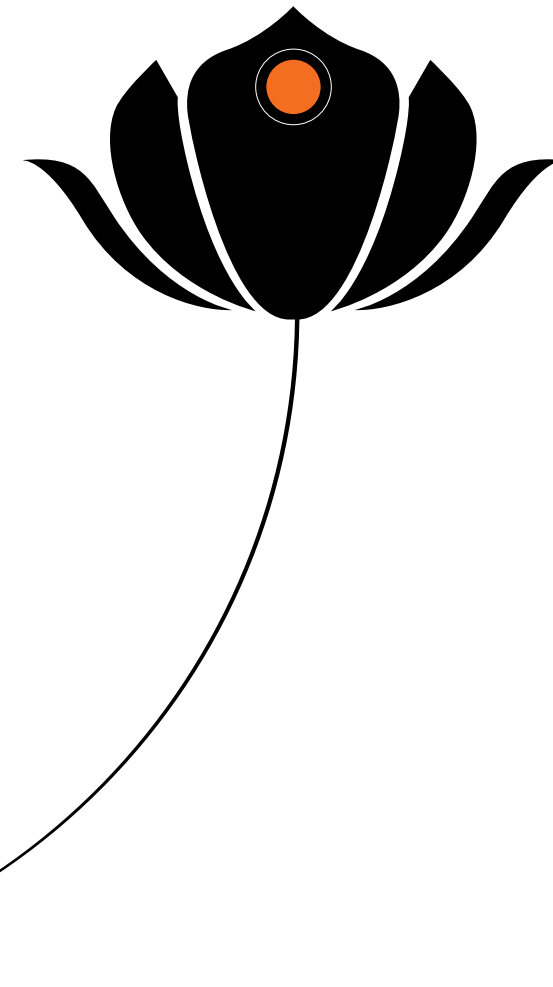


MASSIMO SHIDŌ SQUILLONI
ZENSHIN ROKU

MIMESIS

Massimo Shidō Squilloni ZENSHIN ROKU

I koan del maestro Zen Engaku Taino



Engaku Taino *immerge* lo Zen nel mondo di oggi: costruisce microstorie prendendo spunto dalla vita di tutti i giorni e poi le *ko-anizza*, ovvero le struttura in modo da imprigionare la mente del praticante nella loro irriducibile dicotomia interna, costringendola a muoversi tra insuperabili contraddizioni intrinseche, spingendola verso la massima tensione e portandola, infine, a quella rottura che spalanca la verità Zen. Lo Zen viene sottoposto alla trazione estrema di due forze che sono, se non opposte, differenti: da un lato, la presa d'atto della dialettica del pensiero, della frattura che segna ogni essere senziente, ferito dalle differenze, dalle contraddizioni, dall'apparente illogicità del Tutto; dall'altro, la realizzazione della natura di Buddha, la visione mistica del vuoto fondamentale dell'universo, del suo essere una commedia scritta e recitata da fantasmi. Grida il Patriarca: “Nell'intero universo non c'è nemmeno un granello di sabbia!”.

MIMESIS PENSIERI D'ORIENTE

MASSIMO SHIDŌ SQUILLONI

ZENSHIN ROKU

I koan del maestro Zen Engaku Taino

 MIMESIS

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it



Collana: *Pensieri d'Oriente*, n. 29
Isbn: 9788857569659

© 2021 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383



INDICE

“L’ETICA DEI KOAN” <i>di Giangiorgio Pasqualotto</i>	9
“PORTE SUL VUOTO. UN APPROCCIO FILOSOFICO AI KOAN ZEN” <i>di Salvatore Giammusso</i>	15
INTRODUZIONE <i>di Massimo Shidō Squilloni</i>	39
CASI	
L’INFINITO SI RIVELA NEL FINITO	51
LA VANITÀ DEL MAESTRO	57
LIBERI DA VITA E MORTE	63
OGNUNO LA PROPRIA PARTE	71
LE SCARPE, IL BUDDHISMO E L’ILLUMINAZIONE	79
DIO NON SA SCAVALCARE UNA MONTAGNA	85
SVUOTARE IL MARE CON UN CUCCHIAIO	91
IL VISITATORE CHE SA GIÀ CHI È	97
A CESARE QUEL CHE È DI CESARE	103



C'È POCO DA PENSARE	109
CHI NON RISICA NON ROSICA	117
UN'OTTIMA IDEA	123
LA PAURA DI ARRIVARE ALLA CONCLUSIONE	129
QUAL È LA VERA FIGLIA	135
LA VOGLIA DI SCRIVERE POESIE	141
PENSARE A SÉ O PENSARE AGLI ALTRI	149
FEDELI ALLA CORDA	155
IL SENSO D'INSEGNARE ZEN	161
PRIMA CHE CI FOSSERO I NOMI	167
LA LUCE DEL DHARMA	173
TIRA L'ACQUA DAL POZZO E SPACCA LA LEGNA	179
CRESCETE E MOLTIPLICATEVI	185
TANTE PARETI NESSUNA VIA	191
IL BUDDHA TRA LE CIANFRUSAGLIE	197
IL SUICIDIO DEL BODHISATTVA	203
CHI VUOLE LA BICICLETTA DEVE PEDALARE	209
PAREGGIARE I CONTI	215
L'ARTE DI SCIARE	221

IL MAESTRO CHE MANGIA E LA FAME NEL MONDO	227
IL SOGGETTO SI CONFRONTA CON L'OGGETTO	233
UNO, NESSUNO E L'INNUMERABILE	239
MANGIARE PER STARE AL MONDO O STARCI PER MANGIARE?	245
GLOSSARIO DEI PRINCIPALI TERMINI ZEN	251



SALVATORE GIAMMUSSO
PORTE SUL VUOTO.
UN APPROCCIO FILOSOFICO AI KOAN ZEN*

I koan – questi antichi paradossi del buddhismo Chan/Zen – conoscono in Occidente una nuova fioritura, e non da oggi. Pensiamo innanzitutto agli autori della beat generation e dintorni, specie Kerouac e Pirsig; e poi alla cultura scientifico-filosofica, che a partire da Jung (e passando per autori come Bateson, Fromm e Watzlawick) si è confrontata con i koan e ne ha ricavato sollecitazioni per il lavoro della psicologia, della comunicazione, e della riflessione esistenziale. Questi precursori hanno contribuito a diffondere il buddhismo Zen nell'opinione pubblica; e il risultato si vede: oggi basta una semplice ricerca online sui koan¹ per imbattersi in video, animazioni, fumetti, siti di indovinelli, studi scientifici sul



* Questo scritto è dedicato alla memoria del mio amico e collega, prof. Antonello Giugliano, che abbracciava con il suo sguardo filosofico le culture d'Occidente e d'Oriente.

1 Uso il termine giapponese *kōan* in forma italianizzata, e qui di seguito lo scrivo dunque senza corsivo e accento. Maggiori problemi presenta invece la trascrizione dei nomi cinesi, che in certi studi è fatta seguendo il metodo Wade-Giles, in altri secondo il Pinyin, in altri ancora è in un Pinyin atonale, in altri ancora in giapponese. Il risultato è che non si comprende mai subito in modo univoco di quale maestro si stia parlando. Per questo lavoro ho seguito un criterio più uniforme: ogni nome di persona è trascritto seguendo il metodo Pinyin, che è ormai lo standard internazionale riconosciuto da più di cinquanta anni; tra parentesi ho indicato anche la trascrizione in Wade-Giles (sigla abbreviata: WG), sistema che è ancora molto usato negli studi scientifici anglosassoni; in terzo luogo, segue la pronuncia giapponese del nome. Si intende che i titoli di articoli, nomi e altre opere che usano il Wade-Giles o il giapponese restano invariati. Per un'ampia lista dei nomi di maestri che include anche i caratteri cinesi (oltre a Pinyin, Wade-Giles e giapponese) rinvio a Thomas Yūhō Kirchner (ed.), *The Record of Linji*, translation and commentary by R. Fuller Sasaki, Honolulu, University of Hawaii Press, 2009, pp. 437-450.



buddhismo cinese medioevale, saggi su Wittgenstein e sul pensiero laterale, corsi di sopravvivenza e management, e altro ancora. Il che non è male, ma – come si comprende – il campo semantico del concetto si dilata oltre misura e si perde di vista l'elemento specifico.

Nelle pagine che seguono cerco dunque un approccio al koan che lo ricontestualizzi. Senza pretese di completezza, muovo da un'antica testimonianza che mi consente di inquadrare uno snodo fondamentale nella storia del Chan; passo poi al koan come testo letterario e, infine, al koan come esperienza vissuta. Come sappiamo, i koan sono “casi pubblici” ovvero – in senso meno tecnico – paradossi che non ammettono risposta puramente intellettuale;² ma non sono affatto insensati. Essi svolgono una funzione che può essere descritta in termini del tutto razionali: la loro paradossalità serve proprio a mettere sotto scacco la logica dell'intelletto finito e a schiudere la possibilità di una nuova e più comprensiva esperienza dell'essere, nel solco dell'insegnamento Chan. Il Buddha stesso avrebbe detto che sono *upāya*, ossia mezzi, espedienti, accorgimenti attraverso cui i maestri aiutano “il discepolo a disfarsi di schemi concettuali e di condizionamenti sentimentali che gli impediscono di conoscere direttamente i caratteri di sofferenza (*dukkha*; giapp.: *ku*), di insostanzialità (*anat-tā*; giapp.: *muga*) e di impermanenza (*anicca*; giapp.: *mujō*) che qualificano la propria vita e la realtà tutta.”³ In questo senso sostengo che i koan sono porte affacciate sul vuoto, e chi le attraversa vede la stessa natura insondabile della vita.

1. Come è giusto per un contesto filosofico-ermeneutico, parto innanzitutto da un testo antico. Mi riferisco al classico sui koan scritto da Zhōngfēng Míngběn (1264-1325, WG: Chung-feng Ming-pen; giapp.: Chūhō Myōhon), un maestro di Chan cinese vissuto agli inizi della dinastia Yuan (1271-1368). Mi limito a citarne i passaggi più significativi.

-
- 2 “L'essenza del koan – scrive Dumoulin – è di essere razionalmente insolubile e di puntare a quanto sia ‘a-razionale’. Il koan ci impone di abbandonare le nostre strutture razionali di pensiero e di saltare al di là del nostro abituale stato di coscienza per disporci a dimensioni nuove e sconosciute.” Cfr. H. Dumoulin, “Koan Practice and Koan Kollection”, in J. Daido Looi (ed.), *Sitting with Koans*, Somerville (MA), Wisdom Publications, 2006, pp. 24-44, p. 24.
- 3 G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, Venezia, Marsilio, 2008, pp. 130-131.

“I koan (*kungans*) – scrive Zhōngfēng – possono essere paragonati ai casi registrati presso le corti di giustizia. (...) Il *kung* (*ko*), o ‘pubblico’, è l’impronta tracciata dai saggi e dalle persone onorabili, il principio più alto che serve da via per tutto il mondo. *An*, o ‘casi registrati’, sono testi ufficiali che registrano ciò che i saggi e le persone degne considerano principii. (...) Quando usiamo la parola ‘koan’ per riferirci agli insegnamenti del Buddha e dei patriarchi, intendiamo la stessa cosa. I koan non rappresentano l’opinione privata di una sola persona, ma piuttosto le centinaia e migliaia di bodhisattva dei tre regni e delle dieci direzioni. (...) Quella che è chiamata la ‘speciale trasmissione del Picco dell’Avvoltoio’ era proprio la trasmissione di questo; quello che è chiamato il ‘puntare diretto di Bodhidharma a Shao-lin-ssu’ puntava proprio a questo. I cosiddetti Venerabili Maestri Zen sono i presidenti dei tribunali della comunità monastica, per così dire; e le loro parole sulla trasmissione dello Zen e le loro raccolte di detti sono i casi registrati relativi a istanze difese con vigore. Di tanto in tanto gli uomini di un tempo – negli intervalli in cui non insegnavano, nei momenti liberi in cui le loro porte erano chiuse – si occupavano di questi casi e li organizzavano, esprimendo il loro giudizio su di essi, componendo versi di lode e scrivendo le loro stesse risposte. Certo, non l’hanno fatto solo per esibire la loro erudizione e contraddire uomini di valore del passato. Piuttosto, l’hanno fatto perché non potevano tollerare l’idea che il Grande Dharma potesse corrompersi. Perciò si piegarono all’uso di espedienti per aprire l’Occhio della Saggezza per i posteri, sperando così di consentire loro di ottenere per se stessi allo stesso modo la comprensione del Grande Dharma. Questo è tutto. (...) La parola *kung* (*ko*), o “pubblico”, significa che i koan pongono fine alla comprensione privata; la parola *an* (*an*), o “casi registrati”, significa che sono garanzia di accordo con i Buddha e i patriarchi.⁴

Il testo lascia intendere che la parola *kung-an* in epoca Yuan doveva essere ben comprensibile. L’uso che ne fa Zhōngfēng rinvia, da un lato, alla continuità del Dharma a partire da Śākyamuni e

4 Cito da Zhōngfēng Míngbēn, “The Definition of a Koan”, tr. it. di Ruth Fuller Sasaki, in J. Daido Looi, op. cit., pp. 21-23. Per un inquadramento di questo scritto nel contesto della tradizione Zen rinvio a T. Griffith Foulk, “The Form and Function of Koan Literature: A Historical Overview”, in *The Kōan. Text and Context in Zen Buddhism*, edited by S. Heine-D. S. Wright, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 15-45, in particolare le pp. 21-22; Ishii Shūdō, “Kung-an Ch’an and the Tsung-men t’ung-yao chi”, in *The Kōan*, cit., pp. 110-136, specie le pp. 110-114; D. S. Wright, “Koan History. Transformative Language in Chinese Buddhist Thought”, in *The Kōan*, cit., pp. 200-212, cfr. le pp. 200-201; J. Arnau, “La hermenéutica del kōan”, in *Kokoro* 8 (2012), pp. 2-13, pp. 9-10.

Mahākāśyapa fino a Bodhidharma e al Chan cinese; dall'altro, alle raccolte di casi Chan commentati, e in particolare, ai due grandi classici di epoca Song, ossia il *Bìyán Lù* (WG: *Pi-yen lu*, giapp.: *Hekiganroku*) di Yuánwù Kèqín (1063-1135, WG: Yuan-wu K'e-ch'in; giapp.: Engo Kokugon) e il *Wúménguān* (WG: *Wu-men kuan*, giapp.: *Mumonkan*) di Wúmén Huikāi (1183-1260, WG: Wu-men Hui-k'ai; giapp.: Mumon Ekai).⁵ È evidente poi l'analogia tra casistica giuridica e casistica spirituale. Per Zhōngfēng i koan sono per la vita spirituale quello che i casi registrati presso gli archivi dei tribunali sono per il buon funzionamento dello Stato: casi pubblici, che nel contesto spirituale assolvono due funzioni, una di trasmissione, l'altra di validazione. Secondo questa interpretazione, i koan stabiliscono un rapporto di continuità con la tradizione più antica e, al tempo stesso, rappresentano un criterio oggettivo per valutare le pretese di realizzazione spirituale. In questo modo, Zhōngfēng reinterpreta, da un lato, l'equivalenza di koan e "caso pubblico"; dall'altro, afferma la diretta continuità delle raccolte di koan di epoca Song, in cui il lignaggio di Línjì Yixuán era predominante (m. 867; WG: Lin-chi I-hsuan; giapp.: Rinzai Gigen), con Bodhidharma, e attraverso questa mediazione, con lo stesso Buddha Śākyamuni. Il che è proprio quanto rivendica lo Zen Rinzai giapponese contemporaneo. Ben si comprende, dunque, perché in questo contesto il trattato di Zhōngfēng sia tenuto ancora oggi in gran stima.

Rispetto a questa linea interpretativa, comincio con un paio di osservazioni sulla base della ricerca più recente. L'uso del termine "kung-an" in epoca Tang (618-907) e Song (del Nord: 960-1127; del Sud: 1127-1279) ha una valenza leggermente diversa rispetto a quella indicata da Zhōngfēng. È vero che il termine proviene dalla giuri-

5 Ho tenuto presente di Wúmén Huikāi, *Mumonkan* in R. H. Blyth, *Zen and Zen Classics*, 5 voll., vol. IV, Tokyo, The Hokuseido Press, 1974 e *The Gateless Gate*, transl. with commentary by Yamada Kōun, Somerville (MA), Wisdom Publications, 2004, nonché le seguenti traduzioni italiane: Mumon, *La porta senza porta*, a cura di N. Senzaki e P. Repts, Milano, Adelphi, 1993, e *Mumonkan*, con commento di Engaku Taino, Orvieto, Associazione italiana Zenshinji, 2009. Per il *Hekiganroku* ho consultato l'edizione curata da Th. Cleary and J. C. Cleary, *The Blue Cliff Record*, Boston & London, 2005 (versione italiana: *La raccolta della roccia blu*, Roma, Ubaldini, 1978, 3 voll.). Per un'edizione di insieme dei due classici rinvio a K. Sekida – A. V. Grimstone (ed.), *Two Zen Classics. The Gateless Gate and The Blue Cliff Records*, transl. with commentaries by K. Sekida, Boston/London, Shambala, 2005.

sprudenza cinese, dove indica il caso già compilato e predisposto sul tavolo del magistrato, che lo consulterà per decidere un'istanza di giustizia. Ed è anche vero che già alla metà del nono secolo il termine è usato anche per indicare l'autorità del maestro Chan in analogia all'autorità del magistrato. Si citano diversi casi in cui al maestro è affidato il compito di giudicare l'atteggiamento spirituale del monaco: se lo trova "colpevole", ossia dimorante nell'illusione, ha il potere di somministrargli dei colpi (o dispensarlo da essi). Si intende che in questo contesto l'"innocenza" è assimilabile a una condizione di destezza.⁶ In questo senso si può citare inoltre un caso tratto dal *Biyán Lù*.⁷ Si tratta dell'episodio di Nánquán Pǔyuàn (c. 749-835, WG: Nan-ch'üan P'u-yüan; giapp.: Nansen Fugan) che uccide il gatto, discusso nel caso 63. Nel caso successivo, Nánquán rievoca la questione con Zhàozhōu Cōngshěn (778-897, WG: Chao-chou Ts'ung-shen; giapp.: Jōshū Jūshin), suo discepolo, e quest'ultimo offre la sua risposta. Xuědòu Chòngxiǎn (980-1052, WG: Hsüeh-t'ou Ch'ung-Hsien, giapp.: Setchō Jūken) ha composto versi in cui lascia intendere che Nánquán si è comportato come un giudice: ha chiuso il caso precedente e lo ha riaperto con Zhàozhōu. Nel caso 63 il sonno dei discepoli, incapaci di parlare, ha decretato la morte del gatto; nel caso 64, la risposta sveglia di Zhàozhōu avrebbe potuto salvare la vita del gatto se Zhàozhōu fosse stato presente. Anche in questo caso vale l'analogia tra giudice e maestro, ma non si coglie alcun riferimento ai casi antichi dei patriarchi, che invece Zhōngfēng rivendica.

Va aggiunto anche che già in epoca Tang la pratica del koan aveva anche altre sfumature. In primo luogo, non era ristretta alla scuola Línjì. In tutte e due le principali scuole Chan,⁸ la Línjì e la Cádòng (WG: Ts'ao-tung, giapp.: Sōtō), si usava meditare su parole chiave

6 Cfr. T. Griffith Foulk, "The Form and Function of Koan Literature", cit., p. 19.

7 Cfr. *The Blue Cliff Record*, transl. by Th. Cleary and J. C. Cleary, cit., caso 64, pp. 361-364 (tr. it. cit., vol. II, pp. 153-154).

8 Per una prospettiva di insieme sul buddhismo Chan rinvio a H. Dumoulin, *A History of Zen Buddhism*, tr. ingl. New York, Random House, 1963; come opere di consultazione sono utili H. J. Baroni, *The Illustrated Encyclopedia of Zen Buddhism*, New York, The Rosen Publishing, 2002 e R. Buswell (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*, New York, Macmillan, 2004; per un inquadramento del Chan nel contesto del Buddhismo rinvio invece a E. Conze, *Buddhism. A Short History*, Oxford, Oneworld, 2008 e soprattutto a G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, cit., in particolare le pp. 127-159.



(*kanhua Chan*).⁹ Questa pratica era consigliata dallo stesso Dòngs-hān Liángjiè (807-869, WG: Tung-shan Liang-chieh, giapp.: Tōzan Ryōkai), il fondatore della scuola Cáodòng.¹⁰ Nella scuola Línjì la troviamo in Dàhuì Zōnggǎo (1089-1163, WG: Ta-hui Tsung-kao, giapp.: Daie Sōkō).¹¹ Dàhuì fu un critico tenace della scuola Cáodòng, ma fu non meno critico verso il modello di Chan letterario così come ad esempio lo trovava esemplificato nel *Bìyán Lù*, composto dal suo maestro Yuánwù Kèqín. Piuttosto, Dàhuì sollecitava i suoi studenti a meditare sulla parola chiave del koan, lo *hua tou*.¹² Il praticante poteva concentrarsi anche su frasi critiche come “Chi è che recita il sūtra?”, “Chi è costui?” e altro ancora.¹³ “Lo scopo di questo metodo – ci spiega il maestro Chan contemporaneo Xūyún (m. 1953) – stava nell’usare un singolo pensiero per fare fronte e

-
- 9 Che la scuola Cáodòng abbia praticato forme di koan non deve sorprendere: infatti il pregiudizio secondo cui le due principali tradizioni Zen, quella Línjì/Rinzai e Cáodòng/Sōtō, sarebbero divise dall’uso del koan, non regge a una considerazione storica. In verità, la radicalizzazione delle differenze tra le due scuole non è un prodotto della Cina medievale, ma del Giappone moderno, cui non sono estranee le pressioni politiche del periodo Edo (1603-1868). Cfr. S. Heine-D. S. Wright, “Kōan Tradition-Self Narrative and Contemporary Perspectives”, in *The Kōan*, cit., pp. 3-14, p. 5.
- 10 Cfr. M. Schlütter, “‘Before the Empty Eon’ versus ‘A Dog Has No Buddha-Nature’. Kung-an Use in the Ts’ao-tung Tradition and Ta-hui’s Kung-an Introspection Ch’an”, in *The Kōan*, cit., pp. 168-199, p. 180.
- 11 D. S. Wright, “Koan History. Transformative Language in Chinese Buddhist Thought”, cit., p. 207. Del resto, la scuola di Línjì non fu solo urla, bastonate e koan; ci furono anche forme di “Zen letterario” (*wen zi Chan*) che cercarono di armonizzare e integrare pratica spirituale, apprendimento ed eloquenza. Introdotto da Juéfān Huihóng (1071-1128, WG: Chüeh-fan Hui-hung, giapp.: Kakuhan Ekō) per controbilanciare le tendenze antintellettualistiche del tempo, questo orientamento trovò un esponente significativo nel famoso maestro giapponese Daitō Kokushi. Cfr. K. Kraft, *Eloquent Zen. Daitō and Early Japanese Zen*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1992, p. 151.
- 12 Ad esempio, nel koan favorito di Dàhuì, il cane di Zhàozhōu, lo *hua tou* è il *wu*. Cfr. M. Schlütter, “Kōan”, in R. Buswell (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*, cit., pp. 426-429. Cfr. anche D. T. Suzuki, *Saggi sul Buddismo Zen*, Roma, Mediterranee, 2001, 3 voll., vol. 2, p. 90. Ritorno più avanti sul cane di Zhàozhōu, cfr. infra, pp. 29-30.
- 13 Il caso 45 del *Mumonkan* “Chi è costui?” affonda le sue radici nella pratica del *kanhua*. Cfr. Mumon Eikai, *Mumonkan* in R. H. Blyth, *Zen and Zen Classics*, cit., pp. 290-294.



arrestare una miriade di pensieri”¹⁴. Quali che siano stati i motivi che resero plausibile questa pratica anche presso la scuola Línjì,¹⁵ resta il fatto che la meditazione su parole e frasi critiche ebbe successo. Il maestro giapponese Hakuin Ekaku (1686-1768), un riformatore dello Zen moderno, inserì il *kanhua* nel percorso formativo della tradizione Línjì/Rinzai, di cui le pratiche più antiche di studio continuavano a fare parte. Invece la scuola Sōtō moderna – forse anche per radicalizzare le differenze – prese come modello Dōgen (1200-1253), il quale non adottò il *kanhua* e preferì commentare antichi casi cinesi (la sua maggiore opera, lo *Shōbōgenzō*,¹⁶ è costituita in buona misura da essi), separando il momento della meditazione silenziosa da quello del commento dei casi classici.

Se dunque, da un lato, la pratica del koan è stata più articolata e complessa rispetto a come risulta dal testo di Zhōngfēng, è anche vero che al suo tempo, in epoca Yuan, i classici di epoca Song valevano come modello di riferimento. Era ormai consolidata l’idea che comprendere i koan significasse comprendere il Dharma al di là delle parole e delle scritture, realizzare cioè la stessa mente del Buddha che solleva un fiore e di Mahākāśyapa che sorride. Zhōngfēng cita esplicitamente il caso di Śākyamuni e di Mahākāśyapa, che con ogni pro-

14 Lu Kuan Yu [Charles Luk] (ed.), *Master Hsu Yun’s Discourses and Dharma Words*, Hong Kong, Buddhist book, 1993, p. 25.

15 R. Buswell, “The ‘Short-Cut’ Approach of K’an-Hua Meditation: The Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch’an Buddhism”, in P. N. Gregory (ed.), *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1987, pp. 321-380, sostiene che il *kanhua* Chan fu il prodotto di uno sviluppo interno di un motivo centrale nella scuola Línjì, e cioè quello dell’illuminazione improvvisa, mentre M. Schlüter, “Silent Illumination, Kung-an Introspection, and the Competition for Lay Patronage in Sung Dynasty Ch’an”, in *Buddhism in the Sung*, ed. Peter N. Gregory and Daniel Getz, Honolulu, University of Hawaii Press, 1999, pp. 109-147, afferma che Dàhuì avrebbe adottato la pratica proprio per competere con la rivale scuola Cáodòng, che stava riscuotendo successo presso le élites colte.

16 Eihei Dōgen, *Shōbōgenzō*, transl. by Thomas Cleary, Honolulu, University of Hawaii Press, 1986, su cui rinvio a Shinshu Roberts, *Being-Time. A Practitioner Guide to Dōgen’s Shōbōgenzō Uji*, Somerville (MA), Wisdom Publications, 2018. Si noti che Dōgen non negò mai il valore dei koan, che usava per istruire i praticanti riguardo alla storia della scuola Sōtō. Cfr. Ishii Shūdō, “The Wu-men kuan: The Formation, Propagation, and Characteristics of a Classic Zen Koan Text”, in Dale S. Wright, *The Zen Canon: Understanding the Classic Texts*, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 207-244, p. 208.

bilità leggeva dal *Wúménguān*.¹⁷ Per lui il caso era vincolante, così come lo è ancora per lo Zen contemporaneo. Abbiamo visto che nella pratica del koan della prima metà del nono secolo il maestro poteva valere come giudice dell'atteggiamento spirituale del discepolo, ma non c'era alcun riferimento ai patriarchi. Da dove deriva dunque questa ricerca della continuità con la tradizione più antica? Come si inserisce in questo contesto l'episodio di Śākyamuni e Mahākāśyapa?

Su questo punto la ricerca contemporanea ha offerto chiarimenti. Sappiamo che l'episodio non è menzionato nei sūtra indiani né nella più antica storia dello Zen, il *Jǐngdé Chuándēnglù* (WG: *Ching-te Ch'uan teng lu*, giapp.: *Keitoku Dentō-roku*), compilata da Shi Dàoyuán poco dopo il 1004.¹⁸ Si ipotizza che esso sia apparso per la prima volta in una scrittura di epoca Song, il *Dàfán tiānwáng wènfó juéyí jīng* (WG: *Ta fan-t'ien wen-fo chueh-i ching*, giapp.: *Daibon-tennō-mombutsu-ketsugi-kyō*).¹⁹ Si tratta di un documento che fa parte del canone buddhista, ma è generalmente considerato come apocrifo. Più che la veridicità dell'episodio, è significativa la motivazione che dovè spingere alla redazione del testo:²⁰ infatti esso offre un supporto alla reinterpretazione del Chan di epoca Song, cui contribuirono in misura decisiva i maestri di scuola Linjì. Un radicale misticismo fu proiettato retrospettivamente su Bodhidharma e

17 “Quando Buddha era sulla montagna Grdhrakuta – vi è scritto –, rigrò un fiore tra le dita e lo tenne sollevato davanti ai suoi ascoltatori. Nessuno disse una parola. Solo Mahākāśyapa sorrise di questa rivelazione. Buddha disse: ‘Io ho l’occhio del vero insegnamento, il cuore del Nirvāṇa, il vero aspetto della non-forma, e il sottile passaggio del Dharma. Esso non dipende dalle parole, ma è trasmesso in modo speciale, al di là di ogni insegnamento. Adesso lo affido a Mahākāśyapa.’”, Mumon Eikai, *Mumonkan* in R. H. Blyth, *Zen and Zen Classics*, cit., pp. 74-80. Sulla complessa genesi del caso rinvio Ishii Shūdō, “The Wu-men kuan”, cit., pp. 221-226.

18 Cfr. il commento di Blyth al caso citato, *ibid.*, p. 76.

19 Cfr. Ishii Shūdō, “The Wu-men kuan”, cit., p. 222. Su questa linea interpretativa anche Welter, citato alla nota seguente.

20 Cfr. A. Welter, “Mahakasyapa’s Smile: Silent Transmission and the Kung-an (Koan) Tradition”, in *The Kōan*, cit., pp. 75-109, p. 97, cui si rinvia per una dettagliata ricostruzione dell’opposizione in questione. In questo caso vale il primo principio di John McRae per lo studio della storia del Chan: “non è vero, e dunque è più importante”. Ossia: la funzione assolta dal testo è molto più importante del fatto che si tratti di un apocrifo. Cfr. J. McRae, *Seeing through Zen. Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2003, p. xix.

sullo stesso Śākyamuni. L'episodio della trasmissione del Dharma rappresenta dunque l'esito di un complesso percorso di appropriazione produttiva della tradizione Chan che avviene tra la seconda metà del decimo e l'undicesimo secolo, un vero e proprio "cambio epistemico", come è stato definito.²¹

Per comprendere questo momento di discontinuità, guardiamo innanzitutto al Chan di epoca Tang. La posizione ufficiale poteva essere condensata nel principio dell'"armonia tra il Chan e gli insegnamenti". Si riteneva, cioè, che gli insegnamenti Chan fossero in accordo con il canone e con le posizioni dottrinali delle scuole buddhiste. Di qui derivava una posizione continuista, che si estendeva anche alle attività pratiche nel solco della tradizione monastica: preghiere, rituali, ordinazioni, assemblee ecc. Fino alla prima metà del decimo secolo il Chan poteva riassorbire in questo contesto gli insegnamenti di Bodhidharma, ormai divenuti notissimi, e cioè: "una trasmissione speciale al di fuori dell'insegnamento" "non basarsi su parole e lettere", "puntare direttamente alla mente" e "vedere la propria natura e diventare Buddha". Il punto decisivo è che questa tradizione ortodossa del Chan considerava i primi due detti come equivalenti nella sostanza, pensava cioè che l'illuminazione – così come sperimentata dal Buddha e dai patriarchi fino a Bodhidharma e oltre – fosse sì indipendente dalle parole, ma non in contrasto con le scritture e con l'organizzazione monastica del Dharma.

Su tutt'altra posizione i maestri zen di scuola Línjì. Essi insistettero sul primo principio, affermando che nessuna forma di scrittura è in grado di restituire l'esperienza dell'illuminazione. Sembra un dettaglio interpretativo di poco conto, specie se lo si considera da un punto di vista culturale lontano nello spazio e nel tempo. Invece è di centrale importanza.²² Da un lato, abbiamo il buddhismo come dottrina comprensibile e comunicabile razionalmente, nonché come religione organizzata sotto l'aspetto istituzionale; dall'altro, un forte misticismo, per il quale l'ordine della verità e l'ordine del linguaggio appartengono a dimensioni incommensurabili. Entrambi gli orientamenti pote-

21 J. McRae, "The Antecedents of Encounter Dialogue in Chinese Ch'an Buddhism", in *The Kōan*, cit., pp. 46-74, p. 69.

22 Al riguardo è stato notato che "le due concezioni del Chan come 'armonia tra Chan e insegnamento' e 'una trasmissione al di fuori dell'insegnamento' riflettono differenti epistemologie religiose." Cfr. A. Welter, "Mahakasyapa's Smile", cit., p. 91.

vano richiamarsi a Bodhidharma; ma il Chan ortodosso riconosceva nel suo insegnamento la ramificazione di una più vasta tradizione risalente a Śākyamuni, mentre i maestri della prima età Song virarono decisamente verso un paradigma di rottura. Ne diventava simbolo non il *Lankāvatāra sūtra* – che secondo le testimonianze Bodhidharma aveva effettivamente insegnato al secondo patriarca cinese Huikē (487-593, WG: Hui-k’o, giapp.: Eka)²³ – ma la comprensione diretta al di là delle parole e delle scritture, di cui si conserva traccia evidente nell’iconografia buddhista asiatica: non a caso, Bodhidharma è spesso raffigurato in meditazione con gli occhi ben aperti. Reinterpretando in questo modo Bodhidharma, la tradizione Chan di epoca Song operò una “rivoluzione che minò l’intera tradizione scolastica e riscrisse la storia del Buddhismo in Cina secondo nuovi criteri.”²⁴ Fu questa rivoluzione a rendere necessari due compiti: da un lato affermare il primato “della trasmissione speciale al di là dell’insegnamento”, dall’altro riscrivere la storia del Chan fino a includere lo stesso Śākyamuni e la trasmissione silenziosa del Dharma.

Comprendiamo in uno sguardo di insieme il testo di Zhōngfēng. Esso recepisce la “rivoluzione” operata dai maestri di epoca Song e la canonizza. Ora i koan o “casi registrati” diventano lo strumento decisivo. Usano il linguaggio; in certi casi sono addirittura leggibili come vere e proprie narrazioni, ma rappresentano la stessa mente originaria dei Buddha e dei patriarchi. Li si comprende solo se si trascende l’intelletto discorsivo e si intuisce in modo diretto, al di là delle parole. Per questo occorre un altro tipo di “logica”, che dica qualcosa a partire da una dimensione più profonda dell’essere.

2. Vengo al koan come struttura testuale, iniziando dal *Biyán Lù*. L’opera è avvolta da un manto di fascino: ebbe un grande successo dopo la sua pubblicazione nel 1128; poco dopo venne addirittura bruciata,²⁵ e verso il 1140 andò perduta. Riapparve quasi due secoli

23 J. McRae, “The Antecedents of Encounter Dialogue in Chinese Ch’an Buddhism”, cit. p. 55.

24 A. Welter, op. cit., p. 78.

25 Possediamo una serie di testimonianze e para-testi raccolti da S. Heine, *Chan Rhetoric of Uncertainty in the Blue Cliff Record. Sharpening a Sword at the Dragon Gate*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 134-138, dai quali emerge in modo chiaro che fu proprio Dàhuì, il discepolo di Yuánwù a bru-



dopo, intorno al 1300. In questo stesso periodo venne trasmessa in Giappone, dove poté godere di rinnovata attenzione, anche grazie all'appoggio che lo shogunato offriva allo Zen. Lo scritto è considerato di grandissima importanza in Cina, Corea e Giappone,²⁶ ma non è stato molto studiato a causa della sua intrinseca difficoltà.²⁷ A rendere difficili le cose è innanzitutto il linguaggio usato, che mescola termini colloquiali e un gergo diffuso negli ambienti del Chan dell'epoca; ma è complessa la struttura stessa dell'opera, non a caso considerata uno dei momenti culminanti del *wen zi chan*, il chan letterario-discorsivo. Vi si intrecciano casi paradossali, poesie raffinate di due talenti letterari,²⁸ commenti in prosa di vario genere, interpretazioni brillanti, esortazioni al lettore e osservazioni ironiche. C'è poi una difficoltà di contenuto: l'opera rimane volutamente indeterminata poiché lascia al praticante la responsabilità di calarsi nel caso e trovare la via, senza attaccarsi a soluzioni preconfezionate né lasciarsi fuorviare dalla molteplicità di prospettive introdotte con i commenti e le poesie.²⁹

ciare il *Biyán Lù*, preoccupato che i discepoli si lasciassero fuorviare dall'uso delle parole e rimanessero in una dimensione illusoria. Come si è ricordato in precedenza, Dàhùi preferiva usare lo *hua tou* per generare un grande dubbio che portasse a un grande risveglio. A differenza di Yuánwù, che aveva in mente la formazione delle future generazioni di praticanti, Dàhùi era preoccupato che i suoi studenti si liberassero dalle illusioni. Cfr. Ding-Hwa Evelyn Hsieh, "Yuan-wu K'o-ch'in's Teaching of Ch'an Kung-an Practise. A Transition from the Literary Study of Ch'an Kung-an to the Practical K'an hua Ch'an", in *Buddhist Studies*, 17 (1994), nr. 1, pp. 66-95, in particolare le pp. 87-90.

- 26 Ma, Tianxiang, *The developmental history of thought of Chinese Chan Buddhism*, Changsha, China, Hunan Educational Press, 1997, p. 91, lo considera come uno dei libri del buddhismo Chan che ha esercitato l'influsso più vasto, se non come *il* libro.
- 27 Cfr. Sueki Fumihiko, "Sōdai Zenseki no Bunkenteki Kenkyū: Hekiganroku wo toshite" *Kaken Kenkyū Deetabeesu* (1989-1991); <https://kaken.nii.ac.jp/d/p/01450002.ja.html> (accessed May 29, 2015). (Citato secondo S. Heine, *Chan Rhetoric of Uncertainty in the Blue Cliff Record*, cit., p. 4).
- 28 Come è stato scritto, per rendere giustizia all'eleganza dei poemi di Xuèdòu contenuti nella raccolta solo "un vero poeta con la necessaria conoscenza del cinese e dello Zen potrebbe prestare l'attenzione che meritano." Cfr. K. Sekida – A. V. Grimstone (ed.), "Introduction", in *Two Zen Classics*, cit. p. 20.
- 29 Al riguardo S. Heine ha affermato che l'opera segue un implicito "principle of 'uncertainty', which indicates a resourceful approach to discourse that is characterized by fundamental ambiguity and purposeful inconclusiveness." Cfr. S. Heine, *Chan Rhetoric of Uncertainty in the Blue Cliff Record*, cit., p. 1.



La *Raccolta* fu compilata dal già ricordato maestro Yuánwù. Il testo si basa su una serie di discorsi che egli tenne tra il 1111 e 1112, ma l'opera dové subire una serie di rimaneggiamenti e venne ultimata molto tempo dopo. Come già accennato, il lavoro presuppone la raccolta di 100 koan che il monaco e poeta Xuědòu aveva compilato cavandoli dal *Jīngdé Chuándēnglù*, un corpus di scritti del 1004 in cui si riportavano i dialoghi tra i maestri Chan. A ciascuno di questi casi Xuědòu aveva aggiunto un poema che alludeva al significato del caso. Yuánwù lavorò su questo nucleo in modo piuttosto uniforme, così che il testo finale mostra una intelaiatura unitaria. Il primo elemento strutturale è una breve indicazione di Yuánwù, che richiama l'attenzione del lettore sul punto focale del koan. Segue poi il caso vero e proprio, di regola breve, ma molto denso. Come terzo elemento compare l'interpretazione di Yuánwù, che talvolta consente una migliore comprensione del koan. La quarta parte è quella poetica, un verso di apprezzamento di Xuědòu sul koan. Infine, come quinta parte troviamo un'esegesi di Yuánwù sul componimento di Xuědòu.³⁰ Si comprende, dunque, che l'opera è stratificata: vengono prima i casi raccolti da Xuědòu e i suoi poemi, poi il lavoro introduttivo, interpretativo ed esegetico di Yuánwù.

Prendo in esame il primo caso. Esso caso riguarda Bodhidharma, il patriarca venuto dall'India che – come abbiamo visto – riveste un ruolo di spicco per la tradizione Chan. Il caso è molto noto e ne riporto solo la parte focale:

L'imperatore Wu del Liang chiese al grande maestro Bodhidharma: "Qual è il significato supremo delle sante verità?". Bodhidharma disse: "Vuote, senza santità". L'imperatore disse: "Chi mi sta di fronte?". Bodhidharma rispose: "Non lo so".³¹

In questo caso troviamo un personaggio politico di prima grandezza, l'imperatore Wu, che era stato fondatore della dinastia Liang al tempo delle dinastie del Sud. L'imperatore aveva istituito uni-

30 Tra gli scritti specificamente dedicati alla *Raccolta della roccia blu* cfr. Caifang Zhu, "The Hermeneutics of Chan Buddhism: Reading Koans from *The Blue Cliff Record*", in *Asian Philosophy*, 21 (2011), n. 4, pp. 373-393.

31 Th. Cleary and J. C. Cleary (ed.), *The Blue Cliff Record*, cit., pp. 1-10 (tr. it. cit., vol. I, pp. 25-33); K. Sekida – A. V. Grimstone (ed.), *Two Zen Classics*, cit., pp. 147-149.

versità, sostenuto le arti e la poesia, che egli stesso esercitava. Di formazione confuciana, aveva aderito al buddhismo, finanziando la costruzione di templi. Insomma, fu un regnante “illuminato”; eppure in questo caso in cui si tratta del supremo assoluto, egli non esce bene dal confronto con Bodhidharma. Il modo in cui Bodhidharma parla e agisce lo disorienta; e Yuánwù lascia intendere che l'imperatore si comporta come uno sciocco. Di conseguenza, Bodhidharma lo lascia e se ne va.

Nel suo commento al caso Yuánwù aggiunge qualcosa che chiarisce la situazione: “L'imperatore chiese: ‘Ho costruito templi e ho ordinato monaci. Che merito c'è in questo?’ Bodhidharma disse: ‘Non c'è merito’”. Messo in questi termini, il caso ricorda un dilemma che anche i patriarchi del Cristianesimo a suo tempo affrontarono. La questione era se, ai fini della salvezza, le opere avessero valore o no. Sulla scia di Origene, Pelagio aveva affermato che gli esseri umani potevano effettivamente conseguire la salvezza per mezzo della propria volontà orientata alle opere buone; al contrario, Sant'Agostino aveva negato questa possibilità sulla base di un'interpretazione personale del pensiero di San Paolo. A giocare con la fantasia, potremmo provare a immaginare Sant'Agostino al posto di Bodhidharma (del resto quest'ultimo è di non molto successivo al primo): alla domanda dell'imperatore riguardo ai meriti conseguiti con le sue opere, anche Sant'Agostino avrebbe risposto che non c'è merito alcuno nel fondare templi e monasteri, ma con ogni probabilità avrebbe risposto con la teoria della predestinazione, affermando che ai fini della salvezza conta solo la fede in una grazia che proviene direttamente da Dio. Si consideri d'altra parte che anche Bodhidharma avrebbe potuto argomentare sul piano concettuale: ad esempio, avrebbe potuto ricordare con il Buddha del *Lankāvatāra sūtra* che ogni *dharma* è insostanziale (*anattā*) e impermanente (*anicca*); eppure offre una risposta che trascende il piano relativo e confonde l'imperatore. Nel suo commento al testo Sekida nota che i caratteri usati sono *kaku* e *nen*, che insieme indicano la qualità di qualcosa che è vuoto e privo di limiti.³² Alla domanda circa il significato delle sante verità, Bodhidharma risponde dunque mostrando un vuoto privo di limiti, che non è nulla di specialmente santo. Questa risposta riprende a un altro livello l'insegnamento del Buddha riguardo

32 K. Sekida – A. V. Grimstone (ed.), *Two Zen Classics*, cit., p. 149.

all'impermanenza e insostanzialità dei dharma, ma non la discute, la compie. Bodhidharma risponde diventando egli stesso un'espressione dell'Assoluto; e dal punto di vista assoluto, non c'è né merito né demerito, né accrescimento né diminuzione; non ci sono supreme verità sacre perché ogni cosa è sacra.

Sappiamo che l'imperatore conosceva il buddhismo indiano e doveva essere abituato a concetti come il karma e l'accumulo di meriti. Non si fa fatica a immaginare il suo sconcerto alla risposta di Bodhidharma. L'imperatore pensava di aver di fronte un Santo attaccato alla Santità, e invece si trova di fronte uno che dice che le sante verità sono vuote, senza santità. Non trovando appoggi né appigli, l'imperatore prova a chiedere a Bodhidharma chi egli sia, visto che non c'è Santità. La risposta di Bodhidharma rincara la dose: non lo so. Nelle sue note Yuánwù dice: "Bah! La sua seconda risposta non vale mezzo centesimo"; e questo può anche essere vero da un certo punto di vista perché Bodhidharma si riferisce a qualcosa di incommensurabile. Ma Yuánwù – si sa – tende tranelli. Guardiamo allora alle parole di Bodhidharma: tradotte comunemente con "non lo so", esse hanno più di una sfumatura. Nel suo commento, Sekida nota che il testo ha in questo luogo "fu shiki", il che rinvia alla *Prajñāpāramitā*: "fu" significa "no" e "shiki" significa forma (o colore o coscienza). Quindi le parole di Bodhidharma vogliono dire più profondamente: "non ho (non c'è) coscienza/forma". In altri termini Bodhidharma sta dicendo che è privo di un sé sostanziale e sa di essere nulla. Senonché, le sue parole non solo offrono il contenuto della *Prajñāpāramitā*, lo mettono anche in pratica: sono al tempo stesso descrittive e performative.

Passo al Wúménguān. La raccolta fu compilata nel 1228 da Wúmén Huikāi, monaco di scuola Línjì che appartiene alla tarda epoca Song. La raccolta ha caratteristiche diverse rispetto alla *Roccia blu*: intanto si compone di quarantotto casi, poi è frutto di un solo autore e ha una struttura molto più semplice. C'è il caso e seguono i commenti, in prosa e in versi. Nell'introduzione all'opera lo stesso Wúmén ci dice che non c'è un ordine nella raccolta; tuttavia il primo riveste un valore particolare: infatti costituisce una sorta di porta di accesso al mondo del Chan. "Coloro che passano attraverso la porta – spiega Daisetz Suzuki al riguardo – ottengono non solo di vedere il vecchio maestro Chao-chou, ma tutti i maestri che in seguito hanno

trasmesso la verità dello Zen.”³³ Lo stesso Wúmén si era cimentato con questo difficile passaggio per sei anni e non era riuscito a trovare una chiave di accesso, come si legge in una sua biografia compilata durante la dinastia Ming.³⁴

Il testo è semplice:

Un monaco si presentò a Chao-Chou e chiese: “Il cane ha la natura di Buddha o no?”. Chao-Chou rispose: “Wu!”.

Come già accennato, il caso rientra all’interno di quella particolare specie di koan che sono gli *hua tou*. Questo *hua tou* ha in apparenza una forma logica.³⁵ Si pone infatti una domanda intorno alla natura di Buddha. Sappiamo che per il Buddha tutti gli esseri senzienti partecipano della stessa natura, e sia Zhàozhōu sia il monaco lo sanno bene; ma il monaco ripropone la domanda e Zhàozhōu risponde “Wu”, che significa “no”. Il che, da un punto di vista logico, è in contraddizione con quello che era stato affermato dal Buddha. Ma bisogna comprendere la situazione: il monaco pone una domanda superflua e Zhàozhōu l’avrebbe anche potuto prendere a schiaffi fino a farlo risvegliare. Magari Línjì lo avrebbe fatto. I maestri Chan non sono tutti uguali e non insegnano tutti allo stesso modo. Pare che Zhàozhōu parlasse pianissimo, come se volesse soffiare. La sua risposta sembra contraddire una nozione ovvia; ma da un altro punto di vista, è perfettamente comprensibile: infatti esprime la natura insostanziale e vuota che condividono tutti gli esseri senzienti. “Nel Wu-men kuan – spiega al riguardo Ishii Shūdō – questo Wu non indica il wu relativo che si oppone al yu [*scil.*: sì], ma si riferisce al Wu assoluto che trascende queste distinzioni relative.”³⁶ È un utile chiarimento; e occorre solo aggiungere che, dal punto di vista linguistico, il *Wu* di Zhàozhōu ha un carattere performativo: ossia

33 D. T. Suzuki, *Saggi sul Buddhismo Zen*, cit., vol. 2, p. 248.

34 Si tratta del *Tseng-chi hsü ch’uan-teng lu*, compilata da Nan-shih Wen-hsiu. Il testo è riportato in traduzione inglese da Ishii Shūdō, “The Wu-men kuan”, cit., pp. 212-213.

35 Tra quelli i koan di tipo non logico sono famosi ad esempio: “Che cos’è il Buddha? – Il cipresso nel cortile”; “Che cos’è il Buddha? – Tre libbre di lino”. Cfr. Nan Huai-Chin, *The Story of Chinese Zen*, translated by Th. Cleary, Rutland/Boston/Tokyo, Tuttle, 1995, p. 189.

36 Cfr. Ishii Shūdō, op. cit., p. 213.

nell'atto di dire esegue quello di cui parla. In altri termini, Zhàozhōu esprime il vuoto; e con questo spazza via anche possibili lungaggini dialettiche. Dunque questo koan evoca in realtà un piano insondabile che trascende la logica, perlomeno quella basata sulle distinzioni di sì e no. Ricordiamo infatti che la logica occidentale classica a partire da Aristotele si costruisce sulla base del logos *apophantikòs* o dichiarativo, che può essere detto vero o falso. Seguendo la logica aristotelica, la risposta di Zhàozhōu – date le premesse – avrebbe dovuto essere un “sì” relativo: questa sarebbe stata una frase vera su piano relativo. Senonché Zhàozhōu risponde sul piano del Chan e mostra, eseguendola, la natura vuota di tutti gli esseri.

Vorrei ora dire qualcosa sullo *Zenshin roku* del maestro Engaku Taino. Prendiamo anche qui il primo caso: “L’infinito si rivela nel finito”.³⁷ Innanzitutto notiamo che lo scenario è del tutto cambiato. I protagonisti non sono più monaci, ma persone normali che si muovono in situazioni ordinarie della vita contemporanea. Ora il professore e lo studente, ora la vecchietta, poi i gatti, gli automobilisti e altro ancora. È un’innovazione significativa nella storia di una tradizione millenaria; del resto, nel corso della sua lunga storia, il buddhismo ha dimostrato di poter entrare in contatto con culture religiose e con contesti culturali del tutto diversi, anche perché non è basato su quei sistemi di dogmi che sono tipici delle religioni positive.³⁸ L’insegnamento Chan del maestro Taino adatta il buddhismo Chan al mondo moderno in forme adatte alla cultura occidentale. La mossa teorica è coerente: se le sante verità sono vuote, allora perché non prendere la vita quotidiana a oggetto del koan? Sembra un tracciato ovvio; e lo è, ma solo guardando “da valle”, a posteriori, dopo cioè che qualcuno “dalla cima” ha visto creativamente l’itinerario e ha aperto la pista. Nel Chan di Taino non solo il koan prende a oggetto la vita quotidiana, ma la vita quotidiana nel suo

37 Il caso è citato per esteso alle pp. 9-11.

38 Cfr. G. Pasqualotto, *Il Buddhismo. I sentieri di una religione millenaria*, Milano, Bruno Mondadori, 2003, p. 12. Per la diffusione del buddhismo in Occidente cfr. in particolare le pp. 90-115. Per la diffusione del buddhismo in Oriente rinvio invece a Pasqualotto, *Buddhismo*, Bologna, Emi, 2012, pp. 101-116; quest’ultimo volume si può anche utilmente consultare per il rapporto del buddhismo con le scienze e la cultura moderna, in particolare le pp. 117-127.

complesso appare come un insieme infinito di koan.³⁹ I casi presentati nello *Zenshin roku* (ma lo stesso si potrebbe dire anche delle altre raccolte di koan del maestro Taino, ad esempio il *Bukkosan roku*, *I koan delle poesie* ecc.) si riferiscono a situazioni note a tutti per esperienza personale, ma proprio per questo hanno un effetto ancora più straniante, mostrano cioè che – ad aver occhi per vedere – ogni situazione della vita quotidiana è come una porta affacciata sul vuoto. Come fa notare il maestro Shidō Squilloni, i casi discussi da Taino seguono un modello ricorrente: c'è il caso, poi i commenti di una voce esterna che si infilano graffianti sui momenti topici, e infine una poesia, che in molti casi lascia scorgere una soluzione. Ora, nel primo caso dello *Zenshin roku* un discepolo ricorda al maestro quel confronto tra uno studente e un professore di filosofia intorno al primato dell'uovo o della gallina; e provoca il maestro, cercando di ottenere una risposta intorno alla questione se sia nato prima l'Assoluto o il relativo. Il maestro non si lascia chiudere in un angolo e mostra la relatività dei punti di vista. Il koan riabilita quella saggezza popolare che considera indecidibile la questione se sia nato prima l'uovo o la gallina e interpreta in questa prospettiva le questioni sui massimi sistemi: così si intende che una risposta teorica riguardo alla differenza tra Assoluto e relativo (ammesso che ci sia) non appartiene all'ambito della pratica, che ha un altro obiettivo: realizzare l'Assoluto e muoversi liberamente nelle diverse situazioni della vita quotidiana. Il che poi in gran parte corrisponde alle parole dello stesso Buddha, che suggeriva di sospendere il giudizio sulle questioni speculative indecidibili.⁴⁰ Qui si avverte il sapore dei koan antichi, in cui i maestri pongono gli allievi di fronte a una porta in apparenza chiusa. Come si risponde allora? Anche in questo caso il

39 In piena sintonia con questa intuizione Pasqualotto scrive che “i koan sono numerosissimi, ma in realtà potrebbero essere infiniti, in quanto infiniti sono i modi con cui possono venire spezzati i luoghi comuni, sia linguistici sia concettuali, nei quali l'interlocutore è immerso e dai quali è condizionato: i koan servono a fargli sperimentare direttamente, talvolta in modo brutale, l'inconsistenza e l'impermanenza, ovvero la vacuità di ogni discorso che si pretenda definitivo e di ogni teoria che si pretenda assoluta.” Cfr. G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, cit., p. 150.

40 *Majjhimā Nikāya*, 63, in R. Gnoli (a cura di). *La rivelazione del Buddha. I testi antichi*, Milano, Mondadori, 2001, pp. 228-229, su cui rinvio a Pasqualotto, *Buddhismo*, cit., pp. 12-14 e in modo più ampio in Id., *Illuminismo e illuminazione*, Bari, Donzelli, 1999, pp. 25-32.

praticante deve essere in grado di raccogliere la provocazione e dare vita a una risposta che trascenda il piano della logica dichiarativa.

3. Arriviamo così all'ultima parte delle considerazioni. Quali sono i prerequisiti per l'adepto dello Zen? E quali trasformazioni genera il training sui koan? Si tratta ora di una fenomenologia dell'esperienza vissuta nella pratica dello Zen, cui posso solo accennare. Partiamo innanzitutto dai testi. Nel suo commento al *Biyán Lù Yuánwù* dice: "Se riuscite a penetrare in questa affermazione: 'Non c'è merito', potete incontrare Bodhidharma personalmente. Adesso ditemi: perché non c'è nessun merito nel costruire templi e ordinare monaci? Dov'è il significato di ciò?"⁴¹ Anche questo commento ha una forma razionalmente comprensibile, ma evoca la possibilità di incontrare lo stesso Bodhidharma con una risposta Zen, secondo la reinterpretazione del Chan in epoca Song, di cui si è detto in apertura. È chiaro che qui non basta una risposta logico-dichiarativa alla questione circa l'assenza di merito: serve un'immedesimazione che trascenda il piano della dualità. Anche Wúmén nel suo commento al primo caso del Wúménguān lo lascia intendere: "Se volete superare questa barriera [*scil.*: la barriera dello Zen, passata la quale è possibile vedere Zhàozhōu e i patriarchi faccia a faccia], dovete lavorare con tutte le ossa del vostro corpo, con tutti i pori della vostra pelle, colmi di questa domanda: che cos'è Mu? E tenerla dentro di voi giorno e notte". Subito dopo Wúmén offre un indizio utile a comprendere che si è sulla via giusta: "Allora la minore conoscenza che avevate prima scompare. Come un frutto che matura al tempo giusto, la vostra soggettività e la vostra oggettività diventano naturalmente una cosa sola."⁴² Dal canto suo, il maestro Taino indica una traccia nella poesia di commento al primo caso: "Spesso i bambini fanno domande/a cui non si sa rispondere. Eppure qualcosa bisogna dire/Altrimenti ridiventare bambini."⁴³ Non c'è nulla di illogico in tutto questo. Non dice forse anche Gesù: "se non cambiate e non diventate come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli"? (Matteo 18,3). Resta allora la domanda: cosa hanno in comune questi tre commenti dal punto di vista linguistico? Si vede che essi si servono di un linguag-

41 *La raccolta della roccia blu*, tr. it. cit., vol. I, p. 27.

42 Mumon, *La porta senza porta*, a cura di N. Senzaki e P. Repts, cit., p. 20.

43 Cfr. *infra*, p. 54.

gio evocativo-appellativo: le loro parole descrivono una situazione in cui non c'è risposta teorica, ma al tempo stesso provocano una risposta. È come se i maestri lasciassero in giro chiavi che gli allievi devono usare per aprire la porta dello Zen. Ma questa porta si apre solo se l'allievo è capace di trascendere il piano del logos dichiarativo: la risposta zen, infatti, non può limitarsi a dire genericamente qualcosa, ma deve usare una forma di linguaggio capace di comunicare che si è in grado di andare oltre la logica duale di soggetto e oggetto, di affermazione e negazione, che per noi Occidentali moderni assume contorni cartesiani.

Per rispondere ai koan, occorre essere capaci di queste dimostrazioni. Del resto, gli adepti dello Zen sono flessibili, svegli e soprattutto motivati. Le ricerche psicologiche più recenti ci dicono che i praticanti sono spinti da un forte desiderio di crescita personale, unito alla fiducia nell'esperienza personale provata nella pratica dello Zen e alla fiducia nel maestro.⁴⁴ Ma ce lo lasciano intendere anche i testi antichi, ad esempio quando riconoscono in Yǔnmén Wényǎn (864-949, WG: Yün-men Wen-yen, giapp.: Ummon Bun'en) l'adepto modello del Chan: uno motivato, pronto alla risposta, che si adatta alle circostanze e approfitta di ogni occasione opportuna per mettere in pratica la sua flessibilità e apertura mentale.⁴⁵ Non a caso Yǔnmén divenne poi uno dei grandi maestri di epoca Tang, cui faceva capo una delle cinque principali scuole di Chan.⁴⁶ Ci si chiederà: ma che c'entrano queste virtù con i koan? Si consideri che si risponde realmente ai koan, se sono i koan a rispondere a se stessi. Sembra un gioco di parole, ma questo modo di dire dissimula una profonda verità: per rispondere a un koan, occorre già che si sia superata quella posizione di coscienza "cartesiana", che è basata sulla centralità dell'ego. Occorre una diversa apertura di spirito; e per questo serve un training personale con un maestro. In qualche modo anche Aristotele sosteneva un punto di vista simi-

44 J. L. Grenard, "The Phenomenology of Koan Meditation in Zen Buddhism", in *Journal of Phenological Psychology*, 39 (2008), pp. 151-188, p. 165.

45 Cfr. Heine, *Chan Rhetoric of Uncertainty in the Blue Cliff Record*, cit., p. 7.

46 Sulla scuola di Yǔnmén informano in modo ampio Caifang Zhu, "The Hermeneutics of Chan Buddhism", cit., A. Welter, *The Linji lu and the Creation of Chan Orthodoxy. The Development of Chan's Records of Sayings Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2008 e Ding-Hwa Evelyn Hsieh, "Yuan-wu K'ò-ch'in's Teaching of Ch'an Kung-an Practise", cit.

le: a chi intendesse acquisire un certo abito mentale virtuoso egli prescriveva pratica ed esercizio, nonché l'imitazione sociale di chi già possedeva quelle virtù. Nel caso dello Zen tocca apprendere ad adattarsi alle situazioni più diverse, dimorando nel vuoto. Così si rimane liberi da attaccamenti e si segue il flusso delle opportunità. Alcuni – come Yúnmén o Ikkyū Sōjun – magari sono molto svegli di per sé e non hanno problemi ad adattarsi rapidamente alle situazioni; altri seguono il proprio tempo, ma il training di decondizionamento procede, anche per effetto del rapporto sociale.

Questo aspetto non va sottovalutato. Infatti, gli adepti dello Zen non si trovano di fronte a testi, quanto piuttosto a quei *quasi-testi* che sono le azioni sociali. Il training nei monasteri si basa proprio su azioni sociali basate sulla condivisione: si lavora, si mangia, si medita, si dorme tutti insieme. Questo lavoro sulla socialità non è qualcosa di esterno al training: è proprio una delle condizioni che consente di indebolire le difese dell'ego e di sperimentare nuove modalità di esserci.⁴⁷ In un modo invisibile, il gruppo sorregge. E se si risponde ai koan, è anche perché si è praticato una sorta di karma yoga, che ha formato nel praticante un abito mentale capace di agire senza attaccamenti in una nuova situazione condivisa.

In questo percorso la relazione con il maestro assume un valore aggiunto e insostituibile. Erich Fromm paragona la funzione del maestro nello Zen a quello di una guida di montagna,⁴⁸ e il paragone è quanto mai adatto. Se il maestro può sostenere e guidare nel percorso del decondizionamento individuale, è perché lui stesso è andato in precedenza per questa via e ne conosce le difficoltà e le insidie. Ad esempio, la meditazione pare semplice, ma non lo è affatto: le gambe fanno male, la schiena si indurisce, l'addome si contrae. Il punto è che questo disagio è in buona misura un riflesso

47 Al riguardo Pasqualotto nota giustamente che la pratica buddhista conduce il praticante a “cogliere l'io come una pluralità di condizioni mutevoli”. Cfr. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, cit., p. 42; e poi più avanti, nella lezione sul Saṅgha, precisa che “nella comunità buddhista ogni attività è, in linea di diritto, finalizzata a *incorporare* l'idea di *anattā*,” e questo si vede ad esempio nell'intercambiabilità dei ruoli nel lavoro, nelle attività rituali e meditative, nella pratica delle arti e nella stessa organizzazione degli spazi vissuti. *Ibid.*, pp. 103-105.

48 Cfr. Fromm, Suzuki, De Martino, *Psicoanalisi e buddhismo zen*, Roma, Astrolabio, 1968, p. 132.

dell'insofferenza mentale: all'inizio del suo percorso il praticante è solo in apparenza immobile; di fatto la sua mente lotta per non lasciare andare il controllo, e nel corpo questo si manifesta attraverso il continuo cambio di posizione, l'irrigidimento e altri segni di agitazione. Nel disagio corporeo si sperimenta in realtà la resistenza del proprio piccolo ego a "mollare la presa". La posizione seduta – questo dimorare nel vuoto – mette il praticante di fronte alle proprie distorsioni mentali e attaccamenti. Si aggiunga a tutto questo il rompicapo dei koan e la frustrazione che deriva dal portare risposte insoddisfacenti, le poche ore di sonno, la disciplina, e si comprenderà facilmente la funzione fondamentale del maestro. Se è realmente tale, un maestro trova sempre il modo di incoraggiare il discepolo, anche solo con la sua presenza vibrante.

Del resto, il praticante deve passare in prima persona per la porta dello Zen. Tutto il training, inteso come un processo graduale, serve solo come preparazione. Poi la comprensione avviene in un attimo: si apre la porta e la si attraversa. Per così dire, la fatica viene prima. Si dirà: ma tutta questa fatica sarà poi ripagata? Cosa ci si guadagna? Non sono pochi i maestri Zen che risponderebbero in modo rude a queste domande. Infatti, un vero maestro non cerca allievi. Se uno bussava alla sua porta, la apre; e se sente una domanda sciocca – come Bodhidharma con l'imperatore Wu –, non è escluso che vada da qualche altra parte. E in un certo senso già questa sarebbe una risposta eloquente, anche nell'assenza di parole. Proprio come Bodhidharma, un maestro è libero dalla logica di guadagno e perdita. E dunque – se proprio volessimo provare una risposta alla domanda cosa si guadagni – si potrebbe provare a dire che si apprende a muoversi liberi da guadagno e perdita. Senonché, anche questa sarebbe una formulazione approssimativa e relativa; già meglio sarebbe dire che sul piano di una profonda individuazione – che è poi il piano della radicale libertà dell'essere umano, e non solo – guadagno e perdita sono indifferenti. Ma, tutto sommato, meglio non dire niente: chi ha voglia di andare a vedere, poi comprende da sé che quella è una domanda mal posta.

Nel relativo, gli studi scientifici hanno una risposta più accademicamente corretta per le domande citate. Essi ci informano che il lavoro sui koan e la pratica della meditazione nelle sesshin sono realmente capaci di generare una trasformazione di personalità. "Un

tipico esempio per molti partecipanti – è stato scritto – è che sono più capaci di essere nel momento presente e di focalizzare eventi e sensazioni nel momento presente, il che è simile ad assumere un atteggiamento di mindfulness.”⁴⁹ È ovvio che queste spiegazioni non si spingono molto avanti perché ragionano in termini di “più” e “meno”, ossia in termini relativi. Si potrebbe dire ad esempio: prima di praticare il koan e la meditazione ero più distratto, ora sono più presente a me stesso e a quello che mi circonda; e fra dieci anni di questa pratica, sarò anche dieci volte meno distratto. Non voglio sottovalutare l’importanza del fatto che uno pratichi i koan perché ha sperimentato di sentirsi “meglio”. Mi interessa far notare che con questo tipo di argomenti si rimane all’interno di una rudimentale prospettiva meccanicistica per la quale più si compiono “buone azioni” e più si acquistano meriti.

Ricordiamo quella macchietta in cui il fedele si rivolge al Santo di cui è devoto e gli dice: “Ma come? io ho fatto tante cose buone per te, e tu così mi tratti?” Ora, il fedele tradito perché il Santo non ha ricambiato con onori e ricchezze la sua devozione e il praticante che si attenda un “miglioramento” condividono la stessa logica: in queste situazioni opera il presupposto secondo cui a una certa causa dovrebbe corrispondere un effetto dello stesso genere. Non posso approfondire qui la questione, che ha risvolti molto profondi per gli esseri umani: il concetto di causa è infatti uno dei primi concetti operativi che apprende un bambino. Con la mano sinistra tiene fermo un oggetto, con la destra lo martella, e così scopre di essere efficace sulla realtà. La sua azione causa trasformazioni. Con la crescita psicologica questa scoperta diventa oggettiva, e l’azione causale soggettiva diventa parte di una più generale causalità. Nella vita adulta questo tipo di ragionamento può ancora essere applicato in ambiti circoscritti: ad esempio, se l’auto sbanda, si sa che occorre controllare per prima cosa allineamento, convergenza e pressione delle ruote. Ma anche in contesti meccanici, non è escluso che le “cause” siano in realtà riconducibili a un’interazione complessa, che ormai ha ben poco a che vedere con l’azione del martello che

49 J. L. Grenard, “The Phenomenology of Koan Meditation in Zen Buddhism”, cit., p. 177.

schiaccia un giocattolo.⁵⁰ Se poi si considera l'inestricabile tessuto relazionale della sfera umana, il ragionamento meccanico si rivela una terribile semplificazione: applicato all'ambito spirituale, esso porta a credere, ad esempio, che se uno compie buone azioni, il suo karma migliora; se fa molta meditazione o passa parecchi koan, starà "meglio". Ma, seguendo questa linea di pensiero si fa grande confusione: intanto perché per fini relativi, bastano mezzi relativi. Se uno vuole stare "meglio" (ma rispetto a che?), perché non smettere semplicemente di bere e di fumare? Perché non fare semplicemente una vita "più" sana? Che c'entra la natura di Buddha? Per questo fine (ammesso che lo sia) occorre invece trascendere il piano del meccanicismo spirituale: l'Assoluto dello Zen, il Tao, la natura di Buddha, la Mente ecc. sono tutti nomi relativi per un ordine di realtà che è indifferente rispetto al "meglio" e al "peggio", e che non cresce se uno "fa il bravo" e non diminuisce se "fa il cattivo". A comprendere questo servono la meditazione e i koan. A un certo punto del suo itinerario – come è mostrato nel classico sui *Tori Zen* – il praticante realizza questo livello, realizza cioè il vuoto. E poi – sempre grazie ai koan – realizza anche il vuoto del vuoto:⁵¹ il che consente appunto una nuova consapevolezza riguardo alla vita quotidiana.

Ho iniziato questa introduzione ponendo la questione circa la paradossalità dei koan. L'analisi storica ci ha consentito di comprendere che la ricercata paradossalità non è casuale; perlomeno a partire dall'epoca Song essa è stata funzionale a una riformulazione del Chan che ne ha accentuato i caratteri mistici. Prendendo in esame alcuni casi emblematici, abbiamo visto che i koan antichi e moderni – in quanto testi scritti – fanno ricorso a un linguaggio evocativo che rimane volutamente indeterminato e appellativo. Esso chiama in causa il praticante, che deve rimanere aderente a questo registro di comunicazione: ossia non può portare risposte teoriche, che appartengono ad altri ambiti della vita; e in fin dei conti deve *diventare*

50 Per un approfondimento relativo al modello reticolare di interazioni su cui si basa il buddhismo rinvio a G. Pasqualotto, *Il Buddhismo. I sentieri di una religione millenaria*, cit., pp. 63-71.

51 In termini concettuali lo dice bene Pasqualotto quando scrive che "il culmine dell'itinerario di liberazione si ha quando si riesce a fare a meno anche del vuoto come verità, quando si riesce anche a 'svuotare' il vuoto." Cfr. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, cit., p. 53.

egli stesso una risposta che attesti la capacità di trascendere la logica del discorso dichiarativo. La paradossalità dunque si comprende: è parte di un più generale stile evocativo di comunicazione in cui rientrano le formulazioni allusive, le esortazioni, al limite anche la recitazione di sūtra e dhāraṇī, intesi come yoga del respiro e della voce. La pratica del koan ha una funzione analoga all'organizzazione sociale della comunità: entrambe rispondono a criteri concepiti per mettere in crisi la posizione egocentrica della coscienza e consentire un'esperienza più profonda. L'essere che qui viene compreso non è linguaggio, ma è la vita stessa nella sua insondabilità, e questa comprensione consente di guardare al linguaggio della quotidianità con altri occhi. Come aveva intuito Dàhùi, è un "grande dubbio" quello che serve per approdare a una grande fiducia nell'essere. Per questo, in conclusione, ha senso parlare dei koan come porte, e cioè dispositivi di transizione; in particolare, si tratta di dispositivi che mediano il passaggio verso una condizione di spirito che è capace di "vedere" e comprendere la qualità insostanziale e impermanente dell'essere. Chi attraversi queste porte affacciate sul vuoto si radica nell'insondabile; e quando le riattraversa in senso contrario porta con sé una fiducia che nessun evento particolare può più sradicare.