

LA DOTTRINA ZEN DELLA NON-MENTE

di

Daisetz Teitaro Suzuki

Titolo originale:

The Zen Doctrine of No-Mind

Rider, 1949

<https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.57108>

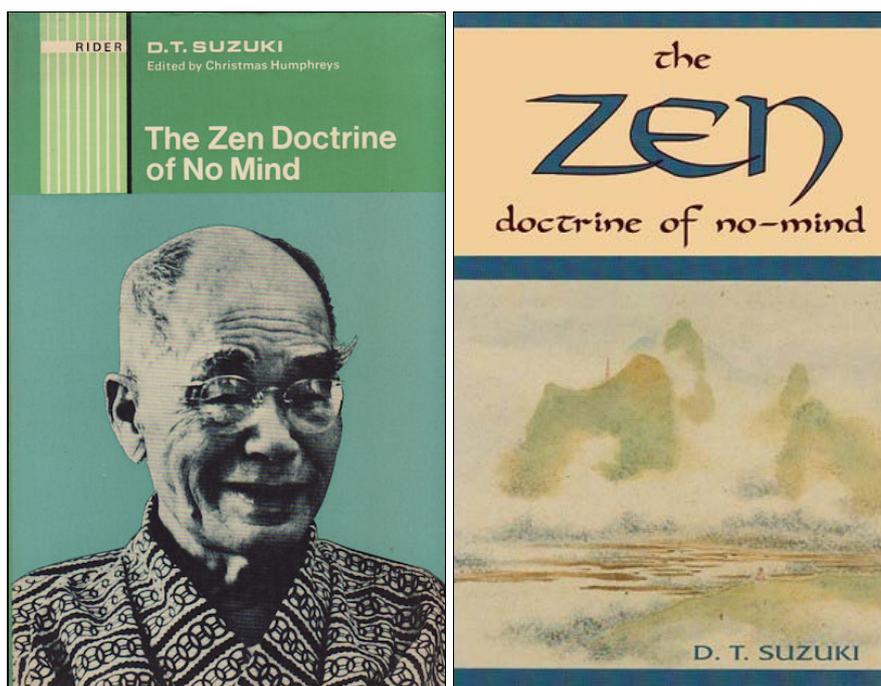
Presentazione di

Christmas Humphreys

Traduzione italiana di

Aliberth Mengoni

Roma 2002



Il Dharma di Aliberth

Articoli e traduzioni di Alberto Mengoni (Aliberth) riprodotti senza revisione
dal sito "centronirvana.it" e dal bollettino "Nirvana News" che hanno cessato di esistere
1/86 - <http://www.superzeko.net>

NOTA DEL CURATORE INGLESE

L'anziano Daisetz Teitaro Suzuki, Professore di Filosofia Buddhista nell'Università Otani di Kyoto, era nato nel 1870 e morì nel 1966. Egli è stato, probabilmente, la più grande autorità contemporanea della Filosofia Buddhista ed, in particolare, del Buddhismo Zen. Le sue opere maggiori sull'argomento Buddhista, scritte in Inglese, furono più di venti ed i suoi scritti in giapponese, alcuni ancora sconosciuti in Occidente, furono almeno un'ottantina. In più, come la cronologia bibliografica dei testi di Zen in lingua Inglese chiaramente mostra, egli fu un pioniere degli insegnamenti di Zen al di fuori del Giappone perché, escluso forse il testo "La Religione dei Samurai" di Kaiten Nukariya, edito nel 1913, nulla era noto di Zen, come esperienza vivente fino alla pubblicazione dei suoi "Saggi sul Buddhismo Zen" nel 1927, ripresi dalla Rivista 'The Eastern Buddhist' (1921-1939).

Il Dr. Suzuki scrisse con molta autorità. Egli, non solo aveva studiato le opere originali in sanscrito, pali, cinese e giapponese, ma aveva anche un'aggiornata conoscenza del pensiero Occidentale Tedesco, Francese, come pure Inglese, che parlava e scriveva correntemente. Egli, inoltre, era più che uno studioso, era proprio un Buddhista. Benché non fosse un monaco ordinato di nessuna setta Buddhista, tuttavia era molto rispettato ed onorato nei templi Giapponesi, perché la sua conoscenza delle cose spirituali, come possono testimoniare tutti coloro che sedevano ai suoi piedi, era diretta e profonda. Quando parlava dei più alti stati di coscienza, egli parlava come un uomo che vi si era insediato e l'impressione che dava a coloro che erano entrati nelle frange della sua mente, era quella di un uomo che aveva cercato i simboli intellettuali con cui descrivere uno stato di consapevolezza che risiede 'oltre l'intelletto'.

Per coloro che non ebbero la sorte di poter sedere ai suoi piedi di Maestro, i suoi scritti potranno fungere da sostituti. A questo scopo, fu fatto un tentativo, subito dopo l'ultima guerra, di raccogliere le opere del Dr. Suzuki, in una collezione pubblicata da Rider & Co. e furono così prodotti ben otto volumi. Non mi sembra il caso di dire qualcosa sullo Zen, in questa sede, ma l'incremento di vendite su tale soggetto, come *Zen in English Literature* di R. H. Blyth, *La Via dello Zen* di Alan Watts, *Lo Zen e il Tiro dell'Arco* di Herrigel, il mio stesso *Buddhismo Zen*, uniti ad una serie di traduzioni originali dei Classici Zen, pubblicati dalla Buddhist Society, come ad esempio *Il Sutra di Hui-Neng e Gli Insegnamenti Zen di Huang-Po*, provano che l'interesse dell'Occidente è in pieno fermento. Tuttavia, lo Zen è un argomento molto facile ad essere frainteso ed è quindi importante che le parole di uno scrittore così qualificato, che ha insegnato con la consapevolezza generata dalla sua stessa illuminazione, dovrebbero arrivare a portata di mano per coloro veramente interessati.

Questo volumetto, dedicato in larga parte all'insegnamento del Ch'an di Hui-Neng, riveste l'intero proposito e tecnica dell'addestramento Zen e, nella visione dei molti che vanno ancor più in profondità nello Zen, ancor più di qualunque altra opera dei tempi moderni.

Christmas Humphreys

Attuale Presidente della Buddhist Society, London

CAPITOLO PRIMO

PREAMBOLO

Vi sono due significativi nomi nella storia antica del Buddhismo Zen in Cina. Uno di essi è, naturalmente, Bodhidharma (1) in quanto fondatore dello zen e l'altro è Hui-Neng (Wei-Lang, nel dialetto della Cina Meridionale, Yeno, in giapponese, 638 –713 d.C.). Essi determinarono il corso del pensiero Zen. Senza Hui-Neng ed i suoi più immediati discepoli, lo Zen non avrebbe mai potuto svilupparsi, come invece accadde, nel primo periodo T'ang della storia cinese. Nell'ottavo secolo d.C. il Sutra di Hui-Neng, conosciuto come "Discorsi dal Palco del Sesto Patriarca" (Lu-tso *T'an-ching* in cinese, Rokuso Dangyo in giapponese) occupava dunque una importantissima posizione nello Zen, e le vicissitudini del fato da esso subite furono assai rimarchevoli. Fu attraverso questo lavoro che lo studio di Bodhidharma, come primo fautore del pensiero Zen in Cina, venne ad essere propriamente definito. Fu anche tramite questo lavoro che si delineò il profilo del pensiero Zen, da parte dei suoi seguaci, come il modello per la loro disciplina spirituale. Gli Yogi moderni dello Zen sono collegati a Bodhidharma grazie a Hui-Neng e, da esso noi possiamo datare la nascita dello Zen cinese come distinto dalla sua forma Indiana. Quando dichiariamo che il *T'an-ching* è un lavoro di grande importanza, ciò è da intendersi in un doppio senso. Le radici del suo pensiero si estendono, tramite Bodhidharma, alla stessa Illuminazione del Buddha, mentre le sue ramificazioni si estendono in tutto l'Estremo Oriente, in cui lo Zen ha trovato il suo terreno fruttuoso. È da più di mille anni, fin da quando fu fatta la proclamazione sullo Zen da Hui-Neng e, benché fin da allora esso sia passato attraverso vari stadi di sviluppo, il suo spirito essenziale rimane quello del *T'an-ching*. Per questa ragione, se vogliamo seguire la storia del pensiero Zen, dobbiamo studiare l'opera di Hui-Neng, il Sesto Patriarca, nella sua relazione duplice, da un lato con Bodhidharma ed i suoi successori, Hui-ke, Seng-Tsan, Tao-Hsin e Hung-Jen e, dall'altro, con Hui-Neng stesso ed i suoi personali discepoli e loro contemporanei.

Il fatto che il *T'an-ching*, dai seguaci di Hui-Neng, sia considerato contenere l'insegnamento essenziale del Maestro e fu trasmesso tra i suoi discepoli come un lascito spirituale, cui i soli possessori potrebbero essere considerati come membri della Scuola ortodossa di Hui-Neng, è testimoniato dal seguente passaggio dello stesso *T'an-ching*: "Il grande Maestro si trovava a Ts'ao-chi San e la sua influenza spirituale era diffusa da più di quarant'anni sulle due province confinanti di Shao e Kuang. I suoi discepoli, sia monaci che laici, ammontavano a più di tre o forse cinque migliaia, più di quanti se ne potessero calcolare. Riguardo all'essenza del suo insegnamento, il *T'an-ching* è trasmesso come un'autoritaria testimonianza e coloro che non l'hanno avuta, sono considerati come non aventi nessuna autorità (cioè, come non aver pienamente compreso l'insegnamento di Hui-Neng). Quando un'autorità ha luogo dal Maestro al discepolo, devono essere specificati il luogo, la data ed il nome. Quando non vi è trasmissione del *T'an-ching*, nessuno può dichiararsi discepolo della Scuola Meridionale. Coloro che non hanno affidato il *T'an-ching* alla loro cura, non possiedono l'essenziale comprensione della dottrina del "Risveglio Improvviso o Istantaneo", anche se gli dedicano le loro preghiere. Perché è sicuro che, prima o dopo, essi si coinvolgeranno in dispute, mentre coloro che possiedono il Dharma si consacreranno soltanto alla sua pratica. Le dispute sorgono dal desiderio di conquista e questa non è in accordo con la Via" (Ediz. Suzuki e Koda del Tung-huang Manuscripts [MS], par. 38).

Passaggi di simile impostazione, anche se non così espliciti, si trovano anche nel primo paragrafo del *T'an-ching*, come nel 47° e 57°. Queste ripetizioni sono sufficienti per provare che quest'opera, contenente l'essenza dei Discorsi di Hui-Neng, fu altamente apprezzata dai suoi discepoli e le edizioni Tung-huang MS (par. 55) e Koshoji (par. 56) registrano i nomi delle persone grazie alle quali i Discorsi furono trasmessi. L'edizione popolare, che è generalmente basata sull'edizione Yuan del

tredecimo secolo, non contiene i passaggi relativi alla trasmissione e la ragione di questa omissione sarà discussa più avanti.

Non vi è dubbio che i Discorsi di Hui-Neng, fecero sensazione tra i Buddhisti dell'epoca, forse perché nessun maestro Buddhista prima di lui aveva fatto un simile appello diretto alle masse. Lo studio del Buddhismo fino ad allora, era rimasto ristretto più o meno alle classi erudite e tutti i discorsi dati dai maestri erano basati sui testi ortodossi. Vi erano dotte discussioni in forma di commentari che richiedevano molta erudizione e intellettività analitica. Queste non riflettevano necessariamente fatti di vita o esperienza religiosa personale, ma trattavano principalmente concetti e diagrammi. I Discorsi di Hui-Neng, d'altro canto, esprimevano le sue proprie intuizioni spirituali e furono, di conseguenza, piene di vitalità, mentre il linguaggio usato era fresco e originale. Questa fu una delle ragioni, almeno, per il sorprendente modo in cui essi furono accolti presso il pubblico, come pure dagli studiosi professionali. E questa fu anche la ragione perché, all'inizio del *T'an-ching*, Hui-Neng fu messo nella condizione di narrare interamente la sua storia, perché se egli fosse stato solo un normale monaco erudito appartenente alla gerarchia Buddhista dei suoi tempi, non sarebbe stato necessario per lui, o piuttosto per i suoi immediati seguaci, spiegare chi era. Il fatto che i suoi seguaci dettero così tanta importanza all'analfabetismo del loro Maestro, ebbe senza dubbio un gran risalto per la sua unicità di carattere e di carriera.

La storia della sua vita, che apre il *T'an-ching*, è raccontata sotto forma di autobiografia, ma è più simile ad un lavoro successivo fatto dal o dai compilatori dell'opera stessa. Certamente il passaggio in cui Hui-Neng è dipinto in quel forte e sgargiante contrasto con Shen-hsiu, che fu considerato come suo rivale, non può essere venuto dalla bocca di Hui-Neng. La rivalità tra i due uomini si sviluppò dopo la morte del loro comune maestro Hung-jen; vale a dire solo quando ciascuno di loro cominciò a propagare l'insegnamento Zen secondo la luminosità della propria realizzazione. È anche incerto se i due fossero stati sotto lo stesso maestro nel medesimo periodo. Shen-hsiu aveva più di cento anni, quando morì nel 706 e, a quel tempo, Hui-neng ne aveva soltanto 69. C'erano quindi almeno una trentina d'anni di differenza tra di essi e secondo il testo 'La Vita di Hui-Neng', portato in Giappone da Saicho nel 803, Hui-neng aveva 34 anni quando arrivò dal maestro Hung-jen per studiare sotto la sua guida. Se Shen-hsiu stava ancora sotto il maestro, avrebbe dovuto avere tra i 64 ed i 70 anni e, poiché è detto che Shen-hsiu stette con Hung-jen per sei anni ed ancora che Hung-jen morì appena dopo che Hui-neng lo ebbe lasciato, è possibile che il sesto anno di Shen-hsiu con Hung-jen coincise con l'apparizione di Hui-neng al Monastero della Prugna Gialla. Ma se Shen-hsiu era così in arretrato rispetto a Hui-neng nella sua realizzazione, anche dopo sei anni di studi e di autoaddestramento, e se il suo maestro morì subito dopo che Hui-neng lasciò la Confraternita, quando poté completare Shen-hsiu il suo corso di disciplina Zen? Secondo alcuni documenti che si rifanno alla sua vita, Shen-hsiu fu evidentemente uno dei più completi maestri di Zen sotto Hung-jen ed anche dei suoi tempi. La storia di Shen-hsiu, secondo il *T'an-ching*, deve quindi essere una falsità creata dai compilatori dopo la morte di Hui-neng stesso, perché la cosiddetta rivalità tra i due maestri fu, in realtà, la rivalità tra i loro rispettivi seguaci, che fu portata avanti a spese dei loro rispettivi ed ignari maestri.

Nella storia che apre il *T'an-ching*, Hui-neng racconta della sua nascita e quanto egli fosse illetterato circa tutta la letteratura classica in auge in Cina ai suoi tempi. Egli continua poi a raccontare in che modo divenne interessato al Buddhismo, ascoltando la lettura del Sutra del Diamante (*Vajracchedikasutra*) che egli stesso non sapeva leggere. Quando poi si recò a Huang-Mei-Shan (Montagna della Prugna Gialla) per studiare il Ch'an sotto Hung-jen, che era il Quinto Patriarca, egli non era nemmeno un monaco ordinato appartenente alla Confraternita, ma un comune laico, che chiedeva di poter essere autorizzato a lavorare nel magazzino come operaio aggiunto all'istituzione. Benché assunto, egli evidentemente non fu poi autorizzato a vivere insieme ai monaci e perciò nulla sapeva di come le cose andassero in altre parti del monastero.

Vi è, tuttavia, almeno una dichiarazione nel *T'an-ching* e nella biografia di Hui-neng (2) che indica un incontro occasionale tra Hui-neng ed il suo maestro, Hung-jen. Quando Hung-jen annunciò che ciascuno dei suoi discepoli avrebbe dovuto comporre un soddisfacente *Gatha* (strofa) esprimente il punto di vista personale sullo Zen, per poter succedere di conseguenza a lui come Sesto Patriarca, Hui-neng non fu invitato e non gli fu detto nulla; egli era tutto intento ad eseguire i suoi compiti di cuciniere aggiunto al monastero. Ma Hung-jen doveva avere avuto una qualche conoscenza del raggiungimento spirituale di Hui-neng e doveva aver aspettato quel certo giorno che, in qualche modo, il suo annuncio lo avrebbe raggiunto.

Hui-neng non era neanche capace di scrivere la sua composizione e perciò chiese a qualcuno di scriverla per lui. Vi sono frequenti riferimenti nel *T'an-ching* alla sua incapacità di leggere i Sutra, sebbene egli ne comprendesse appieno il significato allorché gli altri glieli leggessero. La rivalità tra Hui-neng e Shen-hsiu, riportata fortemente, ma unidirezionalmente, in tutte le registrazioni ora reperibili (salvo forse nella biografia di Saicho, sopra menzionata, in cui non si fa riferimento a Shen-hsiu) fu senza dubbio enfatizzata dai primi discepoli di Hui-neng, i quali, comunque, provarono ad essere vincitore dello scontro. La ragione principale di tutto ciò è che il Ch'an 'Meridionale' di Hui-neng era maggiormente in accordo con lo spirito del Buddhismo Mahayana e con la psicologia cinese, che non la Scuola 'Settentrionale' di Shen-hsiu. L'erudizione tende sempre all'astrazione ed al concettualismo, oscurando la luce dell'intuizione, che è assolutamente necessaria nella vita spirituale. Shen-hsiu, malgrado i resoconti fatti su di lui dai seguaci di Hui-neng, era certamente degno di portare la tunica e la ciotola del suo maestro, ma la sua presentazione del Buddhismo richiedeva logicamente una metodologia maggiormente elaborata ed erudita che non quella di Hui-neng e lo spirito dello Zen aborrisce ogni forma di intellettualismo. L'analfabetismo dichiarato di Hui-neng, ancor più arditamente riporta la verità e la forza delle sue intuizioni Buddhiste e fa risaltare in modo sfolgorante il concettualismo degli insegnamenti di Shen-hsiu. Ed è un punto fermo e ben stabilito che la mente cinese preferisce interessarsi con il pragmatismo concreto e le vere esperienze. In quanto primo grande espositore locale dello Zen, Hui-neng riempiva esattamente il bisogno di necessità.

Ma era poi così illetterato? Certo, egli non era uno studioso erudito, ma io non penso di lui, ad un illetterato nel modo come viene dipinto nel *T'an-ching*. Onde accentuare il contrasto tra lui e Shen-hsiu, era più conveniente dipingerlo drammaticamente come un incapace di comprendere la letteratura, quasi come un Cristo quando disputa con gli eruditi, incanutiti Scribi, il cui discorso era senza autorità. È però un fatto che il genio religioso non necessita di molto aiuto dalla conoscenza e dall'intelletto quanto dalla ricchezza della sua vita interiore.

Il *T'an-ching* contiene diverse allusioni ai vari Sutra, che mostrano che l'autore non era poi così un ignorante, ma anzi, essendo un Buddhista, egli naturalmente fece ricorso alla terminologia Buddhista ed era totalmente libero da un pedante scolasticismo. Paragonato ad altri insegnanti Buddhisti della sua epoca, egli è diretto e va al cuore del suo insegnamento senza circonlocuzioni. Questa semplicità doveva aver grandemente impressionato i suoi ascoltatori, specialmente quelli che erano spiritualmente inclini e già dotati di un certo tipo di intellettualità. Furono essi a prender nota dei suoi Sermoni e a renderli un tesoro così prezioso sotto forma di documenti contenenti le più profonde intuizioni religiose.

L'idea originale di Hui-neng fu, naturalmente, di far a meno di verbalismi e letteratura, in quanto la Mente può essere compresa solo direttamente dalla mente e senza intermediazioni. Ma, essendo la natura umana sempre la stessa ed avendo perfino i seguaci Zen le loro debolezze, una di queste è di aver dato troppa importanza ai resti documentali del Maestro. Il *T'an-ching* quindi deve essere considerato come il simbolo della verità di cui lo Zen è sicuramente impregnato e si può dire che laddove il *T'an-ching* è troppo altamente valorizzato, lì lo spirito dello Zen comincia a declinare. Può darsi che sia stato a causa di ciò, che il libro cessò di essere trasmesso da Maestro a discepolo, come

segno di certificazione dell'avvenuto raggiungimento della verità dello Zen. Ed è forse anche per quel motivo che i passaggi sopra citati, collegati alla trasmissione, erano riportati dalla corrente edizione del *T'an-ching*, che da allora in poi venne considerata semplicemente come un'opera che insegnava la dottrina dello Zen trasmessa da Hui-neng.

Qualunque sia stata la ragione, il significato dell'apparizione di Hui-neng nella primitiva storia del Buddhismo Zen fu altamente importante ed il *T'an-ching* merita di essere considerato un'opera monumentale, avendo determinato tutto il corso del pensiero Buddhista in Cina per molti secoli a venire. Prima di procedere con l'esposizione della visione sul Buddhismo di Hui-neng, ci si consenta di presentare quella di Shen-hsiu, che è sempre descritta in contrasto alla prima, poiché la rivalità tra i due leader aiutò a definire la natura dello Zen più chiaramente che mai prima di allora. Hung-jen era un grande Maestro Zen ed aveva molti abili seguaci, i nomi di più di una dozzina dei quali sono preservati nella storia. Ma Hui-neng e Shen-hsiu furono ben oltre agli altri e fu per merito loro che lo Zen giunse ad essere diviso in due scuole, quella Meridionale e quella Settentrionale. Quando noi arriviamo a conoscere, tuttavia, ciò che era insegnato da Shen-hsiu, il capo della Scuola del Nord, sarà più facile comprendere Hui-neng, col quale noi siamo maggiormente coinvolti.

Sfortunatamente, comunque, non siamo in possesso della gran parte dell'insegnamento di Shen-hsiu, per il fatto che questa Scuola avendo smesso di prosperare nei confronti dei suoi oppositori, si arrivò alla scomparsa della sua letteratura. Ciò che sappiamo di essa ci arriva da due fonti: primo, i documenti appartenenti alla Scuola del Sud, come il *T'an-ching* stesso e gli scritti di Tsung-mi e, secondo, due MS di Tung-huang, che io ho trovato nella Biblioteca Nazionale di Parigi. Uno di questi due manoscritti della Scuola del Nord è incompleto e l'altro non è perfetto nel significato e sicuramente non furono scritti dallo stesso Shen-hsiu. Così come nel *T'an-ching*, il Manuscript è un tipo di annotazioni prese dai suoi discepoli delle lezioni del Maestro.

Il MS è intitolato "Insegnamenti dei Cinque Metodi della Scuola Settentrionale". Qui, la parola 'metodo', *upaya* in sanscrito, apparentemente non è usata in un senso particolare e i 'Cinque Metodi' sono cinque punti di riferimento ai Sutra Mahayana espressi come insegnamento nella Scuola del Nord. Questi cinque sono, 1) la Buddhità è Illuminazione e l'illuminazione non consiste nel solo risvegliare la mente; 2) Quando la mente è mantenuta immobile, i sensi sono acquistati ed in questo stato si apre la porta della suprema saggezza; 3) Questa apertura della suprema saggezza conduce ad una emancipazione mistica di mente e corpo. Questa, comunque, non significa l'assoluto quietismo del Nirvana degli Hinayana, perché la suprema conoscenza ottenuta dai Bodhisattva implica una attività dei sensi, seppur distaccata. 4) Questa attività distaccata significa essere liberi dal dualismo di mente e corpo, in cui si afferra la vera natura delle cose. 5) Infine, vi è il Sentiero dell'Unità, che conduce ad un mondo di Talità (*Suchness*) che non conosce ostruzioni, né differenze. Questa è Illuminazione.

È interessante paragonare tutto ciò con il commento di Tsung-mi della Scuola del Sud. Come egli scrive nel suo 'Diagramma della Successione Patriarcale degli Insegnamenti Zen': "La Scuola del Nord insegna che tutti gli esseri sono originariamente dotati di Illuminazione, proprio come è nella natura dello specchio, di illuminare naturalmente. Quando le passioni coprono lo specchio, Essa è invisibile, come se oscurata dalla polvere. Se, secondo le istruzioni del Maestro, i pensieri erronei sono sottomessi e annullati, questi cesseranno di sorgere. Allora la mente sarà illuminata per sua propria natura, non lasciando nulla di incognito. È come spolverare lo specchio. Quando non vi è più neanche un granello di polvere, lo specchio risplende, non lasciando più nessuna cosa non illuminata". Perciò Shen-hsiu, il grande Maestro e leader di questa Scuola, scrive nella sua *Gatha* presentata al Quinto Patriarca:

"Questo corpo è l'Albero della Bodhi (Illuminazione)

"La mente è come uno specchio risplendente;

“Presta attenzione a mantenerla sempre pulita
“E non permettere che la polvere si depositi su di essa!”

Successivamente, Tsung-mi illustra la posizione di Shen-hsiu per mezzo di una sfera di cristallo. La mente, egli dice, è come una palla di vetro senza né forme né colori al suo interno. Essa è pura e perfetta così com'è. Ma, appena si confronta col mondo esterno, essa assorbe tutte le forme ed i colori nella loro differenziazione. Questa differenziazione sta nel mondo esterno e la mente, lasciata a se stessa, non mostra cambiamenti di nessun tipo. Ora, supponiamo che la palla di vetro sia posta contro qualcosa totalmente diversa da se stessa, ecco che essa diventa una palla colorata di scuro. Per quanto pura sia stata prima, ora essa è una palla colorata di scuro e questo colore è visto come appartenente fin dall'inizio alla natura della palla. Allorché mostrata alle persone ignoranti, esse concluderanno immediatamente che la palla è impura, e non sarà facile per essi convincersi della sua essenziale purezza. Perfino coloro che sanno che essa è in origine pura, vedendola così, ora dichiareranno che essa è macchiata, e si sforzeranno di pulirla, per renderla in grado di riguadagnare la qualità perduta. Questi pulitori, secondo Tsung-mi, sono i seguaci della Scuola del Nord, che immaginano che la sfera di cristallo sia da riscoprire nella sua purezza sotto lo stato oscurato in cui essi la trovano.

Questa attitudine, pulitura dalla polvere, di Shen-hsiu e dei suoi seguaci, conduce inevitabilmente al metodo di meditazione quietistico e, infatti, questo è il metodo che essi raccomandavano (So-ch'an, zazen, cioè solo sedere giù; n. d. T.). Essi insegnavano l'entrata nel Samadhi per mezzo della concentrazione e la purificazione della mente tenendola fissa su un solo pensiero. Essi inoltre insegnavano che col risveglio dei pensieri si illuminasse un mondo oggettivo e che, quando essi si fossero ripiegati su se stessi si percepisse un mondo interiore.

Shen-hsiu, come altri maestri Zen, riconosce che la Mente esiste, e che essa deve essere vista all'interno della nostra mente individuale, che è dotata di tutte le virtù-Buddha. Che questo fatto non sia realizzato è dovuto alla nostra abituale rincorsa agli oggetti esteriori che oscurano la luce della mente interiore. Anziché volar via dal nostro vero padre, mette in guardia Shen-hsiu, uno dovrebbe osservarsi all'interno con le pratiche di tranquillizzazione. Tutto ciò è senz'altro molto valido finché la cosa va, ma Shen-hsiu dimentica la penetrazione metafisica ed il suo metodo soffre di questa deficienza. Il suo metodo è ciò che generalmente è designato come 'artificiale' o come 'il fare qualcosa' (yu-tso), e non come il 'non fare nulla' (wu-tso) o 'l'essere in se stessi' (tzu-hsing) del metodo di Hui-neng.

La seguente registrazione nel *T'an-ching* sarà illuminante, se considerata alla luce della frase suddetta:

(40) “Shen-hsiu, osservando le persone che commentavano il metodo diretto e veloce di Hui-neng, di puntare direttamente alla verità, chiamò a se uno dei suoi discepoli, di nome Chi-ch'eng, e disse: ‘Tu hai una mente molto intelligente, piena di saggezza. Vai per conto mio a Ts'ao-chi-Shan e quando incontrerai Hui-neng portagli il mio rispetto e ascolta cosa ha da dire. Non fargli però sapere che sei venuto per conto mio. Appena avrai ottenuto il significato di ciò che avrai udito, tienilo a mente e torna da me, e dimmi tutto ciò che avrai capito su di lui. Poi io vedrò se è la sua, la comprensione più rapida, o la mia.’

“Obbedendo all'ordine del suo maestro con cuore gaudente, Chi-ch'eng raggiunse la Montagna Ts'ao-ch'i dopo un viaggio di quasi mezzo mese. Prestò il dovuto rispetto a Hui-neng e lo ascoltò senza lasciargli capire il motivo per cui era venuto. Mentre ascoltava, la mente di Chi-ch'eng era completamente aggrappata al senso dell'insegnamento di Hui-neng. Egli seppe così cos'era la sua Mente originale. Poi volle fermarsi e facendo un inchino, disse: ‘Io vengo dal monastero Yu-ch'uan, ma sotto il mio maestro Hsiu, non sono stato in grado di arrivare alla realizzazione. Ora, ascoltando il tuo discorso, io sono pienamente giunto alla conoscenza della Mente originale. Ti sono veramente

grato, o Maestro, ti prego insegnami ancora su ciò'. Hui-neng, il grande Maestro, disse: 'Se sei venuto da lì, potresti essere una spia'. Chi-ch'eng disse: 'Quando non mi ero presentato, io lo ero (una spia), ma adesso, dopo la mia dichiarazione, non lo sono più'. Ed il Sesto Patriarca disse: 'E questa è la stessa cosa con la frase che dice che le passioni oscuranti (klesha) in realtà non sono altro che illuminazione (bodhi)''.

(41) "Il grande Maestro disse a Chi-ch'eng: 'Ho udito che il tuo Maestro istruisce le persone soltanto nella triplice disciplina di Precetti (shila), Meditazione (dhyana) e Conoscenza Trascendente (Prajna). Dimmi in che modo egli lo fa'. Chi-ch'eng disse: 'Il Maestro Hsiu insegna i Precetti, la Meditazione e La Conoscenza Trascendente in questo modo: Non fare il male, è il Precetto; fare tutto ciò che è bene, è la Conoscenza; purificare la propria mente è Meditazione. Questa è la sua visione della Triplice Disciplina ed il suo insegnamento è in accordo con essa. Qual è la tua visione, o Maestro?'. Hui-neng replicò: 'Questa è già una visione meravigliosa, ma la mia è differente'. Chi-ch'eng chiese: 'In che modo è differente?'. Hui-neng replicò: 'Vi è una visione lenta e vi è una visione veloce'.

"Chi-ch'eng supplicò il Maestro di spiegargli la *sua* visione di Precetti, Meditazione e Conoscenza Trascendente. Il grande Maestro disse: 'Allora ascolta il mio insegnamento. Secondo la mia visione, la Mente in se stessa è già libera dai peccati – questo è il Precetto dell'Auto-essenza. La Mente è in se stessa libera dai disturbi – questa è la Meditazione dell'Auto-essenza. La Mente è in se stessa libera dalla insanità – questa è la Conoscenza dell'Auto-essenza'.

"Hui-neng, il grande Maestro, continuò: 'La Triplice Disciplina, nel modo insegnato dal tuo Maestro, è intesa per persone di capacità inferiori, mentre il mio insegnamento della Triplice Disciplina è per persone superiori. Quando l'Auto-essenza è compresa, non vi è più bisogno di stabilire la Triplice Disciplina'. Chi-ch'eng disse: 'Ti prego, parlami del significato di questo *non vi è più bisogno*. Ed il grande Maestro disse: '(La Mente in quanto) Auto-essenza è libera dai peccati e dal male, dai disturbi e dalla insanità ed ogni pensiero è quindi Conoscenza Trascendente; all'interno del raggio di questa luce illuminante non vi sono forme da dover riconoscere come tali. Essendo così, non c'è bisogno di stabilire alcunché. Uno si risveglia a questa Auto-essenza bruscamente all'improvviso e, quindi, non c'è una realizzazione graduale in ciò. Questa è la ragione del non bisogno di stabilire alcunché'.

"Chi-ch'eng si inchinò e non lasciò più la Montagna Ts'ao-ch'i. Egli divenne un discepolo del grande Maestro e lo seguì per sempre."

Da questo contrasto tra Shen-hsiu e Hui-neng possiamo capire perché la visione della Triplice Disciplina di Shen-hsiu è designata come appartenente al tipo di metodo di "qualcosa da fare", mentre quella di Hui-neng è del tipo di "Auto-essenza" o "Essere già quello che si è", caratterizzato come vuoto, sereno ed autoluminoso. Questa trattazione ci viene da uno dei più grandi discepoli di Hui-neng, cioè Shen-hui, il quale tra l'altro ci offre un terzo tipo, chiamato "non fare nulla", grazie al quale la Triplice Disciplina è compresa in questo modo. "Quando non sorgono pensieri erronei, questo è il Precetto; quando non vi sono più pensieri erronei, questa è Meditazione; e quando è percepita la non-esistenza di pensieri erronei, questa è Conoscenza Trascendente". Il tipo "nulla da fare" ed il tipo "essere ciò che già si è", sono la stessa cosa; uno dichiara negativamente ciò che l'altro dichiara positivamente.

Oltre a tutto ciò, Shen-hsiu è ricordato per aver espresso le sue visioni nei seguenti cinque soggetti, dipendenti dai Sutra, "Il Risveglio della Fede nel Mahayana", il "Saddharma-pundarika", il "Vimalakirtinirdesa", il "Shiyaku-kyo" e l'"Avatamsakasutra". I cinque soggetti sono 1) Il Corpo di Buddha, che significa la perfetta Illuminazione, che si esprime essa stessa come il Dharmakaya del Tathagata; 2) L'intuitiva conoscenza appartenente al Buddha, che è mantenuta completamente

distaccata dai sei sensi; 3) L'emancipazione al di là delle misure intellettuali, che appartiene al Bodhisattva; 4) La vera natura di tutti i fenomeni, che rimane comunque serena e imperturbabile; 5) La Via di accesso aperta e assolutamente non impedita al naturale corso dell'Illuminazione, che è ottenuta penetrando nella verità della non-differenziazione.

Queste visioni sostenute da Shen-hsiu sono assai interessanti in se stesse, ma poiché qui non ci riguardano, non vorremmo introdurci in esposizioni dettagliate. D'ora in poi procederemo interessandoci a Hui-neng.

NOTE DEL CAPITOLO I

1) Diverse autorità danno date differenti per la sua venuta in Cina dall'India del Sud, che vanno dal 486 al 527 d.C. Ma, seguendo Kaisu (Ch'i-sung) della dinastia Sung e autore di "Un Saggio sulla Trasmissione Ortodossa del Dharma", io tendo a posizionare la venuta di Bodhidharma nel 520 e la sua morte nel 528.

2) Questa biografia, nota come "Ts'ao-chi Yueh Chuan", fu evidentemente compilata subito dopo il trapasso di Hui-neng e fu riportata in Giappone da Saicho, il fondatore della Setta Tendai (T'ien-tai) giapponese, nel 803, quando tornò dalla Cina, in cui si era recato per studiare il Buddhismo. Essa è il più affidabile documento storico che si riferisce a Hui-neng.

CAPITOLO SECONDO

L'INSEGNAMENTO DISTINTIVO DI HUI-NENG

Ciò che più cospicuamente e caratteristicamente distingue Hui-neng dai suoi predecessori e dai suoi stessi contemporanei, è la dottrina del “pen-lai wu-i-wu” (giapp. hon-rai mu-ichi-motsu). Questa è una riga del suo Gatha in opposizione a quello di Shen-hsiu, che è stato dato nelle pagine precedenti. L'intera strofa del Gatha di Hui-neng dice:

“Non vi è alcun albero che sia il sostegno della Bodhi,
“E nemmeno un appoggio per lo specchio lucente.
“Poiché da sempre tutto è essenzialmente vuoto,
“Su che cosa la polvere può mai posarsi?”

“Fin dall'inizio, nessuna cosa esiste...” – questo è il primo proclama fatto da Hui-neng: è una bomba scagliata nel campo di Shen-hsiu e dei suoi predecessori. Con essa, lo Zen di Hui-neng arrivò ad essere una freccia acuminata diretta contro il precedente basamento del modello pulisci-polvere della meditazione Zen. Shen-hsiu non aveva del tutto torto nelle sue visioni, perché vi era ragione di supporre che lo stesso insegnante di Shen-hsiu, il Quinto Patriarca Hung-jen, che fu anche insegnante di Hui-neng, aveva la stessa visione, anche se non fu così esplicitamente dichiarato come nel caso di Shen-hsiu. Di fatto, l'insegnamento di Hung-jen poteva essere stabilito in due modi, in quello di Shen-hsiu o in quello di Hui-neng. Hung-jen era un grande Maestro di Zen e da lui si generarono numerose grosse personalità che diventarono grandi capi spirituali dell'epoca. Di essi, Shen-hsiu e Hui-neng furono i più rappresentativi per certi versi ed il campo d'azione li divise. Shen-hsiu interpretò Hung-jen nella propria luce di comprensione ed Hui-neng nella sua e, come già detto, quest'ultimo ne uscì vincitore, quando giunse il tempo, essendo in miglior sintonia col pensiero e la psicologia del popolo cinese.

Con tutta probabilità, vi era nell'insegnamento stesso di Hung-jen, qualcosa che volgeva verso quello di Shen-hsiu, perché sembra che Hung-jen avesse istruito il suo pupillo a ‘tenere sotto osservazione la Mente’, costantemente. Egli, ovviamente, essendo un seguace di Bodhidharma, credeva nella Mente da cui questo universo con tutte le sue molteplicità proveniva, ma che in se stessa è semplice, incontaminata e luminosa come il sole dietro le nuvole. “Mantenere la propria guardia alla Mente originale” significa tenerla sotto una chiara osservazione, al sicuro dalle brume nebbiose dell'individualità, cosicché la sua pura luce possa essere mantenuta intatta e sempre luminosa. Ma, in questa visione, la concezione della Mente e della sua relazione col mondo delle molteplicità, non è definita chiaramente e c'è tutta la probabilità di ritenere confusi e confondibili questi concetti.

Se la Mente è originariamente pura e incontaminata, qual è la necessità di spolverarla e ripulirla da una polvere che arriva dal nulla? Non è forse, questo “strofinar la polvere”, che equivale a “mantenere la guardia”, un processo ingiustificabile da parte dello Yogi Zen? Lo “strofinio” è infatti un obbligo totalmente non necessario. Se dalla Mente si genera il mondo, perché non lasciare quest'ultimo sorgere a suo piacimento? Cercare di bloccare il suo sorgere, mantenendo la guardia alla Mente – non è questo, un interferire con la Mente? La cosa più logica e naturale da fare riguardo alla Mente, sarebbe lasciarla essere nella sua facoltà di creare e di illuminare.

L'insegnamento di Hung-jen, sul tenere la guardia alla Mente, può voler significare che, da parte dello Yogi, si deve tenere sotto osservazione *la sua mente individuale* per riconoscerla come Mente Originaria. Ma, al tempo stesso, può esservi il pericolo che lo Yogi agisca esattamente al contrario della dottrina di non-interferenza. Questo è un punto molto delicato, ed i maestri devono essere abbastanza precisi su ciò – non solo nei concetti ma soprattutto nei metodi pratici di addestramento.

Il maestro stesso può avere una ben definita idea di ciò che desidera far raggiungere alla mente del suo discepolo, ma quest'ultimo troppo spesso sbaglia e non si muove in unione col maestro. Per questa ragione, i metodi devono variare non solo rispetto alle persone, ma anche secondo le epoche. Ed ancora, per questa ragione le differenze sono forzatamente asserite tanto tra i discepoli quanto tra due maestri che sostengono metodi diversi.

Shen-hsiu fu probabilmente più incline ad insegnare l'autoattenzione ed il processo di purificazione che non il processo di lasciar essere com'è. Quest'ultimo, comunque, a sua volta ha profonde trappole in cui potrebbero cadere i suoi adepti. Per ciò è fondamentale il risultato della dottrina della vacuità o del non-essere, vale a dire, il riconoscimento dell'idea che "fin dall'inizio, non esiste nulla".

Quando Hui-neng dichiarò, "Fin dall'inizio, nessuna cosa esiste", il punto chiave del suo pensiero Zen era ben solido e da esso, noi possiamo riconoscere l'enormità della differenza che c'è tra lui ed i suoi contemporanei e predecessori. Questo punto chiave non era mai stato prima così chiaramente fissato. Quando i Maestri che lo seguirono puntarono alla presenza della Mente in ciascuna mente individuale, nonché alla sua purezza assoluta, questa idea della presenza e della purezza era intesa come un qualcosa che suggeriva l'esistenza di un corpo individuale, per quanto etereo e trasparente potesse essere concepito. Ed il risultato fu di stanare e scoprire questo "corpo" dall'ammasso di materie oscuranti. D'altra parte, il concetto di non-essere, o vacuità, di Hui-neng (*wu-i-wu*) potrebbe spingerci in un abisso senza fondo che, senza dubbio, creerebbe una sensazione di estremo sconforto e impotenza. La filosofia della Prajnaparamita, che è anche quella di Hui-neng, generalmente produce questo effetto. Per poterla comprendere, un uomo deve essere in possesso di una profonda visione religiosa e intuitiva nella verità di Shunyata. Quando fu detto che Hui-neng ebbe un risveglio grazie all'ascolto del *Vajracchedika* (Sutra del Diamante), che appartiene al gruppo *Prajnaparamita* dei testi Mahayana, sappiamo subito in quale posizione si trovasse.

L'idea dominante che prevaleva al tempo di Hui-neng, era che la Natura di Buddha, di cui tutti gli esseri sono dotati, è totalmente pura e incontaminata come la sua Auto-essenza. Il compito dello Yogi è quindi di far emergere la sua auto-natura, che è la Buddha-natura, nella sua originaria purezza. Ma, come detto dianzi, in pratica ciò crea il rischio di condurre lo Yogi alla concezione di qualcosa di separato che trattiene la sua purezza dietro tutta la confusa oscurità che avvolge la sua mente individuale. Questo tipo di meditazione può finire col rischiarare lo specchio della coscienza, in una aspettativa di vedere riflessa l'immagine della sua originaria pura auto-essenza. E questa si può chiamare meditazione statica. Però, riflettere o contemplare serenamente la purezza della Mente, può avere un effetto suicida nella vita e Hui-neng protestò con veemenza contro questo tipo di meditazione.

Nel *T'an-ching*, ed altre opere Zen posteriori, spesso noi incontriamo il termine "*K'an-ching*", che significa "Tenere un occhio aperto sulla purezza", e questo tipo di pratica, viene sbrigativamente ritenuto inutile. "Tenere un occhio aperto sulla purezza", non è altro che una quietistica contemplazione della propria autonatura o autoessenza. Quando il concetto di "purezza originaria" emerge da questo tipo di meditazione, esso contrasta con la vera comprensione dello Zen. L'insegnamento di Shen-hsiu fu evidentemente assai colorato dalla meditazione di tipo quietismo o riflessione. Perciò, quando Hui-neng proclamò, "Fin dall'inizio, nessuna cosa esiste", la dichiarazione fu alquanto originale per lui, benché alla fine essa si rifacesse alla Prajnaparamita. Questa frase rivoluzionò realmente la pratica meditativa Zen, stabilendo ciò che è realmente Buddhista ed, al tempo stesso, preservando lo spirito genuino di Bodhidharma.

Hui-neng ed i suoi seguaci, giunsero allora ad usare il termine "*chien-hsing*" al posto del vecchio "*k'an-ching*". *Chien-hsing* significa "Guardare dentro la natura della Mente". 'K'an' e 'chien' si riferiscono entrambi al senso di "guardare", ma il carattere 'k'an', che è composto da una mano e da un occhio, implica di osservare un oggetto come indipendente dallo spettatore e perciò è "dualistico",

cioè il vedente e la cosa vista sono due entità separate. ‘Chien’, che è composto da un solo occhio su due gambe distese, significa il puro e semplice atto del vedere. Quando è accoppiato con ‘hsing’, Natura, o Essenza, o Mente Originaria, significa “vedere nella natura ultima delle cose; e non “guardare” nel modo con cui il “Purusha” del Samkhya guarda dualisticamente la “danza di Prakriti”. Il “vedere”, qui non è il riflettere di un oggetto come se colui che vede non avesse nulla a che farci. Il “vedere”, al contrario, unisce insieme in un tutt’uno colui che vede con la cosa vista, non in una mera identificazione, ma col divenire consci di se stessi, o piuttosto del suo operare. Il “vedere” è un’azione attiva, che coinvolge la dinamica concezione dell’autoessenza; cioè, della Mente. La distinzione fatta da Hui-neng tra ‘k’an’ e ‘chien’ può quindi essere considerata rivoluzionaria nella storia del pensiero Zen.

L’espressione “Fin dall’inizio, nessuna cosa esiste”, quindi effettivamente distrugge l’errore che colpisce così frequentemente, attaccandoci all’idea di purezza. Purezza significa in realtà non-esistenza (shunyata); essa è la negazione di tutte le qualificazioni e qualità, uno stato di assoluta ‘nessunità’ [*no-ness*], ma purtroppo essa tende sovente a creare un’entità separata al di fuori di “colui che vede”. Il fatto che ‘k’an’ sia stato usato con essa, prova che l’errore fu realmente commesso. Quando l’idea “Fin dall’inizio, nessuna cosa esiste” viene utilizzata al posto di “L’autonatura della Mente è pura e incontaminata”, tutti i piedistalli logici e psicologici che sono stati incamerati da una persona, ora vengono spazzati via da sotto i nostri piedi, cosicché non si ha più un sostegno. E questo è esattamente ciò che serve a tutti i Buddhisti sinceri per sperimentare prima possibile la realizzazione della Mente. Il “puro vedere” è proprio il risultato del nostro “non avere più nulla sotto i piedi”. Hui-neng è, quindi, in un certo modo, considerato il padre dello Zen cinese (cioè il Ch’an).

È vero che egli talvolta usò termini che suggeriscono i più vecchi modi di meditare, quando parla di “purificare la mente” (ching-hsin), “il puro e incontaminato essere dell’autoessenza”, “come il sole coperto dalle nuvole”, ecc. però la sua indubbia condanna della meditazione quietistica, suona chiaramente nelle sue parole: “Quando siedi quieto con una mente vuota, questo è come cadere in una vuota vacuità”, ed ancora: “Vi sono persone con una nozione confusa che la più grande realizzazione sia quella di sedere quietamente con una mente vuota, in cui non è permesso concepire alcun pensiero”. Hui-neng, quindi, consiglia di “non aggrapparsi alla nozione di mente, né aggrapparsi alla nozione di purezza e nemmeno accarezzare il pensiero di immobilismo; perché questi non sono la meditazione”, “Quando nutrite la nozione di purezza e vi aggrappate ad essa, state trasformando la purezza in falsità... La purezza non ha forma né figura e quando dichiarate la vostra realizzazione stabilendo una forma conosciuta come purezza, state ostruendo la vostra autonatura, siete imprigionati dalla purezza”. Da questi passaggi possiamo vedere dove Hui-neng vuole che noi si guardi, per l’emancipazione finale.

Vi sono tanti tipi di vincoli imprigionanti quanti sono i tipi di nostri attaccamenti. Quando ci aggrappiamo alla purezza, con ciò noi costruiamo una forma di essa e così siamo imprigionati alla forma della purezza. Per la stessa ragione, quando ci attacchiamo o ci fissiamo sulla vacuità, siamo imprigionati ad una forma di vacuità. Quando persistiamo con la Dhyana o tranquillizzazione, siamo imprigionati ad una forma di Dhyana. Per quanto eccellenti siano i meriti di questi esercizi spirituali, essi inevitabilmente ci conducono ad uno stato di schiavitù, in un modo o nell’altro. Ed in questo, non vi è emancipazione. L’intero sistema della disciplina Zen si può dunque dire che è, nient’altro che una serie di tentativi per diventare assolutamente liberi da ogni forma di schiavitù. Anche quando diciamo di “vedere dentro la propria autonatura”, anche questo “vedere” ha un effetto vincolante su di noi, se è costruito avendoci specificatamente basato qualcosa sopra; cioè, se il “vedere” diventa uno specifico stato di coscienza. Per questo motivo esso è un vincolo.

Dai “*Deti di Shen-hui*” troviamo: “Il Maestro Shen-hui chiese a Teng: ‘Quale esercizio raccomandi per poter vedere nella propria autonatura?’ . E Teng rispose ‘Prima di tutto è necessario praticare la meditazione sedendo quietamente a gambe incrociate. Quando questo esercizio è stato pienamente padroneggiato, la Conoscenza Intuitiva (Prajna) sorge da esso e, per virtù di questa Prajna, il vedere entro la propria autonatura è così ottenuto’. Shen-hui ribatté: ‘Quando uno è impegnato nella meditazione, non è questo un esercizio specificatamente inventato?’. ‘Sì, lo è’. ‘E allora, se è così, questo specifico espediente è un atto di coscienza limitata, e come potrebbe esso portare a vedere la propria natura?’. Teng rispose: ‘Per poter vedere, dobbiamo esercitarci nella meditazione (dhyana); se non lo facciamo, come potremmo mai vedere dentro la nostra natura?’

Shen-hui, allora, commentò: ‘Questo esercitarci nella meditazione in definitiva, deve la sua funzione ad un erroneo modo di vedere la verità e, finché questo è il caso, gli esercizi di tale natura non sfoceranno mai nella vera meditazione Ch’an’.

Teng, cercò di spiegare: ‘Ciò che io intendo per *realizzare la meditazione* esercitando se stessi nella meditazione, è questo. Quando la meditazione è raggiunta, un’illuminazione all’interno ed all’esterno arriva da sola, in una persona; e grazie a questa illuminazione interna ed esterna, uno vede la purezza; e per il fatto che la propria mente è pura, questo è conosciuto come “vedere nella propria natura”.

Shen-hui, tuttavia, argomentò ancora: ‘Quando si parla del vedere nella propria natura, noi non facciamo riferimento a questa natura come interiore ed esteriore. Se parli di illuminazione che ha luogo all’interno ed all’esterno, questo è vedere nella mente erronea e come potrà essere il vero *vedere nella propria autonatura*? Nei Sutra leggiamo: Se siete impegnati nel padroneggiare ogni tipo di Samadhi, questo è ‘muoversi’ e non ‘essere seduti in meditazione’. La mente fluisce via appena entrate in contatto con l’ambiente. Perciò, come può questa essere chiamata meditazione (dhyana)? Se questo tipo di meditazione deve essere sostenuto come genuino, Vimalakirti non avrebbe sgridato Shariputra quando questi dichiarava di star esercitandosi nella meditazione”.

In queste dispute critiche, Shen-hui mise in mostra la posizione di Teng e dei suoi seguaci, sostenitori della purezza; poiché in essi vi erano ancora tracce di attaccamento, il desiderio di stabilire un certo stato mentale e prenderlo per l’emancipazione finale. Così, finché il vedere è “qualcosa da vedere”, non è quello reale; solo quando il vedere è “non-vedere” – cioè quando il vedere non è uno specifico atto di vedere dentro un definito e circoscritto stato di coscienza – esso è “vedere dentro la propria autonatura”. Con una dichiarazione paradossale, “quando il vedere è non-vedere, vi è il reale vedere”. Questa è l’intuizione della Prajnaparamita.

Quindi, quando il vedere l’autonatura non è riferita ad uno specifico stato di coscienza, che può definirsi logicamente o relativamente come un qualcosa, i maestri Zen lo designano in termini negativi e lo chiamano “non-pensiero” o “non-mente”, *wu-nien* o *wu-hsin*. Quando è “non-pensiero” o “non-mente”, il vedere è realmente “vedere”. Altrove, io intendo analizzare questo concetto di “non-mente” (*wu-hsin*), che è la stessa cosa che “non-pensiero” (*wu-nien*), ma qui voglio trattarlo in un ulteriore dettaglio con le idee di purezza, illuminazione e autonatura, per far maggior luce sul pensiero di Hui-neng, come uno dei più grandi maestri Zen nella storia del Ch’an cinese. Per far questo, userò un’altra citazione dai “*Deti di Shen-hui*”, in cui abbiamo questi punti ben illustrati dal più eloquente discepolo di Hui-neng.

“Il Re Chang-yen chiese a Shen-hui: ‘Tu parli normalmente sul soggetto di Wu-Nien (non-pensiero, o non-coscienza) onde disciplinare le persone su di esso. Io mi domando se vi è una qualche realtà che corrisponda alla nozione di Wu-nien, o no’. Shen-hui rispose: ‘Non direi che Wu-nien sia una realtà, ma nemmeno che non lo sia’. ‘Perché?’. ‘Perché se dico che è una realtà, non lo è nel senso in cui le persone generalmente parlano di realtà; se dico che è una non-realtà, non lo è nel senso in cui le persone generalmente parlano di non-realtà. Quindi, Wu-nien non è reale e nemmeno non-reale’.

‘Come lo chiameresti, allora?’. ‘Non lo chiamerei come un qualcosa’. ‘Se è così, cosa potrebbe essere?’. ‘Qualunque designazione non sarebbe possibile. Quindi io dico che Wu-nien è oltre la portata dei discorsi mondani. La ragione per cui non possiamo parlarne è perché le domande sono alimentate dall’interessarsi ad esso. Se non si alimentano domande su di esso, non ci sarebbe nessun discorso. È come uno specchio lucido. Se non appaiono oggetti su di esso, non vi si potrà vedere nulla sopra. Quando dici che vi vedi sopra qualcosa, è perché vi è qualcosa davanti’”.

“Quando lo specchio non ha nulla da riflettere, l’illuminazione stessa perde ogni suo significato, non è così?”

“Quando parlo di oggetti presenti e della loro illuminazione, il fatto è che questa illuminazione è qualcosa di eterno, appartenente alla natura dello specchio, e non è riferita alla presenza o assenza di oggetti sopra di esso”.

“Quindi, tu dici che essa non ha forma, che è oltre la portata del discorso mondano, la nozione di realtà o non realtà non è applicabile ad essa; perché allora parli di illuminazione? Che illuminazione è?”

“Noi parliamo di illuminazione perché lo specchio è lucente e la sua autonatura è illuminazione. La mente è presente in tutte le cose essendo pura, vi è in essa la luce di Prajna che illumina l’intero sistema-mondo fino in fondo.”

“Essendo essa così, quando è raggiunta?”

“Proprio nel ‘vedere nella non-esistenza’ (*tan chien wu*)”

“Anche se è non-esistenza, c’è un vedere qualcosa...”

“Benché ci sia un vedere, non può essere chiamato un qualcosa”

“Se non ci può essere un qualcosa da chiamare, come può esservi un vedere?”

“Vedere nella non-esistenza – questo è il vero vedere ed eterno vedere!”

CAPITOLO TERZO

VEDERE NELLA PROPRIA AUTONATURA

La prima dichiarazione fatta da Hui-neng, riguardante la sua esperienza Zen fu che “Fin dall’inizio, nessuna cosa esiste” e poi continuò con “Vedere dentro la propria autonatura”, la quale autonatura, “non essendo” una cosa, è non-esistente. Quindi, “vedere nella propria autonatura” è “vedere nella non-esistenza”, che è la dichiarazione di Shen-hui. E questo vedere è l’illuminazione di questo mondo di molteplicità con la luce della Prajna. La Prajna quindi diventa uno dei principali sbocchi discussi nel *T’an-ching*, e questo è dove la corrente del pensiero Zen devia dal corso che aveva preso dal periodo di Bodhidharma.

All’inizio della storia Zen, il centro dell’interesse era nella Buddha-natura o Autonatura, che era inerente in tutti gli esseri e assolutamente pura. Questo è l’insegnamento del *Nirvana Sutra*, e tutti i seguaci dello Zen fin da Bodhidharma, credono fermamente in esso. Hui-neng era, ovviamente, uno di essi. Egli, evidentemente, era edotto in questa dottrina anche prima di arrivare dal Quinto Patriarca, Hung-jen, perché egli insisteva sull’identità della Natura di Buddha in tutti gli esseri, senza riguardo di diversità razziali o nazionali che potrebbero essere trovate tra lui stesso ed il suo Maestro. La biografia di Hui-neng, nota come “*Tsao-chi Tai-chi Pieh Tien*”, forse la più antica composizione letteraria che registra la sua vita, narra che egli si trovò ad ascoltare il *Nirvana Sutra* recitato da una monaca, che era la sorella del suo amico Lin. Se Hui-neng fosse stato solo uno studioso del *Vajracchedika*, cosa che noi desumiamo dal *T’an-ching*, egli non avrebbe mai parlato con Hung-jen così come descritto sempre dal *T’an-ching*. La sua allusione alla Buddha-natura dovrebbe senza dubbio derivargli dal *Nirvana Sutra*. Con questa conoscenza e con quella ottenuta presso Hung-jen, egli fu in grado di disputare sulla purezza originale dell’autonatura ed il nostro ‘vedere in questa verità’ è fondamentale nella comprensione del pensiero Zen. In Hung-jen, insegnante di Hui-neng, l’idea di Prajna non era così enfaticamente riportata come nel suo discepolo, nel quale il problema di Prajna, specialmente in relazione a Dhyana, è onnipervasivo e completamente assimilato.

Prajna è soprattutto uno dei tre soggetti della Triplice Disciplina Buddhista, che sono Moralità (shila), Meditazione (dhyana) e Saggezza (prajna). La Moralità consiste nell’osservanza di tutti i precetti dati dal Buddha per il beneficio spirituale dei suoi discepoli. La Meditazione è l’esercizio di autoaddestramento nella tranquillizzazione, perché fin a quando la mente non è tenuta sotto controllo per mezzo della meditazione, è inutile osservare solo meccanicamente le regole del comportamento; infatti, quest’ultimo ha valore solo per una tranquillizzazione spirituale. La Saggezza, o Prajna, è il potere di penetrare dentro la natura del proprio essere, come pure nella verità di se stessi appena intuita. Che tutti e tre questi fattori siano necessari ad un devoto Buddhista, non serve nemmeno dirlo. Ma, dopo il tempo del Buddha, la Triplice Disciplina fu divisa in tre singole voci di studio. Gli osservanti delle regole di moralità stabilirono che dal Buddha derivarono insegnanti del Vinaya; gli Yogi della meditazione furono assorbiti nei più svariati Samadhi, ottenendo perfino alcune facoltà supernormali, come la chiaroveggenza, la lettura del pensiero, la telepatia, la conoscenza delle proprie vite passate, ecc.; e, per finire, coloro che perseguivano la Prajna divennero filosofi, dialettici o grandi intellettuali. Questo studio unilaterale della Triplice Disciplina provocò una deviazione dei Buddhisti da un adeguato sentiero del Dharma nella propria vita, in particolar modo nell’applicazione del Dhyana e della Prajna.

Questa separazione di Dhyana e Prajna, divenne particolarmente tragica nei tempi successivi e la Prajna arrivò ad essere concepita come un modo “dinamico” di vedere la verità. La separazione iniziale non aveva intenzioni negative. Però poi il Dhyana divenne un esercizio di uccidere la vita, di mantenere la mente in uno stato di ottusità e torpore e di rendere gli Yogi utilizzabili socialmente;

mentre la Prajna, lasciata a se stessa, perse la sua profondità, perché venne identificata con le sottigliezze intellettuali che si curano dei concetti e della loro analisi. Dopodiché la questione arrivò al punto di mettere in discussione se Dhyana e Prajna fossero o meno due distinte nozioni, ciascuna delle quali da doversi perseguire indipendentemente dall'altra. Al tempo di Hui-neng, l'idea di separazione era mantenuta ed enfatizzata da Shen-hsiu e dai suoi seguaci ed il risultato fu che si applicavano solo esercizi di purificazione, cioè la meditazione sulla "polvere da spazzare via". Possiamo dire che Shen-hsiu fosse un sostenitore prima del Dhyana e poi, della Prajna, laddove Hui-neng praticamente rovesciò quest'ordine, dicendo che Dhyana senza Prajna porta ad un errore madornale, ma quando la Prajna è genuina, allora Dhyana gli si affianca senza problemi. Secondo Hui-neng, Dhyana 'è' Prajna e Prajna 'è' Dhyana e, se questa relazione di identità tra i due non viene afferrata, non vi sarà emancipazione.

Iniziando con Dhyana, la definizione di Hui-neng è "Dhyana (*tso-ch'an*) non è l'attaccarsi alla mente, non è l'attaccarsi alla purezza e nemmeno restare immersi nell'immobilità... Cos'è allora Dhyana? È il non essere ostruiti ed ostacolati dalle cose. Non avere alcun pensiero provocato dalle condizioni esteriori della vita, dal bene come dal male – questo è "tso"; vedere all'interno l'immobilità della propria autonatura – questo è "ch'an". Essere liberi all'esterno dalla nozione di forma – questo è "tso-ch'an". All'interno, non rimanerne disturbati – questo è "ting-ch'an" (*samadhi-dhyana*).

"Quando, esteriormente, un uomo è attaccato alla forma, la sua mente all'interno è disturbata. Ma quando esteriormente egli non è attaccato alla forma, la sua mente non è disturbata. La sua natura originaria è pura e quieta in se stessa; solo quando egli riconosce un mondo oggettivo, e pensa ad esso come ad un qualcosa, ne viene disturbato: Coloro che riconoscono un mondo oggettivo, e però mantengono la loro mente indisturbata, sono nel vero Dhyana... Nel *Vimalakirti* è detto che "quando un uomo è istantaneamente risvegliato, egli è tornato alla sua 'mente originaria", e nel *Bodhisattvashila*, "La mia propria autonatura originaria è pura e incontaminata". Quindi, cari amici, riconosciamo in ciascun pensiero che possiamo concepire, la purezza della nostra originaria autonatura; disciplinare se stessi in ciò e praticare da soli tutte le sue implicazioni – questo è l'ottenere la verità di Buddha da se stessi."

In questo vediamo che l'idea del Dhyana di Hui-neng non è affatto quella tradizionale, seguita e praticata dalla maggioranza dei suoi predecessori, specialmente da quelli con inclinazione Hinayana. La sua idea è quella sostenuta nel Mahayana, segnatamente da *Vimalakirti*, *Subhuti*, *Manjusri* ed altri grandi personaggi Mahayana. L'attitudine di Hui-neng verso il Dhyana, la meditazione, sarà meglio illustrata dalla seguente storia, raccontata da uno dei suoi discepoli (1):

"Nell'undicesimo anno di Kai-yuan (723) c'era un maestro Zen in T'an-chou, noto come Chih-Huang, il quale una volta aveva studiato sotto il grande maestro Hung-jen. Più tardi, egli ritornò al monastero Lu-shan di Chang-sha, in cui era un fedele praticante di meditazione (*tso-ch'an* = *dhyana*) e spesso riusciva ad entrare nel Samadhi (*ting*), cosicché la sua reputazione si era molto estesa.

A quel tempo, vi era un altro maestro Zen, il cui nome era Tai-Yung (2). Egli era andato dal grande maestro Ts'ao-ch'i e aveva studiato sotto di lui per trent'anni. Il maestro era solito dirgli: 'Tu sei pronto per un lavoro missionario'. Yung alla fine disse addio al suo maestro e ritornò al nord. Durante il cammino, passando per il ritiro di Huang, Yung gli fece visita e lo interrogò rispettosamente: 'Ho sentito che vostra riverenza entra molto spesso in Samadhi. Nel momento di tali entrate, si suppone che la vostra coscienza continui ancora, oppure siete in uno stato di incoscienza? Se la vostra coscienza continua ancora, allora tutti gli esseri senzienti sono dotati di questa coscienza e quindi possono entrare nel Samadhi come voi. Se, d'altra parte, voi restate in uno stato di incoscienza, allora anche le piante ed i sassi possono entrare in Samadhi'.

Huang replicò: ‘Quando io entro in Samadhi, non sono conscio di nessuna delle due condizioni’.

Yung disse: ‘Se non siete conscio di alcuna delle due condizioni, questo è dimorare in un Samadhi continuo e quindi non vi può essere né un’entrata nel Samadhi e né un’uscita da esso’.

Huang non replicò, ma chiese: ‘Hai detto che provieni da Neng, il grande Maestro. Che istruzioni hai avuto sotto di lui?’ Yung rispose: ‘Secondo le sue istruzioni, nessun Samadhi (ting), nessun disturbo, nessun sedersi (tso) e nessuna meditazione (ch’an) – questo è il Dhyana del Tathagata. I cinque skandha non sono reali; i sei oggetti dei sensi sono vuoti per natura. La Natura di Buddha è onni-inclusiva; essa non è quieta né illuminante; non è reale né vuota; non dimora nel sentiero mediano, essa è non-agente, non produce effetti e purtuttavia essa funziona come ultima libertà’.

Ciò detto, Huang realizzò immediatamente il significato di tutto e sospirò: ‘In questi trent’anni mi sono seduto senza scopo!’” (3)

Un’altra citazione da “*La Vita di Ts’ao-ch’i, il Grande Maestro*” ci darà un più chiaro senso dei passaggi sopra esposti. L’Imperatore Chung-tsung della dinastia T’ang, venendo a conoscenza del raggiungimento spirituale di Hui-neng, inviò un messaggero da lui che, però, rifiutò di seguirlo fino alla capitale. Al che, il messaggero, Hsieh-chien, gli chiese di essere istruito nella dottrina da lui esposta, dicendo: “I grandi maestri Zen nella capitale, invariabilmente, insegnano ai loro seguaci di praticare la meditazione perché, secondo loro, non è possibile ottenere nessun raggiungimento spirituale, né emancipazione, senza di essa”. Hui-neng replicò: “La Verità è compresa dalla mente (hsin) e non dal sedere (t’so) in meditazione. Secondo il Vajracchedika, ‘Se le persone dicono che il Tathagata siede o giace sdraiato, esse non comprendono questo mio insegnamento. Perché il Tathagata non viene da alcun luogo e non va verso nessun luogo e perciò egli è chiamato *Tathagata* (così andato)’. Non venire da nessun luogo è la nascita e non andare in nessun luogo è la morte. Dove non vi è nascita né morte, lì abbiamo la purezza-dhyana del Tathagata. Praticare la seduta (meditativa) è vedere che tutte le cose sono vuote... Alla fine, non vi è né raggiungimento né realizzazione; tanto meno il sedere in meditazione!’

Hui-neng, inoltre, continuò: ‘Finché vi è il metodo dualistico di guardare alle cose, non vi è emancipazione. La luce si trova dietro all’oscurità; l’illuminazione si trova dietro alle passioni. Finché questi opposti non sono illuminati da Prajna, così che il divario tra i due sia spianato, non vi è comprensione del Mahayana. Quando state ad una sola estremità del ponte e non siete capaci di afferrare l’unità della natura di Buddha, non potete essere uno di noi. La Buddha-natura sa di non aumentare né diminuire, sia che si trovi nel Buddha o nei comuni mortali. Quando si esprime all’interno delle passioni, non ne viene contaminata; quando ci si medita sopra, non per questo diventa più pura. Non è né a rischio di annichilimento né di stabilizzazione; non viene né se ne va, non sta nel mezzo e nemmeno ai due lati; essa non muore e neanche è mai nata e rimane la stessa costantemente ed eternamente, immutabile in mezzo a tutti i mutamenti. Siccome non è mai nata, mai morirà. Non è che noi rimpiazziamo la morte con la vita, ma proprio che la Buddha-natura è al di sopra di nascita e morte. Il punto principale è di non pensare alle cose in termini di buone e cattive e da ciò esserne limitati, ma lasciare la mente muoversi spontaneamente com’è in se stessa e adempiere alle sue inesauribili funzioni. Questo è il modo per essere in accordo con l’essenza della Mente’”.

La concezione di Hui-neng del Dhyana, come possiamo vedere, non era quella tradizionalmente sostenuta dai seguaci dei due veicoli. Il suo Dhyana (Ch’an) non era l’arte di rasserenare la mente, cosicché la sua essenza intima, pura ed incontaminata, potesse venir fuori dal suo rivestimento. Il suo Dhyana non era la conseguenza di concepire in modo dualistico la Mente. Il tentativo di ottenere la luce eliminando il buio, è dualistico e ciò non porterà mai lo Yogi ad una adeguata comprensione della mente. E nemmeno il tentativo di annullare la distinzione, è quello giusto. Hui-neng quindi insiste sull’identità di Dhyana e Prajna, perché fino a che Prajna è ritenuta un’altra cosa da Dhyana e

Dhyana da Prajna, nessuno delle due sarà valutato legittimamente. Dhyana unilaterale è sicuramente diretto verso il quietismo e la morte, come è stato abbondantemente esemplificato nella storia dello Zen e del Buddhismo. Per questa ragione noi non possiamo trattare il Dhyana di Hui-neng separato dalla sua Prajna.

NOTE AL CAPITOLO TERZO

1) Questa storia si trova nel *Pieh-chuan*, che è un'altra biografia del Grande Maestro Ts'ao-ch'i (altro nome di Hui-neng), oltre che in questa edizione del *T'an-ching*.

2) Yuan-ts'e, secondo questa edizione del *T'an-ching*.

3) "TSO", letteralm. "Sedere", significa tecnicamente 'sedere in meditazione a gambe incrociate', cioè 'praticare il Dhyana' ed è generalmente usato insieme a Ch'an = Zen (dhyana).

CAPITOLO QUARTO

AUTONATURA E PRAJNA

Il motivo del compilatore del *T'an-ching*, fu evidentemente di esporre come oggetto primario del suo lavoro, l'idea della Prajna di Hui-neng e distinguerlo dalle precedenti interpretazioni. Il titolo del MS *Tun-huang*, indica senza ombra di dubbio questo motivo. Vi si legge: "Il Sutra del *Mahaprajnaparamita*, dell'Altissima Scuola Meridionale del Mahayana, che espone la sua Dottrina del Risveglio Improvviso", mentre quello seguente, sembra essere poco più che un sottotitolo, "I Discorsi (*ching = sutra*) dal Palco (o Piattaforma), contenenti la Dottrina data da Hui-neng, il Grande Insegnante, il Sesto Patriarca, a Tai-fan-su di Shao-chou". Stando questi titoli, è difficile dire quale sia il principale. Sappiamo, comunque, che il Sutra contiene i sermoni sulla Prajna o Prajnaparamita, dati da Hui-neng e che questa dottrina appartiene al più alto ordine del Mahayana e della Scuola del Sud ed è implicata con la Dottrina dell'Illuminazione Improvvisa o Istantanea, che è arrivata a caratterizzare, fin dai tempi di Hui-neng, l'insegnamento di tutte le scuole Zen.

Dopo questi titoli, il passaggio di apertura ci informa subito sul soggetto del Discorso, forse il primo che fu dato da Hui-neng, che tratta della dottrina della Prajnaparamita. Infatti, Hui-neng stesso comincia il suo sermone con l'esortazione: "Miei cari amici, se volete vedere la vostra mente purificata, pensate alla Mahaprajnaparamita". E, secondo il testo, Hui-neng resta silenzioso per un po' per purificare il suo cuore. Mentre ho dei dubbi sulla sua anteriore conoscenza del *Nirvana Sutra*, egli all'inizio del suo sermone, si riferisce subito al fatto di aver ascoltato il *Vajracchedika* (Sutra del Diamante) prima di essere giunto da Hung-jen. E, per quanto ne sappiamo, questo è il Sutra che divenne la principale autorità per l'insegnamento dello Zen e l'unico tra tutti i Sutra appartenenti alla letteratura della Prajnaparamita, in cui la dottrina della Prajna è più concisamente esposta. Non vi è dubbio che Hui-neng fu profondamente collegato con la Prajnaparamita, dai risultati della sua carriera.

Si ritiene che perfino l'insegnamento di Hung-jen, sotto il quale Hui-neng studiò il Buddhismo, abbia fatto specifici riferimenti alla Prajna. Pur avendo dei dubbi se Hung-jen fosse così entusiasta sostenitore della dottrina della Prajna, quanto invece lo fu Hui-neng, almeno il compilatore del *T'an-ching* lo prese per tale, dato che il proclama di Hung-jen dice: "...Ritiratevi tutti nelle vostre stanze e meditate sulla Prajna (*Chih-hui*), compilando poi una Gatha in cui ciascuno di voi deve mostrare la sua comprensione della stessa Prajna, l'originaria Prajna nella vostra mente, e poi portatemela affinché io la legga..." Non è già questo, un anticipare Hui-neng? Hung-jen potrebbe aver detto qualcosa di più, ma questo almeno fu ciò che rimase impresso a Hui-neng e, di conseguenza, al suo compilatore. È anche significativo che Hung-jen si riferisca al *Vajracchedika* quando esprime la sua intenzione di mantenere il poema di Shen-hsiu sul muro, sul quale progettò poi di inserire i dipinti di Lo-kung Feng sulla storia Zen.

Di fatto, la dottrina della Prajna è strettamente connessa con quella di Shunyata (Vacuità), che è una delle più fondamentali idee del Mahayana – così tanto, infatti, che perfino l'idea di Prajna perse quasi completamente il suo significato quando l'idea di Shunyata scaturì dalla sua filosofia. Anche l'Hinayana insegna la vacuità di tutte le cose, ma la 'sua' vacuità non penetra così profondamente nella costituzione della nostra conoscenza, come il Mahayana. Le due nozioni riguardanti la vacuità, Hinayana e Mahayana, sono di ordine diverso, se così possiamo dire. Quando la vacuità fu elevata al rango di ordine più alto tra quelli precedenti, il Mahayana cominciò la sua storia predominante. Per poter afferrare questa vacuità, era necessaria la Prajna ed è per ciò che nel Mahayana, Prajna e Shunyata vanno di pari passo. Prajna non è più mera conoscenza riferita agli oggetti relativi; essa è

conoscenza trascendente del più alto ordine permesso alla mente umana, perché essa è la scintilla della natura ultima di tutte le cose.

Nella terminologia della filosofia cinese, *hsing* sta, nella maggioranza dei casi, per la natura ultima, o ciò che è abbandonato, dopo che tutto ciò che accidentalmente appartiene ad un oggetto è rimosso. Ci si potrebbe chiedere che cosa è accidentale e che cosa è essenziale nella costituzione, o natura, di un determinato oggetto individuale, ma non mi fermerò a discutere questo punto, perché sono più interessato all'esposizione del *T'an-ching* che alla filosofia cinese. Prendiamo ora per valido che vi sia una certa cosa, cioè *hsing*, che è qualcosa di ultimo, di assoluto, nell'essere di una cosa o di una persona, benchè essa non dovrebbe essere concepita come un'entità individuale, come un nucleo o nocciolo che è abbandonato quando tutti gli altri rivestimenti sono rimossi, o come un'anima che abbandona il corpo dopo la morte. *Hsing* significa qualcosa senza cui l'esistenza non è possibile, né pensabile in quanto tale. Come la sua composizione morfologica suggerisce, esso è 'il cuore o la mente' che vive all'interno di ogni individuo. Figurativamente, può essere chiamata la "forza vitale".

I traduttori Cinesi dei testi Sanscriti Buddhisti, adottarono questo carattere 'hsing' per esprimere il significato contenuto in termini quali, "*buddhatà, dharmatà, svabhava*", ecc. *Buddhatà* è '*fo-hsing*', cioè Buddha-natura; *dharmatà* è '*fa-hsing*', natura o essenza di tutte le cose; e *svabhava* è '*tzu-hsing*', autonatura'. Nel *T'an-ching* troviamo 'hsing' nelle seguenti combinazioni: *tzu-hsing*, 'autonatura'; *pen-hsing*, 'natura originaria'; *fo-hsing*, 'natura di Buddha'; *shih-hsing*, 'natura realizzata'; *chen-hsing*, 'reale natura'; *miao-hsing*, 'natura misteriosa'; *ching-hsing*, 'natura pura'; *ken-hsing*, 'natura-radice'; *chiao-hsing*, 'natura-illuminazione'. Di queste combinazioni, quella che si incontra più spesso in Hui-neng è *tzu-hsing*, 'autonatura' o 'auto-essenza', 'essere-in-sé'. Questo 'hsing' è definito da Hui-neng nella maniera seguente: "il 'hsin' (mente-cuore) è la dimora, e 'hsing' è il Signore che vi abita; quando 'hsing' se ne va, il Signore non c'è più. 'Hsing' c'è, e allora sia il corpo che la mente (hsin) sussistono, 'hsing' non c'è più, ed allora sia il corpo che la mente sono distrutti. Il Buddha esiste nel 'hsing' e non può essere visto nel corpo esterno..." (par. 37).

In ciò, Hui-neng tenta di darci una più chiara comprensione di ciò che egli intende con 'hsing'. *Hsing* è la forza dominante sull'intero essere; è il principio di vitalità, fisica e spirituale. Non solo il corpo ma anche la mente, nel suo senso più elevato, è attivo grazie al 'hsing' che è presente in essi. Quando 'hsing' non c'è più, tutto è morto, benché questo non significhi che 'hsing' sia qualcosa di separato da corpo e mente, i quali sono penetrati da esso per poterlo rendere attivo e, ne vengono lasciati privi quando, al momento della morte, esso si separa da loro. Questo misterioso 'HSING', comunque, non è "a priori" un qualcosa di logico, ma una attualizzazione che può essere sperimentata direttamente ed è designata da Hui-neng come "TZU-HSING", cioè autonatura o autoessenza, durante tutto il *T'an-ching*.

L'autonatura, espressa in un altro modo, è "AUTOCONOSCENZA"; non è un mero essere in modo passivo, ma un profondo "autoconoscersi". Possiamo dire che solo grazie al conoscere se stessi, si è; conoscere è essere ed essere è conoscere. Questo è il significato della dichiarazione fatta da Hui-neng: "Nella Natura Originaria vi è la Conoscenza Prajna, e grazie a questa autoconoscenza, la Natura riflette se stessa in se stessa, e questo è AUTOILLUMINAZIONE, che non può essere riferita con le parole (par. 30). Quando Hui-neng parla di "Conoscenza-Prajna", come nata dalla "Autonatura", ciò è dovuto al modo di pensare in auge a quei tempi, che sovente crea in noi una situazione complicata, risultante dal dualismo apparente di "autonatura" e "Prajna", che non è concepibile, anzi del tutto contrario, al pensiero di Hui-neng ed allo spirito Zen. Noi dobbiamo, quindi, stare in guardia quando interpretiamo il *T'an-ching*, riguardo alla relazione di Prajna con l'Autonatura.

Comunque sia, ora dobbiamo arrivare alla Prajna, che deve essere spiegata alla luce di Dhyana, il cui significato Mahayana abbiamo ora esaminato. Voglio però prima dire ancora due parole sull'Autonatura e Prajna. Nella filosofia Mahayana vi sono tre concetti a cui fanno ricorso gli studiosi

per spiegare la relazione tra la sostanza e la sua funzione. Essi sono “*tai*”, il corpo, “*hsing*”, la forma e “*yung*”, l’uso, i quali apparvero per la prima volta nel sutra “Il Risveglio della Fede nel Mahayana”, normalmente attribuito ad Asvaghosha. Il CORPO corrisponde alla sostanza, la FORMA all’apparenza e l’USO alla funzione. Una mela è un oggetto rossastro, di forma rotonda: questa è la sua FORMA, in cui essa appare ai nostri sensi. La FORMA appartiene al mondo dei sensi, cioè all’apparenza. Il suo USO include tutto ciò che se ne fa o ciò che esso significa, il suo valore, la sua utilità, la sua funzione, e così via. Infine, il CORPO della mela è ciò che costituisce la sua “MELITÀ”, senza la quale, essa perde il suo proprio essere e nessuna mela è una ‘mela’, perfino con tutte le apparenze e funzioni attribuite ad essa, senza il suo stesso CORPO di fatto. Per poter essere un oggetto reale, è scontato che debbano esservi questi tre concetti, CORPO, FORMA e USO.

Per applicare questi concetti all’oggetto di questa nostra discussione, l’Autonatura è il CORPO e Prajna è il suo USO, mentre non vi è nulla, in questo caso, che possa corrispondere alla FORMA, perché il soggetto non appartiene al mondo della FORMA. Hui-neng argomenterebbe che vi è la Buddha-natura che compensa la ragione della sua BUDDHITA’; e questa è presente in tutti gli esseri, costituendo la loro AUTONATURA. L’oggetto della disciplina Zen è quello di riconoscerla e di essere liberati dall’errore, che sono le nostre passioni e le nostre convinzioni assuefatte. Com’è possibile il riconoscimento, come si può indagare? È possibile, proprio perché l’autonatura è autoconoscenza. Il CORPO è un non-corpo se non vi è l’USO, perciò il CORPO è l’USO. Quindi, ESSERE se stessi è CONOSCERE se stessi. Usando se stessi, il proprio essere è dimostrato e questo USO è, secondo la terminologia di Hui-neng, “VEDERE NELLA PROPRIA AUTONATURA”.

Le mani non sono mani, non hanno esistenza, finché non colgono un fiore e lo offrono al Buddha; così le gambe, non sono gambe, non sono ‘entità’, finché il loro USO non le dimostra andando al lavoro, passeggiando su un ponte, attraversando un torrente e arrampicandosi su una montagna. D’ora in avanti, la storia dello Zen dopo Hui-neng, sviluppò questa filosofia dell’USO al suo massimo grado: il povero ricercatore che interrogava veniva schiaffeggiato, colpito, battuto o chiamato con terribili epiteti, confondendo lui ed anche gli innocenti spettatori. L’iniziativa di questo brutale trattamento degli studenti Zen fu assegnata a Hui-neng, sebbene sembra che egli si sia astenuto dal dare qualsiasi applicazione pratica alla sua filosofia dell’USO.

Quando diciamo “Vedere nella propria Autonatura”, il vedere qui è inteso come mero percepire, mero conoscere, mero riflettere staticamente l’autonatura, che è pura e incontaminata e che mantiene queste qualità in tutti gli esseri ordinari come in tutti i Buddha. Shen-hsiu ed i suoi seguaci indubbiamente compresero questa visione del “vedere”. Ma, come dato di fatto, il vedere è un atto, un fatto rivoluzionario da parte della comprensione umana, le cui funzioni si supponevano essere l’analizzare le idee sempre in modo logico, idee scaturite dal loro significato dinamico. Il “vedere”, specialmente nel senso datogli da Hui-neng, era assai di più che un passivo atto di guardare, una mera conoscenza ottenuta contemplando la purezza dell’autonatura; il “vedere” di Hui-neng, era la stessa Autonatura, che espone se stessa davanti a se stessa nella sua nudità e funziona senza nessuna riserva. Qui osserviamo il grande divario tra la Scuola del Nord della Dhyana e la Scuola del Sud della Prajna.

La Scuola di Shen-hsiu presta più attenzione all’aspetto CORPO dell’Autonatura e dice ai suoi seguaci di concentrare i loro effetti sul rischiaramento della coscienza, così da poter vedere in essa il riflesso dell’autonatura, pura ed incontaminata. Essi avevano evidentemente dimenticato che l’autonatura non è un qualcosa in cui il CORPO possa essere riflesso sulla nostra coscienza, allo stesso modo in cui una montagna può essere vista riflessa sulla superficie levigata di un lago. Non vi è un simile CORPO nell’autonatura, perché lo stesso CORPO è l’USO; mettendo da parte l’USO non vi è CORPO. E con questo USO si intende che il vedere del CORPO stesso è *il vedere* in se stesso. Sotto Shen-hsiu, questa “auto-visione”, o aspetto Prajna dell’autonatura, è completamente ignorato.

La posizione di Hui-neng, al contrario, enfatizza l'aspetto Prajna dell'autonatura che noi possiamo conoscere.

Questa fondamentale discrepanza tra Hui-neng e Shen-hsiu, nella concezione dell'autonatura, che è la stessa identica cosa della Natura di Buddha, li ha costretti ad andare in direzioni opposte riguardo alla pratica del Dhyana; cioè, nel metodo del *tso-ch'an* (*zazen* in giapponese). Rileggiamo la seguente Gatha di Shen-hsiu:

“Il nostro corpo è l'Albero della Bodhi,
“La mente è come uno specchio risplendente;
“Presta attenzione a mantenerla sempre pulita
“E non permettere che la polvere si depositi su di essa!” (*T'an-ching*, par.6)

Nel tipo di meditazione, inteso come “pulizia della polvere” (*tso-ch'an*, *zazen*) non è facile andare più in là di una semplice tranquillizzazione della mente; che è solo idonea per fermarsi brevemente allo stadio di una quieta contemplazione, designata da Hui-neng come “la pratica del fare la guardia alla purezza”. Al massimo essa può concludersi nell'estasi, può portare all'autoassorbimento, ad una temporanea sospensione di coscienza. Non vi è “vedere” in essa, nessuna conoscenza di se stessi, nessun attivo afferrare l'autonatura, nessun funzionamento spontaneo di essa, nessun CHEN-HSING (Vedere nella Natura Originaria) di qualche tipo. La “pulizia dalla polvere” è quindi l'arte di legare se stessi con una corda auto-creata, una costruzione artificiale che ostacola ed ostruisce la via verso l'emancipazione. Nessuna meraviglia dunque che Hui-neng ed i suoi seguaci attaccassero la Scuola della Purezza.

Il tipo di meditazione quietistica, cioè la “pulizia dalla polvere” e il “guardare fissi alla purezza”, fu probabilmente un aspetto dello Zen pensato da Hung-jen, maestro di Hui-neng, Shen-hsiu e molti altri. Hui-neng, che comprese lo spirito vero dello Zen, molto probabilmente perché non fu intralciato dall'apprendimento scolastico e di conseguenza dall'attitudine concettuale verso la vita, percepì correttamente il pericolo del quietismo e avvertì i suoi discepoli di evitarlo con tutti i mezzi. Ma molti altri discepoli di Hung-jen erano più o meno inclini ad adottare il quietismo come metodo ortodosso della pratica Dhyana. Prima che Tao-i, più noto come Ma-tsu, conoscesse Huai-jang ovvero Nan-yueh, egli pure era un meditante quietista che aspirava a fissarsi nella pura vuotezza dell'autonatura. Egli aveva studiato Zen sotto uno dei discepoli di Hung-jen quando era ancora ragazzo. Perfino quando arrivò a stare con Nan-yueh, egli continuava la sua vecchia pratica, sottoponendosi al suo *tso-ch'an* (cioè meditazione seduta). Eccovi il discorso avvenuto tra Ma-tsu e Huai-jang (Nan-yueh), che era uno dei più grandi discepoli di Hui-neng.

“- Osservando quanto assiduamente Ma-tsu fosse impegnato a praticare *tso-ch'an* ogni giorno, Nan-yueh Huai-jang gli disse: “Amico, qual è la tua intenzione con questo praticare *tso-ch'an*?” Ma-tsu disse: “Voglio ottenere la Buddhità”. Al che Huai-jang prese un mattone e cominciò a sfregarlo per lucidarlo. Ma-tsu chiese: “Che stai facendo?” e il maestro: “Voglio farci uno specchio!” e Ma-tsu: “Com'è possibile? Per quanto tu possa lucidarlo, un mattone non potrà mai diventare uno specchio”. A sua volta, Huai-jang replicò: “E tu, per quanto praticherai *tso-ch'an*, non potrai mai ottenere la Buddhità!”. “E allora, cosa dovrei fare?” chiese Ma-tsu. Huai-jang disse, “È come guidare un carro, quando si ferma, cos'è che il guidatore deve fare? Frustare il carro o frustare il bue?”. Ma-tsu restò in silenzio.

Un'altra volta Huai-jang disse, “Intendi diventare un maestro di *tso-ch'an* o intendi ottenere la Buddhità? Se desideri studiare lo Zen, esso non è né il sedere a gambe incrociate e né lo stare sdraiati. Se desideri ottenere la Buddhità sedendo in meditazione a gambe incrociate, il Buddha non ha una specifica forma. Poiché il Dharma non ha una fissa dimora, non puoi fare nessuna scelta. Se cerchi di ottenere la Buddhità sedendo in meditazione a gambe incrociate, questo è uccidere il Buddha.

Fintanto che sei attaccato a questa postura seduta, non potrai mai raggiungere la Mente”. Così istruito, Ma-tsu si lasciò andare come se avesse avuto la più deliziosa bevanda. Facendo un inchino, egli chiese: “Come mi dovrei preparare per essere in accordo col Samadhi senza forma?” Il maestro disse: “Disciplinando te stesso nello studio della Mente, che è come seminare un terreno arato; il mio insegnamento nel Dharma è come una pioggia. Quando le condizioni saranno mature, tu potrai vedere il Tao (1)”.

Ma-tsu chiese ancora: “Il Tao non ha forma, e come lo si può vedere?”

Il Maestro replicò: “L’Occhio del Dharma, che appartiene alla mente, è capace di vedere nel Tao. Così è nel Samadhi senza forma”.

MA-TSU: “Esso è soggetto alla formazione ed alla distruzione?”

MAESTRO: “Se ad Esso si applicano nozioni come formazione e distruzione, raggruppamento e dissipazione, non potremo mai averne una visione profonda”-

In un certo senso, lo Zen cinese (Ch’an) si può in realtà, farlo iniziare con Ma-tsu ed il suo contemporaneo Shih-tou, entrambi discendenti della linea di Hui-neng. Ma, prima di allora, Ma-tsu era ancora sotto l’influenza del precedente Zen e fermamente stabilito nel tipo di Dhyana “pulire-la-polvere” e “guardare-nella-purezza”, essendosi applicato più attivamente nella pratica tso-ch’an, sedendo in meditazione a gambe incrociate. Egli non aveva nessuna idea sul tipo di: “vedere se stesso” o autovisione, nessuna comprensione che l’autonatura che è auto-essenza, fosse l’auto-vedersi; non sapeva che non vi era Essenza al di là di Visione, che è Pura Azione; e che questi tre termini: Essenza, Visione e Pura Azione erano sinonimi e perciò intercambiabili. La pratica di Dhyana doveva quindi essere affrontata con l’occhio di Prajna, ed i due insieme dovevano essere considerati uno solo e non due concetti separati.

Ritornando a Hui-neng. Ora comprendiamo perché egli aveva così tanto da insistere sull’importanza di Prajna e da teorizzare sull’unicità di Dhyana e Prajna. Nel *T’an-ching* egli inizia il suo sermone con “vedere entro la propria autonatura” per mezzo di Prajna, di cui ognuno di noi, saggio o ignorante che sia, è dotato. Egli adotta il metodo convenzionale di esprimersi sulla sua esperienza, anche se egli non è un filosofo originale. Nel ragionamento che abbiamo prima eseguito, l’autonatura trova il suo proprio essere quando “vede” se stessa e questo “vedere” apre lo spazio a Prajna. Ma poiché Prajna è un altro nome dato all’autonatura quando quest’ultima vede se stessa, non vi è Prajna al di fuori dell’autonatura. Il “vedere” (*chien*) è anche chiamato “riconoscimento” o “comprensione” o, meglio ancora “esperienza” (WU in cinese, SATORI in giapponese). Il carattere WU è composto di ‘Cuore’ (cioè MENTE) e Mio; vale a dire “il Mio proprio Cuore” e significa “sentire nel mio proprio cuore”, ovvero “sperimentare nella mia propria mente”.

L’Autonatura è Prajna, ed è anche Dhyana, quando è vista, per così dire, staticamente o ontologicamente. Prajna è più che un significato epistemologico. Ora Hui-neng dichiara la unicità di Prajna e Dhyana: “Amici cari, nel mio insegnamento ciò che è più fondamentale è Dhyana (ting) e Prajna (chin). E ancora, amici, non siate ingannati e fuorviati dal pensare che Dhyana e Prajna siano separabili. Essi sono uno e non due. Dhyana è il CORPO di Prajna e Prajna è l’USO di Dhyana. Quando Dhyana è intrapreso, Prajna è in esso. Quando ciò è compreso, Dhyana e Prajna vanno a braccetto nella pratica di meditazione. O buoni seguaci del Sentiero della Verità (tao), non dite mai che prima si ottiene Dhyana e poi si risveglia Prajna, o che ottenuta prima Prajna, poi si risveglia Dhyana; perché in questo modo essi sono separati. Coloro che sostengono questa visione, fanno una dualità del Dharma; essi sono coloro che affermano con la bocca e negano nel loro cuore. Costoro considerano Dhyana come distinta da Prajna. Ma, con coloro la cui bocca ed il cuore sono in armonia, l’interno e l’esterno sono UNO, e Dhyana e Prajna sono considerati come *una sola cosa* (par. 14)”.

Hui-neng inoltre illustra l'idea di questa unicità con la relazione tra la lampada e la sua luce. Egli dice: "È come la lampada e la sua luce. Come vi è la lampada, vi è la luce; se non c'è lampada, non c'è luce. La lampada è il CORPO della luce e la luce è L'USO della lampada. Essi sono designati in modo diverso ma. In sostanza, essi sono una sola cosa. La relazione tra Dhyana e Prajna deve essere compresa nello stesso modo".

Questa analogia della lampada e la sua luce è pressoché la prediletta dai filosofi Zen. Lo stesso Shen-hui fa uso di essa nel suo discorso, scoperto dall'autore nella Biblioteca Nazionale di Peiping. Nei suoi "Detti" (par. 19) abbiamo la visione di Shen-hui sull'unicità di Dhyana e Prajna, che fu data come risposta ad uno dei suoi interroganti. "Laddove non si risvegliano i pensieri e la vacuità ed il nulla prevalgono, questa è il Dhyana corretto. Quando questo non-risveglio dei pensieri, la vacuità ed il nulla, tollerano di essere oggetti di percezione, vi è la corretta Prajna. Quando questo mistero si presenta, possiamo dire che Dhyana, preso in se stesso, è il CORPO di Prajna, non è distinto da Prajna ed è Prajna stessa; inoltre, che Prajna, preso in se stessa, è l'USO di Dhyana, non è distinta da Dhyana ed è Dhyana stesso. Infatti, quando Dhyana 'deve' essere intrapreso in se stesso, non vi è Dhyana, quando Prajna 'deve' essere intrapresa in se stessa, non vi è Prajna. Come mai? Perché l'(Auto)-natura è Talità, e questo è ciò che si intende con l'unicità di Dhyana e Prajna".

Su questo punto, Hui-neng e Shen-hui, suo successivo discepolo, hanno la stessa opinione. Ma essendo ancora una cosa troppo astratta per l'ordinaria comprensione, può considerarsi difficile afferrare ciò che realmente si intende con essa. In seguito, Shen-hui sarà più concreto o più accessibile nelle sue dichiarazioni.

Wang-wei era un alto ufficiale del governo, molto interessato al Buddhismo e, quando seppe del disaccordo tra Shen-hui e Hui-ch'eng, che evidentemente era un seguace di Shen-hsiu, circa l'interpretazione di Dhyana e Prajna, chiese allo stesso Shen-hui: "Come mai, questo disaccordo?" Shen-hui rispose, "Il disaccordo è dovuto al fatto che Ch'eng sostiene la visione che deve essere praticato prima Dhyana, e che solo dopo il suo ottenimento, è risvegliata Prajna. Ma, secondo la mia visione, nello stesso momento in cui sto conversando con te, vi è Dhyana, vi è Prajna, ed essi sono la stessa identica cosa. In accordo col *Nirvana Sutra*, quando vi è più Dhyana che Prajna, ciò agevola l'aumento dell'ignoranza. Quando vi è più Prajna che Dhyana, ciò agevola l'aumento delle visioni errate. Ma quando Dhyana e Prajna sono la stessa cosa, ciò è chiamato vedere nella Buddha-natura. Per questa ragione, io dico che dobbiamo arrivare ad un accordo".

WANG: "E quando, Dhyana e Prajna possono dirsi identici?"

SHEN-HUI: "Noi parliamo di Dhyana, ma riguardo al suo CORPO, non vi è nulla di raggiungibile in esso. È chiamato Prajna, quando si vede che il suo CORPO è irraggiungibile, rimanendo perfettamente sereno e quiescente continuamente, malgrado il suo misterioso funzionamento in un modo che non può essere calcolato. Allora osserviamo che Dhyana e Prajna sono identici".

Tanto Hui-neng che Shen-hsiu posero l'accento sul significato dell'occhio di Prajna il quale, essendo rivolto verso se stesso, può vedere il mistero dell'Autonatura. L'irraggiungibile è raggiunto, l'eternamente sereno è percepito e Prajna identifica se stessa con Dhyana nelle sue più svariate funzioni. Quindi, mentre Shen-hui sta parlando con Wang-wei, egli dichiara che tanto Dhyana che Prajna sono presenti nel suo parlare, che questo stesso parlare è Prajna e Dhyana. Da ciò si intende che Prajna è Dhyana e Dhyana è Prajna. Se diciamo che Dhyana c'è soltanto quando sediamo in meditazione a gambe incrociate e che, quando questo tipo di seduta è totalmente padroneggiato, allora Prajna è risvegliata per la prima volta, noi compiamo una completa separazione di Prajna e Dhyana, che è un dualismo sempre aborrito dai seguaci dello Zen. Sia muovendoci che restando immobili, parlando o rimanendo in silenzio, in tutte le azioni deve esservi Dhyana, l'onnipresente Dhyana. Inoltre, dobbiamo ripetere che essere è vedere, e vedere è agire; che non vi è essere, quindi

Autonatura, senza il vedere e l'agire e che Dhyana è Dhyana solo quando è, contemporaneamente, Prajna.

Ecco di seguito una citazione da Ta-chu Hui-hai, un discepolo di Ma-tsu:

D. “Quando non ci sono parole, né discorsi, questo è Dhyana; ma quando vi sono parole e discorsi, può questo essere chiamato Dhyana?”

R. “Quando io parlo di Dhyana, ciò non ha relazione col discorrere e non discorrere; il mio Dhyana è onnipresente Dhyana. Perché? Perché Dhyana è costantemente in USO. Anche quando sono pronunciate le parole, si fanno discorsi, o quando prevale il ragionamento discriminativo, in essi vi è Dhyana, perché TUTTO è Dhyana. Quando una mente, che comprende pienamente la vacuità di tutte le cose, si confronta con le forme, subito essa realizza la loro vacuità. La vacuità è sempre presente in essa, sia che veda le forme o meno, sia che faccia discorsi o meno, sia che stia discriminando o meno. Ciò si applica ad ogni cosa appartenente alla nostra vista, udito, memoria e alla nostra coscienza, in generale. Perché è così? Perché tutte le cose, nella loro autonatura, sono vuote e dovunque ci rivolgiamo o andiamo, troviamo questa vacuità. Poiché tutto è vuoto, non può esservi attaccamento e, sulla base di questo non attaccamento vi è un USO simultaneo di Dhyana e Prajna. Il Bodhisattva sa sempre come far USO della vacuità e con ciò egli raggiunge l'Assoluto. Quindi è detto che con l'unicità di Dhyana e Prajna si intende Emancipazione, ovvero Illuminazione”.

Che Dhyana non abbia nulla a che fare col mero sedersi in meditazione a gambe incrociate, come generalmente si suppone dagli esterni, o come è stato sostenuto da Shen-hsiu nella sua Scuola, già dai tempi di Hui-neng, viene qui asserito in una maniera del tutto indubitabile. Dhyana non è quietismo, né tranquillizzazione, è invece azione, movimento, compiere atti, vedere, udire, pensare, ricordare; Dhyana è raggiunto proprio, se così si può dire, dove non si pratica Dhyana; Dhyana è Prajna e Prajna è Dhyana, perché essi sono una sola cosa. Questo è uno dei temi costantemente sottolineati da tutti i maestri Zen che seguirono Hui-neng.

Ta-chu Hui-hai continua: “Ora vi darò una dimostrazione, cosicché i vostri dubbi potranno essere chiariti e potrete sentirvi pieni di refrigerio. È come un lucido e brillante specchio che riflette in esso le immagini. Quando lo fa, la brillantezza dello specchio ne risente forse in qualche modo? No, non ne risente. E quando non vi sono immagini da riflettere, esso ne soffre? No, non ne soffre. Perché? Perché l'USO dello specchio risplendente è libero da simpatie e quindi il suo riflettere non può mai essere offuscato. Che le immagini siano o meno riflesse in esso, la sua brillantezza non muta. Perché? Perché ciò che è libero da affezioni non subisce nessun tipo di cambiamento in qualsiasi condizione.”

“Ancora, è come il sole che illumina il mondo. Forse che la sua luce soffre per ogni variazione? No, non soffre. E quando non illumina il mondo? Nemmeno in questo caso vi sono variazioni, come mai? Perché la sua luce è libera da simpatie e, quindi, sia che illumini gli oggetti o meno, la luce del sole indifferente è sempre al di sopra dei cambiamenti.”

“Ora, la luce che illumina è Prajna e la sua immutabilità è Dhyana. Il Bodhisattva usa Dhyana e Prajna nella loro unità e da ciò ottiene l'illuminazione. Quindi è detto che con l'USO di Dhyana e Prajna nella loro unità, è implicita l'emancipazione. Permettetemi di aggiungere che essere liberi dalle affezioni significa l'assenza delle passioni e non quella delle nobili aspirazioni (le quali sono libere dalla concezione dualistica di esistenza)”.

Nella filosofia Zen, in pratica in tutta la filosofia Buddhista, non sono fatte distinzioni tra i termini logici e psicologici e, molto facilmente, gli uni spesso si convertono negli altri. Dal punto di vista della vita, nessuna tale distinzione può esistere, perché in questo caso, la logica è psicologica e la psicologia è logica. Per questa ragione la psicologia di Ta-chu Hui-hai diventa logica con Shen-hui ed essi, entrambi, si riferiscono alla stessa esperienza. Leggiamo nei “Detti” di Shen-hui (par. 32),

“Uno specchio lucente è posto su un grande piedistallo; la sua illuminazione raggiunge le diecimila cose ed esse vengono riflesse in esso. I maestri sono portati a considerare questo fenomeno come il più meraviglioso. Ma finora la mia scuola non ritiene di considerarlo così meraviglioso. Perché? In quanto questo specchio lucente, con la sua illuminazione raggiunge le diecimila cose e queste diecimila cose non sono riflesse in esso. Questo è ciò che io dichiarerei essere la cosa più meravigliosa. Perché? Il Tathagata discrimina tutte le cose con il non-discriminante Prajna (*chih*). Se egli ha una mente discriminante, pensate che egli potrebbe discriminare tutte le cose?”

NOTE AL CAPITOLO QUARTO

1) TAO, letteralm. “Via”, significa la Verità, il Dharma o Realtà Ultima.

CAPITOLO QUINTO

PRAJNA E SATORI

Il termine cinese per ‘discriminazione’ è *fen-pieh*, che è una traduzione del sanscrito *vikalpa*, uno degli importanti termini Buddhisti usati in vari Sutra e Sastra. Il significato originario dei caratteri Cinesi è “tagliare e separare con un coltello”, che corrisponde esattamente all’etimologia della radice Sanscrita ‘viklp’. Per ‘discriminazione’, quindi, si intende la conoscenza analitica, la comprensione discorsiva e relativa che si usa nelle nostre relazioni mondane di ogni giorno ed anche nel nostro pensiero speculativo più alto. Siccome l’essenza del pensiero è di analizzare – vale a dire, discriminare, più è tagliente il coltello che disseziona, più sottile è la risultante speculazione. Ma secondo il modo di pensare Buddhisto, o piuttosto secondo l’esperienza Buddhisto, questo potere di discriminazione è basato sulla non-discriminante Prajna (*chih-hui*). Questo è ciò che risulta più importante nella comprensione umana ed è con ciò che siamo messi in grado di avere una visione profonda nell’Autonatura posseduta da tutti noi, che è meglio nota come Buddha-natura. In realtà, l’Autonatura è la stessa Prajna, come è stato ripetutamente dichiarato in precedenza. E questa Prajna non-discriminante è “ciò che è libero da affezioni”, che è il termine che Hui-hai usa nel caratterizzare la mente-specchio.

Quindi, ‘Prajna non-discriminante’, ‘essere liberi da affezioni’ e ‘dall’inizio, nessuna cosa esiste’ – tutte queste espressioni puntano alla stessa sorgente, la sorgente principale dell’esperienza Zen. Ora, la questione è questa: Com’è possibile per la mente umana, andare dalla discriminazione alla non-discriminazione, dalle affezioni all’assenza di affezioni, dall’essere al non-essere, dalla relatività alla vacuità, dalle diecimila cose alla natura-specchio senza contenuti, ossia l’Autonatura o, meglio ancora con l’espressione Buddhisto, da *mayoi* (*mi* in cinese) al *Satori* (*wu* in cinese)? (1). Come sia possibile questo movimento, è il più grande mistero, non solo del Buddhismo, ma di tutte le religioni e filosofie. Fino a che questo mondo, così com’è concepito dalla mente umana, è un reame di opposti, non vi è modo di sfuggirlo per poter entrare in un mondo di vacuità, in cui tutti gli opposti si suppone che si assorbiscano. La spolverata delle molteplicità, conosciute come le diecimila cose, per riuscire a vedere dentro la stessa natura-specchio, è una impossibilità assoluta. Eppure tutti i Buddhisti tentano di riuscirci.

Filosoficamente parlando, la questione non è posta in modo adeguato. Non è la spolverata delle molteplicità, non è l’andare dalla discriminazione alla non-discriminazione, dalla relatività alla vacuità, ecc. Dove il processo di spolverare è accettato, l’idea è che quando la spolverata è completata, lo specchio mostra la sua originaria lucentezza e quindi il processo è continuo, su un’unica linea di mobilità. Ma il fatto è che lo stesso spolverare è il lavoro dell’originaria lucentezza. L’Originarietà non si riferisce al tempo, nel senso che lo specchio una volta, in un remoto passato, era puro e incontaminato e che ora non lo è più, sicché deve essere lustrato e la sua originaria brillantezza restaurata. La brillantezza è sempre lì, anche quando si pensa che lo specchio sia ricoperto di polvere e non riflette gli oggetti nel modo che dovrebbe. Non è la brillantezza che deve essere restaurata, non è essa la cosa che appare al termine del processo, essa non è mai sparita dallo specchio. Questo è ciò che si intende quando il *T’an-ching* e gli altri testi Buddhisti dichiarano che la natura di Buddha è identica in tutti gli esseri, tanto nei saggi quanto negli ignoranti.

Poiché il raggiungimento del Tao non implica un continuo andare dall’errore alla verità, dall’ignoranza all’illuminazione, dal *mayoi* al *satori*, tutti i maestri Zen proclamano che non vi è illuminazione alcuna che si possa dichiarare di aver raggiunto. Se affermate di aver raggiunto qualcosa, questa è la prova più certa che vi siete persi per strada. Quindi, non avere vuol dire avere; il silenzio è il tuono; l’ignoranza è illuminazione; i discepoli santi del sentiero della Purezza vanno

all'inferno, mentre i monaci che violano i precetti ottengono il Nirvana; la spolveratura significa accumulazione di sporcizia. Tutte queste sentenze paradossali – e la letteratura Zen è piena di esse – non son altro che precise negazioni del movimento continuo dalla discriminazione alla non-discriminazione, dall'affettibilità alla non-affettibilità, ecc. ecc.

L'idea del movimento continuo è debole nei confronti dei fatti, primo, che il processo di muoversi si ferma allo specchio originariamente lucente e non fa altri tentativi di proseguire all'infinito, e secondo, che la natura pura dello specchio si sottopone alla contaminazione, vale a dire che da un certo oggetto diventa un altro oggetto assolutamente in contraddizione. Per metterla in un altro modo: è necessaria una negazione assoluta, ma come può essere possibile se il processo è continuo? Ecco il motivo per cui Hui-neng si oppone costantemente alla visione preferenziale dei suoi antagonisti. Egli non espone la dottrina della continuità che è la Scuola Graduale di Shen-hsiu. Tutti coloro che sostengono la visione di un movimento continuo appartengono a quest'ultima. Mentre Hui-neng è il rappresentante principale della Scuola Improvvisa, secondo la quale, il movimento da *mayoi a satori* è istantaneo e non graduale, immediato e non continuo.

Il fatto che il processo di illuminazione sia improvviso significa che vi è un salto, logico e psicologico, nell'esperienza del Buddhismo. Il salto logico è che l'ordinario processo di ragionare si blocca di colpo e, ciò che era stato considerato come irrazionale, è concepito ora come perfettamente naturale, mentre il salto psicologico è che i confini della coscienza vengono oltrepassati e ci si trova immersi nell'Inconscio che, dopotutto, non è il normale inconscio. Questo processo è immediato, improvviso e assolutamente oltre il calcolo; questo è il “Vedere entro la propria Autonatura”. Da questo, deriva la seguente dichiarazione di Hui-neng:

“Amici, quando stavo dal Maestro Jen io ebbi un *satori* (*wu*) proprio ascoltando una sola volta le sue parole e, improvvisamente, riuscii a vedere dentro la originaria natura della Talità. Questa è la ragione per cui voglio augurarmi che questo insegnamento sia propagato, cosicché i ricercatori della verità possano anch'essi improvvisamente avere la visione interiore nella *Bodhi* (Illuminazione), possano vedere da se stessi cos'è la mente (*hsin*) e cos'è la loro originaria natura.... Tutti i Buddha del passato, presente e futuro e tutti i Sutra appartenenti alle dodici divisioni, sono nell'autonatura di ciascun individuo, dove erano fin dal principio.... Dentro il nostro Sé, vi è Ciò che conosce e da Ciò si ottiene il *satori*. Se vi sorge un pensiero erroneo, si ottengono falsità e perversioni; e nessun estraneo, per quanto saggio, sarà in grado di istruire tali persone, che sono infatti al di là di qualunque aiuto. Ma se vi avviene una Illuminazione, grazie alla genuina Prajna, tutte le falsità e le illusioni svaniscono in un istante. Se la propria autonatura è compresa, il *satori* che se ne ottiene è sufficiente a far scaturire lo stato di Buddhità. O amici, quando vi è l'illuminazione Prajna, l'interno come pure l'esterno diventano completamente traslucidi e l'uomo conosce da solo qual è la sua mente originaria, che è unicamente emancipazione. E quando l'emancipazione è stata raggiunta, questo è il samadhi-Prajna e, quando questo samadhi-Prajna è compreso, lì si è realizzato uno stato di *mu-nen* (*wu-nien*), che significa “assenza spontanea di pensiero”.

L'insegnamento del *satori* istantaneo è quindi fondamentale nella Scuola Meridionale di Hui-neng. E dobbiamo ricordare che questa istantaneità, o immediatezza, non è solo psicologica, ma direi dialettica. Prajna è in realtà, un termine dialettico che denota questo speciale processo di conoscenza, noto come “vedere all'improvviso” o “vedere subito”, che non segue le regole generali della logica, perché quando Prajna funziona, si può trovare tutto ad un tratto, come per un miracolo, il nostro sé che fronteggia Shunyata, la vacuità di tutte le cose. Questo non avviene come risultato di un ragionamento, ma quando il ragionamento è stato abbandonato come inutile, e quando psicologicamente la forza di volontà si è esaurita.

L'USO di Prajna contraddice tutto ciò che possiamo concepire come cose del mondo, esso è assolutamente di un altro ordine rispetto alla nostra vita ordinaria. Ma questo non significa che Prajna

sia qualcosa di totalmente scisso dalla nostra vita e dal nostro pensiero, qualcosa che ci viene dato per miracolo da qualche fonte sconosciuta e inconoscibile. Se fosse così, Prajna non sarebbe di alcuna utilità e, per noi, non potrebbe esservi nessuna emancipazione. È vero che il funzionamento di Prajna è discontinuo ed interrompe la sequenza del ragionamento logico, ciononostante esso vi si sottopone e, senza Prajna, noi non potremmo proprio eseguire nessun tipo di ragionamenti. Prajna è contemporaneamente al di sopra e all'interno del processo ragionativo. Questa è una contraddizione, considerando la cosa formalmente, ma in verità questa contraddizione stessa è resa possibile grazie a Prajna.

Che quasi tutta la letteratura religiosa sia colma di contraddizioni, assurdità, paradossi e cose impossibili, e che ci obblighi a crederci, ad accettarli come verità rivelate, è dovuto al fatto che la conoscenza religiosa è basata sull'operato di Prajna. Una volta che questa visione di Prajna è raggiunta, tutte le irrazionalità essenziali scoperte nella religione diventano comprensibili. È come apprezzare un bel pezzo di broccato; sulla superficie vi è una bellezza confusa e quasi sconcertante e chi la guarda fatica a cogliervi l'intrico della filatura. Ma appena si capovolge la stoffa, tutta l'intricata fattura della lavorazione viene svelata. Prajna consiste in questo capovolgimento. L'occhio finora ha seguito la superficie della stoffa, il quale è davvero il solo lato che ci è permesso di cogliere comunemente. Ora, il broccato è improvvisamente rovesciato e la consuetudine della nostra visione è di colpo interrotta; non è più possibile mantenere uno sguardo fisso. Eppure, con questa brusca interruzione, o piuttosto scissione, l'intero schema della vita è istantaneamente afferrato; vi è il "vedere nella propria autonatura".

Il punto che mi preme mettere in chiaro qui, è che il lato della ragione è sempre stato qui e che è grazie a questo lato non visto che il lato visibile era in grado di mostrare tutta la sua multiforme bellezza. Questo è il significato della dichiarazione che il ragionamento discriminativo è sempre basato su Prajna non discriminante e questo è il significato della dichiarazione che la natura-specchio della vacuità (*shunyata*) mantiene eternamente la sua originaria lucentezza e che non è mai oscurata da alcunché di esterno che vi si rifletta; questo è inoltre il significato dell'affermazione che tutte le cose sono come sono, nonostante il loro essere disposte nel tempo e nello spazio e soggette alle cosiddette leggi di natura.

Questo "qualcosa" che condiziona tutte le cose ma non è, esso stesso, condizionato da alcunché, assume vari nomi quando è visto da diverse angolazioni. Dal punto di vista dello spazio, è chiamato "informale" come opposto a tutto ciò che viene classificato sotto la forma; dal punto di vista del tempo, esso è "impermanente", in quanto va sempre in avanti, non potendo essere ritagliato in frammenti chiamati pensieri, che come tali vorrebbero trattenerlo e conservarlo come qualcosa di permanente. Dal punto di vista psicologico, è "inconscio" (*wu-nien*) nel senso che tutti i nostri pensieri e sensazioni coscienti sprizzano fuori dall'Inconscio, che è la Mente (*hsin*) o Autonatura (*tzu-hsing*).

Dato che lo Zen è maggiormente interessato all'esperienza e quindi all'aspetto psicologico, cercheremo ora di addentrarci un po' di più nell'idea dell'Inconscio. Il termine originale cinese è *Wu-nien* o *Wu-hsin* (giapp. *Mu-nen* e *Mu-shin*) e, letteralmente, significa "non-pensiero", "non-mente". Ma 'nien' e 'hsin' hanno un significato che è ben più di "pensiero" o "mente". Questo l'ho già spiegato altrove in dettaglio. È piuttosto difficile rendere in un Italiano perfetto, l'equivalente di 'nien' e 'hsin'. Hui-neng e Shen-hui usano principalmente 'nien' piuttosto che 'hsin', ma vi sono altri maestri Zen che preferiscono 'hsin' a 'nien'. In breve, i due termini designano la stessa esperienza: *wu-nien* e *wu-hsin* indicano lo stesso stato di coscienza.

Il carattere 'hsin' simboleggia all'origine il cuore come organo di affettività, ma in seguito è arrivato ad indicare anche la sede del pensiero e della volontà. 'Hsin' ha quindi una vasta connotazione, e può essere largamente usato come corrispondente della coscienza. Perciò, 'Wu-hsin' è "non-coscienza",

quindi l'Inconscio. Il carattere 'nien' ha sopra di sé 'chien' che significa "adesso" e potrebbe in origine aver avuto il significato di qualcosa presente al momento nella coscienza. Nella letteratura Buddhista, lo si trova frequentemente al posto del sanscrito 'Kshana', che significa "un pensiero", "un'unità di tempo" quindi "un momento, un istante", ma come termine psicologico esso è generalmente usato per denotare la "memoria", un "pensare intensamente" oppure "la coscienza". Quindi, anche 'Wu-nien' significa l'Inconscio. Allora, cosa vogliono intendere i maestri Zen con "l'Inconscio"?

È evidente che nel Buddhismo Zen, l'inconscio non sia un termine psicologico, né in un senso più stretto e né in un senso più ampio. Nella moderna psicologia, gli scienziati fanno riferimento all'Inconscio come una coscienza sottostante, in cui una larga massa di fattori psicologici sono mantenuti sepolti sotto uno o l'altro nome. Essi compaiono nel campo della coscienza talvolta in risposta ad un richiamo e, quindi con uno sforzo cosciente, ma più spesso inaspettatamente ed in forma mascherata. Definire questa "non-coscienza" confonde gli psicologi proprio perché essa è "inconscia". Il fatto è, comunque, che essa è una riserva di misteri ed una fonte di superstizioni e, per questa ragione, il concetto di "inconscio" è stato abusato da fanatici senza scrupoli ed alcuni sostengono che anche lo Zen sia colpevole di questo misfatto. L'accusa sarebbe giustificabile se la filosofia Zen non fosse altro che una psicologia dell'inconscio nella sua comune accezione.

NOTE AL CAPITOLO QUINTO

1) 'Mayoi' significa "stare ad un incrocio" e, non sapere quale via prendere; cioè "andare fuori strada", "non essere sulla Via della Verità". Esso contrasta con 'Satori' (wu) che è la giusta comprensione, realizzazione della Verità.

CAPITOLO SESTO

PRAJNA ED INCONSCIO

Secondo Hui-neng, la concezione dell'inconscio è la base del Buddhismo Zen. Infatti egli propone tre concetti come costituenti dello Zen e l'inconscio è uno di essi; gli altri due sono "l'informale" (*wu-hsing*) e "l'impermanente" (*wu-chu*). Hui-neng prosegue: "Con l'Informale si vuol dire essere nella forma eppure essere distaccati da essa; con l'Inconscio si indica l'avere pensieri eppure non averli; e con l'Impermanente si designa la primordiale natura dell'uomo".

La sua successiva definizione dell'Inconscio è: "O buoni amici, non avere la Mente macchiata mentre è coinvolta con tutte le condizioni della vita (1) – questo è l'Inconscio. È essere sempre distaccati dalle condizioni oggettive nella propria coscienza, non lasciare che la propria mente sia attivata dal venire in contatto con le condizioni oggettive... O buoni amici, perché l'Inconscio è considerato così fondamentale? Vi sono persone con idee confuse che dicono di vedere la loro propria natura, ma la cui coscienza non è liberata dalle condizioni oggettive e, perciò, il mio insegnamento è proprio per la salvezza di codeste persone. Essi non solo sono coscienti delle condizioni oggettive, ma trovano anche il modo di alimentare false visioni, da cui scaturiscono tutte le preoccupazioni e le divagazioni mondane. Ma nell'autonatura fin dall'inizio non vi è nessuna cosa che si possa ottenere. Se è concepita qualsiasi cosa come ottenibile, essi parleranno di fortuna e sfortuna e ciò non li porta altro che a lasciarsi andare a maggiori preoccupazioni e fantasticherie. Ecco perché, nel mio insegnamento, l'inconscio è considerato fondamentale.

"O amici cari, cos'è che deve negare questo 'WU' (inconscio)? E di che cosa deve essere cosciente 'NIEN'? 'WU' deve negare la nozione di due forme (dualismo) e deve sbarazzarsi di quella mente che si preoccupa delle cose, mentre 'NIEN' significa diventare coscienti della natura primordiale della Talità (*tathata*); perché la Talità è il CORPO della Coscienza e la Coscienza è l'USO della Talità. È l'autonatura della Talità che diventa cosciente di se stessa; non sono l'occhio, l'orecchio, il naso e la lingua ad essere coscienti; dato che la Talità ha (è) l'autonatura, la coscienza scaturisce in e da essa; se non vi fosse la Talità, allora l'occhio e l'orecchio insieme con le forme ed i suoni sarebbero annientati. Nell'autonatura della Talità vi sorge la coscienza; laddove nei sei sensi vi sono il vedere, l'udire, il rammentare ed il riconoscere; l'autonatura non è guastata da nessun tipo di condizioni oggettive; la reale natura si muove in perfetta libertà, discriminando tutte le forme del mondo oggettivo mentre all'interno è immobile nel principio primo".

Benché sia difficile e spesso fuorviante applicare il modo moderno di pensare, a questi antichi maestri e specialmente maestri di Zen, dobbiamo in qualche misura azzardare questa applicazione, perché altrimenti non vi sarebbe nessuna possibilità di gettare neanche uno sguardo nei segreti dell'esperienza Zen. Perché l'unica cosa che abbiamo è ciò che Hui-neng chiama l'autonatura, che è la Natura di Buddha del *Nirvana Sutra* e di altri testi Mahayana. Questa autonatura che, nei termini della Prajnāparamitā è la Talità (*tathata*) e la Vacuità (*shunyata*).

Talità significa l'Assoluto, qualcosa che non è soggetto alle leggi della relatività e quindi che non può essere afferrato per mezzo della forma. Quindi, la Talità è informale. Nel Buddhismo, la forma (*rupa*) è opposto a non-forma (*arupa*) che equivale all'incondizionato. Questo qualcosa di incondizionato, informale e, di conseguenza irraggiungibile è la Vacuità (*shunyata*). La Vacuità non è una idea negativa e non è neanche una mera assenza o privazione, ma poiché non appartiene al regno di nome e forma, è chiamata 'Vacuità', o Nulla, o il Vuoto.

La Vacuità è perciò 'irraggiungibile', che significa essere oltre ogni percezione, oltre la comprensione, perché la vacuità è dall'altra parte di essere e non-essere. Tutta la nostra conoscenza

relativa è costretta nella dualità. Ma se la vacuità è assolutamente al di là di qualsiasi tentativo umano di afferrarla in un senso o nell'altro, essa non ha un 'valore' per noi; essa non rientra nella sfera degli interessi umani; in realtà, è non-esistente e noi non abbiamo nulla a che fare con essa. Ma la verità è un'altra cosa. La Vacuità entra costantemente nella nostra sfera, essa è sempre in noi e con noi e condiziona tutto il nostro sapere, tutte le nostre azioni e la nostra stessa vita. È solo quando tentiamo di coglierla e di averla davanti ai nostri occhi come un 'qualcosa' che essa elude la nostra ricerca, rende vani i nostri sforzi e svanisce come una nuvola di vapore. Noi siamo sempre attratti dal volerla afferrare ma essa si rivela una fata-morgana inafferrabile.

È Prajna che stende le sue mani sulla Vacuità, o Talità, o Autonatura. E questo "mettergli-le-mani-addosso" non è ciò che sembra. Tutto ciò è evidente da ciò che abbiamo già riferito riguardo alle cose relative. Poiché, come autonatura è oltre il regno della relatività, il suo essere afferrata da Prajna non può significare una presa nel senso ordinario del termine. L'afferrare deve essere un 'non-afferrare', una dichiarazione paradossale inevitabile. Per usare la terminologia Buddhista, questo 'afferrare' è compiuto dalla "non-discriminazione" anzi, dalla discriminazione non-discriminante. Il processo è brusco, senza mediazioni, un atto di coscienza; non un atto inconscio ma un atto che si genera dalla stessa autonatura, che è l'Inconscio.

L'Inconscio di Hui-neng è perciò fondamentalmente differente dall'Inconscio degli psicologi. Il primo ha una connotazione metafisica. Quando Hui-neng parla dell'Inconscio nella Coscienza, egli fa un salto ben oltre la psicologia; egli non si riferisce neanche all'Inconscio che forma la base della coscienza, che va verso la parte più remota quando la mente non è ancora evoluta, essendo essa ancora in uno stato di mera sospensione. E nemmeno, l'Inconscio di Hui-neng, è un tipo di spirito mondano che si trova a fluttuare sulla superficie del caos. Esso è 'oltre-il-tempo' eppure contiene tutto il tempo con i suoi più minuscoli periodi, come pure con tutti i suoi eoni.

La definizione dell'Inconscio di Shen-hui, che troviamo nei suoi "Detti" (par. 14), fornirà ulteriore chiarezza su questo soggetto. Quando espone agli altri le prediche sulla Prajnāparamita, egli dice: "Non siate attaccati alla forma. Non essere attaccati alla forma significa la Talità. Che cosa si intende con Talità? Si intende l'Inconscio. Che cos'è l'Inconscio? È non pensare all'essere e non-essere; è non pensare al bene ed al male; è non pensare di avere dei limiti o di non averne; è non pensare alle misure o a non-misure; è non pensare all'illuminazione, né il pensiero di essere illuminati o non-illuminati; è non pensare al Nirvana, né pensare di raggiungere il Nirvana: questo è l'Inconscio. L'Inconscio non è altro che la stessa Prajnāparamita e Prajnāparamita non è altro che il Samadhi dell'Unità."

"O amici, se tra voi c'è qualcuno ancora nello stadio di apprendista, ebbene che rivolga la sua illuminazione sulla sorgente della coscienza, ogni qualvolta si attivino dei pensieri nella sua mente. Quando la mente risvegliata è poi morta, l'illuminazione cosciente svanisce da sola – questo è l'Inconscio. Questo Inconscio è assolutamente libero da ogni condizionamento, perché se vi fossero condizioni, non potrebbe essere conosciuto come Inconscio".

"O amici, ciò che 'vede' realmente, sonda le profondità del Dharmadhātu e "questo" è conosciuto come il Samadhi dell'Unità. Perciò, nella Prajnāparamita più breve, è detto: "O buoni uomini, questo è la Prajnāparamita, oltretutto il non avere alcun pensiero cosciente riguardo alle cose. Se noi viviamo in ciò che è inconscio, questo corpo color dell'oro con i trentadue segni della suprema virilità, che emette raggi di grande splendore, contiene la Prajna che è assolutamente oltre il pensiero, è dotato di tutti i più alti Samadhi raggiunti dai Buddha e di inconcepibile conoscenza. Tutti i meriti, provenienti dall'Inconscio, non possono essere elencati dai Buddha e ancor meno dagli Sravaka e dai Pratiyekabuddha".

“Colui che vede l’Inconscio non è corrotto dai sei sensi; colui che vede l’Inconscio è reso adatto a rivolgersi verso la conoscenza-Buddha; colui che vede l’Inconscio è chiamato ‘Realtà’, la Via di Mezzo e la prima Verità, colui che vede l’Inconscio è fornito all’istante dei meriti del Gange ed è in grado di creare tutte le cose; colui che vede l’Inconscio è capace di comprendere tutte le cose”.

Questa visione dell’Inconscio è totalmente confermata da Hui-hai, capo dei discepoli di Ma-tsu, nel suo “Insegnamento Essenziale del Risveglio Improvviso”: “L’Inconscio significa avere in tutte le circostanze, una non-mente, vale a dire non essere influenzato da nessuna condizione, non avere affezioni o bramosie. Affrontare ogni situazione oggettiva eppure essere liberi eternamente da ogni forma di eccitazioni, questo è l’Inconscio. L’Inconscio, quindi, è noto come l’essere realmente consci di se stessi. Ma essere coscienti della coscienza è una falsa forma di Inconscio. Perché? Il Sutra dichiara che rendere coscienti le persone dei sei vijinana è avere falsa coscienza; tenere a cuore i sei vijinana è sbagliato; laddove un uomo è libero dai sei vijinana, egli ha la giusta coscienza”.

“Vedere l’Inconscio” non significa nessun tipo di auto-coscienza, e neppure essere in uno stato estatico o di apatia e indifferenza, in cui siano state spazzate via tutte le tracce della coscienza ordinaria. “Vedere l’Inconscio” vuol dire essere consci eppure essere inconsci dell’autonatura. Poiché l’autonatura non deve essere determinata dalle categorie logiche dell’essere e del non-essere, essere definita così significa portare l’autonatura nel regno della psicologia empirica, in cui cessa di essere ciò che è in se stessa. Se, d’altra parte, l’Inconscio significa perdita di coscienza, essa allora si trasforma in morte o quanto meno in una temporanea sospensione della vita stessa. Ma ciò è impossibile in quanto, come autonatura, esso è la Mente stessa. Questo è il senso del successivo passaggio che incontriamo continuamente nella Prajnaparamita e in altri Sutra Mahayana: “Essere inconsci in ogni circostanza, è possibile dato che la natura ultima di tutte le cose è la vacuità e dato che non esiste, dopotutto, una forma su cui si possa dire che uno vi abbia messo le mani sopra. Questa irraggiungibilità di tutte le cose è la Realtà stessa, che è la forma più eccellente del Tathagata.” Quindi, l’Inconscio è la realtà ultima, la vera forma, il CORPO più sopraffino dell’essenza del Tathagata. Non è certamente una vaga astrazione, né un mero postulato concettuale, ma una vivida esperienza nel suo più profondo significato.

Ulteriori descrizioni dell’Inconscio ci provengono da Shen-hui, così come segue:

“Vedere dentro l’Inconscio è comprendere l’autonatura; comprendere l’autonatura è il non impossessarsi di alcunché; non impossessarsi di alcunché è il Dhyana del Tathagata.... L’autonatura è fin dall’inizio assolutamente pura, perché il suo CORPO non è una cosa di cui ci si impadronisce. Quindi, il vederlo è l’essere sulla stessa posizione del Tathagata, cioè essere distaccati da tutte le forme, avere tutte le divagazioni di falsità quietate all’istante, caricarsi di meriti assolutamente incontaminati, raggiungere la vera emancipazione, ecc.”

“La natura di Talità è la nostra Mente originaria, di cui siamo consapevoli; eppure non vi è né chi sia conscio e né ciò di cui vi sia coscienza”. “Per coloro che vedono l’Inconscio, il karma cessa di funzionare; allora qual è l’utilità di avere a cuore un pensiero erroneo e di cercare di distruggere il karma per mezzo della confusione?”. “Andar oltre il dualismo di essere e non-essere. “Andar oltre il dualismo di essere e non-essere, eppure amare ancora il percorso della Via di Mezzo – questo è l’Inconscio. L’Inconscio significa essere consci dell’unico Assoluto; essere consci dell’unico Assoluto significa possedere l’onniscienza, che è Prajna. Prajna è il Dhyana del Tathagata.”

Eccoci tornati di nuovo alla relazione di Prajna con Dhyana. Infatti, questo è uno degli argomenti ricorrenti nella filosofia del Buddhismo e non possiamo scantonare da esso, specialmente nello studio dello Zen. La differenza tra la Scuola di Shen-hsiu e quella di Hui-neng non è tanto nella diversità esistente tra di loro rispetto alla loro relazione. Shen-hsiu affronta il problema dal punto di vista del Dhyana, mentre Hui-neng sostiene che Prajna è la cosa più importante per la comprensione dello Zen.

Quest'ultimo ci dice, prima di tutto, di "vedere" l'autonatura, che significa risvegliarci all'Inconscio; Shen-hsiu, d'altro canto, ci consiglia di "sedere in meditazione", affinché tutte le nostre passioni e i pensieri disturbanti possano essere acquistati e la purezza inerente dell'autonatura si espanda da se stessa. Queste due direttive sono andate di pari passo nella storia del pensiero Zen, probabilmente a causa delle due tendenze psicologiche presenti in tutti noi, quella intuitiva e morale e quella intellettuale e pratica.

Coloro che prediligono Prajna, come Hui-neng e la sua scuola, tendono ad identificare Dhyana con Prajna e insistono su un brusco, istantaneo risveglio nell'Inconscio. Questo risveglio all'Inconscio può essere, logicamente parlando, una contraddizione ma, dato che lo Zen ha un altro tipo di mondo in cui vivere la sua vita, esso non bada alle espressioni contraddittorie e continua ad utilizzare la sua peculiare fraseologia.

Perciò, la scuola di Hui-neng si oppone a quella di Shen-hsiu, sulla base del fatto che coloro che passano il loro tempo nella meditazione seduta a gambe incrociate, cercando di realizzare lo stato di tranquillità, stanno ricercando qualcosa di realizzabile tangibilmente; essi sono sostenitori della dottrina della purezza originaria che considerano essere qualcosa di dimostrabile intellettualmente; essi stanno in contemplazione di un particolare oggetto che può essere colto in mezzo ad altri oggetti relativi e mostrato ad altre persone, allo stesso modo in cui si indica la luna; essi si aggrappano a questo particolare oggetto come fosse un qualcosa di estremamente prezioso, dimenticando che questo aggrapparsi deteriora il valore del loro apprezzato oggetto, poiché con ciò esso viene degradato allo stesso ordine in cui si trovano essi stessi; a causa del loro aggrapparsi ad esso e restandovi attaccati, essi prediligono un certo definito stato di coscienza come punto conclusivo raggiungibile per loro; quindi essi non saranno mai veramente emancipati, non avranno mai tagliato l'ultima corda che li tiene ancora legati a questo aspetto dell'esistenza.

Secondo la scuola Prajna di Hui-neng, Prajna e Dhyana diventano identici nell'Inconscio, perché quando vi è un risveglio nell'Inconscio, questo non è un risveglio e l'Inconscio rimane costantemente nel Dhyana, sereno e indisturbato.

NOTE AL CAPITOLO SESTO

1) 'Ching' in cinese. Esso significa "limiti", "confini", "un'area circoscritta", "ambiente", "mondo oggettivo". Nel suo significato tecnico esso contrasta con 'Hsin', "Mente".

CAPITOLO SETTIMO

INCONSCIO ED IMPERMANENZA

Il risveglio non deve mai essere preso per un raggiungimento o per una realizzazione, come risultato di tali sforzi. Dato che non vi è raggiungimento nel risveglio di Prajna nell'Inconscio, non vi è neanche una permanenza in esso. Questo è il punto che in maniera più enfaticamente è asserito in tutti i Sutra Prajnāparamitā. Nessun raggiungimento e, quindi nessun attaccamento, nessuna permanenza, che significa dimorare nell'Inconscio, ovvero dimorare nella non-permanenza.

In Hui-hai abbiamo il seguente dialogo:

D. “Che cosa si intende con il funzionamento simultaneo della Triplice Disciplina?”

R. “Essere nella condizione pura e incontaminata, significa Shīla (disciplina). La mente immobile, rimanendo sempre serena in ogni condizione, è Dhyāna (meditazione). Percepire la mente immobile, eppure non far sorgere pensieri riguardo alla sua immobilità; percepire la mente pura ed incontaminata, eppure non far sorgere pensieri riguardo alla sua purezza; discriminare ciò che è bene da ciò che è male, eppure non concepire alcuna contaminazione a causa di essi ed essere assoluti padroni e maestri di se stessi: ecco cos'è Prajna. Quando uno percepisce, quindi, che Shīla, Dhyāna e Prajna sono oltre qualunque raggiungimento, uno realizza all'istante che non vi è discriminazione che si possa fare tra di essi e che essi sono un unico e identico CORPO. Questo è il simultaneo funzionamento della Triplice Disciplina.”

D. “Quando la mente dimora nella purezza, questo non è aggrapparsi ad essa?”

R. “Quando si dimora nella purezza, si può non avere pensieri circa il dimorare e perciò, in questo caso, si dice che non si è attaccati ad essa”.

D. “Quando la mente dimora nella vacuità, questo non è aggrapparsi ad essa?”

R. “Quando uno ha pensieri riguardo a questo dimorare, allora si è attaccati”.

D. “E quando la mente dimora nel non-dimorare, o non-permanere, non c'è un aggrapparsi al non-dimorare?”

R. “Quando uno non alimenta pensieri riguardo alla vacuità, non vi è attaccamento. Se desiderate comprendere quando la mente arriva a realizzare il momento della non-permanenza, sedetevi nella giusta postura meditativa e purificate completamente la vostra mente dai pensieri – pensieri riguardo tutte le cose, pensieri sulla bontà e malvagità delle cose. Gli eventi del passato sono già passati; quindi non abbiate pensieri su esso e la vostra mente sarà disconnessa dal passato. Quindi, gli eventi del passato se ne andranno via da essa. Gli eventi a venire, non sono ancora arrivati e, quindi, non serve preoccuparsi per essi; non mettetevi a cercarli. Quindi, la vostra mente è disconnessa dal futuro. Gli eventi del presente sono già qui davanti a voi, perciò non attaccatevi ad essi. Non avere attaccamento per essi significa non provocare alcuna sensazione di amore o odio. La vostra mente così è disconnessa dal presente e gli eventi davanti ai vostri occhi se ne andranno via da essa. Quando il passato, presente e futuro non sono quindi in alcun modo trattenuti, essi saranno completamente mandati via dalla vostra mente. Quando i pensieri arrivano e se ne vanno, non mettetevi a seguirli e la vostra mente inseguitrice è soppressa. Quando la mente non rimane incollata nella permanenza dei pensieri, il vostro permanere è soppresso. Quando allora siete liberati dal permanere dei pensieri, si dice che voi state dimorando nel non-dimorare, cioè nella non-permanenza. Se avete una chiara e completa percezione di voi stessi, potete rimanere nel dimorare dei vostri pensieri, eppure ciò che rimane permanente è il pensiero e, riguardo al vostro Inconscio, non vi è né un luogo in cui essi

dimorano e né un luogo in cui non dimorano. Se avete una chiara e completa percezione riguardo alla vostra mente che non ha alcunché di permanente, ciò è conosciuto come avere una chiara e completa percezione del proprio essere. Questa Mente reale che non ha alcunché di permanente è la Mente-Buddha stessa; essa è chiamata Mente di Emancipazione, Mente di Illuminazione, la Mente Increata e Non nata, Vacuità della Materia e dell'Idealità. Essa è ciò che è definita nei Sutra come Riconoscimento del Non-Nato.... Tutto ciò è compreso quando uno ha l'Inconscio in evidenza dappertutto.

La dottrina dell'Inconscio qui esposta è, tradotta psicologicamente, quella dell'assoluta passività o assoluta obbedienza. Può anche essere rappresentata come Insegnamento di Umiltà. La nostra coscienza individuale immersa nell'Inconscio può diventare come il CORPO di un morto, come usava dire S. Francesco D'Assisi per illustrare la sua idea della perfetta e suprema obbedienza. Per rendere se stesso come un cadavere o un pezzo di legno o come una roccia, anche se da una posizione diversa, sembra esservi stato un favorevole paragone pure col Buddhismo Zen.

Vediamo quello che ci viene da Huang-po Hsi-yun:

D. "Cosa si intende con 'conoscenza mondana'?"

R. "Qual è l'utilità di coinvolgersi in simili complessità? La Mente è assolutamente pura fin dall'inizio e non sono per niente necessarie discussioni prolisse su di essa. (È necessario) soltanto avere una non-mente di alcun tipo, e ciò è noto come conoscenza incontaminata. Nella vostra vita di tutti i giorni, quando camminate o state fermi, seduti o sdraiati, siate attenti che il vostro parlare di qualsiasi natura, non sia attaccato alle cose del mondo; allora qualunque parola voi pronunciate e in qualsiasi direzione i vostri occhi possano fugacemente guardare, tutto ciò che ne avrete sarà conoscenza incontaminata. Attualmente il mondo è in fase di generale declino e molti studenti Zen sono attaccati alle cose materiali e mondane. Quale interesse essi potranno avere allora nei riguardi della Mente? Lasciate che la vostra mente sia come la vacuità dello spazio, come un ceppo di legno morto o un blocco di pietra, come ceneri fredde e carbone già bruciato. Quando ciò è eseguito, potrete sentire una certa rispondenza con la vera Mente. Altrimenti, un certo giorno sarete sicuramente redarguiti dal vecchio signore dell'altro mondo..."

La raccomandazione di obbedienza di S. Ignazio di Loyola, come base del suo Ordine, ovviamente differisce nello spirito dall'idea dei maestri Zen nel raccomandare ciò che può chiamarsi indifferenza assoluta. Quest'ultimi sono indifferenti alle cose che succedono, perché essi le considerano in un modo in cui queste non toccano l'Inconscio che soggiace dietro alla loro coscienza superficiale. Poiché essi si attengono intimamente all'Inconscio, tutti gli avvenimenti esterni, inclusi quelli che volgarmente sono ritenuti appartenenti alla propria coscienza, vengono considerati come ombre. In quanto tali, si permette che essi possano anche assalire il maestro Zen, il cui Inconscio comunque, rimane indisturbato. Questa permissione è, per usare la terminologia Cristiana, un sacrificio, un olocausto consumato per l'onore di Dio.

William James cita l'*Introduction a la Vie Mystique* di Lejeune, nel suo *Varieties of Religious Experience* (p.312): "...Egli immola i suoi averi esteriori nella povertà; immola il suo proprio corpo nella castità; completa il sacrificio nell'obbedienza e offre a Dio tutto ciò che pure è in suo possesso, i suoi due beni più preziosi, l'intelletto e la volontà". Con questo sacrificio dell'intelletto e della volontà la disciplina Cattolica è compiuta; ovverosia il devoto si trasforma in un pezzo di legno, un semplice mucchio di carbone bruciato e ceneri spente e, così, si identifica con l'Inconscio. E, questa

esperienza, è chiamata dagli scrittori Cattolici in termini di Dio, come un sacrificio per Lui, mentre i maestri Zen fanno ricorso ad una fraseologia più intellettuale e psicologica.

Citando ulteriori 'Detti' di S. Ignazio: " Devo considerare me stesso come un cadavere che non ha più intelligenza né volontà: essere come una massa di materia che, senza opposizione, lascia che sia posta ovunque possa piacere a chiunque; come un bastone nelle mani di un vecchio, che lo usa secondo i suoi bisogni e lo appoggia dove gli pare". Questa è l'attitudine da osservare verso l'Ordine, che egli consiglia ai suoi seguaci. L'intento della disciplina Cattolica è totalmente diverso da quello dello Zen e quindi l'ammonimento di S. Ignazio è superficialmente alquanto dissimile nella forma. Ma per quanto riguardava la sua esperienza psicologica, bisogna dire che sia i Maestri Zen, sia i capi spirituali Cattolici mirano a determinare lo stesso stato di mente, che è nient'altro che realizzare l'Inconscio nella nostra coscienza Individuale.

Il Gesuita P. Rodriguez ci offre una validissima illustrazione (opera citata, p.315-316) riguardo alla virtù dell'obbedienza: "Una persona religiosa, riguardo alle cose che utilizza, dovrebbe essere come una statua che si può rivestire con abiti, ma che non si sente addolorata e non oppone resistenza allorché questi gli vengano tolti. È in questo modo che anche voi dovrete sentirvi nei confronti dei vostri abiti, i vostri libri, della vostra stanzetta e di qualunque altra cosa di cui fate uso...." Sostituite i vostri abiti, i vostri libri, ecc. con le preoccupazioni, i dolori, gioie e aspirazioni, ecc. che sono i vostri possessi psicologici tanto quanto lo sono i vostri beni materiali. Evitate di usare questi possessi psicologici come se fossero una vostra proprietà privata e sarete Buddhisti, che vivono nell'Inconscio o con l'Inconscio.

Qualcuno potrebbe dire che i beni materiali non sono la stessa cosa delle funzioni psicologiche, che senza quest'ultime non vi è mente e, senza la mente, non c'è nessun essere senziente. Ma io dico, senza questi possessi materiali, di cui voi presumete di avere bisogno, dov'è il vostro corpo? E senza il corpo, dove sarebbe la mente? Dopotutto, queste funzioni psicologiche non vi appartengono allo stesso modo in cui vi appartengono i vostri vestiti, i vostri mobili, la famiglia, il vostro corpo, ecc. Siete voi ad essere controllati da essi, anziché controllarli. Non siete padroni nemmeno del vostro corpo, che appare essere la vostra cosa più intima, dato che siete soggetti alla nascita ed alla morte. La vostra mente è la più strettamente connessa al corpo ed essa sembra essere ancor più fuori dal vostro controllo. Durante tutta la vostra vita, non siete forse un mero giocattolo delle vostre sensazioni, emozioni, immaginazioni, ambizioni, passioni, ecc.?

Quando Hui-neng ed altri maestri Zen parlano dell'Inconscio, può sembrare che ci diano consigli di trasformarci in morte ceneri spente senza attività mentale, senza sentimenti, senza nessun meccanismo interiore comunemente associato all'umanità, di trasformarci in un mero nulla, o vacuità assoluta; ma in verità questo è il consiglio dato da tutte le religioni fondamentaliste, questa è la mèta finale che tutte le discipline religiose aspirano a raggiungere. Indipendentemente dalle loro interpretazioni teologiche o filosofiche, a mio parere Cristiani e Buddhisti fanno riferimento allo stesso fatto di esperienza, quando parlano di sacrificio ed obbedienza. La base dell'esperienza Zen è, se mai è possibile, uno stato di assoluta passività interpretata dinamicamente.

L'Inconscio è definibile come "Sia fatta la Tua Volontà", e non come asserire la mia. Tutti i fatti e gli avvenimenti, inclusi pensieri e sentimenti, che io vivo o che mi accadono, sono il *volere divino*, purché da parte mia non vi siano attaccamenti, desideri, bramosie e *la mia mente sia totalmente distaccata* dalle cose del passato, presente e futuro, come descritto precedentemente. Inoltre, questo è lo spirito Di Cristo quando esclama: "Non darti dunque pensiero per il domani: perché il domani, da se stesso, si prenderà pensiero per le cose. All'oggi basta (stare attenti) al male a seguire". Sostituite "domani" con "futuro" e "all'oggi" con "al momento" e, ciò che disse Cristo, è esattamente ciò che direbbe un maestro Zen, anche se in una maniera più filosofica. "L'oggi", per il maestro Zen, non significherebbe un periodo di ventiquattr'ore come calcolato comunemente, ma un istante o un

pensiero che passa prima ancora che si apra la bocca. L'Inconscio riflette sulla sua superficie tutti questi istanti-pensiero, che passano con la massima rapidità, mentre esso stesso rimane sereno e indisturbato. Questi pensieri passanti costituiscono la nostra coscienza ed in quanto quest'ultima è considerata come nostro possesso, quindi appartenente a noi, non ha connessione con l'Inconscio e perciò vi sono attaccamenti, desideri, preoccupazioni, delusioni ed ogni tipo di "male a seguire". Quando questi, tuttavia, sono connessi con l'Inconscio, essi sono scomparsi dalla nostra coscienza e quindi cessano di essere "mali dannosi" e noi condividiamo la serenità dell'Inconscio. Questa è, si può dire, la fase di assoluta passività.

La concezione dell'Inconscio porta a molte errate interpretazioni, quando è preso per indicare l'esistenza reale di un'entità designata come "L'Inconscio". I maestri Zen non assumono nessuna reale entità dietro la nostra coscienza empirica. Anzi, essi si pongono sempre contro tutte le assunzioni di questo tipo; essi mirano a distruggerle con tutti i mezzi possibili. I termini Cinesi 'WU-HSIN', 'Non-mente', e 'WU-NIEN', 'Non-pensiero', significano entrambi l'Inconscio, oppure 'essere inconsci'. A causa di ciò, io mi trovo talvolta privo di parole per presentare l'esatto significato dei testi Cinesi, di cui vengono date traduzioni in questo Saggio. Le frasi Cinesi sono collegate insieme molto liberamente e ciascun carattere che le compone non è per niente flessibile. Quando è letto nell'originale, il senso sembra essere abbastanza chiaro, ma quando deve essere presentato con la traduzione, è necessaria una maggior precisione per ottemperare alla costruzione del linguaggio corrente, in questo caso una lingua Occidentale. A tale scopo, ci si deve sforzare maggiormente sul carattere fondamentale dell'originale cinese e, piuttosto di una traduzione, è necessario averne una esposizione, o una interpretazione, o un giro di parafrasi; così, di conseguenza, la continua trama del pensiero intessuta intorno ai caratteri originali Cinesi, con le loro peculiarità grammaticali e strutturali, viene interrotta e, ciò che possiamo chiamare l'effetto artistico dell'originale, va inesorabilmente perduto.

Nel seguente dialogo dai discorsi di Hui-chung, citato nel testo "La Trasmissione della Lampada", gli argomenti sono sviluppati intorno alla doppia idea di termini come 'WU-HSIN' ('Non-mente' e 'Inconscio'), 'YUNG-HSIN' ('Usare la mente' e 'Sforzo cosciente'), 'YU-HSIN' ('Avere una mente' e 'Essere conscio'), 'WU' (come particella privativa indipendente "no", come prefisso negativo "dis", "in", ecc., come nome "nulla", "inesistenza", "non-essere") e 'CH'ENG-FO' ('Raggiungere la Buddhità' e 'Diventare un Buddha'). Hui-chung era uno dei discepoli di Hui-neng e, naturalmente, era ansioso di sviluppare la dottrina di 'WU-HSIN', che significa anche 'WU-NIEN', il termine principalmente usato dal suo maestro Hui-neng. Il dialogo si apre con la domanda di Ling-chiao, uno dei suoi ultimi seguaci:

D. "Ho lasciato la mia casa per diventare monaco e la mia aspirazione è di raggiungere la Buddhità. Come dovrei usare la mia mente?" (1)

R. "La Buddhità è raggiunta quando non vi è più una mente da usare per questo scopo." (2)

D. "Quando non vi è una mente da usare per questo scopo, chi mai raggiungerà la Buddhità?"

R. "Con la Non-mente, il compito è compiuto da se stesso. Perfino il Buddha ha una Non-mente." (3)

D. "Il Buddha ha mezzi strabilianti e conosce come salvare gli esseri. Se egli non avesse la mente, chi mai salverebbe tutti gli esseri?" (4)

R. "Avere una Non-mente significa salvare tutti gli esseri. Se egli vedesse qualche essere da dover salvare, egli avrebbe una mente (*yu-hsin*) e sarebbe sicuramente soggetto alla nascita ed alla morte." (5)

D. “Allora quest’essenza Non-mente è già presente, e com’è che Shakyamuni apparve nel mondo ed anche lasciò dietro di sé così tanti discorsi. È tutta una finzione?”

R. “Proprio per tutti i suoi insegnamenti che ha lasciato, il Buddha è ‘*Wu-hsin*’ (non-mente, inconscio).” (6)

D. “Se tutti i suoi insegnamenti arrivano dalla sua Non-mente, essi devono essere Non-insegnamenti”.

R. “Predicare è non-predicare, e non-predicare è predicare. Ogni attività del Buddha deriva dalla “non-eità”, cioè dalla Vacuità (*Shunyata*).”

D. “Se i suoi insegnamenti sono venuti fuori dalla sua Non-mente, il mio karma attivo è il risultato di aver cara l’idea di una mente (*yu-hsin*)?”

R. “Nella Non-mente non vi è karma. Ma, finché fai riferimento ad una attività del tuo karma, il karma è proprio qui e la tua mente è soggetta a nascita e morte. Come può dunque esservi in te una Non-mente?”

D. “Se la Non-mente significa Buddhità, Tu, o Reverendo, hai raggiunto la Buddhità, o no?”

R. “Quando la mente non c’è (*Wu*), chi è che parla di raggiungere la Buddhità? Pensare che vi sia qualcosa chiamata Buddhità, che deve essere raggiunta, questo è avere cara l’idea di una mente (*yu-hsin*); avere cara l’idea di una mente è un tentativo di bloccare qualcosa che scorre e fluisce (*yu-lou*, *asvara* in sanscrito); stando così le cose, qui non vi è una Non-mente.”

D. “Se non vi è Buddhità da dover raggiungere, tu, o Reverendo, hai la funzione-Buddha?”(7)

R. “Laddove la stessa mente non c’è, dove mai può esservi il suo funzionamento?”(8)

D. “Uno allora è perduto nella “non-eità” (*wu*) esteriore; questa non può essere una visione assolutamente nichilistica?”

R. “Fin dal principio non vi è visione né vedente; chi può quindi dire che questa sia nichilistica?”

D. “Dire che fin dal principio nulla è, non è questo un cadere nella vacuità?”

R. “Perfino la vacuità non è, e dove si può cadere?”

D. “Tanto il soggetto quanto l’oggetto sono negati (*wu*). Supponiamo che un uomo appaia qui tutto ad un tratto e recida con una spada la tua testa. Questo deve essere considerato reale (*yu*) o non-reale (*wu*)?”

R. “Questo è non-reale”.

D. “E ci sarebbe dolore o non-dolore?”

R. “Anche il dolore è non-reale”.

D. “Non essendo il dolore reale, in quale sentiero dell’esistenza rinasceresti dopo la morte?”

R. “Nessuna morte, nessuna rinascita, e nessun sentiero”.

D. “Avendo già raggiunto lo stato di non-esistenza assoluta, uno è un perfetto maestro di se stesso; ma come useresti la mente (*yung-hsin*), quando la fame o il freddo ti assalgono?”

R. “Quando ho fame, mangio e quando ho freddo, mi metto più vestiti”

D. “Se tu sei consapevole della fame e del freddo, allora hai una mente (*yu-hsin*)”.

R. “Adesso ho io una domanda per te: la mente di cui parli come mente (*yu-hsin hsin*), ha una forma?”

D. “La mente non ha forma.”

R. “Se tu già sapevi che la mente non ha forma, ciò significa che fin dal principio la mente non è, e allora come potevi parlare di avere una mente?”

D. “E se dovesse accaderti di incontrare una tigre o un lupo sulle montagne, come useresti la tua mente (*yung-hsin*)?”

R. “Quando è visto, è come se non sia visto; quando si avvicina, è come se mai si avvicinasse; così la belva riflette la Non-mente. Perfino un animale feroce non ti farebbe del male”.

D. “Essere come se nulla accadesse, essere nella Non-mente, assolutamente indipendente da tutte le cose; qual è il nome per un tale Essere?”

R. “Il suo nome è Vajra il Mahasattva (Vajra, il Grande Essere)”.

D. “E quale forma ha?”

R. “Fin dal principio, egli non ha forma”.

D. “Poiché egli non ha forma, perché gli si dà il nome di Vajra il Grande Essere?”

R. “Esso è chiamato Vajra il Grande Essere, Quello Senza Forma”.

D. “E quali sono i suoi meriti?”

R. “Quando i tuoi pensieri, anche solo uno, saranno in corrispondenza con il Vajra, tu sarai in grado di cancellare le gravi offese che hai commesso quando vagavi nei cicli di nascita e morte, durante Kalpa numerosi come i granelli di sabbia del Gange. I meriti di questo Vajra, il Grande, sono incommensurabili; nessuna parola detta con la bocca può calcolarli, nessuna mente è capace di descriverli; perfino se uno visse per ere numerose come i granelli di sabbia del Gange e ne parlasse, non potrebbe arrivare ad estinguerli”.

D. “Che cosa si intende con ‘uno che è in un pensiero in corrispondenza con esso?’”

R. “Quando uno è immemore sia della memoria che dell’intelligenza, allora uno è in corrispondenza con esso”. (9)

D. “Quando sia la memoria che l’intelligenza sono dimenticate, chi è che discorre con i Buddha?”

R. “Dimenticare significa non-essere (*wang chi wu*). Non-essere significa Buddhità (*wu chi fo*)”.

D. “Designare il non-essere come ‘non-essere’ va bene, ma perché chiamarlo il Buddha?”

R. “Non-essere è vacuità, ed anche il Buddha è vacuità. Quindi, è detto che Non-essere significa Buddhità e Buddhità, non-essere”.

D. “Se non vi è nemmeno un niente di niente nelle cose, cos’è che deve essere nominato?”

R. “Per esso, nessun nome quale che sia!”

D. “Vi è qualcosa che gli somiglia?”

R. “No, nessuna cosa gli somiglia; il mondo non conosce eguali!”

Da questo dialogo tra Hui-chung ed il suo discepolo Ling-chiao, citato per quasi tutta la sua lunghezza, possiamo avere un'idea del significato di tali termini, come *wu-hsin*, *wu-nien*, *wu*, *kung*, e *wang*, che incontriamo frequentemente nella letteratura Zen e che costituiscono la concezione centrale, negativamente espressa, della filosofia Zen. “Non-mente”, “non-pensiero” (o “assenza di pensiero”), “non-essere”, “vacuità” e “dimenticanza”, sono termini insoliti nelle lingue Europee, per quanto diffusamente impiegati dai maestri Zen Cinesi. Essi hanno un suono un po' barbaro e, per certi versi, totalmente incomprensibili e, in verità, questo fu il caso del discepolo cinese di Hui-chung, che trovò estremamente difficoltoso comprendere il significato delle parole del suo maestro. Uno dovrebbe realmente avere un'esperienza per poter entrare nello spirito del maestro, dopodiché la comprensione seguirebbe di conseguenza. In ogni caso, tutti questi termini neganti tendono ad indicare la concezione dell'Inconscio, non tanto nel senso psicologico quanto nel senso più metafisicamente profondo. Benché questi termini siano mere negazioni, pure hanno una valenza positiva e quindi, essi sono identificabili con Buddhità, Natura-di-Buddha, Autonatura, Autoessenza, Talità, Realtà, ecc.

Fintanto che si risiede nell'Inconscio, non vi è risveglio di Prajna: c'è il CORPO ma non l'USO. E, quando non vi è l'USO, non vi è il “vedere nella autonatura”. Così torniamo tutti letteralmente alla statica quiete della materia inorganica. Hui-neng era veramente molto avverso contro questa concezione di Dhyana; da qui, la sua filosofia di Prajna e la morale del Buddhismo Zen: “Vedere nell'autonatura è diventare il Buddha”.

NOTE AL CAPITOLO SETTIMO

1) “*Yung-hsin*”, “usare la mente”, cioè “applicare la mente”, “addestrarsi in...”

2) Finché vi sono sforzi coscienti per compiere un proposito, la vera coscienza opera contro di esso e non si riesce a compiere nessun compito. È solo quando tutte le tracce di questa coscienza sono spazzate via, che la Buddhità è raggiunta.

3) L’idea è che quando si compiono tutti gli sforzi per raggiungere uno scopo e, alla fine, si è esausti, o si è giunti allo stremo delle proprie forze, si abbandona tutto ciò che riguarda la nostra coscienza. Di fatto, però, la nostra mente inconscia è ancora intensamente protesa verso l’attività e, prima che lo si realizzi, troverete che il lavoro è terminato. “L’estremità dell’Uomo è l’opportunità di Dio”. Questo è in realtà ciò che si intende con “Compiere il lavoro con la Non-mente”. Ma vi è anche una costruzione filosofica dell’idea di un Buddha che non ha mente. Infatti, secondo la filosofia Zen, noi siamo dotati della natura di Buddha da cui scaturisce Prajna, che illumina tutte le nostre attività, mentali e fisiche. La Buddha-natura compie tutto ciò allo stesso modo in cui il sole irradia calore e luce, o come uno specchio riflette qualsiasi cosa si presenti davanti a sé, cioè in un modo “inconscio”, senza mente, “*wu-hsin*” nella sua accezione verbale. Da ciò si dichiara che ‘*fo wu hsin*’, “il Buddha è Inconscio”, oppure che “Con la Buddhità si intende l’Inconscio”. Filosoficamente parlando, quindi, non sono necessari speciali sforzi coscienti; infatti questi sono un ostacolo al raggiungimento della Buddhità. *Noi siamo già Buddha*. Parlare di qualunque tipo di raggiungimento è un’esecrazione e, logicamente, una tautologia. “Avere la Non-mente” o “Apprezzare l’Inconscio”, significa quindi essere liberi da tutti questi sforzi artificiali, autoideati e ipocriti. Perfino questi “avere” ed “apprezzare” sono, in qualche modo, contrari al ‘*WU-HSIN*’.

4) In termini filosofici, come potrebbe l’Inconscio compiere qualcosa? Come potrebbe anche prendere su di sé l’enorme compito religioso di portare tutti gli esseri sull’altra sponda del Nirvana?

5) Vi sono due piani di vita; uno è il piano della coscienza (*yu-hsin*) e l’altro è quella della non-coscienza (*wu-hsin*). Attività appartenenti al primo dei due piani, sono governate dalle leggi del karma, mentre quelle del secondo, sono di pertinenza dell’Inconscio, di Prajna non-discriminante e caratterizzate da assenza di propositi e quindi, senza meriti. La vita genuinamente religiosa, inizia da qui e produce i suoi frutti sul piano della coscienza.

6) Cioè, il Buddha con tutte le sue attività mondane eseguite tra noi, vive sul piano della non-coscienza (Inconscio), in un mondo privo di sforzi e di meriti, dove nessuna categoria teleologica può essere applicata.

7) Come già ho riferito in altra parte, la filosofia Buddhista fa uso di due concetti, CORPO ed USO, nel suo tentativo di spiegare la Realtà. I due sono inseparabili; là dove vi è una qualche funzione, deve esservi un CORPO dietro di essa e dove vi è un CORPO, inevitabilmente si dovrà riconoscere il suo USO. Ma quando è dichiarato che non vi è Buddhità, come può esservi una qualche funzione di essa? Allora come può un abate Zen avere qualcosa a che fare col Buddhismo?

8) Tutto parte dall’Inconscio, tutto risiede nell’Inconscio e tutto precipita nell’INCONSCIO. Non vi è Buddhità e da ciò, nessun funzionamento di essa. Se un pensiero è risvegliato e una qualche forma di funzionamento è riconosciuta, vi è discriminazione, attaccamento, una devianza dal sentiero dell’Inconscio. Il maestro resta fermamente nell’Inconscio e rifiuta di essere trasferito sul piano della coscienza. Questo fatto confonde il monaco novizio.

9) “Essere immemore di memoria e intelligenza” è un’espressione pleonastica. “Immemore” o “dimentico”, *wang*, è usato spesso per esprimere l’idea dell’Inconscio. Dimenticare tanto la memoria quanto l’intelligenza, che costituiscono l’essenza della nostra coscienza empirica, è fare ritorno all’Inconscio, non di avere a cuore un qualche pensiero della mente, ma abolire totalmente *yung-hsin*, o *yu-hsin*, e ciò indica lo stato della Non-mente. È la ripetizione dell’idea dichiarata prima, che fare ritorno all’Inconscio vuol dire raggiungere la Buddhità.

CAPITOLO OTTAVO

AUTOESSENZA ED INCONSCIO

Il maggior progresso che Hui-neng fece nel suo studio dello Zen, è questa idea di “vedere nella propria autonatura o autoessenza”. Prima del suo tempo, c’era l’idea di contemplare la serenità e la purezza, che aspirava al quietismo ed alla tranquillizzazione. Questo è già stato riferito dianzi e, pertanto, viene proposto un ulteriore passaggio che tratta questo argomento, con la speranza di chiarire il significato della nozione di Hui-neng, del vedere nell’autoessenza.

Nell’ottavo secolo, un monaco chiese a Chih di Yun-chu: “Cosa si intende con ‘vedere nella propria natura e diventare un Buddha’?”

“CHIH: “Questa Natura è fin dall’inizio pura e incontaminata, serena e indisturbata. Essa non appartiene a nessuna categoria di dualità, come essere o non-essere, pura o contaminata, lunga o corta, prendere o dare; il Corpo resta nella sua talità. Avere una chiara introspezione in ciò, è vedere nella propria Autonatura. L’Autonatura è il Buddha, e il Buddha è Autonatura. Quindi, vedere nella propria Autonatura è diventare il Buddha”.

MONACO: “Se l’Autonatura è pura e non appartiene alle categorie di dualità, come essere o non-essere, ecc., dove trova posto questo vedere?”

C. “Vi è un vedere, ma nulla che è visto”.

M. “Se non vi è nulla che è visto, come possiamo dire che vi è un qualche vedere?”

C. “Infatti, non vi è nessuna traccia del vedere”.

M. “In un simile ‘vedere’, di chi è il vedere?”

C. “Non vi è neanche colui che vede”.

M. “Alla fine, dove andremo a finire?”

C. “Tu sai che è a causa della discriminazione erronea che si concepisce un ‘essere’ e, da ciò, la separazione tra soggetto ed oggetto. Questa è conosciuta come la visione confusa. Infatti, secondo questa visione si è coinvolti nelle complessità e si precipita dentro il sentiero della nascita e della morte. A coloro che possiedono una più chiara intuizione non succede la stessa cosa. Pur vedendo continuamente, essi non vedono nulla. Puoi cercare qualsiasi traccia del loro vedere, ma nulla, del Corpo e dell’Uso, vi si può trovare. La dualità di soggetto ed oggetto è svanita – ecco ciò che è chiamato il vedere nell’Autonatura”.

È evidente che questo ‘vedere’ nell’autonatura non è un vedere ordinario, in cui vi è la dualità di uno che vede e ciò che è visto. E nemmeno è uno speciale atto di vedere che, inteso comunemente, ha luogo in un dato momento ed in una località precisa. Nondimeno vi è il fatto di vedere, che non può essere contraddetto. Come può un tale fatto aver luogo in questo mondo di dualità? Finché noi siamo attaccati, per usare la terminologia Buddhista, a questo modo di pensare, non possiamo mai comprendere questa esperienza Zen del vedere nell’autonatura. Per poterla comprendere, si deve avere l’esperienza e, al tempo stesso, deve esservi una speciale logica o dialettica costruita appositamente – con qualunque nome si possa chiamarla – per dare all’esperienza una interpretazione razionale o irrazionale. Prima viene il fatto, seguito poi da una intellettualizzazione. Chih di Yun-chu

ha fatto del suo meglio, nella citazione di prima, per esprimere la sua idea del vedere, secondo il modo di pensare che prevaleva allora. Questa espressività può mancare di soddisfare la nostra attuale domanda logica, ma questo non ha nulla a che fare col fatto stesso.

Tornando a Hui-neng, Prajna è risvegliata all'improvviso(*tun*) nell'autonatura e, questo termine 'tun', non solo significa "immediatamente", "istantaneamente" "bruscamente" o "improvvisamente", ma chiarisce l'idea che l'atto di risvegliarsi, che pure è visto, non è un fatto conscio da parte dell'autonatura. In altre parole, Prajna sprizza luminosa fuori dall'Inconscio, eppure non lo lascia mai, perché rimane inconscia di sé. Questo è il senso nel dire che "Vedere è non-vedere e non-vedere è vedere" e che l'Inconscio o Autonatura, diventa conscio di sé grazie a Prajna eppure, in questa coscienza non vi è separazione tra soggetto ed oggetto. Quindi, dice Hui-neng, "Colui che comprende questa verità è 'wu-nien' (senza pensiero), 'wu-i' (senza memoria) e 'wu-chao' (senza attaccamento)". Ma dobbiamo ricordare che Hui-neng non sostenne mai la dottrina della pura nullità, o il mero "non-far-nulla", e né ipotizzò una qualche 'incognita' nella soluzione della vita.

Quest'ultimo tipo di incomprensione fuorviante, sembra sia stata prevalente subito dopo la morte di Hui-neng e perfino mentre egli era ancora vivo. In un certo modo questa errata interpretazione attira molti che non hanno adeguatamente afferrato il significato della natura trascendente dell'autoessenza (*svabhava*). Infatti, questa eventuale 'incognita' è la concezione popolare di un'anima personale. Secondo Hui-chung, il cui lungo dialogo con un suo discepolo, Ling-chiao, è già stato riportato, sembra che i seguaci popolari di Hui-neng abbiano tentato di fare una revisione dei contenuti del *T'an-ching* per assecondare la loro personale interpretazione del Maestro.

Dopo aver interrogato Hui-chung circa il Buddhismo Zen del Sud, un visitatore scrisse nel suo rapporto: "Ora come ora, vi sono molti maestri Zen nel Sud e, secondo loro, vi è una natura-di-Buddha in ciascuno di noi; e questa natura è ciò che permette il vedere, il sentire ed il pensare. Quando uno muove le gambe o le mani, è la Natura che lo fa in lui, ed essa è conscia di questa esperienza. Il corpo è soggetto a nascita e morte, ma la Natura lo abbandona come fa un serpente con la sua vecchia pelle, o come un uomo lascia la sua vecchia casa diroccata." A questo rapporto del visitatore del Sud, Hui-chung volle aggiungere: "...Anch'io conosco questa classe di insegnanti Buddhisti e ne ho incontrati parecchi nei miei viaggi da pellegrino. Essi sono come quei filosofi eretici in India che ipostatizzano un'anima. Questo, in verità, deve essere deplorato, dato che essi manipolano il *T'an-ching*, eseguendo ogni sorta di alterazione secondo le loro idee personali, contro ogni insegnamento del loro riverito Maestro. Il risultato è la distruzione del principio per il quale noi siamo i veri seguaci del nostro Maestro..."

Dal punto di vista della critica testuale, il *T'an-ching* ha apparentemente patito molto nelle mani dei successivi compilatori e perfino la più antica copia *T'ang* potrebbe non essere troppo esatta come rapporto dei discorsi di Hui-neng. Ma non vi è il minimo dubbio che anche la copia più recente del *T'an-ching* contiene in massima parte il caratteristico punto fermo di Hui-neng, in special modo la sua dottrina di Prajna, distinta dai suoi predecessori e dai suoi contemporanei.

La concezione di una sostanza-anima non è così sottile nell'errata interpretazione di Hui-neng quanto quella del puro nulla. Possiamo dire che queste due concezioni di Prajna e Autonatura sono le due maggiori trappole in cui molti seguaci Zen, e in verità anche molti Buddhisti, sono soggetti a cadere. Gli studiosi di Zen devono guardarsi bene dal commettere questi errori. Ciò che li spinge nella trappola è il tentativo di sostituire una comprensione concettuale o intellettuale di un'esperienza al posto della genuina esperienza Zen stessa. Questo errato procedimento è la fonte di tutti questi gravi errori.

Permettetemi ora di fare altre citazioni dagli annali dello Zen di Hui-neng, per illustrare com'è facile andar fuori strada nella comprensione della relazione tra Autonatura e Prajna, CORPO e USO,

l'INCONSCIO ed il conscio, Vacuità ed il mondo del divenire, l'Irraggiungibile e il raggiungibile, il Nirvana non-dimorante ed un reame di nascita e morte, la non-discriminazione e la logica, la non-essenza e le molteplicità, e così via.

In ciò che segue, i maestri sono presentati mentre si sforzano di far sperimentare i loro discepoli su quel qualcosa che sta oltre la dualità, benché ne sia dentro, come abbiamo esemplificato sopra. Fondamentalmente, l'esperienza Zen consiste nel vedere all'interno dell'operato di Prajna, nel vedere dentro ciò da cui ha inizio il nostro ordinario mondo delle contraddizioni.

Shih-kung Hui-tsang di Fu-chou, che fu uno dei grandi discepoli di Ma-tsu della dinastia T'ang, desiderando vedere quale fosse la comprensione dello Zen del capo dei suoi monaci, gli propose questa quesito: "Puoi afferrare lo spazio vuoto?" Il monaco rispose: "Sì, maestro". E Shih-kung: "Come fai?": Dopodiché il monaco, estendendo il braccio, fece il gesto di afferrare lo spazio vuoto. Il maestro ribatté: "Come puoi afferrare lo spazio vuoto, in questo modo?" "E allora, come?" replicò il monaco. Subito appena detto questo, il maestro pigliò il naso del monaco e lo strizzò con forza. Il monaco strillò, gridando: "Ehi, stai tirando troppo forte, così me lo staccherai!". Allora il maestro concluse: "In nessun altro modo, potrai afferrare lo spazio vuoto".

Qui si può vedere che l'Inconscio non è per niente inconscio di se stesso ed anche che la Vacuità è una sostanza abbastanza concreta, tanto che si può sentire con le nostre mani. Ai tempi di Hui-neng però, questa verità non era dimostrata in un modo così vivido e pittoresco. Quando Hui-neng disse ad un suo discepolo, il quale era un devoto del Pundarika, di non essere stravolto dal Sutra, ma di fare egli una "rivoluzione" di esso, il maestro voleva dire tutto quello che in seguito fu evidenziato da Shih-kung, ma egli stava ancora utilizzando una battaglia su un campo, con le stesse armi che erano in mano ai suoi discepoli, cioè su un terreno più o meno concettuale.

Quando si dice ai Buddhisti che il Buddha viene dal nulla e va verso il nulla, o che il *Dharmakaya* è come spazio vuoto e si può trovare là dove vi è *wu-hsin* (non-mente o mente vuota), essi si sentono perplessi oppure cercano di afferrare lo spazio vuoto, immaginando che questo fatto possa condurli da qualche parte. Ma essi non si risveglieranno mai alla Prajna, finché non verrà strizzato con forza il loro naso e dai loro occhi non usciranno lacrime.

Anche quando si dice loro che ogni essere è dotato della natura-di-Buddha e che loro stessi sono dei Buddha, come in effetti sono, loro si mantengono lontani dalla Buddhità a causa della loro comprensione discriminante, che crea una barriera artificiale tra loro stessi ed il Buddha. La sola ed unica missione di Hui-neng fu di spaccare questa barriera; da qui la sua dichiarazione: "Fin dal principio, nessuna cosa è". Questa frase deve aver turbato i suoi discepoli, fin da quando essa venne fuori dalle labbra del presunto ignorante taglialegna di Shinchou.

Da un monaco fu chiesto a Shih-kung, il maestro summenzionato: "Come posso sfuggire alla nascita e morte?" Il maestro disse: "E qual è l'utilità di sfuggirle?". Un'altra volta la risposta del maestro, ad una domanda simile, fu: "Quest'Uno non conosce nascita e morte". Il vero problema, dalla prospettiva dell'interrogante, è riuscire a comprendere "Quest'Uno". "Quest'Uno" è il Buddha?

Yu-ti interrogò Tao-t'ing, un altro discepolo di Ma-tsu: "Chi è il Buddha?". Il maestro chiamò a voce alta: "Yu-ti!" Yu-ti rispose: "Sì, maestro". Al che il maestro disse: "Non cercarlo più da nessun'altra parte!".

Successivamente, un monaco riportò questa storia a Yao-shan, il quale disse: "Ohi ohi, egli lo ha legato troppo strettamente!". Il monaco allora chiese: "Che significa?". Anche Yao-shan allora gridò: "O monaco!" ed il monaco subito rispose: "Sì, maestro!" e Yao-shan domandò: "Che cos'è Questo?".

Ancora "Questo"! Che cos'è esso, stavolta? È nuovamente il Buddha? Vediamo se un'altra citazione simile ci aiuta a vedere meglio nell'argomento.

Un monaco chiese a Pai-chang Hui-hai, fondatore di un monastero Zen, “Chi è il Buddha?” e Pai-chang: “Chi sei tu?”. Il monaco: “Io sono Tal dei Tali...”.

CHANG: “Conosci questo Tal dei Tali?”

MONACO: “Certamente!”

CHANG allora sollevò il suo bastone e disse: “Vedi?”

MONACO: “Sì, vedo”. Il maestro non fece nessun altro commento.

Perché Pai-chang rimase in silenzio? Forse che il monaco capì CHI era il Buddha? Oppure il maestro rinunciò in quanto il monaco era un caso senza speranza? Per quanto può capire la nostra comprensione umana, apparentemente il monaco rispose correttamente al maestro. Allora, nessun difetto nella risposta del monaco? Ma, il guaio dello Zen, è che esso rifiuta assolutamente di restare ordinario, benché dichiarati di essere ordinario. Un giorno Pai-chang tenne questo discorso:

“Vi è uno che, sebbene non mangi per niente riso da parecchio tempo, eppure non sente la fame; ve n'è un altro che, benché mangi riso tutti i giorni, eppure non si sente mai soddisfatto”.

Questi sono forse due individui separati? O essi sono un solo ed unico individuo, malgrado le sue azioni e le sensazioni siano diverse. Non vi è il Buddha, qui?

Shan-shan Chih-chien era un altro discepolo di Ma-tsu. Un giorno era impegnato con tutta la confraternita del monastero nella raccolta di erbe selvatiche, quando Nan-ch'uan il grande maestro, che si trovava con loro, ne colse una e sollevandola, disse: “Questo fa una buona offerta!”. Chih-chien replicò a sua volta: “Eppure egli non darebbe neanche un'occhiata a questo o a qualsiasi cibo delizioso!”. Nan-ch'uan ribatté: “Può essere così, ma se ciascuno di noi non lo assaggia almeno una volta, mai la facciamo finita!”

“Prajna deve essere risvegliata nell'autonatura una sola volta; dato che fintanto che ciò non sia sperimentato, noi non avremo mai la possibilità di conoscere il Buddha, non solo in noi stessi ma neanche negli altri. Però questo risveglio non è un caso particolare che si compie nel reame della coscienza empirica e, per questo motivo, come il riflesso della luna sull'acqua, e non è nemmeno continuo né separato; esso è oltre la nascita e la morte, perfino quando si dice che è nato, esso non conosce nascita; e quando si dice che è trapassato, esso non conosce trapasso; è soltanto quando la non-mente (l'Inconscio) è vista, che vi sono discorsi mai discussi, atti mai attuati...”

Da questi passi, spero che vi sia stato un lampo per vedere in certi aspetti del pensiero Zen, promulgato da Hui-neng, ed anche del suo sviluppo dopo di lui. Che il “vedere nella propria autonatura” sia il raggiungimento della Buddhità, fin da Hui-neng è diventato l'insegnamento più basilare del Buddhismo Zen, tanto in Cina quanto nella Scuola Rinzai dello Zen giapponese, in special modo. Questo vedere è alquanto diverso al mero riflettere o contemplare l'immacolatezza dell'autonatura o della Buddha-natura, benché ancora rimanga qualcosa della vecchia abitudine della contemplazione quietistica. Perché, malgrado che il “vedere” sia un atto proprio tanto quanto il muovere una mano od un piede, o come pronunciare delle parole, non vi è però il minimo movimento muscolare percettibile in questo atto del vedere, come nello stringere la mano o l'emettere suoni dalla bocca e dalla gola; e questa peculiarità anatomica tende a farci considerare l'atto del vedere, proprio da un punto di vista quietistico. Un tipo di mente più intellettuale può accontentarsi di questa tendenza, ma la cosa è ben diversa nel caso di persone fortemente pratiche.

Lo sviluppo del pensiero Zen in Cina fino ai tempi di Hui-neng, seguiva più o meno il modello Indiano, ma dopo di lui il suo corso cominciò a scorrere in una decisa forma con caratteristiche Cinesi. Il modo intellettuale di vedere nella propria autonatura, così profondamente coltivato dalla mente Indiana, ora mostra ciò che può essere chiamato la fase pratica dimostrativa dello Zen cinese. In

termini di filosofia, il Buddhismo cinese dichiara che l'USO di Prajna è adesso molto più in evidenza che non il CORPO di Prajna.

Kuei-shan Ling-yu fece una volta la seguente osservazione: “Molti maestri hanno invero una profonda visione nel Grande Corpo, ma essi non sanno nulla del Grande Uso”. Yang-shan, che fu uno dei capi discepoli di Kuei-shan, trasmettendo questa opinione ad un monaco che viveva in una capanna ai piedi delle montagne, chiese: “Cosa ne pensi del Maestro?” ed il monaco: “Ripeti tutto, ti prego”. Allorché Yang-shan stava per ripetere, il monaco gli tirò un calcione facendolo cadere per terra. Yang-shan riferì questo fatto increscioso al suo maestro, il quale si fece una cordiale grossa risata.

In un'altra occasione, Yang-shan sperimentò ancora questo tipo di trattamento, per mezzo dei piedi di Chang-shan Ching, un discepolo di Nan-ch'uan. Mentre una sera essi stavano osservando compiaciuti un bel chiaro di luna, Yang-shan disse: “Le persone sono tutte dotate di ‘questo’, ma esse sbagliano nell'usarlo”. Chang-shan disse: “Tu sei quello che lo userà”, e Yang: “Ma tu, come lo useresti?”. Allora Chang, senza esitare, gli mollò un calcione facendolo cadere per terra. Yang, rialzandosi disse: “Sei davvero come una tigre!”

L'atto di dare calci è in realtà, l'atto di vedere, in quanto entrambi provengono dall'autonatura e la riflettono. Quando questa identità è finalmente riconosciuta, l'agire acquisisce uno sviluppo senza fine; non vi è solo il tirare calci, ma anche il dare colpi, schiaffi, spintoni, urlare, ecc., come sono registrati nella letteratura Zen. Ma-tsu e Shih-tou, entrambi discepoli di Hui-neng, possono essere considerati i capostipiti della scuola dinamica dello Zen, grandi utilizzatori dell'Uso. I casi seguenti, possono sembrare fuori dell'ordinario, in ogni senso, avvicinandosi invero alle azioni di persone lunatiche; ma dal punto di vista del “Grande Uso”, di cui il “vedere” è almeno la più pratica delle applicazioni, perfino il danzare o fare salti acrobatici può rivestire un significato essenziale.

Quando P'an-chan Pao-chi, un discepolo di Ma-tsu, era prossimo a morire, chiese agli astanti: “C'è qualcuno tra voi che voglia riprodurre la mia immagine?” Ognuno cercò di far del suo meglio per illustrare il ritratto del maestro, ma a lui non gliene piaceva nessuno e tutti furono licenziati. P'u-hua, uno dei suoi discepoli più vicini, si fece avanti e disse: “Io potrei fare il tuo ritratto” “Se è così, perché non me lo mostri?” disse il maestro. Allora P'u-hua fece una capriola e uscì dalla stanza. L'osservazione di P'an-chan fu: “Che tipo, quando andrà per il mondo ad insegnare, egli agirà come un pazzo!”

Questa profezia trovò davvero conferma nella vita di P'u-hua, come si può leggere nella biografia di Lin-chi (Rinzai). Quando una volta fu invitato a pranzo insieme con Lin-chi nella casa di uno dei loro seguaci, Lin-chi osservò: “È stato detto che un solo capello trattiene un grande oceano ed un seme di mostarda sostiene il Monte Sumeru. È un avvenimento miracoloso o è una cosa naturale?” P'u-hua con una pedata capovolse la tavola. Lin-chi disse: “Come sei rozzo!”. P'u-hua protestò: “Sai dove siamo? Rozzo o raffinato, questo non è posto in cui tu possa fare una simile osservazione!”

Il giorno seguente, vi fu un'altra occasione per venir invitati a pranzo insieme. Lin-chi chiese: “Com'è il pranzo di oggi, paragonato a quello di ieri?”. P'u-hua di nuovo rivoltò la tavola, al che Lin-chi osservò: “Questo è giusto, ma lo stesso sei un gran maleducato”. P'u-hua ribatté: “Sei proprio cieco. Non sai che nel Buddhismo non c'è spazio per osservazioni sull'educazione, come le tue?”

Te-shan, contemporaneo di Lin-chi, divenne famoso per questa frase: “Sia che tu apra bocca per dire una sola parola o no, riceverai lo stesso trenta colpi”. Lin-chi disse a Lo-pu, uno dei suoi discepoli, di andare a trovare Te-shan, dandogli però questa istruzione: “Chiedigli perché uno riceve trenta colpi anche se dice una sola parola. Quando Te-shan ti colpirà, afferra il suo bastone e spingilo via con quello. Vedi poi come si comporterà”. Tutto andò come previsto, tuttavia quando Te-shan venne spintonato col suo bastone, se ne tornò quietamente nelle sue stanze. Tutto ciò fu riferito a Lin-

chi, il quale osservò: “Finora avevo qualche dubbio su di lui, ma tu, Lo-pu, l’hai capito?”. Siccome Lo-pu mostrò una certa esitazione, allora Lin-chi lo colpì.

Una volta Yang-shan chiese a Chung-i Hung-en, un discepolo di Ma-tsu: “Come si fa a vedere dentro la propria autonatura?”. Chung-i rispose: “È come una prigione con sei finestre, in cui vi sia all’interno una scimmia. Quando qualcuno la chiama dalla finestra ad est, “Scimmia, scimmia!”, essa risponde. E la stessa cosa avviene alle altre finestre!” Yang-shan lo ringraziò del chiarimento e disse: “La tua istruttiva similitudine è abbastanza comprensibile, ma vi è una cosa su cui vorrei essere illuminato. Se la scimmia all’interno sta dormendo, o è esausta, che succede quando da fuori qualcuno la chiama?” Chung-i discese dal suo seggio impagliato e, prendendo un braccio di Yang-shan cominciò a danzare, dicendo: “O scimmia, o scimmia, il mio colloquio con te è finito. Come un microbo che si annida tra le sopracciglia di una zanzara: viene fuori all’incrocio di una strada e si mette a gridare, - La Terra è vasta, le persone sono poche e raramente si incontrano amici!-”.

Chien-nin di Chen-chou, un altro discepolo di Ma-tsu, lavorava sempre per la Confraternita. Quando arrivava l’ora del pasto, egli stesso portava il pentolone del riso nel refettorio ed eseguendo un balletto all’ingresso, annunciava a voce alta: “O Bodhisattva, venite a mangiare il vostro riso!”. Poi, battendo le mani, scoppiava in una risata di cuore. E si narra che abbia fatto sempre così per vent’anni. Dopo qualche tempo, un monaco domandò a Chang-ching: “Qual’era l’idea di quell’antico maestro che danzava battendo le mani?”. Ching rispose: “Sembrirebbe come se egli stesse cantando delle lodi”. Ancora tempo dopo, un altro monaco chiese a Tai-kuang: “Quando Chang-ching si riferì al cantare le lodi, a chi erano dirette queste lodi?” Tai-kuang si alzò in piedi e danzò. Dopodiché il monaco si inchinò e Kuang osservò: “Qual è il significato dei tuoi inchini?”. Allora fu la volta del monaco ad alzarsi e a danzare e Kuang disse: “Oh tu, spirito di volpe selvatica!”.

È questa la maniera di vedere nella propria autonatura? È questo il modo in cui Prajna ‘USA’ se stesso? È importante notare che anche al tempo di Hui-neng, questo metodo di dimostrare l’USO di Prajna, non era noto tra i suoi seguaci. Il massimo che essi potevano fare, probabilmente era di dire ai novizi che la Natura di Buddha è l’Assoluto e che quando non si tratteneva più la propria idea di nascita e morte esso si sarebbe manifestato spontaneamente; oppure che lo sbattere di una palpebra, il sollevarsi di un sopracciglio, starnutire, ecc. tutte queste cose appartengono al Buddhadharmā; oppure che era inutile cercare di vedere nella propria Natura, perché si era possesso di questa Natura fin dall’inizio e, qualsiasi cosa si facesse, questa proveniva da lì. Dimostrazioni dinamiche, che noi possiamo chiamare il successivo sviluppo del pensiero Zen, non erano mai state immaginate prima di Ma-tsu e Shih-tou. Il fatto che questi ultimi due maestri, realmente attuarono e costituirono la caratteristica essenziale dello Zen, fu uno dei più rilevanti eventi nella storia della cultura religiosa in Estremo Oriente.

CAPITOLO NONO

DOMANDE E RISPOSTE SU “WU-HSIN e WU-NIEN”

Qualunque cosa si possa dire su queste dimostrazioni dinamiche, nello Zen vi è un altro fatto altrettanto straordinario; ed è che i metodi a cui i maestri Zen fecero ricorso per stabilire la verità dello Zen, oppure per aprire gli occhi del ricercatore, sono così diversificati, così originali, così totalmente non-convenzionali che, ogni volta che li incontriamo, ci sentiamo completamente rinfrescati, tanto che spesso è come se fossimo risorti da una tomba. Dopo che Hui-neng ebbe abbattuto la diga, ci sembra di vedere che le acque dello Zen hanno trovato il loro corso eternamente scorrevole e, a tal riguardo, citeremo ora alcuni modi Zen di cogliere alle sue radici il senso della vita. Seguendole, le domande assumono vari aspetti; talvolta esse riguardano il Tao, tal'altra la Natura-Buddha, alcune volte la richiesta del perché Bodhidharma fosse venuto in Cina, altre volte l'essenza del Buddhismo, e così via. Per quanto vari siano i soggetti, tutte le domande puntano al movimento segreto di Prajna, la cui comprensione risulta nel “vedere nella propria autonatura”, l'oggetto della disciplina Zen. Le citazioni qui di seguito riportate in un modo un po' irregolare, riguardano comunque un periodo di circa cento anni dopo Ma-tsu, partendo dal suo stesso tempo.

1) Un monaco chiese a Ma-tsu: “Che cos'era la mente di Bodhidharma, quando arrivò qui dall'Occidente?” A sua volta, Ma-tsu chiese al monaco: “E cos'è la tua mente, in questo momento?”

2) P'ang, il famoso discepolo laico di Ma-tsu, chiese: “Come può l'acqua, che è senza scheletro e senza muscoli, sostenere una nave che pesa 10.000 tonnellate?” Ma-tsu rispose: “Qui non vi è né acqua né nave, perciò di quali ossa e muscoli stai parlando?”

3) Pai-chang chiese: “Qual è il fine ultimo del Buddhismo?” Ma-tsu disse: “Questo è proprio dove tu rinuncerai alla tua vita!”

4) Allorché fu interrogato da Ma-tsu in merito a quale metodo egli userebbe per dimostrare il pensiero Zen, Pai-chang sollevò il suo *'hossu'* (bastone). Ma-tsu disse: “Tutto qui? Nient'altro?”. Allora Pai-chang gettò via il suo bastone.

5) Un monaco chiese a Ma-tsu quale fosse l'idea di Bodhidharma di venire in Cina dall'Occidente. Il maestro, colpendo il monaco, disse: “Se non ti colpissi, tutti i maestri riderebbero di me!”

6) Tsung-yin di San-chiao Shan, fece un giorno questo discorso: “Se stiamo qui a discutere questa materia, anche il sollevarsi del sopracciglio ci porterà fuori strada”. Subito, Ma-ku chiese: “Noi non stiamo parlando di alzare le sopracciglia; cosa intendi per ‘questa materia’?” Tsung-yin disse: “Ecco, tu sei già fuori strada!” Ma-ku rovesciò la sedia del maestro ed il maestro lo colpì. Ma-ku non ebbe più nulla da dire.

7) Un monaco chiese a Pao-yun, di Lu-tsu Shan: “Cosa si intende con ‘parlare è non-parlare’?” Il maestro disse: “Dov'è la tua bocca?” ed il monaco: “Io non ho bocca”. “Se è così, come fai a mangiare il riso?”. A ciò il monaco non fece replica. Più tardi Tang-shan commentò: “Quel tipo non ha mai fame, non mangia mai il riso”.

8) Mentre Chang-hsing di Le-tan si trovava seduto a gambe incrociate di fronte al muro, Nan-chuan arrivò e gli allisciò la schiena. Chan-hsing disse. “Chi sei?”, “Sono P'u-yuan”(che era proprio il vero nome di Nan-chuan). “Oh, come stai?” chiese Chang-hsing. “Come al solito”, fu la risposta. E Chang-hsing concluse: “Che vita piena di impegni hai, allora!”

9) Un monaco chiese a Pao-chi di Pan-shan: “Cos’è il Tao?”. Ed il maestro: “Vieni!”. Il monaco: “Non riesco ancora ad afferrare il significato”. Il Maestro: “Esci!”.

10) Quando Pao-chi di Ma-ku Shan accompagnava un giorno il suo maestro, Ma-tsu, nella sua passeggiata, gli chiese: “Cos’è il Grande Nirvana?”. Il maestro disse: “Sbrigati!”. “Cosa c’è da sbrigarsi, o Maestro?”. La risposta fu: “Guarda quel ruscello!”

11) Uno studioso Buddhista si trovò a passare da Yen-kuan Ch’i-an, il quale gli chiese: “Qual è il campo particolare dei tuoi studi?”. Lo studioso rispose: “Tengo conferenze sull’*Avatamsaka Sutra*”. E il Maestro: “Quanti Dharmadhatu esso insegna?”. Lo Studioso: “Nel più vasto aspetto, vi sono innumerevoli Dharmadhatu collegati tra di loro nel modo più stretto possibile; ma sintetizzando, se ne considerano quattro”. Allora il maestro sollevò il suo bastone, dicendo, “A quale di quei Dharmadhatu appartiene questo *hossu*?”. Lo studioso restò un attimo sopra pensiero, cercando di trovare la giusta risposta. Ma il maestro era impaziente e quindi sentenziò:” Il pensiero deliberato e la comprensione discorsiva non contano nulla; essi appartengono alla stirpe dei fantasmi, sono come una lampada nella piena luce del giorno; nulla viene illuminato da essi”.

12) Un monaco chiese a Tai-mei il perché Bodhidharma fosse venuto dall’Ovest in Cina, ed il maestro rispose: “Non ho proprio nessuna idea del perché”. Ch’i-an, venuto a sapere di questa osservazione, disse: “Due cadaveri in una stessa bara!”

13) Un monaco chiese a Ling-mo di Wu-hsieh Shan: “Qual è il principio e la fine di questa storia?”. E Ling-mo : “Dimmi quanto è durato questo momento istante!”. Il monaco: “Non sono in grado di seguirti...” E Ling-mo: “Non ho spazio adesso per curarmi di questa tua domanda”. Il monaco: “Però devi sapere bene quali mezzi usare per trattare con persone come te...” E Ling-mo: “Quando essi vengono a chiedere il mio trattamento, io so come trattarli”. Il monaco: “Allora io supplico il tuo trattamento”. E Ling-mo: “Che c’è che ti manca?”

14) Un monaco chiese a Wei-kuan di Hsing-shan Ssu: “Cos’è il Tao?”; Wei-kuan: “Che bella montagna!”. Ed il monaco: “Io ti sto chiedendo del Tao, dunque perché tu parli di montagne?”; Wei-kuan: “Finché hai solo nozioni riguardo alla montagna, non c’è alcuna possibilità per te di raggiungere il Tao”.

15) Un altro monaco chiese a Wei-kuan: “Dov’è il Tao?”; Kuan: “Giusto davanti a noi”. Il monaco: “E perché non lo vedo?”; Kuan: “Non puoi vederlo a causa del tuo egoismo!”. Il monaco: “Se io non posso vederlo a causa del mio egoismo, tu Reverendo, puoi vederlo?”; Kuan: “Finché vi è ‘Io e Tu’, questo complica la situazione e non vi è visione del Tao”. Il monaco: “E quando non vi è più ‘Io’ e ‘Tu’, è visibile?”; Kuan: “Quando non vi è né ‘Io’ né ‘Tu’, chi è che rimane, per poterlo vedere?”

16) Una volta Chih-chang di Kuei-sung si trovò a bere un tè con Nan-chuan P’u-yuan e, quest’ultimo disse: “Noi siamo stati buoni amici, abbiamo parlato di molte cose e le abbiamo soppesate attentamente e, ora che ognuno va per la propria strada, sappiamo dove siamo; cosa dirai quando qualcuno verrà a farti domande sulle cose ultime?”

Chih-chang: “Questo suolo su cui siamo ora seduti, è un ottimo posto per costruire una capanna”

Nan-chuan: “Lascia perdere la tua capanna; che mi dici riguardo alle cose ultime?”. Chih-chang mise via il servizio da tè e si alzò dal suo sedile. Allora Nan-chuan disse: “Tu hai finito il tuo tè, ma io no”;

Chih-chang: “Il tizio che sta parlando così, non può consumare nemmeno una goccia d’acqua!”

17) Un giorno Chih-chang giunse nella Grande Sala e annunciò: “Ora io darò un discorso sullo Zen. Venite tutti qui da me!”. Quando i monaci arrivarono, il maestro disse: “Quando voi avrete ascoltato le gesta di Kwannon (Avalokitesvara), sarete in grado di comportarvi adeguatamente, secondo le

circostanze”. I monaci chiesero: “Quali sono le gesta di Kwannon?”. Il maestro allora schioccò le dita e disse: “Avete tutti udito ciò?” e i monaci: “Sì, l’abbiamo sentito”. “Che gruppo di insensati, che cosa volete ottenere venendo qui?” così dicendo, il maestro li guidò fuori della Sala con un bastone e lui stesso, ridendo di cuore, ritornò nelle stanze dell’abate.

18/a) Un monaco domandò a Li-shan: “Tutte le cose ritornano alla Vacuità, ma la Vacuità dove ritorna?”.

Li-shan: “La bocca è incapace di dargli una collocazione”. Il monaco: “E perché no?”;

Li-shan: “A causa dell’uniformità dell’interno e dell’esterno”

18/b) In un’altra occasione, un monaco chiese: “Che cosa puoi dire sul Dharma che venne qui dall’Ovest?”

Li-shan: “Qui, non c’è un ‘Che cosa’“. Ed il monaco: “Qual è la ragione?” Li-shan: “Proprio perché le cose sono quelle che sono!”. Queste due proposizioni date da Li-shan, si possono considerare come due commenti sull’unico e stesso oggetto, cioè la Vacuità e la Talità (Wu-hsin e Wu-nien).

19) Un giorno Pai-ling incontrò lungo la strada P’ang, il Buddhista laico. Pai-ling disse: “Hai avuto occasione di dimostrare a qualcuno la verità di cui avesti esperienza nei giorni passati a Nan-yueh?” E P’ang: “Sì, l’ho avuta”.

Pai-ling: “A chi l’hai mostrata?”; P’ang, indicando se stesso, disse: “A questo vecchio!”. E Pai-ling: “Perfino le lodi a Manjusri e Subhuti non ti rendono pienamente giustizia”. Ora è la volta di P’ang a chiedere: “E c’è qualcuno che conosca la verità che tu hai sperimentato?” Pai-ling si mise il suo cappello di paglia e se ne andò. P’ang disse: “Addio, vecchio mio, abbi cura di te stesso”. Ma Ling tirò dritto senza voltarsi indietro.

20) Un giorno Tan-hsie T’ien-jan, che era un discepolo di Shih-tou, andò a far visita a Hui-chung l’Insegnante Nazionale e chiese al suo attendente se poteva vedere il maestro. Il servitore disse che il maestro era sì a casa, ma che non poteva incontrare i visitatori. Allora Tan-hsie disse: “Che profondità insondabile!”, e l’attendente: “Perfino l’occhio del Buddha non è in grado di penetrare questa profondità!”. Tan-hsie: “In realtà, il figlio del drago è un drago e quello della fenice è una fenice!”. Quando poi Chung, l’Insegnante Nazionale, si risvegliò dal riposino, fu avvisato dall’attendente del visitatore che era venuto. Chung gli dette venti colpi e lo scacciò da casa. In seguito, Tan-hsie venne a saperlo e disse: “Chung è realmente l’Insegnante Nazionale.” E, il giorno dopo, andò di nuovo a fargli visita. Appena giunse alla sua presenza, Tan-hsie allargò il suo cuscino per fare gli inchini. Ma Chung l’Insegnante disse: “Non è necessario!” Allorché Tan-hsie fece per indietreggiare, Chung disse: “Ok. Così va bene”. Allora Tan-hsie girò intorno al maestro e se ne andò. La conclusione di Chung fu: “Essendo passato molto tempo dagli antichi maestri, le persone sono restie a fare ciò che dovrebbero. Ma anche fra trent’anni un simile uomo come questo sarà difficile da incontrare!”

21) Quando Hui-lang di Chao-ti incontrò Ma-tsu, quest’ultimo disse: “Che stai cercando qui?”. E Hui-lang: “Sto tentando di ottenere la visione profonda che ha avuto il Buddha”. Ma-tsu: “Il Buddha non ha un simile ‘insight’; esso appartiene ai malvagi. Tu dici di venire da Nan-yueh, ma non sembra che tu abbia già visto Shih-tou. È meglio che tu torni da lui”. Hui-lang, di conseguenza, tornò a Nan-yueh e chiese a Shih-tou: “Cos’è il Buddha?”. Shih-tou: “Tu non hai la natura di Buddha”. Hui-lang: “E che mi dici di quelle nature che muovono verso di noi?”

Shih-tou: “Esse invero ce l’hanno”. Hui-lang: “E allora perché io no?”. Shih-tou: “Perché tu non riesci a vederla da te stesso!” Si dice che da ciò, si aprì il suo occhio interiore per vedere nell’autonatura. In seguito, egli visse a Cho-t’i e qualunque monaco capitasse da lui per l’istruzione, veniva mandato via con: “Vattene, perché tu non hai la natura-Buddha!”.

Per poter comprendere meglio questo trattamento di Hui-lang, vorrei aggiungere altri quattro casi, presi dal 'Chuan-teng Lu':

- Un monaco una volta chiese a Chang-ching Hui-yun: "Cos'è ciò che è chiamato Buddha-natura in questo corpo dei Quattro Elementi e dei Cinque Skandha?" Il maestro gridando, chiamò il nome del monaco e questi rispose: "Sì?". Il maestro se ne stette un po' in silenzio e poi osservò: "Non c'è natura di Buddha in te!"

- Un giorno l'Imperatore Shun-tsung chiese ad Ehu-Ta'i (735-818): "Cos'è la natura di Buddha?". Il maestro rispose: "Non è troppo distante da dove parte la domanda di Vostra Maestà!"

- Hui-chao di Shu-shan un giorno ebbe la visita di Tung-shan, che gli chiese di istruirlo. Hui-chao disse: "Tu hai già trovato la tua dimora (non sei più un monaco in pellegrinaggio), perciò cosa ti spinge a venire qui per chiedermi istruzioni?". Tung-shan disse: "Ho ancora una mente non docile, sulla quale non ho potere. Ecco perché sono venuto qui appositamente per vederti". Allora Hui-chao gridò: "O Liang-chieh!" (che era il nome proprio di Tung-shan). A ciò, Tung-shan replicò: "Sì, maestro?". E Hui-chao: "Che cos'è questo?". Tung-shan non pronunciò più parola. Hui-chao dette il suo verdetto: "Che magnifico Buddha, ma purtroppo egli non emette alcuna luce!"

- Pai-chang un giorno terminò il suo discorso e, vedendo che la confraternita stava lasciando la Grande Sala, gridò: "O Confratelli!". Tutti allora si girarono, mentre il maestro continuava: "Cos'è questo?" Si parlò molto di questa osservazione, tra i discepoli Zen di quel periodo.

22) Chen-lang si recò da Shih-tou e chiese: "Cos'è questa idea del Dharma che è arrivato qui dall'Occidente?". Shih-tou rispose: "Chiedilo a quel palo là!" E Chen-lang: "Non capisco". Shih-tou: "Nemmeno io!". Sembra che questa risposta fece realizzare a Chen-lang la verità. In seguito, quando un monaco venne da lui per chiedere l'istruzione, egli lo apostrofò a voce alta: "Reverendo Signore!". Il monaco rispose: "Sì?", dopodiché Chen-lang disse: "Ti stai allontanando da te stesso!". Ed il monaco: "Se è così, perché tu non provvedi a che io mi comporti adeguatamente?" Al che, Chen-lang si strofinò gli occhi come se cercasse di vederci meglio. Il monaco non disse più nulla.

23) Una volta Shih-tou fece questa dichiarazione: "Qualunque discorso facciate su di esso, comunque vi comportiate, queste cose non hanno nessun rapporto con esso". Wei-yen di Yao-shan commentò: "Anche quando non ne parli, anche quando non ti comporti in alcun modo, queste cose non lo riguardano". Allora Shih-tou disse: "Qui non vi è più spazio nemmeno per la punta di un ago" e Wei-yen: "Qui è come piantare fiori su una roccia".

24) Mentre Wei-yen Yao-shan stava sedendo quietamente a gambe incrociate, un monaco giunse da lui e disse: "Cosa stai pensando, in questa posizione immobile?". Yao-shan: "Sto pensando a ciò che è oltre il pensiero". E il monaco: "E come ti comporti con questo pensare che è oltre il pensiero?". Yao-shan: "Non pensando!"

25) Un monaco chiese: "Ho un dubbio sul quale vorrei che tu decidessi..." E Yao-shan rispose: "Aspetta finché verrò nella Grande Sala stasera, allora risolverò il tuo dubbio". Quando la Confraternita si radunò nella Grande Sala, il maestro disse al monaco di farsi avanti. Il monaco stava dirigendosi verso di lui, quando Yao-shan scese dal suo seggio, lo afferrò e disse: "O monaci, qui c'è uno che ha un dubbio". Così dicendo, lo scaraventò via e se ne tornò nelle sue stanze.

In seguito, Hsuan-chiao commentò: "Ma Yao-shan risolse veramente il dubbio che il monaco aveva? Se fu così, qual'era il punto? Se non fu così, perché il maestro disse al monaco che egli l'avrebbe risolto per lui al momento del servizio serale?"

26) Yang-shan chiese a Kuei-shan cosa ne pensasse sul fatto che Bodhidharma fosse venuto in Cina dall'India, e Kuei-shan replicò: "Ma che bella lanterna, è questa!"

Yang: "Essa non è proprio questa, e nient'altro?"

Kuei: "Che cosa vuoi dire con 'questa'?"

Yang: "Ma che bella lanterna è QUESTA!"

Kuei: "È abbastanza evidente che tu non lo sai!"

Vorrei far osservare, *en passant*, che nello Zen è spesso difficile per i non-iniziati conoscere dove sono situate le intenzioni nelle dichiarazioni di un maestro. Per esempio, nel caso attuale il *'tu non lo sai!'* di Kuei-shan non deve essere inteso nel suo ordinario senso di ignorare. Qui, Kuei-shan non intende dire che Yang-shan non conosce lo Zen; anzi, al contrario, Kuei conosce bene il livello di Yang e sa anche che egli comprende bene il livello in cui si trova Kuei-shan. Per questa ragione, noi non possiamo semplicemente seguire ciò che essi si dicono l'un l'altro; prima dobbiamo penetrare all'interno della cosa o all'interno della motivazione delle loro espressioni...

Un monaco chiese a Yao-shan di illuminarlo, sul significato della sua propria vita, dato che lui stava ancora brancolando nel buio. Yao-shan se ne stette quieto per un po'. Questo restarsene quieto è pregno di significato e se il monaco fosse stato pronto per quello, egli avrebbe compreso cosa volesse dire il restare in silenzio di Yao-shan. Ma il fatto è che il monaco mancò questa opportunità ed allora Yao-shan proseguì: "Non è difficile per me dirti una parola sulla questione che abbiamo di fronte. Il punto, in ogni caso, è di saperne afferrare il significato, non appena essa è pronunciata, senza alcun momento di riflessione. Quando avviene ciò, allora vi è l'approccio alla verità. D'altronde, essendovi un ritardo da parte tua e cominciando tu a ragionare sulle cose, la colpa di tutto alla fine verrà messa davanti alla mia porta. Dopotutto, è meglio restare a bocca chiusa, cosicché entrambi sfuggiremo ad ulteriori complicazioni". Questo racconto su Yao-shan è alquanto azzeccato. Le parole fanno ricorso alla nostra comprensione discorsiva e portano al raziocinio, mentre il corso dello Zen va nella direzione opposta, puntando l'interesse al tempo che intercorre prima che le parole vengano pronunciate.

27) Un monaco andò da Shih-lou, un discepolo di Shih-tou, e gli chiese: "Io sono tuttora ignorante della mia nascita originaria. Vorresti gentilmente cercare un modo per illuminarmi?" E Shih-lou: "Io non ho orecchie"; Ed il monaco: "So di essere stato nell'errore". Shih-lou: "Oh no, è stato un MIO errore!". Monaco: "E dov'è la tua colpa, o Maestro?". Shih-lou: "La mia colpa sta nel tuo dire che sei in errore!". Allora il monaco si inchinò ed il maestro lo colpì.

28) Hua-lin era discepolo di Shih-tou, il quale un giorno gli chiese: "Sei un monaco Zen o un monaco comune?" Hua-lin rispose: "Sono un monaco Zen". E Shih-tou: "Che cos'è lo Zen?". Hua-lin: "Sollevare le sopracciglia, muovere gli occhi..." Shih-tou: "Portami qui davanti la tua forma originaria, così che io la possa vedere. Non so che farmene di sopracciglia sollevate e di movimento degli occhi." Hua-lin: "O Maestro, smettila di alzare le tue sopracciglia e di muovere gli occhi e guardami dove sono!" Shih-tou: "Ho smesso di farlo!". E Hua-lin: "Bene, allora la presentazione è finita!"

29) Un giorno, Ts'ui-wei Wu-hsiao stava facendo una meditazione camminata all'interno della Sala del Dharma, quando T'ou-tzu gli si avvicinò e facendo un inchino, chiese rispettosamente: "O Maestro, qual è la tua istruzione riguardo al segreto messaggio portato dall'Ovest da Bodhidharma?" Ts'ui si fermò per qualche istante. T'ou-tzu fece di nuovo la domanda sull'istruzione, dopodiché il

maestro disse: “Cosa, tu vuoi un secondo mestolo di zuppa?” Allora T’ou-tzu si inchinò e si ritirò. Mentre se ne andava, il maestro gli disse: “Non scordarti ciò che ti ho detto” e la risposta di T’ou-tzu fu: “Quando arriverà il tempo, esso metterà radici e la piantina crescerà!”

30) Mentre Ts’ui-wei stava mettendo delle offerte sull’altare degli Arhat, un monaco gli chiese: “Tan-hsie (che era stato il maestro di Ts’ui-wei) gettò la statua lignea del Buddha nel fuoco, come mai tu stai facendo offerte agli Arhat?” Il maestro rispose: “Anche se gettato nel fuoco, esso non brucia, così come il mio fare offerte agli Arhat, perciò vattene e lasciami solo”.

In un’altra occasione, un monaco chiese: “Quando tu fai offerte agli Arhat, essi vengono a riceverle, o no?”. Il maestro replicò: “Tu mangi tutti i giorni?” Il monaco restò silenzioso, perciò il maestro proseguì: “Pochi sono i veri intelligenti”.

31) Mentre Tao-wu Yuan-chih e Yun-yen erano di servizio presso il loro maestro Yao-shan, quest’ultimo disse: “Quando l’intelletto giunge alla fine, state attenti a non pronunciare parola. Se lo fate, vi spunteranno le corna. Fratello Chih, cosa ne dici?”. A quel punto Yuan-chih lasciò la stanza. Yun-yen chiese a Yao-shan: “Perché il mio Fratello Chih non ha risposto alla tua domanda?” Yao-shan disse: “Oggi mi fa male la schiena e Fratello Chih lo sa bene. Vai da lui e chiediglielo.” Allora Yun-yen andò fuori e, vedendo Chih, gli disse: “Come mai qualche minuto fa non hai risposto al maestro?” Chih, comunque, gli rispose di tornare indietro dal maestro, perché il maestro sapeva tutto.

32) Te-chien di Hua-ting era popolarmente conosciuto come un traghettatore, perché egli viveva su un piccolo battello sul fiume Wu-chiang. Un giorno, un monaco di nome Shan-hui, che era stato consigliato da un suo amico di andare a vedere questo barcaiolo, si recò espressamente da lui per porgergli i suoi ossequi. Il Barcaiolo gli chiese: “In quale monastero stai?” E Shan-hui: “Non sto in nessun monastero. Il luogo ove io sto, non lo conosce nessuno”. Il Barcaiolo: “A cosa assomiglia il luogo che nessuno conosce?” E Shan-hui: “Per quanto possa estendersi il nostro sguardo, non vedo nulla di paragonabile ad esso”. Il Barcaiolo: “Dove hai imparato a dire queste cose?” E Shan-hui: “È ben oltre la portata di qualunque occhio e orecchio”. Il Barcaiolo rise di cuore e disse: “Per quanto sottile sia la tua filosofia, non ti serve più di quanto il palo a cui è legato il tuo asino. Quando viene gettata una sonda lunga mille piedi per misurare uno stagno, lo scopo era quello di misurare la profondità reale degli abissi. Non abboccare all’esca, ma parla, svelto, svelto!” Allorché Shan-hui stava per aprire la sua bocca, il barcaiolo lo spinse col suo palo gettandolo in acqua, cosa che fece improvvisamente realizzare un *satori* a Shan-hui. Mentre riguardo al Barcaiolo Te-chien, che abbandonò repentinamente la sua barca, nessuno seppe dove egli passò il resto della sua vita.

33) In un giorno piovoso, Kao Sha-mi andò a trovare Yao-shan, il quale gli disse: “Oh, alla fine sei venuto!”. E Kao: “Sì, Maestro”. Yao: “Sei alquanto bagnato, non è vero?”. Kao: “Beh, non suoniamo questo tamburo”. Intanto anche Yun-yen e T’ao-wu si trovavano insieme a Yao-shan. Yun disse: “Qui non vi è nessuna pelle conciata, perciò quale tamburo sarà suonato?”. T’ao disse a sua volta: “Qui non c’è nessun tamburo, perciò quale pelle sarà battuta?” Alla fine, Yao-shan disse: “Che bella sintonia, vi è oggi!”

34) All’ora del pranzo, lo stesso Yao-shan battè il tamburo e Kao Sha-mi giunse danzando nella sala da pranzo con la sua scodella. Vedendo questo, Yao-shan depose le bacchette e chiese: “Che motivo è questo?” E Kao: “Motivo n. 2”. E Yao: “E qual è il motivo n. 1?” Kao riempì la sua scodella col riso della pentola e se ne andò.

Da queste “Domande e Risposte” scambiate tra gli studenti dello Zen, durante circa 150 anni dopo la scomparsa di Hui-neng, il lettore può misurare lo sviluppo raggiunto dal pensiero Zen. Lo scenario è quasi totalmente cambiato da quello che si poteva vedere fino al tempo del Sesto Patriarca.

Nell'espone lo Zen, si era utilizzata soltanto quella che può essere chiamata 'la terminologia dei Sutra'. Non si sarebbe mai potuto pensare che sbattere, colpire, dare calci ed altri rozzi metodi di trattamento sarebbero stati accordati ai discepoli. Da allora, il "Mero Vedere" è svanito e l'agire ha preso il suo posto. Si può dire che tutto ciò abbia materialmente cambiato in qualche modo lo spirito dello Zen, nella sua trasmissione da Bodhidharma fino al Sesto Patriarca? Esteriormente diciamo di sì, ma nello spirito senz'altro no. Perché vi è un costante flusso del medesimo pensiero, alla base di tutte queste "domande e risposte". Ciò che ha subito un cambiamento è il metodo utilizzato. Lo spirito è sempre quello di Hui-neng che dichiara: "Io affermo il Non-pensiero (*wu-nien*, cioè l'Inconscio) come Principio del mio Insegnamento, l'assenza di forma come Corpo e la Non-dimora come Sorgente". Questa dichiarazione è il fondamento dell'insegnamento Zen e può essere rintracciato in tutte le svariate risposte date dai maestri, tanto con parole che con atti gestuali.

WU-NIEN (Non-pensiero) è psicologico, WU-HSIANG (Non-forma) ontologico e WU-CHU (Non-dimora) è morale. Il primo ed il terzo hanno un senso soggettivo mentre il secondo ha un significato oggettivo. Questi hanno, praticamente e assolutamente, lo stesso significato e si riferiscono alla stessa cosa, ma lo Zen è interessato soprattutto al psicologico, con la realizzazione dell'Inconscio; e, andando oltre, perché quando questa realizzazione è raggiunta, si trova una dimora che è Non-dimora e la mente è completamente distaccata dalla forma, il che significa anche distacco dalla stessa mente; e questo è lo stato di WU-NIEN, Non-pensiero. Finora ciò è stato studiato in relazione alla Prajna, in quanto Hui-neng era fortemente interessato al problema di Prajna e Dhyana, in accordo allo spirito del suo tempo. Ora, vediamo sotto quale luce deve essere inteso questo Inconscio o Non-pensiero, quando sono correlati alla nostra vita etica e morale.

Ora arriviamo al punto più importante nella significativa discussione sull'insegnamento Zen. Per quanto riguarda il vedere nel proprio essere interiore, noto come autonatura, la faccenda si pone più o meno sul piano epistemologico e non sembra influire sulla nostra vita pratica dal punto di vista dell'etica. Ma quando Prajna è considerato non dal punto di vista del vedere, ma da quello dell'agire, esso arriva direttamente al cuore stesso della vita. Moltissime "domande e risposte" citate sopra, sono state tratte dagli annali della storia più antica dello Zen, con lo scopo di mostrare i metodi individuali dei maestri nell'insegnare come risvegliare Prajna nella mente dei discepoli – le cui menti sono più ostinatamente distorte a causa della loro dualistica interpretazione della vita e del mondo. Seguono ora altri esempi, in cui si cercherà di intravedere il funzionamento interiore di Prajna nel loro comportamento quotidiano.

1) Un monaco domandò a Ching-tsen di Chang-shan: "Cosa si intende con 'il proprio pensiero di tutti i giorni è il Tao'?" Ching-tsen: "Quando ho sonno, dormo; quando sono stanco, mi siedo". Il monaco: "Non riesco a seguirti". Ching-tsen: "D'estate cerchiamo un luogo fresco e quando fa freddo ci sediamo vicino al fuoco".

2) Un maestro del Vinaya (esperto nell'ordine religioso) chiamato Yuan, andò da Tai-chu Hui-hai e gli chiese: "Disciplinando se stessi nel Tao, vi è un metodo speciale per farlo?" Hui-hai: "Sì, c'è"; Yuan: "E qual è?" Hui-hai: "Quando uno ha fame, mangia e quando ha sonno, dorme"; Yuan: "Questo è quanto fanno le altre persone; il tuo modo allora è uguale al loro?" Hui-hai: "Non è lo stesso"; Yuan: "Come, perché no?" Hui-hai: "Quando essi mangiano, non solo mangiano ma fanno mille altre fantasticherie, quando dormono, essi non dormono solamente, ma vengono presi da ogni varietà di inutili pensieri. Ecco perché il loro modo non è lo stesso del mio." Il maestro Vinaya non continuò oltre col maestro Zen.

3) Mentre l'intera schiera della Confraternita di Pai-chang era impegnata nel lavoro agricolo, ci fu un monaco che, udendo il tamburo del pasto, sollevò immediatamente la vanga e, scoppiando in una

grassa risata, andò via dal campo. Il maestro Hui-hai osservò: “Che tipo intelligente! Questo è il modo per entrare nella porta della verità di Kwannon”. Più tardi, tornando al monastero, egli chiamò quel monaco e gli disse: “Qual è la verità che hai visto poco fa, quando udisti il suono del tamburo?” Il monaco rispose: “Niente di tutto questo, Maestro. Appena ho udito suonare il tamburo del pranzo, me ne sono andato a mangiare!” Stavolta fu il maestro che si fece una grassa risata.

4) Mentre Kuei-shan Ling-yu era seduto nella Grande Sala, il monaco cuoco batté il ‘*mokugyo*’ (letter. Pesce di legno) per annunciare che era ora di pranzo. Nell’udirlo, il monaco che stava accudendo al fuoco, depose l’attizzatoio e, battendo le mani, si mise a ridere di gusto. Il maestro disse: “Qui nella mia comunità vi è un uomo veramente intelligente”. Più tardi egli fece chiamare quel monaco e gli chiese: “Che cosa ti è successo?” L’addetto al fuoco rispose: “Non avevo fatto colazione stamattina e perciò avevo molta fame, quindi sono stato felice di udire il gong del pranzo”. Il maestro annuì.

5) Yun-yen chiese a Pai-chang Huai-hai: “Reverendo Signore, sembra che tu sia molto occupato ogni giorno a lavorare; per chi lo fai?” Huai-hai: “C’è un uomo che vuole ciò!”; Yun-yen: “Perché non lo lasci fare a lui?” e Huai-hai di rimando: “Egli è senza casa!”

6) Quando Huang-po Hsi-yun lasciò Nan-ch’uan, quest’ultimo lo accompagnò fino al portone del monastero. Sollevando il cappello da viaggio di Hsi-yun, Nan-ch’uan disse: “Tu sei smisuratamente grande e grosso, ma il tuo cappello non è troppo grosso per te, vero?” Hsi-yun replicò: “Può anche essere così, ma l’intero cosmo può facilmente venirne coperto”; Nan-ch’uan: “E allora, a me?”. Hsi-yun si mise il cappello in testa e se ne andò.

7) Quando Yun-chi di Chung-nan Shan stava studiando Zen sotto Nan-ch’uan, chiese al suo maestro: “La gente non sa dove sia il gioiello *Mani*, eppure ho sentito che esso è conservato nel profondo interno del Tathagatagarbha; cos’è allora il Garbha?” Nan-ch’uan rispose: “Ciò che cammina insieme con te!”; E Yun-chi: “E che cos’è tutto quello che non cammina insieme con me?” Nan-ch’uan: “Anche quello è il Garbha!”; Yun-chi: “Allora, cos’è, il gioiello *Mani* stesso?”. Nan-ch’uan gridò: “Fratello!” e Yun-chi subito rispose: “Sì, Reverendo signore!”. Infine, Nan-chuan concluse: “Vattene via, tanto tu non comprendi le mie parole!” Eppure, nonostante ciò, Yun-chi trovò da queste la sua Via nello Zen.

CAPITOLO DECIMO

L'INCONSCIO COME BUDDHITÀ

Cosa possiamo dedurre da tutte queste citazioni sulla vita Zen. Quali sono le espressioni del comportamento esteriore dell'Inconscio?

Il detto più famoso di Ma-tsu è, “Questa mente è il Buddha stesso!” che, di fatto, è stato uno dei pensieri basilari propugnati da tutti i maestri Zen che l’avevano preceduto; ma Ma-tsu vi aggiunse: “Il proprio pensiero di tutti i giorni (cioè la nostra mente ordinaria) è il Tao”. In cinese, lo stesso carattere ‘hsin’ viene usato tanto per ‘pensiero’ come pure per ‘mente’ e, in questo caso, con pensiero, o mente, si intende lo stato di coscienza che noi abbiamo nelle circostanze ordinarie, nella nostra vita di tutti i giorni, quando viviamo come il sole che splende tanto sul giusto che sull’ingiusto, come i gigli del prato che fioriscono in tutta la loro bellezza anche quando nessuno li ammira. La mente nell’espressione ‘mente (o pensiero) di tutti i giorni’ non ha perciò nessun riferimento con la nostra mente concettuale o con la nostra idea psicologica di mente o anima; è piuttosto uno stato mentale in cui non si ha una specifica consapevolezza del suo funzionamento, che ci ricorda ciò che i filosofi chiamano “appercezione trascendentale”. Essa può corrispondere a ciò che io ho chiamato “L’Inconscio” (*wu-hsin o wu-nien*) nelle sezioni precedenti.

Quando Ma-tsu ed altri maestri Zen dichiarano che ‘questa mente è il Buddha stesso’, ciò non significa che vi è un qualche tipo di anima giacente nelle profondità della coscienza, ma che ciò che costituisce lo stato di Buddha è uno stato di non-coscienza, psicologicamente definito come Inconscio, che accompagna ogni atto conscio ed inconscio della mente.

Avendo compreso le dichiarazioni di Ma-tsu in questa luce, allora i commenti di Ching-tsen e Tai-chu diventano a loro volta comprensibili. “Quando ho sonno, dormo; quando sono stanco, mi siedo” oppure “Quando ho fame, mangio, e quando ho sonno, dormo” o anche “D’estate cerchiamo un luogo fresco, e quando fa freddo ci sediamo accanto al fuoco”. Non sono forse questi i nostri atti quotidiani? Atti compiuti del tutto spontaneamente e istintivamente, in modo inconscio e naturale. Anche i monaci affamati di Pai-chang e Kuei-shan si comportarono in questa maniera molto spontanea. Nella loro vita pratica, essi illustrano ciò che tutti i maestri Zen vorrebbero vedere. Così con Huang-po Hsi-yun, che disse addio al suo amico Nan-ch’uan, mettendosi in testa il suo cappello da viaggio fatto di bambù, senza neanche voltarsi indietro. Egli si comportò come quei monaci affamati che, dopo aver udito il suono del pranzo, lasciarono cadere qualsiasi attrezzo che avevano in mano e si diressero verso il refettorio. La stessa cosa avvenne con Yun-chi, il quale rispose: “Sì” alla chiamata del suo maestro Nan-ch’uan. Quando il gong è colpito, l’aria rimbomba del suo suono. Non è questa la nostra ‘vita di tutti i giorni’ o, come Ma-tsu e Nan-ch’uan la chiamarono, il ‘nostro pensiero o mente del quotidiano’? Noi siamo sempre occupati con una cosa o l’altra da mattina a sera, e ‘per chi, tutto ciò’? Pai-chang direbbe: “C’è qualcuno che lo vuole”, ma dov’è questo qualcuno, questo grande maestro che sembra dirigere tutti i nostri movimenti, tenendoci occupati, ma che non conosce l’atto immediato del “governare la casa”. Egli sembra essere ovunque, ma non può essere localizzato; è senza fissa dimora.

Il “Corpo del Buddha” riempie il Dharmadhatu e manifesta se stesso universalmente davanti a tutti gli esseri. Esso opera, esegue in risposta alle circostanze, eppure non abbandona mai questa sede dell’Illuminazione – Questo è l’insegnamento generale Mahayana così come fu promulgato in India. Quando questa sede della Bodhi (Illuminazione) è localizzata, il maestro “senza dimora” che ci fa avere una “casa” per conto suo, può essere individuato. Questi strani termini come “Governare la casa”, “Vivere la propria vita di tutti i giorni” o “Pensare con la propria mente del quotidiano”

trasportano lo Zen assai intimamente nella nostra vita. L'Inconscio non sembra troppo essere disteso nel profondo della nostra coscienza abituale.

Shan-hui di Chia-shan (805-881), il quale ottenne una realizzazione profonda della Dottrina Zen, quando gli accadde di essere impietosamente spinto nell'acqua dal maestro-barcaiolo di Hua-ting, aveva un giovane servitore che talvolta lo assisteva. Allorché Shan-hui divenne capo di un monastero, questo giovane monaco fu inviato in pellegrinaggio Zen attraverso il paese. Egli visitò un certo numero di maestri ma non trovò soddisfazione con nessuno di essi. Nel frattempo, la fama del suo maestro originario si era fatta molto vasta ed estesa. Allora egli tornò indietro senza indugio e disse al suo maestro: "O Maestro, poiché tu sai operare così tante meraviglie, perché non mi hai insegnato prima di mandarmi in pellegrinaggio?" Il maestro disse: "Quando eri qui con me, tu desideravi preparare il riso ed io accendevo il fuoco; tu preparavi la tavola, versavi il riso ed io tiravo fuori la mia scodella. Quando mai mi sono comportato in maniera contraria ai tuoi ordini?" Si dice che questo abbia illuminato il giovane discepolo. Una storia simile si racconta per Ch'ung-hsin, il successore di Tao-wu.

Te-shan Hsuan-chien (780-865) di Shu, fu un grande studioso del *Sutra del Diamante* prima di aprire gli occhi alla verità dello Zen. In quanto maestro assai esperto, fu conosciuto per il suo modo di far oscillare il bastone sui suoi discepoli. Egli fu popolarmente associato a Lin-chi (Rinzai) che urlava un "KWATZ" su chiunque si avvicinasse a lui con una domanda. Una famosa frase di Te-shan era: "Trenta colpi se dici una sola parola, trenta colpi anche se non apri bocca". "Dire una sola parola" è diventato quasi un termine tecnico nello Zen, e significa dire qualsiasi cosa spinta da impulso, sia con parole o con gesti, che riguardi il fatto centrale dello Zen. "Dare un colpo", in questo caso, significa che ogni manifestazione simile non è di alcuna utilità. In breve, secondo Te-shan, lo Zen è una filosofia di negazioni assolute ma che, nel contempo, sono affermazioni assolute; a meno che uno non ottenga una certa realizzazione di questa dialettica fatta di negazioni affermative, non ha diritto di dire neanche una parola di Zen.

Allorché una sera Te-shan aveva appena fatto questa dichiarazione, un monaco venne fuori dall'uditorio e si accingeva a fare gli inchini quando il maestro lo colpì. Il monaco protestò: "Come mai mi colpisci, maestro, anche prima che io abbia fatto la domanda?" Il maestro chiese: "Da dove vieni?" ed il monaco: "Vengo da Kona"; ed il verdetto del Maestro fu: "Prima ancora che tu salissi sul battello per venire qui, già ti meritavi trenta colpi!". Allora Lung-ya chiese al maestro: "Se minacciassi di tagliarti la testa con una spada più affilata che si possa trovare al mondo, cosa faresti?" Il maestro fece rientrare la testa nelle spalle. Lung-ya disse: "Ecco, vedi, la tua testa è staccata!" Il maestro sorrise. Più tardi, Lung-ya andò da Tung-shan e raccontò a lui quest'episodio. Tung-shan chiese: "Cosa disse Te-shan?" E Lung-ya: "Non disse nulla". Tung-shan: "Come puoi dire che egli non disse nulla. Mostrami la testa che hai tagliato!" Lung-ya riconobbe il proprio errore e si scusò.

Questa storia fu poi riportata da qualcuno al maestro Te-shan, il quale osservò: "Il vecchio Tung-shan non ha giudizio. Quel tizio (Lung-ya) è già morto da diverso tempo e a che serve cercare di salvarlo?"

Un monaco chiese: "Cos'è la Bodhi (Illuminazione)?". Il maestro rispose: "Non spargere qui la tua immondizia!".

Un monaco chiese: "Chi è il Buddha?". Il maestro disse: "Un vecchio monaco della landa occidentale!".

Un giorno Te-shan fece una predica in cui disse: “Quando fate una domanda, commettete un errore; quando non la fate, fate un’offesa”. Un monaco venne fuori dal gruppo e cominciò ad inchinarsi; in quel momento il maestro lo colpì. Il monaco disse: “Proprio adesso che stavo inchinandomi, tu mi colpisci, perché?” Ed il maestro: “Se aspettavo che tu aprivi la bocca, era tutto finito!”

Il maestro inviò il suo attendente a cercare Je-tsun (Hsueh-feng). Quando questi arrivò, il maestro disse: “Ho appena mandato a chiamare Je-tsun, a che serve che ‘TU’ sia venuto?” Je-tsun non replicò.

Vedendo un monaco avvicinarsi, Te-shan chiuse la sua porta. Il monaco arrivò e bussò. Il maestro disse: “Chi sei?” Il monaco disse: “Sono un leone”. Il maestro aprì la porta ed il monaco si inchinò fino a terra. Vedendo questo, il maestro gli montò in groppa sul collo e disse: “Bestia, perché vai gironzolando in un posto così (cioè in un monastero)?”

Te-shan era ammalato ed un monaco gli chiese: “Vi è uno che non è ammalato?” Ed il maestro: “Sì, uno c’è.” Ed il monaco: “E chi è quest’uno che non è ammalato?”. “Fratello!!!” gridò il maestro.

Non abbiamo forse anche qui notizie de “Il tuo pensiero di tutti i giorni è il Tao”? Non abbiamo anche qui traccia del lavoro dell’Inconscio che risponde pressoché ‘istintivamente’ alle richieste delle circostanze? Proporrò ora un’altra citazione da Pen-hsien (941-1008), appartenente alla scuola Hogen (Fa-yuan) dello Zen.

Una volta Pen-hsien disse: “Nello studio del Buddhismo, non è necessario conoscere molto di quegli incontri Zen che sono avvenuti prima di noi e neppure è necessario cogliere alcune frasi sorprendenti, prese dai Sutra e Sastra e considerarle come espressione della suprema verità. Discussioni su tali soggetti le lasciamo a coloro che sono dediti all’intellettualismo. La mera intelligenza non è intesa a tenere testa con le faccende della nascita e morte. Se veramente volete penetrare nella verità dello Zen, fatelo mentre camminate, mentre state in piedi, dormendo o sedendo, mentre parlate o restate in silenzio, oppure mentre vi coinvolgete in ogni sorta delle vostre attività quotidiane. Quando avrete fatto ciò, potrete vedere quale dottrina state seguendo o quale Sutra state studiando.” In un’altra occasione, egli ebbe a dire questo: “Noi ci alziamo presto al mattino, ci laviamo mani e viso, ci puliamo bocca e denti e poi prendiamo il tè. Finito il tè, facciamo prostrazioni davanti al Buddha. Finite le prostrazioni, andiamo dall’abate, dagli altri superiori del monastero e portiamo loro i nostri rispetti. Fatto questo, andiamo al refettorio, in cui serviamo la zuppa d’orzo per la Comunità. Fatto questo, prendiamo posto nella tavolata e facciamo colazione. Fatto questo, scendiamo nelle nostre celle a fare il nostro riposino mattutino. Dopo di questo, ci alziamo nuovamente, laviamo di nuovo la nostra faccia e le mani e ci puliamo la bocca. Ciò fatto, beviamo il tè e ci dedichiamo a varie faccende. Dopo questo, arriva l’ora di pranzo e noi scendiamo in sala da pranzo, in cui i piatti sono serviti in bell’ordine e mangiamo il pasto di mezzogiorno. Finito il pasto, laviamo i piatti e dopo viene servito ancora il tè. Finito il tè, di nuovo ci aspettano varie faccende. Dopo di queste, è giunta la sera ed il servizio serale viene regolarmente effettuato nei vari luoghi, fatti questi, andiamo dall’abate a recargli i nostri ossequi. Ciò fatto, ora è il primo periodo della notte in cui si esegue il relativo servizio. Fatto questo, diciamo la “Buona Notte” alle stanze dei monaci. Ciò fatto, facciamo visita all’abate e quindi facciamo le nostre prostrazioni davanti al Buddha, leggiamo i Sutra, passeggiamo recitando o praticando il “*nembutsu*” (*nien-fo*). Oltre a tutto questo, spesso andiamo al villaggio, nelle città, al mercato, o visitiamo le case dei laici, e così via. Stando così le cose, noi siamo tutto il tempo in

movimento, e dov'è allora, ciò che è chiamato "l'Inamovibile", o ciò che dimora eternamente nel Samadhi dei Naga?..."

In questo, Pen-hsien ha voluto evidentemente riferirsi alla sua routine lavorativa, che si svolge nel monastero. Nel mentre egli enfatizza il lato dinamico della vita Zen, contraddistinta dal contrasto con il quietismo allora prevalente in certi lati del mondo Buddhista dei suoi tempi, l'idea principale che attraversa la sua predica è quella del nostro "pensiero quotidiano", del "dormire quando si ha sonno e mangiare quando si ha fame", del "sorbire il tè quando vi è offerto", del "rispondere 'SI' quando si è chiamati"; vale a dire, di seguire spontaneamente i comandi dell'Inconscio.

CAPITOLO UNDECIMO

L'INCONSCIO ED IL DIVINO

Quando si è costretti ad afferrare lo Zen in queste azioni giornaliere, compiute da ciascuno di noi senza un pensiero particolare, a causa di una loro partecipazione alla mera natura di azioni riflesse, allora bisogna o no considerare la vita Zen come per nulla diversa dalla normale vita istintiva o come una serie di impulsi spontanei? Forse che il maestro Zen è sottoposto alla visione, che “quelle creature che si muovono intorno a noi abbiano una maggior natura-di-Buddha di quanta se ne abbia noi stessi”, o che gli uccelli cinguettanti o il gatto che si arrampica sul palo siano amici più degni del maestro di quanto non lo siano quei petulanti monaci che fanno sempre domande? Lo Zen sembra quasi sostenere l'azione. In ogni religione vi è una costante tendenza a guardare la passività, o l'attività passiva, come la suprema espressione di questa vita. “Gli uccelli dell'aria”, “i fiori dei campi” e “l'erba del prato” sono presi come esempi da seguire, quando si vuole capire il pensiero di Dio. Si dice che un grande teologo medioevale ha affermato: “Ciò che conosco delle scienze divine e delle Sacre Scritture, io l'ho imparato nei boschi e nei campi, con la preghiera e la meditazione. Non ho avuto alcun altro maestro che i faggi e le querce”. Un altro grande teologo afferma: “Ascoltate quest'uomo esperto; c'è più da imparare nei boschi che nei libri. Alberi e pietre vi insegneranno più di quanto possiate apprendere dalla bocca di un maestro.”

Una sorta di naturalismo è quasi universalmente raccomandato dalle religioni, perfino dal Cristianesimo che pure, sottolinea fortemente la vita morale distinta dalla vita istintiva. Perciò nessuna meraviglia che la sua storia sia composta da idee ed anche pratiche rifacentisi a quelle del Puro Spirito Libero. In virtù del suo forte idealismo etico, il Cristianesimo si è contrapposto agli occasionali attacchi dell'antinomismo e dell'illegalità spirituale, ma resta il fatto che la sensazione di dipendenza assoluta, cioè il completo abbandono a Dio della propria volontà e del proprio pensare, porta inevitabilmente a comportamenti libertini degli impulsi naturali, intesi come “libertà dello spirito”.

Tali dichiarazioni si possono trovare in moltissimi libri mistici, il cui insegnamento principale è quello di andar oltre l'intelletto e tuffarsi negli abissi dell'inconoscibilità. Quando Dio, cui non sono applicabili le categorie intellettuali come essenza, qualità, quantità, relazione, situazione, spazio, tempo, azione e passione; Dio, innominato e innominabile, che è un 'perpetuo adesso', l'abisso senza fondo, l'oscurità del silenzio, la deserta solitudine – quando questo Dio s'impadronisce di noi, in un modo tale che sentiamo di “perderci in Dio”, di “fluire in Dio, tutto ciò che siamo, tutto ciò che facciamo, deve essere considerato assolutamente inevitabile.

Le cose che sorgono dalle tenebre del silenzio, dalla solitudine dell'Inconscio, non appartengono al reame della riflessione e della deliberazione ponderata dell'uomo. Ecco perché i mistici sono i fiori del campo e l'erba dei prati. Essi sono al di là di bene e male, non conoscono responsabilità morali che sono percettibili soltanto quando vi è coscienza del bene e del male. Se questa è la vita religiosa, essa è la filosofia dell'anarchia e del nichilismo. Ma la conclusione che possiamo trarre dai mistici di due dottrine così divergenti, il Cristianesimo ed il Buddhismo, come ad esempio Eckhart, Suso, Tauler, Ruysbroeck, ed altri per parte cristiana, e tutti i maestri Zen citati in questo libro, dall'altro lato, può sembrare che punti similmente a questa nichilistica frattura di tutti i modelli morali umani. È davvero così?

Trascendere l'intellettualismo, non significa necessariamente un'anarchia morale; psicologicamente però, uno conduce all'altra, perché la deliberazione morale è impossibile se non si dà per scontata la supremazia dell'intelletto. Tuttavia, quando uno è negato, l'altra tende a retrocedere. Un mistico Cristiano dice: “Affermare Dio, significa in realtà ridimensionarlo. Dire che Dio è buono, giusto,

intelligente, vuol dire rinchiuderlo in una concezione creata, che è applicabile solo alle cose create”. Un altro mistico Cristiano, descritto dal primo come un non-ortodosso, dichiara: “Nel mio essere essenziale, io sono per natura Dio. Perché io stesso non spero, non amo né ho fede e fiducia in Dio... Finché l’uomo ha una tendenza alla virtù e desidera fare il preziosissimo volere di Dio, egli è ancora imperfetto, essendo pre-occupato ad acquisire oggetti...(L’uomo perfetto) non crede mai alle virtù, né desidera avere meriti aggiuntivi, né commettere peccati...”. Il primo dei due può dichiarare eretico ed immorale l’altro, ma in linea con la loro dialettica, entrambi sono validi e stanno riferendosi agli stessi momenti di esperienza.

Chao-chou dice: “Non voglio sentire la parola BUDDHA”, oppure “Quando pronunciate la parola BUDDHA, sciacquatevi la bocca per tre anni, al fine di eliminare la sporcizia che con essa avete inalato”. Lo Zen nel suo insegnamento, possiede qualcosa di questo naturalismo anarchico.

Nei “Detti di Bodhidharma” scoperti a Tun-huang, ne troviamo uno che dice: “Quei Buddhisti che aspirano alla dottrina della Buddhità assoluta, dovrebbero rendere la loro mente simile ad un blocco di roccia, essere volutamente ignoranti, restare inconsapevoli di tutte le cose esterne, non avere discriminazioni, comportarsi indifferentemente nei riguardi di tutte le cose, somigliare ad un perfetto idiota. E perché? Perché il Dharma non richiede consapevolezza (dei fatti esterni) né intelligenza al riguardo; perché esso non dà audacia, è l’ultimo rifugio per la quiete. Come un uomo che, avendo commesso un crimine capitale, è meritevole della decapitazione, ma poi, perdonato dal Re, è liberato dall’ansia della morte. Così è per tutti gli esseri, che commettono le dieci azioni negative e le cinque offese gravi che li rendono sicuramente destinati all’inferno. Ma il Dharma, come quel Re, ha l’insuperabile potere di perdonare tutti i peccati, così da esentare tutti i rei dal venire puniti. Qui vi è un uomo che, pur amico di quel Re, accade che si trovi in un qualche luogo lontano dal suo paese natio ed uccida uomini e donne. Essendo catturato, egli sta per essere punito per i suoi misfatti. Egli non sa più cosa fare, è completamente senza aiuto quando, inaspettatamente, egli vede il suo Re e perciò viene rilasciato. Quindi, anche quando un uomo viola i precetti, commettendo omicidio, adulterio, furto ed è atterrito dalla prospettiva di sprofondare all’inferno, egli viene risvegliato alla presenza del suo interiore Re del Dharma e da ciò ha inizio la sua emancipazione”.

Questo è un insegnamento pressoché simile a quello dei seguaci dello Spirito Libero. In questo caso, il Re del Dharma è il loro Dio. In un’altra citazione presa da un ulteriore documento Tun-huang, appartenente alla setta Zen, si legge:

Discepolo: Io ho molta paura dell’inferno, perciò voglio confessare i miei peccati e disciplinarmi nel Tao!

Maestro: Dov’è questo ‘IO’? A che cosa assomiglia?

D.: Non so proprio dove sia!

M.: Se tu non sai dov’è il tuo ‘IO’, chi è che dovrà precipitare all’inferno? E se non sai nemmeno a cosa assomiglia, questo dimostra che non c’è altro che un’esistenza concepita illusoriamente. Ed è proprio a causa di questa illusorietà che, per te, vi è l’inferno.

D.: Se il Tao stesso è un’illusione, in che modo si è formata questa illusione?

M.: Il Dharma non ha forma, né estensione in larghezza né elevazione in altezza. Illustrandoti con un esempio: nel cortile a fianco della tua casa vi è quella grossa pietra. Tu ti ci siedi sopra, ci dormi e non hai alcun senso di paura. Un giorno, all’improvviso, concepisci un’idea di dipingerci sopra un disegno. Assumi un artista e ti ritrovi una immagine del Buddha dipinta su di essa e tu prendi l’immagine per il Buddha stesso. Così non osi più dormire su quella pietra, hai paura di profanare l’immagine, la quale in origine, non era che una nuda roccia. Ciò si deve al cambiamento avvenuto nella tua mente e, per tale motivo, tu non ci dormi più. Ed anche questa cosiddetta mente, che cos’è?

Non è altro che lo stesso pennello unito alla tua immaginazione, che ha trasformato una pietra nell'immagine del Buddha. Anche il senso della paura è una tua creazione, in quanto la pietra in sé, è in realtà vuota tanto di meriti che di demeriti.... Tutto è 'fatto-di-mente', creato dalla mente. È come quando un uomo ha dipinto un demonio, una creatura infernale, o un drago o una tigre. Dopo aver dipinto la figura, la osserva e ne è spaventato. Tuttavia, nella figura stessa, non vi è nulla che sia di per sé spaventevole. Tutto è opera del pennello della tua immaginazione, della tua propria discriminazione. Dal principio, nessuna cosa è, ad eccezione di ciò che tu hai creato con la tua propria mente illusoria ed illusa”.

Siccome l'IO è un'illusione, anche tutto ciò che procede in nome di questo agente deve essere una visione illusa, inclusi i peccati morali, vari tipi di sentimenti e desideri, nonché l'inferno e la Pura Terra della felicità. Con la rimozione di questa illusione, il mondo con tutte le sue molteplicità scomparirà, e se restasse qualcosa in grado di poter ancora agire, quest'essere agirà con la massima libertà, senza paura, come se fosse il Re del Dharma stesso, anzi proprio come l'Unico Assoluto. Ma allo stesso tempo, sarebbe annullata la possibilità di un mondo moralistico e quindi, come potrebbe essere distinta la licenziosità dalla santità? Però, in un mondo privo di illusorietà, potrebbero mai esistere cose come la licenziosità, la criminalità e la malvagità morale?

Sia che si parta dalla dottrina dell'Unione o da quella dell'Illusorietà, sembra che i mistici tanto Cristiani che Buddhisti, trovino la loro conclusione pratica nella concezione di una morale non-responsabile, in qualunque modo essa possa essere compresa. Fintantoché non vi è una deliberazione morale volontaria, la psicologia della mistica punta allo stesso modello di attività.

Nell'insegnamento dell'Illusorietà, l'immaginazione o discriminazione, è l'agente creatore di ogni tipo di malanni e, quindi, di infelicità. Poiché il Dharma è assolutamente inconsapevole di ogni distinzione, morale, psicologica ed epistemologica, ciò vale a dire che esso è in realtà, l'Inconscio, per cui coloro che lo ricercano devono trascendere la discriminazione in ogni sua forma e vedere all'interno del funzionamento stesso di Prajna. Quando ciò sarà stato fatto, si sarà realizzato *MU-SHIN (Wu-hsin)* e, in ogni nostra attività, non vi sarà più la “nostra” mente, così che vi sarà lo stato cosiddetto della NON-MENTE; questa sarà la vita senza sforzo, in cui l'Inconscio viene lasciato vivere la sua vera vita.

L'Inconscio non può essere ritenuto responsabile per i suoi atti. Essi sono al di sopra dei giudizi morali, perché in essi non vi è deliberazione né discriminazione. La valutazione di 'buono o cattivo' presuppone una discriminazione e, dove questa è assente, una tale valutazione non è applicabile. Se fosse in qualche modo applicabile, lo sarebbe per coloro che amano la discriminazione. Dato che coloro che vivono nel Dharma partecipano della natura del Dharma, anzi essi *sono dello stesso Dharma*, perciò essi sono lo Spirito Libero, vivono interamente per l'amore di Dio e non possono essere valutati con il metro di misura usato per le cose finite; essi sono senza colpe, in tutti i possibili sensi della parola.

In uno dei MSS (manoscritti) Zen di Tun-huang, che sono stati raccolti nel mio “*Shao-shih-I-shu*” (Detti di Bodhidharma), troviamo il seguente dialogo:

“Se il TAO (cioè il Dharma) predomina su tutte le cose, perché è considerato criminale distruggere la vita umana e non criminale distruggere la vita vegetale? – Il Maestro risponde: - Parlare di criminalità di un atto è una questione di immaginazione umana che trascina i suoi effetti in un mondo di eventi e questo non è assolutamente il modo giusto di vedere la cosa. Proprio perché un uomo non ha raggiunto la ragione ultima della materia, egli dice di aver commesso un omicidio. Quindi egli ha una “mente” che subisce il karma e si considera che sia colpevole di un crimine. Nel caso della vita di una pianta, non avendo essa una immaginazione e quindi nessuna ego-coscienza, colui che la

distrugge rimane indifferente a ciò e non fa evocare nessuno spettro dell'immaginazione. Il risultato è che in questo caso non è implicata nessuna idea di criminalità.

“Colui che è libero da ogni idea del sé, vede il mondo della forma come se fosse l'erba di un campo e tratta questo mondo come quando deve tagliare quell'erba. Manjusri minacciò il Gautama con la spada e Angulimala appoggiò la sua arma sul corpo di Shakyamuni. Ma tutti questi appartengono ad un gruppo di esseri, le cui menti sono in perfetto accordo con il Tao e unite nella realizzazione della verità della non-nascita. Essi sanno che tutte le cose sono vuote come la creazione di Maya. Perciò, in questi casi, non vi è riferimento all'idea di criminalità...”

“È come un incendio in un campo, che brucia tutta la vegetazione, come una tromba d'aria che soffia abbattendo tutti gli alberi che incontra, come la terra che frana giù da una collina, come una inondazione che fa affogare tutti gli animali; quando la vostra mente sarà sintonizzata su questo, tutto sarà spazzato via davanti a voi. Se, d'altra parte, in voi vi è una “mente” che vi costringe ad esitare, vi fa deliberare e vi fa sentire a disagio, anche l'uccisione di una zanzara sicuramente stringerà i nodi del karma per voi...”

“È come un'ape che succhia il fiore, come il passero che becca i semi, come la mandria che si nutre con baccelli, come il cavallo che brucia l'erba del campo; quando la vostra mente è libera dall'idea di un possesso privato, allora per voi tutto andrà per il meglio. Ma, non appena nella mente sorge il pensiero o l'idea del “mio” e “tuo”, siete subito schiavi del vostro karma...”

Secondo questa visione, quando la vostra mente funziona in armonia con la Natura, non essendo più tormentata da pensieri dualistici di bene e di male, giusto ed ingiusto, merito e demerito, Paradiso e Inferno, ma, così come inevitabilmente il fuoco brucia e l'acqua inonda, voi non siete più responsabili di qualsiasi atto avrete compiuto, così di conseguenza nessun effetto del karma sarà collegato ad essi. Comportandovi come il vento, che non ha pensieri di dove soffiare, chi biasima il vento quando lascia la devastazione dietro di sé? “Il vento soffia dove gli pare e tu odi il suo suono, ma non puoi dire da dove viene e dove è diretto” (Giovanni, III, 8). Quando voi siete così, nessun karma può legarvi ad una qualche forma di obbligo e di responsabilità, benché questo non significhi ovviamente che siate in grado di sfuggire alle leggi della causalità che regolano questo nostro mondo empirico. Queste leggi possono essere artificiali, create dall'uomo, o essere il risultato di deliberazioni morali, ma esse operano comunque allo stesso modo.

Quando la vostra mente sarà libera da pensieri e sentimenti discriminativi, le altre menti, non così libere come la vostra e dedite all'immaginazione, senza dubbio influenzeranno la vostra vita sotto forma di leggi morali. Ma anche queste leggi sono proprio come il vento, oppure come il saettare della “spada che taglia la brezza primaverile in un balenio di fulmini”. Ci viene rammentata l'opera “Brahma” di Emerson, di cui cito la prima strofa:

“Se il sanguinario assassino pensa di uccidere,
“Oppure se l'ucciso pensa di esser stato ucciso,
“Costoro non conoscono affatto i metodi sottili,
“Che io mantengo, poi sopravanzo e torno a riprendere”.

Emerson potrebbe aver composto questo poema nel suo studio, contemplando quietamente la tendenza del pensiero Orientale e sentendo qualcosa che, nella propria mente, riecheggia l'Oriente; ma i versi seguenti sono pronunciati da un guerriero giapponese che stava morendo sotto una scarica di sciabolate:

“Sia colui che uccide e sia l'ucciso, sono come una goccia di brina
“O il balenare del fulmine; così essi devono essere considerati...”

Questi ultimi due versi sono tratti dal Sutra del Diamante, che il Samurai, evidentemente, ben conosceva.

Troviamo in Shen-hui: “Colui che ha definitivamente raggiunto l’esperienza della Mente, conserva la sua assenza-di-pensiero (wu-nien) anche quando il suo corpo dovesse essere tagliato a pezzi in una mischia tra due armate che si combattono ferocemente. Egli è stabile e solido come un diamante, fermo ed immobile come una roccia. Anche se tutti i Buddha, innumerevoli come i granelli di sabbia del Gange, dovessero apparirgli davanti, nessun pur minimo sentimento di gioia, si muoverebbe in lui. Perfino se tutti gli esseri, innumerevoli come granelli di sabbia del Gange, sparissero all’improvviso dalla sua vista, non il minimo sentimento di pietà si muoverebbe in lui. Egli dimora stabile nel pensiero della Vacuità e dell’assoluta Unicità.

Questo può sembrare terribilmente disumano; ma provate a pensare ad una moderna grande guerra in cui centinaia di migliaia di vite umane sono perversamente distrutte e con questo spietato massacro davanti ai nostri occhi, noi non ci fermiamo neanche per un istante, ma continuiamo a creare le cause ed a programmare altri grandi guerre a breve distanza. Lo stesso Dio sembra apparentemente disinteressato a queste insignificanti faccende umane; Dio sembra avere un’idea delle cose infinitamente più grandiosa di quanto non possa essere rappresentata dalla misera immaginazione umana. Dal punto di vista di Shen-hui, un seme di mostarda nasconde dentro di sé mondi tanto numerosi quanti sono i granelli di sabbia del Gange e quantità e grandezze e qualunque cosa, basata su una discriminazione intellettuale, non hanno alcun significato per il suo inconscio.

Il *Sutra del Diamante* narra di una precedente vita del Buddha, in cui il suo corpo fu orribilmente mutilato da un dispotico re, nei seguenti termini: “O Subhuti, è detto dal Tathagata, che la Paramita dell’umiltà (pazienza) non è la Paramita di umiltà e, perciò, esso è la Paramita di umiltà. Perché? Subhuti, anticamente quando il mio corpo fu tagliato a pezzi dal Re di Kalinga, io non avevo l’idea di un ego, né l’idea di essere una persona, né l’idea di essere un essere e neppure l’idea di essere un’anima. Perché? Quando a quel tempo il mio corpo fu smembrato, pezzo per pezzo, osso dopo osso, se io avessi avuto l’idea di un ego, o di una persona, o di un essere, o di un’anima, il sentimento di rabbia e di malanimo si sarebbe in me risvegliato...”

Che cos’è *MU-SHIN* (*Wu-hsin* in cinese)? Cosa si intende con “non-mente” o “non-pensiero”? È difficile trovare un equivalente nelle lingue europee di questi termini, salvo l’Inconscio che, però è usato in un senso decisamente più limitato. Infatti, non è l’Inconscio nel suo abituale senso psicologico e nemmeno nel senso datogli dai psicanalisti, che lo ritengono molto più profondo, che non la semplice assenza di coscienza, anzi probabilmente nel senso di “base abissale” dei mistici medioevali, oppure nel senso del Divino Volere, prima ancora che si fosse espresso come Verbo.

MU-SHIN (*wu-hsin*) e *MUNEN* (*wu-nien*) derivano in primo luogo da *ANATMAN* (giapp: *muga*; cin: *wu-wo*), cioè “Non-ego”, “Assenza di un sé”, che è la concezione principale e fondamentale del Buddhismo, tanto Hinayana quanto Mahayana. Per il Buddha, questo non fu tanto un concetto filosofico, fu la sua vera esperienza e qualunque teoria sviluppata intorno ad esso, non fu che una successiva trama intellettuale a sostegno dell’esperienza. Quando l’intellettualizzazione fu portata a livelli più estremi e profondi, la Dottrina dell’Anatman assunse un aspetto più metafisico e permise così lo sviluppo della Dottrina di Shunyata. Nei riguardi poi dell’esperienza in sé, accadde la stessa cosa, ma la Dottrina di Shunyata ha un più comprensibile campo di applicazione e, come filosofia, essa affonda maggiormente nella sorgente dell’esperienza. Perché il concetto di Shunyata è applicato ora non solo all’esperienza di assenza del sé, ma anche a quella generalmente di assenza della forma. Tutti i Sutra Prajnaparamita negano con enfasi le nozioni di “persona”, di “essere”, di un “creatore”, di una “sostanza”, ecc. *ANATMAN* e *SHUNYATA* sono, praticamente, la stessa Dottrina e, insieme con Shunyata, emerge Prajna, che diventa ora uno dei principali argomenti dei Sutra.

Nel *T'an-ching* di Hui-neng, la natura di Buddha e l'autonatura sono i soggetti tenuti in costante considerazione. Essi indicano la stessa cosa e sono all'origine *Sunya*, puri per natura, vuoti, non-dicotomici e inconsci. Questo puro e ignoto INCONSCIO si mette in moto e così viene svegliato PRAJNA e, col risveglio di Prajna appare il mondo delle dualità. Ma tutti queste apparizioni dualistiche non sono concomitanti, non sono avvenimenti contemporanei e tutti questi concetti – Autonatura, Prajna e lo stesso mondo delle molteplicità e dualità – non sono che altrettanti punti di riferimento per rendere più chiara e più agevole la nostra comprensione intellettuale. L'autonatura, quindi, non ha una realtà corrispondente nel tempo e nello spazio, anzi sono proprio quest'ultimi che sorgono dall'autonatura.

Un altro punto che devo chiarire in questa connessione è che, secondo Hui-neng, Prajna è il nome dato all'Autonatura, oppure all'Inconscio, o come lo vogliamo chiamare, quando diventa consapevole di sé, o piuttosto all'atto stesso di diventare autoconsapevoli. Quindi Prajna è diretta in due direzioni, verso di sé e allora è l'Inconscio e verso un mondo di coscienza che ora è dispiegato. Il primo è chiamato Prajna della non-discriminazione e l'altro Prajna della discriminazione. Quando noi siamo fortemente coinvolti ed interessati nella direzione estrovertita di coscienza e discriminazione, tanto da dimenticare l'altra direzione di Prajna che guarda l'Inconscio, abbiamo allora ciò che è tecnicamente conosciuto con Immaginazione (*prapancha*). Oppure possiamo dire la stessa cosa in maniera inversa: quando l'Immaginazione afferma se stessa, Prajna è offuscata e la discriminazione (*vikalpa*) ha il suo campo di potere, così la pura, incontaminata superficie dell'Inconscio o Autonatura ora è oscurata. I sostenitori del wu-nien o wu-hsin ritengono che noi si debba preservare Prajna dal deviare e perdersi nella direzione della discriminazione e di avere la nostra vista interiore stabilmente rivolta nella direzione interna. Raggiungere wu-hsin significa riacquistare, oggettivamente parlando, la Prajna della non-discriminazione. Quando questa idea è sviluppata in maggior dettagli e profondità, sapremo comprendere il significato di NON-MENTE nel pensiero Zen.

CAPITOLO DODICESIMO

AUTONATURA E VACUITÀ

Onde comprendere lo schema di pensiero concepito da Hui-neng e dalla sua scuola, la successiva interpretazione può essere d'aiuto ai lettori che non hanno dimestichezza col modo Orientale di vedere il mondo. La cosa più importante nella filosofia di Hui-neng è l'idea di Autonatura. Ma devo avvertire il lettore che l'Autonatura non deve essere concepita come qualcosa di sostanziale. Non è nemmeno l'ultimo residuo che rimane quando tutte le cose relative e condizionali sono state estrapolate dalla nozione di entità individuali e annichilite. Non è il 'Sé', o l'anima, o lo spirito, come comunemente considerati. Non è qualcosa di appartenente a qualche categoria del comprensibile né a questo mondo di relatività. Neppure è la Realtà Suprema con cui generalmente indichiamo Dio o l'Atman oppure il Brahman. Non può essere descritta o definita in alcun modo possibile, ma senza di essa perfino il mondo che noi vediamo e utilizziamo nella nostra vita di tutti i giorni, collaserebbe. Dire che essa è, vuol dire negarla, ciò può sembrare una cosa strana ma, andando avanti nel discorso, il significato di ciò diventerà più chiaro.

Nella terminologia tradizionale del Buddhismo, l'Autonatura è la Natura di Buddha, ciò che costituisce la Buddhità; essa è assoluta Vacuità, *Shunyata*, è assoluta Talità, *Tathata*. Può essa essere chiamata Puro Essere, il termine usato nella filosofia Occidentale? Pur non avendo nulla a che fare con il mondo dualistico di soggetto ed oggetto, la chiamerò per convenienza "Mente" con la "EMME" maiuscola, o anche l'Inconscio. Poiché la fraseologia Buddhista è satura di termini psicologici e, dato che la religione è principalmente interessata alla filosofia della vita, questi termini (Mente ed Inconscio) vengono usati qui come sinonimi di Autonatura, ma bisogna stare attenti a non confonderli con quelli della psicologia empirica; perché noi non siamo nemmeno andati vicini ad essa; noi stiamo parlando di un mondo trascendente in cui nessuna di quelle ombre sono più rintracciabili.

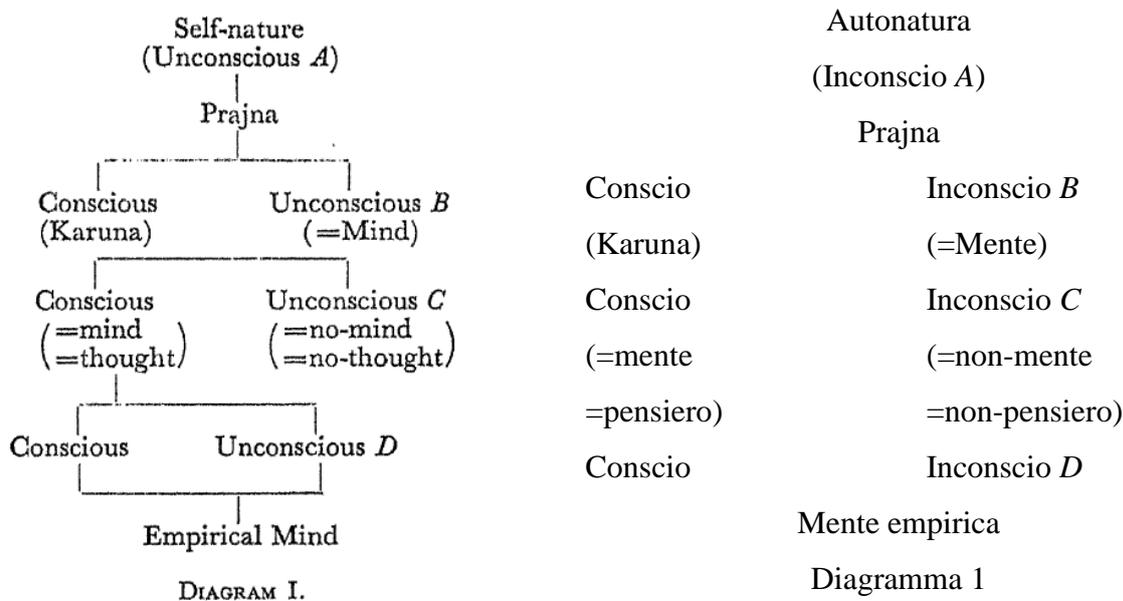
In questa Autonatura vi è un movimento, un risveglio e l'Inconscio diventa conscio di se stesso. Questa non è una zona in cui si possano fare domande sul tipo di "Come" e "Perché?". Questo movimento, o risveglio, o qualsiasi altra cosa con cui si possa chiamarla, deve essere preso come un fatto che non ammette confutazioni. La campanella suona ed io "sento" le sue vibrazioni trasmesse nell'aria. Questo è un puro e semplice fatto di percezione. Allo stesso modo, il sorgere della coscienza nell'Inconscio è un fatto di esperienza; nessun mistero vi è collegato ma, secondo una certa logica, vi è una contraddizione apparente che, una volta avviata, continua a contraddire se stessa per l'eternità. Qualunque cosa sia, ora abbiamo un Inconscio autocosciente, o una Mente autoriflettente. Così trasformata, l'Autonatura ora è conosciuta come Prajna.

Prajna, che è il risveglio della coscienza nell'Inconscio, come abbiamo già detto, funziona in una duplice direzione. Una è verso l'Inconscio e l'altra verso il conscio. Prajna che è orientata verso l'Inconscio è la Prajna vera e propria, mentre l'altro orientato alla coscienza esterna, ora lo chiameremo "mente" con la iniziale minuscola. Il mondo dualistico prende vita e forma da questa mente: soggetto ed oggetto, il proprio sé ed il mondo esterno, io e l'altro e così via. Dunque, nella Mente, sono distinguibili quindi questi due aspetti: la mente-Prajna della non-discriminazione e la mente dualistica che percepisce il mondo fenomenico. Anche la mente del primo aspetto può appartenere a questo mondo ma, fintanto che è collegata a Prajna è in diretta comunicazione con l'Inconscio ed è la Mente (maiuscola); mentre la mente del secondo aspetto è totalmente e completamente di proprietà di questo mondo, soggetta e compiaciuta ad esso e si mescola ed interrela con tutte le sue molteplicità.

La mente del secondo aspetto è chiamata da Hui-neng *nen-nien*, cioè "pensiero". In questo caso, la mente è il pensiero ed il pensiero è la mente, cioè *hsin-nien*. Dal relativo punto di vista, la mente del

primo aspetto può essere designata NON-MENTE, per contraddistinguerla dalla mente del secondo aspetto. Poiché quest'ultima appartiene a questo lato della nostra esperienza ordinaria, cioè la cosiddetta mente comune, la prima è dunque quella "trascendentale" e, in termini della filosofia Zen, è "Ciò che non è la mente", oppure la "non-mente" o il "non-pensiero".

Riepilogando, Prajna è una lama con due lati, uno di essi taglia l'Inconscio e l'altro il conscio. Il primo è dunque chiamato "Mente" che corrisponde a "non-mente". La "non-mente" è la fase inconscia della mente che è il lato cosciente di Prajna. Il diagramma seguente permetterà di capire questo schema dell'Inconscio:



In questo diagramma i tre tipi d'Inconscio (A, B, e C) appartengono all'ordine del trascendente, e sono essenzialmente di un'unica e identica natura, mentre l'Inconscio D è il soggetto della psicologia e quindi appartiene alla mente empirica. Con l'interpretazione del pensiero Zen di Hui-neng, dato sopra, aiutati dall'analisi diagrammatica, possiamo leggere le definizioni di *wu-nien*, "non-mente" e "non-pensiero", tratte dal *T'an-ching*, in maniera tale che Hui-neng stesso ci diventerà più comprensibile e, con lui, anche tutti gli altri maestri Zen che abbiamo citato precedentemente.

Hui-neng definisce il '*wu-nien*', "avere pensieri, ma come se non se ne avessero", oppure per tradurlo meglio, "avere pensieri, eppure non averne". Questo, evidentemente, significa essere coscienti dell'Inconscio, ovvero "scoprire l'Inconscio nella coscienza", che equivalgono entrambi al livello C del diagramma. Qualche brano più avanti, Hui-neng per '*wu-nien*' riporta: "Pur essendo di fronte a tutti gli oggetti circostanti, la mente rimane pura ed incontaminata" (vale a dire, che non sorgono pensieri nella mente). Per 'oggetti circostanti' si intende tutto il mondo della coscienza e, il non essere contaminati da esso, indica l'Inconscio; cioè uno stato in cui né pensieri, né coscienza, interferiscono col funzionamento spontaneo della mente. Qui pure riconosciamo il grado C dell'Inconscio.

Le seguenti affermazioni di Hui-neng sono già chiare di per sé, senza bisogno di commentarle:

"Rivolgendo i pensieri sul Sé (l'Autonatura), essi sono tenuti distanti dagli oggetti mondani; i pensieri non sorgono a causa degli oggetti circostanti".

"Far sorgere pensieri verso gli oggetti che ci circondano e trastullarci con false idee su questi pensieri, questa è la fonte delle preoccupazioni e delle immaginazioni".

“Cos’è *wu-nien* (non-pensiero)? È il vedere tutte le cose eppure mantenere la propria mente libera da macchie e attaccamenti; questo è “non-pensiero”.

“Colui che comprende l’idea del “non-pensiero” ha un perfetto passaggio privilegiato attraverso il mondo delle molteplicità: costui vedrà il reame di tutti i Buddha. Chi comprende l’idea del ‘non-pensiero’ raggiunge egli stesso lo stadio di Buddhità”

Ciò che Hui-neng desidera esprimere con l’idea di ‘*wu-nien*’ si può desumere da queste citazioni, con l’ausilio del Diagramma 1. C’è però da notare, in merito al diagramma, che l’Inconscio che, per così dire, si sviluppa per gradi fino alla mente empirica, non ha nulla a che fare con qualsiasi forma di gradualità. Dato che qui è analizzato e mostrato in questa forma data sopra, noi siamo portati ad immaginare che nell’Inconscio vi siano dei livelli, nel senso che essi siano di diversi tipi e che, in quelli inferiori, non vi sia la stessa qualità di quelli superiori. Questo non è vero, perché tutti i livelli dell’Inconscio sono fusi uno nell’altro. Quando si è pienamente compreso il primo, si sarà compreso tutto il resto. Ma al tempo stesso, noi possiamo dire che l’Inconscio diventa purificato, per così dire, allorquando dall’Inconscio si eleva nella mente empirica e che, prima di arrivare alla Prajna inconscia, dobbiamo sempre di più purificarci da tutte le contaminazioni della coscienza, che appartengono all’Inconscio empirico. Questo è, comunque, l’unico punto di vista pratico della disciplina Zen; mentre, da quello teorico, tutti i livelli dell’Inconscio sono della medesima qualità.

Quanto a ciò che si intende con il risveglio della Prajna nel sistema di Hui-neng, ho già ripetutamente fatto riferimento ad esso. Però, per evitare errate interpretazioni verranno qui di seguito date ulteriori citazioni:

“Quando uno si risveglia alla genuina Prajna e riflette la sua luce sull’Autonatura, tutti i falsi pensieri spariscono all’istante. Quando l’Autonatura è riconosciuta, questa comprensione conduce subito allo stadio di un Buddha”

“Quando Prajna con la sua luce che si riflette all’interno, illumina penetrando l’interno e l’esterno, voi riconoscerete la vostra propria Mente. Quando la vostra Mente è riconosciuta, allora per voi vi è l’emancipazione. Quando avrete avuta l’emancipazione, questo significa che voi siete nel Samadhi di Prajna, che è ‘*wu-nien*’ (cioè “non-pensiero”).”

“Allorquando Esso è utilizzato, pervade ogni cosa, eppure non mostra attaccamento per nessuna cosa. Mantenete pura la vostra Mente originaria e lasciate pure che i sei sensi, dalle sei porte, fuoriescano nei sei mondi della polvere. La Mente, libera da macchie, libera da confusione, nel suo libero andare e venire, è maestra di se stessa, anche se non conosce pause nel suo funzionamento. Questo è il Samadhi della Prajna, una emancipazione magistrale conosciuta come l’agire del non-pensiero”.

Il cosiddetto Samadhi di Prajna è l’Inconscio stesso. Quando Prajna è interamente diretta verso l’Autonatura e l’altra sua direzione (quella verso l’esterno) è ignorata, essa si divincola dalla sua contraddittoria natura ed è pienamente se stessa. Questa è una contraddizione in termini dialettici ed è inerente alla nostra stessa esperienza, e non vi è modo di sfuggirle; di fatto tutte le nostre esperienze, che significano la nostra stessa vita, sono possibili proprio grazie a questa suprema contraddizione. Cercare di sfuggirle è un segno di mente confusa. Perciò Hui-neng dice: “Obbligare la mente a non dirigersi verso qualsiasi cosa, questo è “estirpare i pensieri”, che significa essere legati e avvinti al Dharma e ciò è noto come una visione pervertita ed errata”

Questa citazione potrebbe non essere abbastanza chiara, benché abbia una valenza storica. Al tempo di Hui-neng, anzi in realtà prima di lui ed anche dopo, vi furono alcuni che si sforzavano di sfuggire alla fondamentale contraddizione inerente nella vita stessa, col tentativo di distruggere ogni attività pensativa, in modo da ottenere uno stato di vuoto assoluto, di un nulla totale, di una negazione

immaginata come la più inflessibile. Costoro sono uccisori della vita stessa, illudendosi così di guadagnarla nella sua forma reale. Essi si legano a false idee, prendendo il Dharma come annichilimento. In realtà, l'annichilimento o annientamento in qualsiasi forma è impossibile; ciò che uno immagina essere l'annientamento non è che un altro modo di affermare se stessi. Per quanto violentemente o spavalidamente si possa non essere d'accordo, nessun gambero può uscire da un cestino chiuso.

L'idea di Hui-neng del *wu-nien*, che costituisce il pensiero centrale della dottrina Zen, è portata avanti in modo naturale nei *Detti di Shen-hui* e, quindi, spiegata in modo più risolutivo, come già abbiamo precisato. Ora citeremo brani che riguardano Te-shan e Huang-po, cominciando con una predica di Te-shan:

“Quando non trattenete nulla di inquietante al vostro interno, non tentate di cercare qualche altra cosa all'esterno. Perfino se avrete ottenuto ciò che cercavate, questo non è un reale ottenimento. Cercate solo di non avere nulla di inquietante nella vostra mente e siate 'inconsci' delle vostre faccende. Dopodiché ci penserà la Vacuità, che funziona misteriosamente, la Vacuità che opera meraviglie. Quando iniziate a parlare del principio e della fine di questo mistero, state sbagliando tutto. Aderite anche soltanto ad un minimo pensiero e ciò sarà la causa del vostro karma, che vi spingerà in direzioni negative. Se soltanto permetterete un flash di immaginazione che attraversi la vostra mente, ciò vi trascinerà in schiavitù per diecimila kalpa. Parole come santità e ignoranza non sono che stupidi nomi; le più eccellenti forme e le manifestazioni più infime non sono che mere illusioni. Se desiderate le prime, come potrete scampare dalle conseguenti complicazioni? Ma anche cercare di sfuggire le altre, vi porterà a soffrire grandi calamità. In entrambi i casi tutto finisce nella più assoluta e futile inanità”

Huang-po Hsi-yun, all'inizio dei suoi 'Discorsi' già menzionati in questo testo, allude alla Mente, che è il Buddha, e al di fuori della quale, non vi è alcun modo di realizzare l'Illuminazione. La Mente significa “non-mente”, il raggiungimento di ciò che è lo scopo ultimo della vita Buddhista. Si legga il seguente brano, alla luce del Diagramma 1 ed anche in connessione con l'idea di Hui-neng della Buddhità, e l'insegnamento centrale dello Zen diventerà sempre più comprensibile:

“Il Maestro (Huang-po di Hsi-yun) disse a P'ei-hsin: Tanto i Buddha che tutti gli esseri senzienti sono entrambi di un'unica e sola Mente, e non vi sono altri dharmas (oggetti) all'esterno. Questa Mente non ha inizio, non è mai nata e non morirà mai; non è colorata né di blu né di giallo, non ha forma, né composizione; non appartiene alle categorie dell'essere né a quelle del non-essere; non si può riconoscere come nuova o vecchia, corta o lunga, e nemmeno grossa o piccola; essa trascende tutte le misurazioni, ogni nominabilità, segni di identificazione e qualunque forma di antitesi. Essa è assoluta 'quiddità'; anche un solo pensiero fluttuante la fa perdere immediatamente. Essa è come la vacuità dello spazio, non ha confini né limiti, ed è assolutamente al di là di ogni possibile calcolo.

“Vi è soltanto questa Mente Unica, che costituisce la Buddhità ed in essa vi sono tutti i Buddha e tutti gli esseri senzienti, senza alcuna distinzione salvo che gli ultimi sono attaccati alla forma e cercano la Mente al di fuori di se stessi. Perciò, più essi cercano e più lontano essi la perdono. Se il Buddha viene cercato all'esterno di se stessi, se la Mente cerca se stessa al di fuori di se stessa, alla fine dei tempi non ci sarà stata nessuna ricerca e nessuna scoperta. Fermate il vostro pensare, dimenticate le vostre ardenti brame ed il Buddha rivelerà se stesso proprio davanti ai vostri occhi.

“Questa Mente non è altri che il Buddha, ed il Buddha non è altri che la totalità degli esseri senzienti. Quando è questa totalità di esseri senzienti, questa Mente non ne è diminuita e quando essa è il Buddha, non mostra nessun accrescimento. Essa contiene inerentemente in sé tutte le Sei Virtù della Perfezione (Paramita), tutti i diecimila atti di bontà e tutti i meriti, numerosi come i granelli di sabbia del Gange; in essa non vi è nulla di aggiunto dall'esterno. Quando le condizioni gli si presentano

davanti, essa si dona liberamente, ma quando queste condizioni non ci sono più, essa diventa quieta e tranquilla. Coloro che non hanno una ferma fiducia in questa Mente, che è il Buddha, e cercano i meriti attaccandosi alla forma e portando a termine varie misure di disciplina, si compiacciono di false idee che sono in disaccordo con il Tao.

“Questa Mente è il Buddha e non vi sono Buddha oltre ad essa e neanche vi sono altre menti (che siano Buddha). La purezza della Mente è simile al cielo senza neanche un minimo di forma in esso. Quando si manifesta una mente, quando si è suscitato un pensiero, voi state distogliendovi dal Dharma stesso e ciò è conosciuto come attaccamento alla forma. Fin da tempi senza inizio non vi sono mai stati Buddha attaccati alla forma. Se volete raggiungere la Buddhità praticando le sei Paramita nonché le diecimila azioni di bontà, questo significa un percorso da seguire e, fin da tempi senza inizio non vi sono mai stati Buddha ai quali sia stato rilasciato un diploma per un prescritto corso. Abbiate soltanto una profonda visione all’interno della Mente Unica e scoprirete che non vi è una singola cosa che potete reclamare come vostra. Solo questo costituisce la vera Buddhità.

“Il Buddha e gli esseri senzienti, essi insieme sono la Mente Unica e non vi sono distinzioni. È come lo spazio senza mescolanze, senza nulla di deperibile ed è come il grande Sole che illumina i quattro mondi. Quando esso sorge, la sua luce riempie il creato, ma lo spazio in se stesso non è illuminato; quando il sole tramonta, l’oscurità riempie il mondo, ma lo spazio in se stesso non è oscurato. Luminosità ed oscurità sono condizioni, che si sostituiscono vicendevolmente; mentre la caratteristica estesa e vuota dello spazio, resta sempre tale perché immutabile. La Mente, che costituisce il Buddha e tutti gli esseri senzienti, è come quello spazio; se voi considerate il Buddha come una forma pura, luminosa ed emancipata e gli esseri senzienti come impuri, opachi, ottenebrati e soggetti alla nascita e morte, per tutto il tempo che manterrete questa visione, non potrete raggiungere l’illuminazione, nemmeno dopo un numero di kalpa numeroso quanti sono i granelli di sabbia del Gange, perché siete attaccati alla forma. Dovreste conoscere che vi è solamente un’Unica Mente e, all’infuori di questa, non vi è neanche un atomo di una qualsiasi altra cosa che possiate reclamare come vostra.

“La Mente non è altro che il Buddha stesso. I Ricercatori della Verità dell’ultima ora, fraintendono e non comprendono cosa sia questa Mente e, facendo sorgere una mente (pensiero) nella Mente, essi cercano il Buddha in un mondo al di fuori di esso e praticano la disciplina attaccandosi alla forma. Questo è un cattivo metodo, e assolutamente non è quello che conduce all’Illuminazione.

“È detto che è meglio fare offerte ad un monaco che abbia realizzato la non-mente (*wu-hsin*) che fare offerte a tutti i Buddha delle dieci direzioni. Perché? Non-mente significa non avere una mente (o pensieri) di qualsiasi tipo. Il CORPO di Talità è nel suo intimo come una pietra o un pezzo di legno, è immobile, incrollabile; all’esterno esso è come lo spazio in cui non si conoscono ostruzioni né interruzioni. Esso trascende soggetto ed oggetto, non è sottoposto ad alcun punto di orientamento, non ha forma e non conosce guadagno né perdita. Coloro che corrono dietro alle cose esterne non hanno coraggio per avventurarsi in questo Dharma, perché essi immaginano che facendo ciò, cadrebbero in uno stato di nulla in cui si sentirebbero perduti e non saprebbero più cosa fare. Perciò essi vi gettano solo uno sguardo e battono in ritirata. Quindi essi sono in genere ricercatori di estese erudizioni ma, in realtà, questi ricercatori di vaste erudizioni sono come i peli del corpo (ossia sono troppi), mentre quelli che possono comprendere la verità sono come i corni (ossia assai scarsi).”

Queste pittoresche espressioni cinesi, specialmente se usate in connessione con lo Zen, sono piene di significato che, quando sono tradotte in altre lingue, perdono quasi completamente la loro originaria suggestione. La stessa indeterminatezza, così caratteristica dello stile cinese scritto, è di fatto la sua forza: vengono dati solo meri punti di riferimento e, per quanto riguarda come collegarli tra loro, allo scopo di produrre un significato, diventano realmente determinanti la conoscenza e le sensazioni del lettore.

Lo Zen, siccome non si fida della verbosità, quando è obbligato ad esprimersi, usa il minor numero di parole possibile, non solo nei suoi regolari dialoghi formali (*mondo*), ma anche in tutti i discorsi ordinari in cui il pensiero Zen si è dispiegato. Nelle prediche di Te-shan e di Huang-po, citate in precedenza, incontriamo alcune frasi estremamente significative, di cui una di Te-shan è: ' *tan wu shih yu hsin, wu hsin yu shih*' e un'altra, di Huang-po è: '*chih hsia wu hsin*'. Qui vi è l'essenza dell'Insegnamento Zen. La frase di Te-shan letteralmente dice: 'solo non aver nulla nella mente, avere la non-mente per le cose'; mentre quella di Huang-po dice: 'Subito (avere) la non-mente'.

Sia in Te-shan che in Huang-po, lo Zen è inteso essere qualcosa che è in contatto diretto con la nostra vita di tutti i giorni; non vi sono speculazioni che si dirigono volando verso il cielo, né astrazioni che fanno avere il capogiro e nemmeno edulcorazioni sentimentali che trasformino la religione in storie d'amore passionali. I fatti dell'esperienza quotidiana vengono presi così come ci arrivano e da essi se ne estrae uno stato di non-mente o vuoto mentale. Huang-po dice in una successiva citazione: "La Mente originaria deve essere riconosciuta insieme con l'attività dei sensi e dei pensieri; con la differenza che essa non appartiene a questi, ma neanche è indipendente da essi". L'Inconscio, il cui riconoscimento costituisce il '*mushin*' (*wu-hsin*), riveste tutte le esperienze che viviamo attraverso i sensi ed i pensieri. Quando, per esempio, facciamo l'esperienza di vedere un albero, tutto ciò che accade, in quel preciso momento, è la percezione di qualcosa. Noi non sappiamo se quella percezione appartiene a noi e neppure riconosciamo se quell'oggetto percepito stia al di fuori di noi stessi. La cognizione di un oggetto 'esterno' presuppone già la distinzione tra l'esterno e l'interno, tra il soggetto e l'oggetto, tra il percipiente e la cosa percepita. Quando questa separazione ha luogo ed è riconosciuta come tale e così trattenuta, la natura primordiale dell'esperienza è fuorviata e inibita e da ciò trae origine un'infinita serie di confusioni illusorie, intellettuali ed emozionali.

Lo stato di non-mente è riferito al periodo di tempo precedente alla separazione tra mente e mondo, quando ancora non vi è una mente che fronteggia un mondo esterno e ne riceve le impressioni tramite i vari canali sensoriali. Quando non solo la mente, ma perfino il mondo non sia ancora venuto ad esistere come tale. Questo è, se possiamo così dire, uno stato di vuoto perfetto e, fintanto che noi vi restiamo, non vi è alcuno sviluppo, nessuna esperienza; è un puro non-far-nulla ed è, praticamente, quasi come la morte stessa. Però, noi non siamo così costituiti. Nel mezzo di questa Vacuità sorge un pensiero e questo è il Risveglio di Prajna, la divisione tra incoscienza e coscienza attiva o, in un modo più logico, il sorgere dell'antitesi dialettica fondamentale. *Wu-hsin* si trova dal lato inconscio di questa Prajna risvegliata, mentre il suo lato cosciente si dispiega nel soggetto percipiente e nel mondo esterno. Questo è ciò che intendeva Huang-po quando disse che la Mente originaria non è dipendente, né indipendente, da ciò che si vede (*drista*), ciò che si ode (*sruta*), ciò che si pensa (*mata*) o ciò che si conosce (*jnata*). L'Inconscio e la coscienza del mondo (o il mondo della coscienza) sono in diretta contrapposizione, eppure essi sono posizionati l'uno attaccato alle spalle dell'altro e si condizionano l'un l'altro. L'uno rinnega l'altro, ma questa negazione è, in realtà, una affermazione.

Comunque sia, lo Zen è sempre unito alla nostra esperienza ordinaria, e questo è il significato delle affermazioni di Nan-ch'uan e Ma-tsu (in giapp. rispettivamente Nansen e Baso): "La vostra mente quotidiana ed il pensiero di tutti i giorni è il Tao!" "Quando ho fame, mangio e quando sono stanco, vado a dormire". In questa immediatezza dell'azione, in cui non vi sono agenti intermediari che abbisognano del riconoscimento oggettivo, considerazione del tempo o la ponderazione sui valori, ecc., l'Inconscio afferma se stesso tramite la sua negazione. Nelle storie che seguono(1) viene dimostrato il funzionamento pratico dell'Inconscio, attraverso la sperimentazione di quei maestri che si sono sforzati nell'insegnarlo ai loro discepoli.

NOTA AL CAPITOLO DODICESIMO

(1) Gli esempi del capitolo successivo, sono stati presi qua e là dalle “*Cronache della Trasmissione della Lampada (Chuan-ting Lu)*”. Essa è una vera miniera di testimonianze, facenti capo ai Periodi T’ang, Cinque Dinastie e antico Sung, intercorsi più o meno tra il 600 ed il 1000 d.C.-

CAPITOLO TREDICESIMO

INCONSCIO ED ESPERIENZA QUOTIDIANA

1) Un giorno fu chiesto a Hsiang-nien di Shou-shan (925-992): “Secondo il Sutra, ‘Tutti i Buddha sono stati originati dal Sutra’. Che cosa è e cosa intende questo Sutra?”. “Piano, piano”, disse il maestro. Monaco: “Come faccio ad averne cura?”. M.: “Stai attento che non si macchi!”

Per rendere questo ‘*mondo*’ più intellegibile al lettore, il “*Sutra*” qui non necessariamente vuole intendere il Sutra Prajnaparamita, in cui questa frase si trova; si può ritenere che indichi l’Autonatura di Hui-neng, oppure la Mente Originaria di Huang-po, oppure di fatto qualunque cosa che sia in genere considerata la Realtà Ultima, da cui tutte le cose prendono origine. Il monaco, con questa domanda, chiede praticamente che cosa sia questa Grande Sorgente di tutte le cose. Come ho già detto in precedenza, questa concezione della Grande Sorgente, esistente di per sé da qualche parte, è un errore fondamentale che tutti facciamo quando tentiamo di interpretare intellettualmente le nostre esperienze. È nella natura dell’intelletto stabilire una serie di antitesi, finendo poi col perdersi in questo suo labirinto. Il monaco indubbiamente fu vittima di questa fatale contraddizione ed è quindi abbastanza verosimile che egli fece la domanda “Che cos’è questo Sutra?” con quanta voce aveva in gola. Da qui l’avvertimento del suo maestro: “Piano, piano!”. Il testo non dice poi se questo avvertimento fu prontamente preso per la fonte stessa di tutti i Buddha, ma la domanda successiva di come prendersi cura di esso, dimostra che egli ha avuto una qualche profonda intuizione circa l’argomento.

“Cosa?”, “Perché?”, “Dove?” e “Come?” – sono tutte domande irrilevanti per la comprensione fondamentale della vita. Ma le nostre menti sono così sature di esse, che questa è una maledizione per tutti noi. Hsiang-nien ne aveva una piena realizzazione di questo fatto e non tentò alcuna soluzione intellettuale. La sua risposta, del tutto pratica, “Piano, piano!” fu sufficiente a risolvere il dubbio più grave in un colpo solo.

2) Un monaco chiese a Hsiang-nien: “Cos’è il Corpo di Spazio?”. ‘Spazio’ qui può essere tradotto anche con ‘cielo’ o ‘vuoto’; dagli antichi esso era concepito come un tipo di realtà oggettiva e perciò il monaco ora chiede cos’è che sostiene questo “vuoto”, che cos’è questo Corpo attorno al quale è sospesa questa immensa vacuità. Il significato reale della domanda, tuttavia, non riguarda la vacuità dello spazio, ma lo stesso stato mentale del monaco, a cui egli è giunto probabilmente dopo un lungo periodo di meditazioni praticate nella maniera convenzionale; cioè, spazzando via pensieri e sentimenti dalla sua coscienza. Egli ovviamente immaginava, così come molti Buddhisti e laici, che vi fosse un ‘essere’, benché assolutamente indefinibile, ma ancora in qualche modo afferrabile come sostegno per il non-sostenibile. La risposta del maestro a ciò, fu: “Il tuo vecchio maestro è sotterrato sotto i tuoi piedi!”, ed il monaco: “Come mai, Reverendo, sei sotterrato sotto i piedi del tuo discepolo?”. Il maestro concluse: “Oh, che monaco cieco!”. Infatti, la domanda del monaco si dimostrò alquanto astrusa e, se Hsiang-nien fosse stato un filosofo, ne avrebbe avuto un gran discorrere. Essendo egli, però, un maestro pratico di Zen che trattava con le cose della nostra comune esperienza, egli fece semplicemente riferimento alla relazione spaziale esistente tra sé ed il suo discepolo e, quando ciò non è stato compreso direttamente e anzi, una nuova domanda viene posta, egli disgustato congeda l’interrogante con una osservazione sdegnata.

3) Un’altra volta, Hsiang-nien fu interrogato in questo modo: “Io, il tuo umile discepolo, sono da parecchio tempo perplesso a causa di un problema insolubile. Vorresti essere tanto gentile da

prenderlo in considerazione?” Il maestro rispose bruscamente: “Non ho tempo per oziose osservazioni”. Il monaco non fu naturalmente soddisfatto di questa risposta, perché non sapeva che farsene, quindi tornò alla carica: “Perché agisci così, Reverendo?” ed il maestro: “Quando voglio camminare, cammino; quando voglio sedermi, mi siedo!”. Questa risposta assai semplice, dimostra che egli era un perfetto maestro di se stesso e non aveva quindi, nessun bisogno di riflettere. Tra le sue azioni ed il suo desiderio non c’era alcuna intermediazione morale o intellettuale, nessuna ‘mente’ interferente e, di conseguenza, egli non aveva problemi che disturbassero la sua pace mentale. La sua risposta non poteva essere più pratica e reale di così.

4) Un giorno un monaco chiese a Hsiang-nien: “Qual è il tuo occhio che non inganna gli altri?” – Qui abbiamo una libera traduzione, in realtà la domanda auspica una genuina espressione del maestro, non ingannato dalla attitudine della mente, che controlla tutte le proprie esperienze. In generale, il nostro occhio si trova coperto da ogni sorta di polvere e la rifrazione della luce che ne consegue, ci impedisce di avere una corretta visione delle cose. Il maestro rispose subito, dicendo: “Guarda! Sta arrivando l’inverno!”

Probabilmente, questo *'mon-do'* (storiella) ebbe luogo in un monastero di montagna circondato da alberi che, in quel momento, erano spogli e tremanti nel vento, cosicché sia il maestro che il discepolo stavano guardando le nuvole cariche di neve. L’arrivo dell’inverno era una cosa certa e non vi era nessun inganno in ciò. Ma il monaco si domandò se non vi fosse sotto qualcosa di più di quello e perciò chiese: “Qual è il significato ultimo di ciò?”. Il maestro con perfetta naturalezza rispose: “E dopo avremo la gentile brezza primaverile!”. In questa risposta non vi era alcuna allusione a concetti profondi e metafisici, ma un chiaro fatto di osservazione, detto nel linguaggio più comune. La domanda del monaco poteva provocare tutt’altro trattamento da parte di un filosofo o di un teologo, ma l’occhio del maestro Zen è rivolto sempre verso l’esperienza accessibile a chiunque e da lui stesso verificabile in qualunque momento. Qualunque misticismo avvolgesse il maestro, non era certo nel suo lato, ma in chi lo ricercava a causa della sua cecità.

Questi passaggi sono sufficienti per mostrare l’attitudine dei maestri Zen verso le cosiddette questioni metafisiche o teologiche, che tormentano il cuore di così tante persone suscettibili alla religione, ed anche per mostrare il metodo che essi usano nel trattare le domande, per la crescita dei loro discepoli. Essi non ricorrevano mai a discussioni di natura fortemente astratta, ma rispettavano le loro esperienze quotidiane, normalmente raggruppate sotto i termini di “visto, sentito, pensato e conosciuto”. La loro idea era che, semmai l’Inconscio può essere compreso, lo sarà nel nostro “pensiero di tutti i giorni” (*ping-chang hsin*); perché non c’è intermediario tra esso e ciò che noi chiamiamo “il visto, l’udito, il pensato ed il conosciuto”. Ogni azione di questi è in linea con l’Inconscio, ma per imprimere ciò ai lettori, anche a rischio di annoiarli, darò ancora qualche altro esempio.

5) Un monaco chiese a Ta-tung di T’ou-tzu Shan: “Cosa rimase del Corpo Originario del Principe Nata, quando fece riavere tutte le sue ossa al padre e tutta la sua carne alla madre?”. Ta-tung fece schioccare in giù il frustino che aveva in mano.

La domanda, soppesata dal punto di vista concettuale, è realmente molto seria poiché riguarda la cosiddetta ‘dottrina dell’*Anatman*’. Quando i cinque *skandha* sono interrotti e divisi, dove va a finire la persona che si supponeva essere dietro la loro combinata composizione? Dire che i cinque *skandha* sono vuoti per natura e che la loro combinazione è una illusione non è sufficiente, per coloro che non abbiano sperimentato veramente questo fatto. Costoro vorrebbero veder risolto questo problema secondo la logica che hanno appreso da quando la loro coscienza si è risvegliata. Essi tendono a

dimenticare che questa stessa logica li confonde in questo vicolo cieco intellettuale, da cui non sanno come poter uscire. La dottrina dell'*anatman* è l'espressione di un'esperienza e non è per nulla una conclusione logica. Per quanto essi cerchino di raggiungerla con le loro sottigliezze logiche, non ci riescono oppure il loro ragionamento non ha la forza di una convincente conclusione.

Fin dai tempi del Buddha, molti sono stati i maestri dell'Abhidharma, che si sono sfiancati col ragionamento per poter stabilire logicamente la teoria dell'*anatman*; ma quanti Buddhisti e non-buddhisti vi sono, e vi sono stati, ad essere realmente convinti intellettualmente di questa teoria? Se per caso qualcuno ha una convinzione circa questa dottrina, essa proviene dalla sua esperienza e non dalla teorizzazione. Nel caso del Buddha, prima vi fu una vera convinzione personale, e solo dopo arrivò una costruzione logica, a fronte di tale convinzione. In realtà, non importava davvero molto se questa costruzione fosse o meno compiuta con soddisfazione, perché la convinzione, che deriva dall'esperienza stessa, era un fatto sperimentato.

La posizione assunta dai maestri Zen è, quindi, questa. Essi lasciano la parte logica della faccenda al filosofo e sono appagati dalle conclusioni provenienti dalla loro esperienza interiore. Essi contesteranno, allorché i logici tentassero di negare la validità delle loro esperienze, sulla base che è compito dei logici comprovare i fatti, per mezzo degli strumenti che sono soliti usare. E se quest'ultimi falliscono nel compiere con soddisfazione il loro lavoro – cioè nel confermare logicamente la validità dell'esperienza, - l'insuccesso è dovuto soltanto ad essi, che ora dovranno solo escogitare un più efficace uso dei loro strumenti. Il nostro più grande errore è quello di imporre la logica sui fatti, laddove accade che siano i fatti stessi a creare la logica.

6) Un monaco chiese a Fu-chi: “Quando le condizioni, come i quattro elementi, i cinque *skandha*, ecc. vengono disperse, queste ritornano tutte alla Vacuità; ma la Vacuità stessa, dove ritorna?”- Questa è una domanda del tipo di quella già citata in merito al corpo originario del Principe Nata. Noi cerchiamo sempre qualche cosa dietro o al di là, della nostra esperienza e ci dimentichiamo che questa ricerca è in entrambi i casi, una regressione senza fine, all'interno o all'esterno, ed in basso come in alto. Il maestro Zen è ben consapevole di ciò ed evita le complicazioni.

Fu-chi esclamò: “Fratello!” ed il monaco rispose: “Sì, Maestro!”. Allora il maestro chiese: “Dov'è la Vacuità?”. Il povero monaco era ancora preso dietro le sue immagini concettuali e non riuscì proprio a realizzare dove diamine stesse questa Vacuità. “Abbi la compiacenza di dirmelo!”, fu la sua seconda richiesta. Il maestro non aveva più nulla da dire, ma beffardamente aggiunse: “È come un Persiano che assaggia pepe rosso!”

A quei tempi, cioè nel periodo T'ang, la capitale cinese doveva essere abitata da persone provenienti dai vari paesi stranieri dell'Ovest e spesso nella letteratura Zen troviamo, come in questo caso, riferimenti ai Persiani (*po-szu*). Anche Bodhidharma, il fondatore del Buddhismo Zen cinese, fu considerato da alcuni quasi un Persiano, forse con questo per indicare che era un uomo venuto da una terra straniera. Evidentemente alcuni storici T'ang non facevano distinzioni tra Persiani e Indiani. Col “Persiano che assaggia pepe rosso”, il maestro vuole intendere l'impossibilità ad esprimere l'esperienza in parole Cinesi appropriate, come uno straniero in quel paese.

7) Un monaco giunse da T'ou-tzu e chiese: “Sono venuto da un luogo lontano con la speciale intenzione di vederti; vorresti essere così gentile di darmi qualche parola di istruzioni?”. Il maestro replicò: “Poiché sto diventando vecchio, la mia schiena oggi mi duole!”. Può essere questa, un'istruzione di Zen? Ad un pellegrino, che ha fatto un così lungo viaggio dalla più remota parte del paese, per essere istruito in modo speciale dal vecchio maestro, “La mia schiena mi duole” sembra

un freddo trattamento, anzi anche troppo freddo. Ma tutto dipende da come si guarda la cosa. In quanto, poiché lo Zen ha a che fare con la nostra esperienza ordinaria, questa espressione di dolore alla schiena, del vecchio maestro, deve essere considerata come direttamente indicante il primordiale Inconscio stesso. Se il monaco fosse stato uno che avesse ponderato a lungo sulla materia, avrebbe subito potuto vedere che cosa T'ou-tzu stava cercando di fargli vedere.

Qui, però, vi è un punto su cui è bene far attenzione, riguardo alla concezione dell'Inconscio. Benché io abbia ripetutamente dato avvertimenti su questo argomento, adesso citerò ancora qualcosa che riguarda T'ou-tzu:

Un monaco gli chiese: “Che cosa ne pensi del fatto che neppure un pensiero sorge?” Qui si fa riferimento ad uno stato di coscienza in cui tutti i pensieri sono stati eliminati e vi prevale una vacuità; ed il monaco vuole sapere se l'esperienza Zen punta a questo; probabilmente egli pensava di esser egli stesso giunto alla realizzazione. Ma la risposta del maestro fu: “Che razza di assurdità!”

Un altro monaco che aveva fatto la stessa domanda ad un altro maestro, ricevette la risposta, “Di che utilità, sarebbe?” Evidentemente, quest'altro maestro, come del resto T'ou-tzu, non sapeva che farsene dello stato di inconscio così come veniva concepito dalla maggioranza dei Buddhisti.

In un'altra circostanza, fu chiesto a T'ou-tzu: “Che dici del tempo in cui il gallo d'oro ancora non ha cantato?”. Questa domanda tradisce che è mantenuta la stessa visione espressa dai due monaci precedenti. T'ou-tzu disse: “Non c'è alcun suono”; ed il monaco: “E dopo che vi è stato il canto?”; T'ou-tzu: “Ognuno sa quando è il tempo”. Entrambe sono risposte pratiche ed allora potremmo chiederci dov'è mai questo misterioso, incomprensibile ed elusivo Zen.

Immaginare che lo Zen sia misterioso è il primo grosso errore che molte persone fanno al riguardo. Proprio a causa di questo errore, l'Inconscio non riesce ad agire nel suo modo inconscio e l'esito reale va perduto nelle complicazioni concettuali. La mente si divide tra due concetti opposti ed il risultato è una inutile preoccupazione. Ciò che segue illustrerà il modo per evitare la contraddizione, o piuttosto il modo di viverla, perché la vita è in realtà una serie di contraddizioni.

Un monaco chiese a T'ou-tzu: “L'Anno Vecchio se ne è andato ed è arrivato l'Anno Nuovo: c'è almeno una cosa che non abbia relazione con nessuno di questi due, oppure no?”. Come abbiamo già visto, lo Zen è sempre pratico e vive con gli eventi della quotidianità. Il passato è andato ed il presente è qui, ma questo presente presto sarà anch'esso andato, anzi è già passato; il tempo è una successione di queste due contraddittorie idee e tutto ciò che succede in questa nostra vita sta a cavallo tra il passato ed il presente; né si può dire che appartenga all'uno o all'altro, perché esso non può essere tagliato a pezzi. Allora, come può un evento del passato continuare nel presente, in maniera che noi si possa avere una totale concezione dell'evento come completo? Quando il pensiero è diviso in questo modo, non possiamo giungere a nessuna conclusione. È perciò compito dello Zen stabilire la questione nella maniera più concludente, che è poi la maniera più pratica. Quindi, il maestro rispose così alla domanda del monaco: “Sì!”, e quando questi gli chiese ancora, “Che cos'è?”, il maestro concluse: “ Con l'avvento del Nuovo Anno, il mondo intero sembra ringiovanito e tutte le cose cantano ‘Felice Anno Nuovo!’”.

CAPITOLO QUATTORDICESIMO

INCONSCIO E NON-MENTE

Per spiegare come si può arrivare a realizzare lo stato di MUSHIN (Wu-hsin) e MUNEN (Wu-nien), ho già presentato un'analisi diagrammatica dell'Autonatura, così come il termine è stato usato nel T'an-ching. Il diagramma rappresenta ciò che potrei chiamare la visione temporale dell'Autonatura e quando non è integrato da una spiegazione spaziale, l'idea si presta ad essere fraintesa.

Il risveglio di Prajna nel Corpo dell'Autonatura, da cui la Coscienza è differenziata dall'Inconscio, potrebbe suggerire che un simile evento abbia avuto luogo nel più remoto passato e che il mondo attuale, con tutte le sue molteplicità, confusioni e vessazioni, sia scaturito da esso e, quindi, che l'oggetto della disciplina religiosa debba andare ben oltre la presente vita e riaffermare lo stato originario dell'essere. Ciò è ingannevole e avverso ai fatti dell'esperienza. I filosofi Buddhisti fanno spesso riferimento al 'tempo senza inizi', oppure 'dal vero principio' in cui le cose erano in uno stato non-differenziato. Ciò può suggerire una sorta di processo che, combinato con la nostra analisi diagrammatica, esprime la concezione del tempo con un'ottica di essenzialità. Al fine di evitare questo malinteso, si riporta qui un "Diagramma Spaziale", con la speranza che ne venga agevolata una appropriata comprensione dell'insegnamento di Hui-neng.

In effetti, il concetto di tempo è intimamente connesso con quello di spazio e nessun tipo di esperienza rivela i suoi segreti, se non viene esaminata nel medesimo tempo dal punto di vista sia spaziale che temporale. L'appropriata visione temporale implica ovviamente l'altrettanto adeguata visione spaziale: entrambe sono inseparabili. La logica Zen deve essere contemporaneamente temporale e spaziale. Perciò, quando parliamo di risveglio del Prajna e di differenziazione tra Conscio ed Inconscio nell'originario Corpo dell'Autonatura, stiamo di fatto sperimentando questo risveglio, questa differenziazione, quest'attività dell'Inconscio Originario nel nostro quotidiano e momentaneo scorrere della vita stessa. Perché la vita non soltanto è lineare, nella successione del tempo, ma anche circolare con il funzionamento nello spazio.

Questo Diagramma 2 rappresenta la costruzione della nostra esperienza ordinaria. Sebbene sia tagliata in piani e confinata su livelli apparentemente sfalsati, nella realtà non vi sono queste sezioni e né vi è qualcosa confinata in alcunché. L'esperienza non ha centro, non ha superficie ed il diagramma serve semplicemente per una diretta visualizzazione. Attraverso la figura corre una linea demarcante che separa il Cosciente dall'Inconscio, ma nella Autonatura stessa, non vi è questa separazione, poiché è il Risveglio di Prajna nell'Autonatura che dà l'avvio a tutto il meccanismo. Pertanto, il piano di Prajna è diviso in due parti pressoché uguali: Prajna Coscia e Prajna Inconscia. Prajna guarda in tutte e due le direzioni, il che è una grossa contraddizione, ma da questa contraddizione ha origine l'intero panorama della nostra vita. Perché tale contraddizione? La contraddizione nasce proprio dal fatto che siamo noi a cercarla.

Prajna Inconscia rivela l'Autonatura ed è l'Autonatura. Lo stato di Non-mente è il risultato che ne deriva e tramite Prajna anch'esso è direttamente collegato all'Autonatura. Prajna Coscia si sviluppa nella mente appercipiente o percettiva con cui l'Autonatura entra in comunicazione col mondo esterno, che agisce sugli stati psicologici della mente ed è a sua volta influenzato da questi. La mente percettiva è il sito ove si forma la nozione del sé e, quando questo sé dimentica che la sua vera esistenza è dovuta allo stato di Non-mente, l'egoismo personale si afferma. La dottrina Buddhista dell'Anatman (o *Anatta*) è la stessa della dottrina Zen della Non-mente. La verità della non esistenza di una ego-sostanza o anima individuale, significa che la nozione di un Ego è possibile solo contraddicendo se stesso, cioè che la mente percettiva è la stessa Non-mente.

La mente inconscia ha i suoi stati patologici sul piano dei sensi (*drista-sruta*) e del pensiero (*mata-jnata*), corrispondenti all'Inconscio della Psicanalisi e della Psicologia Analitica. L'Inconscio è il luogo di incontro di dèi e demoni. A meno di non essere guidati adeguatamente dalla Prajna e di comprendere il significato e la funzione dell'Inconscio, si è facilmente preda della possibilità di finire nelle orrende fauci del mostro. L'Inconscio della Psicanalisi non può andare così in profondità da includere e comprendere la questione della Non-mente.

Il Diagramma 3 cerca di spiegare lo stesso fatto di esperienza del secondo diagramma, ma dal punto di vista spaziale. Al di sotto della linea bisettrice abbiamo le due divisioni dell'Inconscio, quello psicologico e quello ultra-psicologico. In quest'ultimo, l'Inconscio Prajna e la Non-mente sono incorporati per mostrare che essi hanno, a tutti gli effetti, lo stesso contenuto. Lo stato di non-mente prende il suo nome in opposizione alla mente empirica anche se, dal lato Prajna dell'esperienza, essa non è altro che la Prajna stessa. Sul piano cosciente, Prajna si può dire che corrisponda alla mente percettiva o appercipiente. Ma essa, nel suo carattere di percettività, indica il piano *mata-jnata*, mentre Prajna è essenzialmente proprietà dell'Inconscio. Se vogliamo seguire alcuni filosofi e postuliamo una "appercezione trascendentale", si può dire che Prajna la condivide in buona parte.

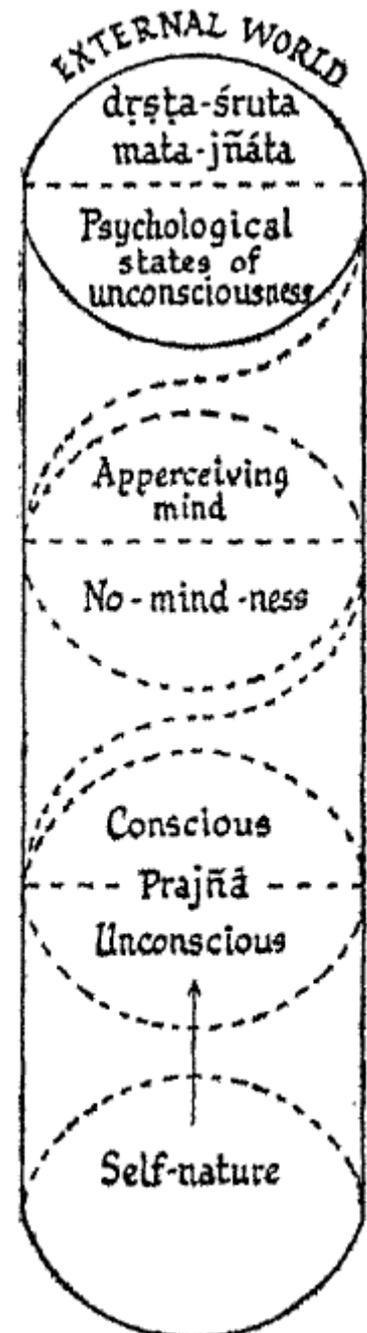


DIAGRAM 2.

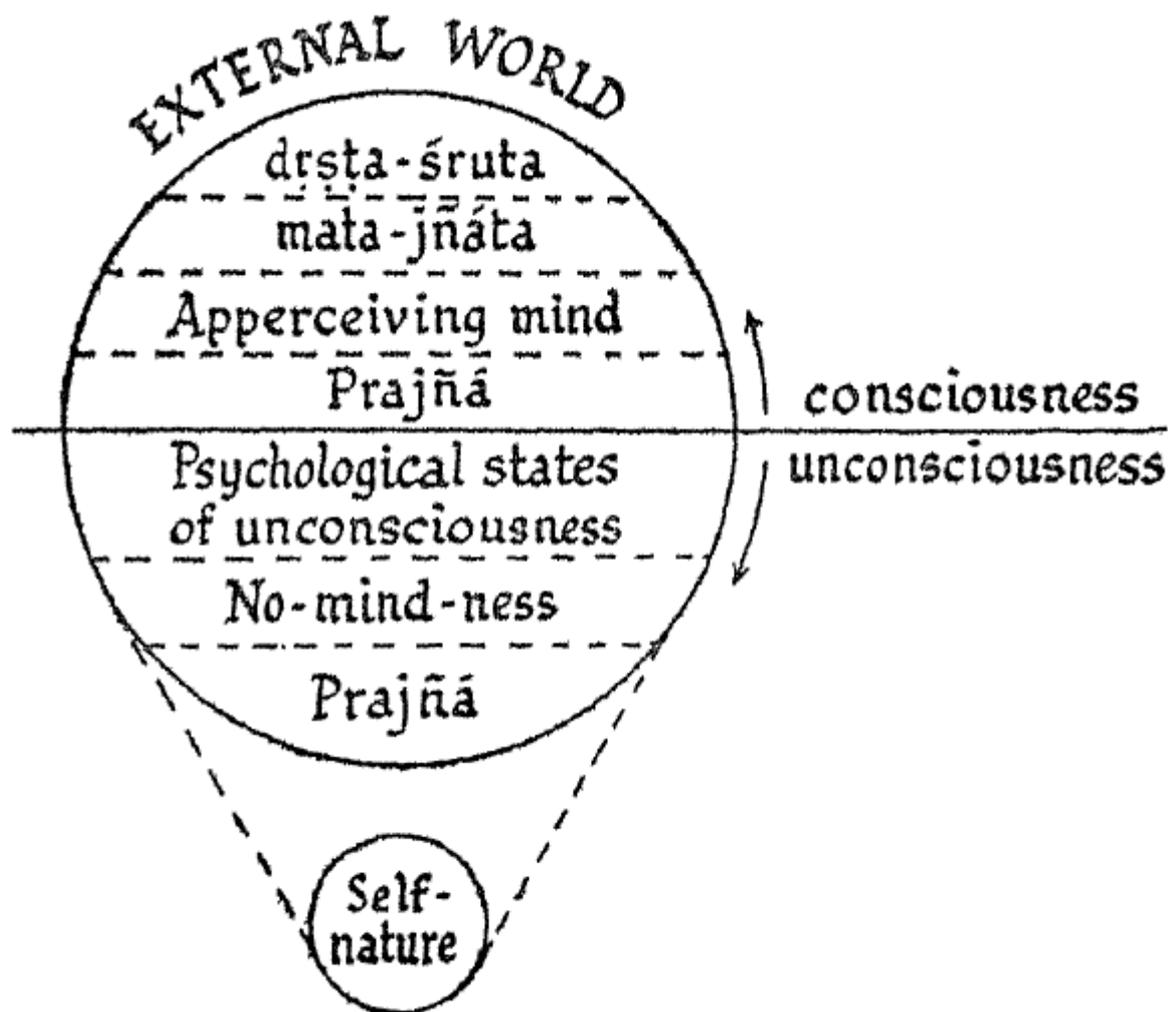


DIAGRAM 3.

Normalmente, la mente percettiva o appercipiente è troppo occupata con l'attenzione all'esterno e dimentica che alle sue spalle vi è un insondabile abisso della Prajna Inconscia. Quando e poiché la sua attenzione è rivolta verso l'esterno, essa si afferra alla nozione di una sostanza dell'Io. Ma, allorché riesce a rivoltare la sua attenzione verso l'interno, allora essa percepisce l'Inconscio.

Questo Inconscio è Prajna nel suo piano non-cosciente il quale, tuttavia, è troppo spesso riconosciuto erroneamente come il vuoto, ossia come uno stato di assoluta vacuità. Qui vi è ancora una traccia di dualismo; il cosiddetto vuoto è ancora in opposizione all'essere, ecco perché la dottrina di Anatta risulta inquietante per così tante persone. Costoro cercano di comprenderla sul piano della logica, vale a dire in antitesi alla nozione dell'Io. Tuttavia, quando la dottrina di Anatta è sperimentata direttamente, come nella seguente strofa (*Gatha*) del Buddha riportata più avanti, essa diventa libera da ogni complicazione della logica e non vi è più alcun abisso che si spalanca davanti, ma si sperimenta una gioia pacificante ed un duraturo senso di felicità. Dice il *Gatha*:

“Molti, nella Casa della Vita, mi avevano trattenuto, proprio mentre io cercavo
 “Chi fosse Colui che avesse forgiato queste prigioni dei sensi, cariche di dolore;
 “Penosa è stata la mia incessante lotta. Ma ora ti conosco, ora ti conosco, sei Tu!
 “Tu, Costruttore di questo Tabernacolo! Mai più dovrai costruire queste mura,
 “Queste pareti fatte di dolore, non alzerai più la trave maestra fatta di inganni,

“Mai più poserai i tuoi travicelli mescolandoli alla calce dell’illusione!
“Distrutta è la tua casa e schiantata la trave maestra del tetto creato dall’illusione!
“Ora io passo oltre a tutto questo, per ottenere infine la Liberazione!”

Da: *La Luce dell’Asia*

Noi siamo troppo portati a ragionare sul piano di *Mata-jnata*, cioè pensando continuamente con la mente percettiva. Ma l’esperienza, purificata dalle sue costruzioni intellettuali, non indica mai il vuoto, bensì la quiete e la gioia. Coloro che non riescono ad afferrare la Dottrina dell’Anatta, spesso fanno domande come questa: “Chi è che sperimenta la gioia, se non vi è l’ego o l’anima?”. Quando, per la loro soddisfazione, a ciò si dà una risposta logica, essi pensano che l’insegnamento sia assurdo. Ma l’Anatta non è il risultato di un ragionamento logico; esso è solo un fatto di esperienza. Se qui vi serve la logica, prendete prima il fatto vero e proprio e cercate di costruirvi su una struttura logica, ma evitate di fare il contrario. Se per qualche verso una forma di logica fallisce, cercatene un’altra finché non siete soddisfatti. Coloro che ambiscono alla logica ricordino che *la religione è esperienza* e perciò, in questo senso, è *irrazionale*.

Un monaco chiese ad un maestro Zen: “Cosa diresti quando sia la mente che i suoi oggetti sono infine dimenticati?”. Naturalmente, ‘la mente ed i suoi oggetti’ sta a significare questo mondo di relatività, in cui il soggetto è contrapposto all’oggetto, il conoscitore contrapposto al conosciuto, l’uno ai molti, l’anima a Dio, Io al Tu, e così via... Dimenticare tutto ciò, significa trascendere il mondo delle dualità e dunque essere fusi con l’Assoluto. Evidentemente il monaco stava seguendo il sentiero della logica, come la maggioranza di noi e come la maggioranza dei Buddhisti ai tempi del Buddha allorché, ad esempio, Malunkyaputta fece al Buddha una serie di domande metafisiche. Il Buddha fu sempre paziente coi suoi interrogatori e, come un vero Indiano che vede la verità, spiegava loro quietamente ciò che costituisce la vita religiosa, pur ragionando logicamente su di essa.

Ma il maestro Zen cinese non è così paziente e paterno e, quando non colpisce i monaci col suo bastone, egli gli dà delle risposte assolutamente prive di senso. Nel caso che stiamo presentando, Hung-t’ung di Yu-wang Shan, cui era stata rivolta la domanda sopra riportata, dette questa risposta: “Un rospo con tre zampe porta sul dorso un enorme elefante”. E quale poteva essere il senso di una tale affermazione? Se non siamo in un vero e proprio clima di absurdità, quanto meno vi è una grande mancanza di rispetto verso l’onesto ricercatore della verità. Oltre ad essere irrispettosa, la risposta intende comunque essere assurda, irrazionale e tale da farci oltrepassare la portata della nostra comprensione logica, al punto di poter scoprire una verità che esprima direttamente la nostra stessa esperienza, svincolata dall’intelletto. Qui si staglia la vera e genuina gentilezza del maestro Zen.

Tuttavia, prima che questo modo di trattare i problemi metafisici trovasse il suo corso tra i maestri Zen della Cina, essi erano, per così dire, “più razionali” e seguivano il senso comune (di relazione verbale). In uno dei MSS (Manoscritti) di Tun-huang scoperti recentemente, si trova questa antica storia Zen, narrata dal maestro Wu-chu della dinastia T’ang, a beneficio di un suo discepolo di nome Wu-yu:

“Ora ti racconterò questa storia. Una volta c’era un uomo in piedi su una alta collina. Una compagnia di diversi uomini per caso si trovava a passare sulla strada sottostante. Essi scorsero da lontano quell’uomo dritto in piedi sull’altura e presero a discuterne tra di loro. Uno di essi disse: - Costui deve aver perduto il suo animale preferito- Un altro disse: - No. Forse sta cercando un suo amico -.Un terzo disse: - Macché, egli sta semplicemente godendosi il fresco che c’è lassù!- I tre non riuscivano a mettersi d’accordo e la discussione andava avanti finché essi raggiunsero l’altura ove stava quell’uomo. Mentre salivano, uno dei tre chiese: ‘O amico che stai lassù, hai forse smarrito il tuo animale?’ ‘Nossignore, non ho smarrito nulla’. Il secondo chiese: ‘Hai forse perduto il tuo amico?’

‘No, signore, non ho perduto nessun amico’. Il terzo uomo disse: ‘Non stai forse godendo il fresco lassù?’ No, signore, non sto qui a godermi il fresco’. ‘E allora, che cosa stai facendo lassù, se dici di no a tutte le nostre domande?’ ... e l’uomo sull’altura rispose: ‘Sto soltanto qui!’

Nella nostra vita di tutti i giorni, noi stiamo sempre lì a discutere sulle cose, partendo dalla premessa di un’esperienza, così profondamente radicata nella coscienza che non possiamo sbarazzarcene e a causa di ciò ne diventiamo schiavi. Quando ci risvegliamo e ci accorgiamo di questa situazione di schiavitù, allora siamo entrati nella vita religiosa ed è in questa vita spirituale che l’esperienza si trova in tutto, e non c’è più bisogno di logicità. Ad alcune menti, il Buddhismo appare in un aspetto raziocinante, a causa del suo riferirsi alle Quattro Nobili Verità, ai Dodici Anelli dell’Originazione Interdipendente, all’Ottuplice Nobile Sentiero, ecc. Ma noi dovremmo ricordare che tutti questi ordinamenti sistematici sono i sottoprodotti dell’esperienza stessa che il Buddha fece sotto l’Albero della Bodhi.

A tal riguardo, sia il Cristianesimo che il Buddhismo appartengono al medesimo ordine. Il primo può contare di più sul lato affettivo del nostro vivere, mentre il Buddhismo fa appello al lato intellettuale e, per questa ragione, esso è considerato da molti come più scientifico. Ma in verità, il Buddhismo è basato sull’esperienza personale, tanto quanto lo è il Cristianesimo. Specialmente nel caso del Buddhismo Zen, ciò è vero, che si basa fermamente sull’esperienza come principio fondamentale del suo insegnamento. Quindi, tutti i fatti e i detti dello Zen indicano questo principio basilare. Non vi è modo di sfuggirvi né di girarvi intorno, nessun ragionamento circa qualsivoglia assurdità può condurci ad esprimere l’esperienza fondamentale. Eccovi un esempio.

Un monaco era al servizio di T’sao-shan. Ad un certo punto il maestro gli disse: “O Fratello, fa un caldo terribile!”. Il monaco assenti: “Sì, Maestro”. “Quando è così terribilmente caldo, dove ci si dovrebbe riparare per sfuggire questo calore?” “Gettarsi in un calderone bollente, o in un fuoco ardente”. “E quando poi ci si trova nel calderone o nel fuoco, dove ancora si potrebbe andare per sfuggire al calore?” “Beh, qui non arriva nessun tormento!”. Dopodiché il maestro rimase in silenzio.

Tutto ciò è l’espressione stessa della vita e non vi sono argomenti intellettuali da citare. Se ve ne fossero, il maestro ed il discepolo avrebbero dovuto parlare dell’eventualità di un altro mondo, oppure dei paradisi di felicità, oppure di qualche ritiro da fare in estate, oppure dell’inesistenza dell’Io. Che non abbiano detto nulla di queste cose, ma che siano stati stabilmente fermi sul solido terreno delle nostre esperienze quotidiane, dimostra assai eloquentemente il carattere dello Zen. È pur vero che non possiamo fare a meno di logica e filosofia, perché anch’esse sono un’espressione della vita ed ignorarle sarebbe senz’altro peggio, ma non dimentichiamo che vi è un altro piano della vita, in cui può entrare soltanto chi l’ha realmente vissuta.

Un monaco chiese a Hsing-chuan di Lo-shan: “Perché il portone in pietra di Lo-shan non viene aperto a chiunque?”. Il maestro disse: “Quanto sei stupido!”. Ed il monaco: “Se inaspettatamente tu incontrassi una persona di fine intelligenza, a costui sarebbe permesso di entrare o no?”. Il maestro rispose: “Prenditi una tazza di tè!”. Entrare in ciò che si immagina essere il mistero dello Zen è, talvolta, considerato come la cosa più difficile del mondo. Ma, secondo questo maestro, non è più difficile di quanto non sia il prendere una tazza di tè. In ogni caso, tutte le argomentazioni stanno nel piano di *mata-jnata*, come è dimostrato nel Diagramma 3. Quando si entra nel piano della Non-mente e ci si sprofonda, è Prajna Inconscia che assume il controllo di tutta la situazione. Mettersi a parlare di ciò, può già apparire una deviazione dal giusto sentiero dello Zen. Il vero punto cruciale è di saper cogliere il nodo centrale di tutta la faccenda.

Un monaco chiese a Fa-hi di T’sao-an: “È detto che quando la mente è applicata ad ESSO, esso svicola; quando un pensiero viene suscitato, esso è contraddetto; stando così le cose, come si deve procedere?”. Questa citazione è tratta da un antico testo e significa che il mistero centrale dello Zen,

se è possibile usare quest'espressione, non deve essere compreso tramite il pensiero o l'intelletto e, quindi, che quando la mente viene applicata a muoversi in questa direzione (cioè di voler capire intellettualmente), il mistero ancor più eluderà i nostri sforzi. E, se questo era il caso, come sembra esserlo, il monaco tenta di sapere che cosa dovrebbe fare per avanzare nello studio dello Zen, dato che 'studiare' è già una applicazione mentale e, perciò, la domanda sembra naturalmente appropriata. Il maestro dunque rispose: "Vi è qualcuno la cui mente è costantemente applicata in quel modo, eppure non vi è deviazione in esso". La successiva domanda del monaco fu: "E allora, come stanno le cose adesso?" – "Ora vi è già deviazione!", concluse il maestro. Il risveglio di Prajna è stata la prima grande 'deviazione' e, da allora in poi, noi viviamo in mezzo alle deviazioni. Non vi è modo di sfuggire ad esse, se non viverle così come avvengono, una che segue l'altra. Dire di 'doverle sfuggire' è già una deviazione, una contraddizione, una negazione. Ecco perché il consiglio del maestro precedente fu, "Prenditi una tazza di tè!".

CONCLUSIONI

Dopo aver sottoposto ad esame l'Autonatura di Hui-neng, sia dal punto di vista spaziale che temporale, cosa sappiamo ora di essa? Abbiamo dedicato molte pagine nel chiarire il suo CORPO, il suo USO e la sua FORMA e abbiamo trattato ampiamente di essa, ma non più di tanto. Parlare *'intorno ad essa'*, non è la stessa cosa che *'Essere in ESSA'* e, spiritualmente parlando, "comprendere è sperimentare"; al di fuori di ciò, non vi è modo di pervenire ad *'ESSA'*. Nessuna somma di astrazioni può giovare più di quanto possa una sola parola pronunciata nell'occasione più propizia.

Un monaco chiese a Chih-fu di He-hu: "Qual è 'quella' parola?". La risposta del maestro, sotto forma di un'altra domanda, fu: "Hai capito?". Il monaco disse: "Se è così, non è forse questa?" Il maestro sospirò: "Ahimé, non c'è speranza!". Un altro monaco, in un'altra occasione, chiese: "Qual è la tua ultima parola?" Il maestro disse: "Che stai dicendo?" Il monaco, pensando evidentemente che il maestro non avesse capito che cosa egli volesse dire, aggiunse: "E quale dovrebbe essere?". La fredda replica del maestro fu: "Per favore, non disturbare la mia pennichella!"

Tutti questi *'mondo'* Zen possono sembrare, ai non-iniziati, dei puri e semplici NONSENSI, oppure mistificazioni dette appositamente. Ma il fatto più mirabile nella storia dell'umanità è che questi assurdi culti del *'Nonsenso'* o delle *'mistificazioni'* abbiano prosperato per circa mille e cinquecento anni ed abbiano attratto l'attenzione di alcune tra le migliori menti dell'Estremo Oriente. Di più, lo Zen sta ancora esercitando, in varie forme, una grande influenza spirituale nel Giappone. Questo fatto basta da solo a fare dello Zen un degno soggetto di studi, non solo per gli studiosi Buddhisti ma per tutti i cultori delle religioni e della cultura in generale. Questo solo per dimostrare ai lettori che nello Zen vi è qualcosa che punta al fatto più fondamentale della vita e che, quando questo sia pienamente compreso, porta alla più grande soddisfazione spirituale. Tutti i *mondo* facenti parte degli Annali dello Zen, non son altro che simboli che esprimono l'esperienza attraverso cui sono passati i vari maestri.

Vorrei ora concludere questo Saggio con la storia del monaco Fu di Tai-yuan, che visse all'inizio delle Cinque Dinastie (XI secolo). Egli fu il successore di Hsueh-feng e non volle mai sottostare al compito di dirigere un monastero, ma si contentò di prendersi cura dei bagni della sua Comunità. Una volta, mentre assisteva ad un servizio religioso a Chin-shan, un monaco gli chiese: "Hai mai visitato Wu-tai Shan?". Wu-tai Shan era nota come la dimora terrena di Manjusri ed i pellegrini vi giungevano da ogni paese, compresi Tibet ed India e, si diceva, che in questo luogo il Bodhisattva si manifestasse ai sinceri devoti. La montagna sorge nella provincia di Shan-hsi, nella Cina nord-occidentale, mentre Chin-shan si trova nella Cina del Sud.

Il monaco Fu rispose: "Sì, una volta ci sono andato". L'altro monaco disse: "Allora, hai visto Manjusri?" – "Sì", replicò Fu. "E dove l'hai visto?" – "Proprio davanti alla Sala del Buddha a Chin-shan!" fu la rapida risposta di Fu.

Quando Fu giunse da Hsueh-feng, quest'ultimo gli chiese: "Ho capito che Lin-chi ha tre massime (*chu*, in cinese), sei d'accordo?" "Sì, hai ragione", disse Fu. "E qual è la prima massima?" Il monaco Fu alzò gli occhi e guardò verso l'alto. Hsueh-feng disse: "Questa è la seconda massima; qual è la prima?" Il monaco Fu incrociò le mani sul petto e se ne andò via.

Un giorno che Hsuan-sha era andato a trovare Hsueh-feng, questi gli disse: "Qui nella mia Confraternita vi è una vecchia mano, che ora sta lavorando nel bagno". Hsuan-sha disse: "Bene, lascia che io lo veda per poter capire che tipo è". Ciò detto, Sha uscì e lo trovò mentre tirava su l'acqua per il bagno. Sha disse: "O Fratello, concedimi un colloquio". E Fu: "Il colloquio è terminato!". Sha: "In

quale epoca (kalpa) ha avuto luogo?” – “O Fratello, cerca di non sognare!” – e questo concluse lo strano dialogo.

Hsuan-sha tornò da Hsueh-feng e disse: “Maestro, l’ho incontrato” – “E allora, com’è andata?” – Sha raccontò l’esito di quel colloquio e, alla fine, Feng concluse: “Sei stato turlupinato!”

Un altro monaco, An di Hu-shan, chiese un giorno a Fu: “Quando i tuoi genitori non ti avevano ancora donato la nascita, dov’era il tuo naso?”. Qui, il naso non ha un particolare significato; la domanda è pressoché equivalente a dire: “Dov’eri tu, prima che esistesse il mondo?”. Lo Zen desidera evitare i termini astratti, frasi eccessivamente generiche, perché esse fanno troppo di intellettualismo. Alla domanda di An, Fu rispose: “Fratello, parla prima tu!”. An disse ancora: “Appena nato! Dimmi tu dove lui è!” Fu manifestò il proprio disappunto, al che An proseguì: “Fratello, tu cosa diresti?”. Fu, senza dare alcuna specifica risposta, come ci si sarebbe aspettato da lui, chiese al Fratello An di dargli il ventaglio che aveva tra le mani. An, porgendogli quel che Fu aveva richiesto, ripeté la prima domanda. Fu rimase in silenzio e mise giù il ventaglio. An non sapeva più che fare, quando Fu gli dette un ceffone sulle orecchie.

Un’altra volta, mentre il monaco Fu stava in piedi davanti al magazzino, un altro monaco gli si avvicinò, e gli chiese: “Cosa significa la frase: - È detto che ovunque tu possa rivolgere i tuoi occhi, lì vi è la Bodhi!”. Questa frase stava a significare che il Tao, o Verità, è in ogni luogo. In quel mentre, un cane si trovava a passare vicino ai due monaci. Fu, allora prese a calci il cane, il quale con un guaito, scappò via. L’altro monaco non profferì parola, ed allora Fu disse: “Povero cane, sei stato preso a calci inutilmente”.

Dal punto di vista ‘relativo’, in cui tutti noi siamo coinvolti senza speranza, le domande di questi monaci sembrano abbastanza sensate, ma non appena esse sono raccolte dai maestri, si trasformano invariabilmente in frasi incomprensibili o in atti di follia, assolutamente fuori da ogni logica e senso comune. Ma quando un uomo, per così dire, entra nello spirito che anima i maestri, egli può vedere che tutto questo ‘nonsense’ è la più preziosa espressione di questo spirito. Il nuovo punto di riferimento non è più “COGITO, ERGO SUM”, ma “AGITO, ERGO SUM”. Senza realizzare come accada, noi siamo sempre profondamente immersi nell’atto di “cogitare” e giudichiamo ogni esperienza dal lato stesso della nostra ‘cogitazione’. Noi non penetriamo direttamente nella Vita stessa, ma ce ne teniamo distanti, perché il nostro mondo è sempre antitetico, soggetto contro oggetto, io contro gli altri, e così via.

Il risveglio della Coscienza può andar bene fino ad un certo punto, cioè fin dove può arrivare, ma attualmente ne abbiamo anche troppa e non riusciamo a farne un uso migliore. I maestri Zen vogliono che noi si guardi nella direzione opposta. Se stavamo guardando all’esterno (cosa che, praticamente, riguarda quasi il 100% delle persone) essi vogliono che noi si guardi all’interno; ma se poi ci mettiamo a guardare solo all’interno, allora essi vogliono che riprendiamo a guardare all’esterno. Per loro non vi sono analisi diagrammatiche, né temporali né spaziali. Essi agiscono ‘direttamente e chiaramente’, o ‘in maniera cordiale ma espressiva’, per usare i termini preferiti dai maestri Zen. L’atto più elevato della nostra coscienza è, invero, quello di penetrare attraverso tutte le stratificazioni concettuali e imparare a leggere nel soggiacente significato di Prajna Inconscia.

SOMMARIO

NOTA DEL CURATORE INGLESE, pag. 2

Cap. I - PREAMBOLO, pag. 3

Cap. II - L'INSEGNAMENTO DISTINTIVO DI HUI-NENG, pag. 8

Cap. III - VEDERE NELLA PROPRIA AUTONATURA, pag. 15

Cap. IV - AUTONATURA E PRAJNA, pag. 19

Cap. V - PRAJNA E SATORI, pag. 27

Cap. VI - PRAJNA E INCONSCIO, pag. 31

Cap. VII - INCONSCIO ED IMPEMANENZA, pag. 35

Cap. VIII - AUTOESSENZA ED INCONSCIO, pag. 43

Cap. IX - DOMANDE E RISPOSTE SU WU-HSIN E WU-NIEN, pag. 49

Cap. X - L'INCONSCIO COME BUDDHITÀ, pag. 57

Cap. XI - L'INCONSCIO ED IL DIVINO, pag. 61

Cap. XII - AUTONATURA E VACUITÀ, pag. 67

Cap. XIII - INCONSCIO ED ESPERIENZA QUOTIDIANA, pag. 74

Cap. XIV - INCONSCIO E NON-MENTE, pag. 78

CONCLUSIONI, pag. 84

*Questo lavoro si è concluso nel mese di febbraio 2002
per aiutare tutti gli esseri in cammino*