

DONNE NEL BUDDHISMO ZEN: LE *BHIKṢUNĪ* CINESI NELLA TRADIZIONE DEL CHAN

di

Heng-Ching Shih

[“National Taiwan University Philosophical Review”, 15, gennaio 1992, pp. 181-207]

Traduzione inglese:

Women in Zen Buddhism: Chinese Bhikṣunīs in the Ch’an Tradition

http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-NX020/15_09.htm

<https://anaburke.com/2014/02/05/women-in-zen-buddhism-chinese-bhiksunis-in-the-chan-tradition/>

http://www.oocities.org/zennun12_8/chanwomen.html

Traduzione italiana di Aliberth

Dicembre 2008

Revisione e integrazione di Dario Chioli

Luglio 2018 – Febbraio 2024

Il Dharma di Aliberth

Articoli e traduzioni di Alberto Mengoni (Aliberth) riprodotti
dal sito “centronirvana.it” e dal bollettino “Nirvana News” che hanno cessato di esistere
1/18 - <http://www.superzeko.net>

Lo spirito dell'essenziale dottrina del Buddhismo Mahāyāna propugna la parità tra maschi e femmine, anche se nell'ambiente mondano la posizione delle donne buddhiste è inferiore a quella degli uomini. La tradizione del Ch'an buddhista cinese, seguendo l'egualitario insegnamento della Mente-Unica della Illuminazione, propugna la non-discriminante Buddhità Universale, che è accessibile ad ogni essere senziente, sia maschio che femmina.

Tuttavia, la capacità spirituale dello status delle donne non è ritenuta così elevata ed accettata nella storia buddhista come lo è nella Scuola Ch'an cinese. Anche se il Buddha riconosce che "le donne, che hanno lasciato la casa e gli impegni domestici per diventare monache nel Dharma e nella disciplina proclamata dal Possessore della Verità, sono in grado di realizzare il frutto dell'entrata nella corrente, o il frutto di coloro che ritornano-una-volta, o il frutto di coloro che non-ritornano, o il frutto finale della perfezione"¹, le donne non erano considerate uguali come sviluppo spirituale, nella letteratura buddhista. Ai primordi del Buddhismo, le donne buddhiste godettero di una posizione più elevata rispetto alle loro successive omologhe, eppure in numerosi testi buddhisti primitivi esse sono raffigurate come gelose, stupide, appassionate e pieno di ira. I prototipi per l'immagine negativa delle donne furono le Figlie di Mara, *Taṇhā* (desiderio), *Raga* (lussuria), e *Arati* (avversione). Ai praticanti di sesso maschile che stabilivano i loro corpi e le menti sulla via della liberazione veniva consigliato di tenere le donne a una certa distanza². Veniva detto che le donne avevano cinque ostacoli^[*], ossia che non potevano mai diventare un Re Brahmā, un Śakra, un Re Māra, un Cakravartin o un Buddha. Il corpo della donna è considerato impuro e vergognoso. Nella letteratura Mahāyāna si vede una graduale evoluzione di un concetto positivo delle donne in termini di loro saggezza e pratica. Questo cambiamento è basato sulla dottrina e filosofia del Buddhismo Mahāyāna. Mentre la letteratura tradizionale precedente al Mahāyāna presenta il punto di vista di una istituzione monastica dominata dai monaci, il Mahāyāna propugna la figura del Bodhisattva che incarna il più alto stato di saggezza e compassione in cui ogni discriminazione sociale e sessuale cessa di esistere. Tutti, sia maschi che femmine, monaci o laici, sono considerati Buddha potenziali. Comunque, la letteratura Mahāyāna, pur proponendo una visione egualitaria, non sostiene in modo unanime la parità di status delle donne. Lo status spirituale delle donne è presentato diversamente da *sūtra* a *sūtra* all'interno della tradizione Mahāyāna³. In linea generale, quei *sūtra* Mahāyāna che dipingono il progresso spirituale delle donne

¹ I. B. Horner, Tr. *The Book of the Discipline*, Pali Text Society, London, 1975, vol. 5, p. 354.

² Nel *Sūtra in Quarantadue Sezioni*, il Buddha disse ai monaci: "Fate attenzione a non guardare le donne. Se vi capita di vederle, non guardatele. Fate attenzione a non parlare con loro. Se parlate con loro, assicuratevi di guardare le vostre menti e i vostri comportamenti.

[*] *I Cinque Ostacoli*:

I Cinque Ostacoli, non sono che cinque contaminazioni e che sono chiamati *medi-Kleśa*. Essi sono: (1) il desiderio di piaceri sensoriali e sensoriali (2), rabbia o avversione (3), indolenza o pigrizia, (4) preoccupazione, e (5) dubbio. Il Canone Pāli illustra l'effetto di questi ostacoli, con l'aiuto di cinque eloquenti esempi:

1. La mente iperstimolata dal desiderio di piaceri sensoriali è paragonata ad acqua colorata, che impedisce che una cosa possa essere veramente riflessa nell'acqua. Così, un uomo ossessionato dal desiderio di piaceri sensoriali non è in grado di ottenere una vera visione di sé stesso o di altre persone e del proprio ambiente.

2. La mente oppressa dalla rabbia è paragonata all'acqua bollente, che non può dare un accurato e perfetto riflesso. Un uomo sovrastato dalla rabbia non è in grado di discernere un problema in modo corretto.

3. Quando la mente è nella morsa della pigrizia e dell'indolenza, è come l'acqua coperta da uno strato di muschio: la luce non può raggiungere l'acqua e quindi il riflesso è impossibile. L'uomo pigro non fa nemmeno uno sforzo per una comprensione corretta.

4. Quando è preoccupata, la mente è come l'acqua scossa dal vento turbolento, che quindi non riesce a dare un vero e proprio riflesso. L'uomo preoccupato ed eternamente irrequieto non è in grado di effettuare una corretta valutazione di un problema.

5. Quando la mente è presa dal dubbio, è paragonata all'acqua fangosa tenuta nell'oscurità delle tenebre, che non può riflettere affatto l'immagine. Perciò, tutti questi cinque ostacoli privano la mente della comprensione e della felicità, e causano molto stress e sofferenza.

³ Negli ultimi anni dagli studiosi vi sono stati molti studi su donne Buddhiste. Qui ve ne sono solo alcuni: Diana M. Paul, *Women in Buddhism: Images of the Feminine in the Mahāyāna Tradition*, Lancaster-Miller, 1980; Rita M. Gross, *Buddhism and Feminism Toward their Mutual Transformation*, Eastern Buddhist, no. 1. (Spring, 1986); Nancy Schuster, *Changing the Female Body: Wise Women and the Bodhisattva Career in Some Mahāratnakūṣasūtras*, Journal of the International Association of Buddhist Studies, 4/1, 1981.

possono essere classificati in quattro tipi, e illustrano il graduale miglioramento nelle attitudini verso le donne⁴.

1. *Sūtra che tengono un atteggiamento negativo verso le donne.*

In questi *sūtra* le donne sono dipinte rappresentative del mondo profano, cioè il *samsāra*, e quindi come potenziali ostacoli alla crescita spirituale. Nello *Udayanavatsarājaparivartaḥ* (Il Racconto del Re Udayana di Vatsa) tratto dal *Mahāratnakūṭa* si può leggere:

*“Le donne possono distruggere i puri precetti.
Esse impediscono di generare meriti e onori.
E così impediscono ad altri di rinascere in cielo,
Esse sono la sorgente del peccato”*⁵.

Il *Ta-Cheng Chou-Hsiang Kung-Te Ching* (Il *Mahāyāna Sūtra sui meriti di costruire le immagini del Buddha*) raffigura le donne come aventi mente ristretta, gelose e piene di odio. Esse non perdonano e né ripagano la gentilezza. Anche se cercano l’Illuminazione, esse non sono portate ad insistere. Ed anche se è vero che il *Mahāyāna* fu più sensibile verso le donne, però l’elemento di misoginia rimase in alcuni dei suoi testi. Tuttavia, questo estremo pregiudizio contro le donne non è più l’attitudine predominante.

2. *Sūtra che negano la presenza delle donne nelle Terre di Buddha.*

Le Scritture della Terra Pura sono le più notevoli in questa classe. Ad esempio, il trentaquattresimo voto del *Sukhāvātīvyūha-sūtra* più vasto, afferma:

*«O Bhagavat, se dopo aver ottenuto la Bodhi (Illuminazione), in ogni angolo delle incommensurabili, innumerevoli, inconcepibili, immense Terre del Buddha, dopo aver sentito il mio nome, le donne dovessero permettere che in esse sorga l’incuria, non dovessero trasformare i loro pensieri verso la Bodhi, e quando si sono liberate dalla nascita, non dovessero disprezzare la loro natura femminile, e se per caso nascendo nuovamente, dovessero assumere ancora la natura femminile, allora esse non potranno ottenere la suprema perfetta conoscenza»*⁶.

Anche il *Sukhāvātīvyūha* più piccolo dichiara esplicitamente che non vi sono donne nella Terra Pura. Benché la possibilità di rinascere nella Terra Pura non sia negata alle donne, qui l’implicazione è che è necessaria una natura maschile per il progresso sul Sentiero del Bodhisattva nella Terra Pura.

3. *Sūtra che Accettano le donne come Bodhisattva di Stato Inferiore.*

In questa categoria rientrano la maggior parte dei *sūtra* *Mahāyāna*. Ciò include importanti testi come *Saddharmapuṇḍarīka*, *Sumatidārikāpariṣcchā*, *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*, ecc. In questi *sūtra* le donne sono riconosciute come “consulenti di buona conoscenza” o anche come “buoni amici spirituali” (*kalyāṇamitra*), ma sono relegate ai bassi stadi di Bodhisattva. Volendo essere coerenti con la visione egualitaria *Mahāyāna* verso tutti gli esseri viventi, il motivo della trasformazione di sesso fu introdotto in questi *sūtra*. Se la virtù, il merito e la saggezza di una donna sono straordinari, essa può, attraverso un cambiamento di sesso, diventare Bodhisattva o un Buddha nella sua vita attuale o in quella futura. La trasformazione di genere simboleggia una transizione dalla condizione imperfetta di essere umano rappresentato dal corpo femminile alla perfezione mentale di un Bodhisattva e un Buddha rappresentato dal corpo maschile. Così, in risposta alla sfida di ‘Śāriputra’, che rappresentava la tradizionale attitudine negativa verso le donne, nel *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra* (il *Sūtra del Loto*),

⁴ Paul, *Women in Buddhism*, pp. 169-171.

⁵ T. 11, p. 543.

⁶ F. Max Müller, Tr. *The Bon-so-wa-ei Gappei Jodo Sun-bukyo*, Taitong Press, 1961, p. 390.

vi è la Ragazza Drago, descritta come molto intelligente e abilitata a penetrare nella profondità del Dharma, che cambiò se stessa in un Bodhisattva maschio e dopodiché divenne subito un Buddha⁷.

Qui la trasformazione di genere da femmina a maschio è un prerequisito per realizzazione del Buddha da parte della Ragazza Drago. Anche se il caso della Ragazza Drago dimostra che le donne hanno la possibilità di realizzare la Buddhità, esiste ancora la nozione della dicotomia, cioè, la nozione di maschile e femminile. Per ulteriori informazioni su questa storia, vedi sotto 'La *bhikṣunī* anonima'.

4. *Sūtra che accettano le donne come Bodhisattva avanzati e prossimi Buddha.*

Il *Vimalakīrti Sūtra* e lo *Śrīmālā Sūtra* appartengono a questa categoria. In questi due *sūtra* la posizione delle donne raggiunge il suo picco massimo. La base dottrinale di questo culmine risiede nella dottrina Mahāyāna della *Śūnyatā* (vacuità-vuoto), del *Tathāgatagarbha*, della non-dualità, ecc. Invece di cercare di identificare lo stato di Bodhisattva e di Buddha con il maschile, questa categoria di *sūtra* sostiene che i concetti di dualità – cioè, maschio o femmina, soggetto o oggetto, ecc. - sono solo attaccamenti mentali che contraddicono l'insegnamento del vuoto. Le caratteristiche di "maschilità" e "femminilità" sono semplicemente illusorie e irrilevanti. In base a ciò, il bodhisattva femmina rifiuta di sottoporsi a un cambiamento sessuale. Quando Śāriputra nel *Vimalakīrti Sūtra* le chiese di trasformarsi, la Dea disse: "Io sono stata qui per dodici anni e ho cercato le innate caratteristiche della femminilità ma non sono stata in grado di trovarle. Come faccio dunque a modificarle?"⁸ Poi la Dea mutò Śāriputra in una femmina. Questo per rafforzare la sua affermazione che ognuno ed ogni cosa trascendono le distinzioni di genere quando uno vede il mondo come vuoto. Questo punto di vista è concretamente illustrato dalla trasformazione di Śāriputra.

* * *

La Scuola Ch'an appartiene alla tradizione del 'pensiero *Tathāgatagarbha*', che sostiene l'illuminazione universale, e la trascendenza delle differenze nel reame di *hsiang*, o caratteristiche esteriori. Non c'è da stupirsi che è nell'interesse della Scuola Ch'an che le monache buddhiste cinesi ricevettero di più il riconoscimento e il rispetto che in qualsiasi altra scuola. Questa attitudine positiva verso le donne è sicuramente legata alla dottrina su cui la scuola Ch'an è basata.

La maggior parte dei manoscritti tramandati di *bhikṣunī* che sono state maestri Ch'an si trovano nelle *Raccolte di biografie dei maestri Ch'an*, come il *Cheng-te ch'uan Teng-lu*, il *Hsu-ch'uan Teng-lu* (è il seguito della 'Trasmissione della Lampada'), il *Wu-Teng-huei-Yuan* (Raccolta delle Cinque

⁷ Il *Miao-fa lien-hua ching*, *The Lotus Sūtra*, T. 9, p. 35. (A quel tempo, Śāriputra disse alla ragazza-drago: "Supponi che in questo breve periodo di tempo tu sia stata capace di raggiungere l'Insuperabile Via. Ma questo è difficile da credere. Perché? Perché il corpo della donna è sporco e contaminato, non è un veicolo per il Dharma. Come hai potuto tu raggiungere l'Insuperabile Bodhi? La Via alla Buddhità è lunga e difficile. Solo dopo che uno ha passato incommensurabili *kalpa* a perseguire le austerità, accumulando buoni atti, praticando tutti i tipi di *pāramitā*, si può finalmente ottenere il successo. Inoltre, un donna è più soggetta ai cinque ostacoli. In primo luogo, essa non può diventare un Brahmā (Re celeste). Secondo, essa non può diventare il Re Śakra. Terzo, essa non può diventare un Re-Demone. Quarto, essa non può diventare un Re Saggio che gira la ruota. E quinto, essa non può diventare un Buddha. Come avrebbe potuto quindi una donna come te essere in grado di raggiungere la Buddhità così rapidamente?")

A quel tempo, la ragazza-drago aveva un prezioso gioiello il cui valore era di migliaia di milioni di volte il mondo, che presentò al Buddha. Il Buddha immediatamente lo accettò. La ragazza-drago disse al Bodhisattva Saggezza Accumulata ed al venerabile Śāriputra: "Io ho presentato il prezioso gioiello e l'Onorato nel Mondo lo ha accettato – forse che non è stato fatto rapidamente?"

Essi risposero: "Molto rapidamente!"

La ragazza proseguì: "Usate i vostri poteri soprannaturali e guardatemi raggiungere la Buddhità. Ciò sarà anche più veloce di quello!"

A quel punto, tutti i membri dell'Assemblea videro la ragazza-drago trasformarsi nello spazio di un istante in un uomo e svolgere tutte le pratiche di un Bodhisattva, procedendo immediatamente verso la Terra Pura del sud, prendendo posto su un loto ingioiellato, e ottenendo una imparziale e corretta Illuminazione. Con le trenta-due caratteristiche e le altre ottanta caratteristiche, Egli espose la meravigliosa Legge per tutti gli esseri viventi in tutte le dieci direzioni).

⁸ Il *Wei-mo-Chi Ching (Vimalakīrti-nirdeśa sūtra)*, T. 14, p. 574b.

Lampade), il *Wu-Teng ch'uan shu* (la Raccolta Completa delle Cinque Lampade), e molti altri. Ci sono registrate almeno trentasei cronache di *bhikṣunī* in questi testi storici della letteratura Ch'an. La maggior parte di questi registri, con poche eccezioni, sono piuttosto brevi. Essi non forniscono molte informazioni su storie di vita di questi maestri Ch'an femminili, ma contengono i loro concisi insegnamenti Ch'an. Di queste *bhikṣunī* testimoniate come maestri Ch'an, troviamo soltanto *Tsung-Chih*, *Liao-jan*, *Liao T'ieh-mo*, *Yuan-chi*, *Shih-chi* e la monaca anonima, che incontrò *T'an-Kung*, che sono precedenti alla dinastia *T'ang*. Le altre appartengono a cinque sub-sette della Scuola Ch'an post-*T'ang*, soprattutto alla Setta *Lin-chi*, delle dinastie *Ming* e *Ch'ing*.

Nell'insegnamento del primo Patriarca della Scuola Ch'an si trova la dottrina che gettò le basi dell'atteggiamento positivo del Ch'an verso le donne. L'insegnamento del primo patriarca *Bodhidharma* è contenuto nel *Due Ingressi e Quattro Pratiche*, che fu registrato dal suo discepolo *T'an Lin* e citato nel *Leng-Chia Shih-Tsu chi (Registrazioni dei Maestri e Discepoli della Scuola Lanka)*. Secondo questo testo, *Bodhidharma* insegnò che, benché vi siano molti ingressi per la Via, essi possono riassumersi in due categorie, e cioè, l'Ingresso tramite il Principio e l'Ingresso tramite la Pratica.

L'Ingresso tramite il Principio significa realizzare il Principio attraverso l'insegnamento (*Chiao*), cioè di avere una ferma convinzione che tutti gli esseri viventi possiedono la stessa reale-natura, la quale tuttavia, non è manifesta, perché è oscurata dalle afflizioni. "Se uno è capace di abbandonare il falso, ritornare al vero, dimorare nella "contemplazione-del-muro", e arrivare ad uno stato di equanimità tra se-stesso e gli altri, sia persone sagge che mondane, allora costui è in accordo con il Principio"⁹.

L'innata e pura natura dell'Illuminazione posseduta da tutti gli esseri senzienti è il cuore dell'insegnamento del Ch'an. Essa trascende tutte le dualità e le caratteristiche distintive (*laksana*), ivi comprese il maschile ed il femminile. Come disse il maestro Ch'an-Sung *Ta-hui Kao-Tsung* (1089-1163) nel suo insegnamento al suo discepolo femmina *Miao-Yuan*: "Riguardo a quest'argomento, ognuno è uguale, indipendentemente dal fatto di essere uomo o donna, nobile o persona comune. Perché? Il Buddha all'Assemblea per la Predica del Sūtra del Loto, semplicemente aiuta una ragazza a diventare Buddha, e all'Assemblea per la Predica del Sūtra del Nirvāna, semplicemente aiuta un macellaio a diventare Buddha"¹⁰.

Egli disse ancora: "Puoi forse dire che, essendo lei una donna, e dunque le donne non condividono [l'Illuminazione]? Tu devi credere che questa questione non ha nulla a che fare con il fatto [se uno è] maschio o femmina, giovane o vecchio. Il nostro è un egualitario Ingresso al Dharma che ha un solo ed unico sapore"¹¹.

I maestri-Ch'an non solo riconobbero le capacità spirituali delle donne, ma in alcuni casi, furono anche così mentalmente aperti da essere disposti a chiedere direttamente istruzioni alle '*bhikṣunī*'. Questo atteggiamento liberale nei confronti delle donne è in realtà molto coerente con lo spirito anti-autoritario del Ch'an. La letteratura Ch'an cita donne illuminate che sfidarono, confusero e ispirarono monaci maschi a diventare illuminati. Tali cronache indicano non solo la fiducia in se stesse e la vera realizzazione spirituale delle donne ma mostrano anche l'atteggiamento liberale e aperto della Scuola Ch'an verso le donne.

⁹ T. 85, pp. 1283-1291.

¹⁰ Ta-hui p'u-chueh ch'an Shih-yu-lu, chuan 23, T. 47, p. 909b.

¹¹ Ta-hui p'u-chueh ch'an Shih-p'u-shuo, *Dainihon zokazokyo* 1, 31, 5, p. 455a. La traduzione è presa da Miriam L. Levering, "La Ragazza-Drago e la Badessa di Mo-Shan: 'Genere e Stato nella tradizione Buddhista Ch'an'", *Journal of the International Association of Buddhist Studies* vol. 5, n° 1, 1982, pag. 20.

BHIKṢUNĪ TSUNG-CHIH

La prima *bhikṣunī* menzionata nella letteratura Ch'an fu una discepola di Bodhidharma di nome Tsung-Chih. Si conosce molto poco della storia della sua vita. Il *Cheng-te ch'uan-teng lu* ci dice che, prima di tornare in India dopo i molti anni di insegnamento in Cina, Bodhidharma chiese ai suoi discepoli di dimostrare la loro realizzazione del Dharma.

Tao-fu disse: "Io percepisco che il sentiero buddhista trascende il linguaggio e le parole e però non è separato dal linguaggio e dalle parole".

Bodhidharma disse: "Tu hai raggiunto la mia pelle".

La bhikṣunī Tsung-Chih disse: "Quello che comprendo io, è come è bello vedere la terra di Buddha di Akṣobhya. Dopo averla vista una volta, non la vedrai mai di nuovo".

"Tu hai raggiunto la mia carne" disse Bodhidharma.

Tao-yu disse: "I quattro elementi sono originariamente vuoti e i cinque aggregati sono non esistenti. Nemmeno una sola cosa di ciò che comprendo è raggiungibile".

"Tu hai raggiunto le mie ossa" disse Bodhidharma.

Infine Huei-k'o fece un inchino all'insegnante e se ne rimase in silenzio.

Bodhidharma disse: "Tu hai raggiunto il mio midollo"¹².

Questa è la storia di come il Dharma è stato trasmesso al secondo Patriarca Huei-k'o. La *bhikṣunī* Tsung-Chih era una dei più avanzati studenti di Bodhidharma. Anche se lei non era il discepolo principale, il semplice fatto che essa svolse un ruolo nella scena della Trasmissione del Dharma è di per sé molto significativo. Potremmo dire che questo rese un buon inizio per le *bhikṣunī* nella tradizione Ch'an.

Tsung-Ch'ih [prima metà del 500 d. C.] era la figlia di un imperatore della dinastia Liang della Cina del 6° secolo. Lei divenne discepola di Bodhidharma. Nel capitolo intitolato 'Katto' dello *Shobogenzo* di Dogen Zenji, essa è indicata come uno dei quattro eredi nel Dharma di Bodhidharma. Anche se la linea del primo Patriarca prosegue attraverso un altro dei quattro (Hui-k'ò), Dogen sottolinea che ciascuno di essi aveva una completa comprensione della dottrina. Lei è anche conosciuta come *Zongchi*, dal suo titolo Soji, e da Myo-ren, il suo nome da monaca. È stato riportato che lei fosse in grado di recitare a memoria tutto il *Sūtra del Loto*, (alcuni dicono che fosse il *Sūtra del Cuore*), parola per parola.

MO-SHAN-LIAO-JAN

Il più noto maestro Ch'an donna è *Mo-Shan-Liao-jan*¹³. La sua storia è molto rivelatrice. In realtà essa è l'unica monaca di cui fu fatto un resoconto da lei stessa nel *Ching-te ch'uan Teng-lu*. La storia andò più o meno in questo modo:

"Quando il monaco Kuan-ch'i Chih-hsien¹⁴ stava andando da un luogo all'altro [alla ricerca di un insegnante] arrivò presso *Mo-shan*. Prima [di incontrare *Liao-Jan*, badessa di *Mo-shan*], egli si disse: "Se questo luogo è buono, allora mi ci fermerò. In caso contrario, rovescerò la piattaforma del

¹² Ching-te ch'uan Teng-lu (successivamente abbreviato come CTCTL), T. 51, p. 219b-c.

¹³ Mo-Shan è anche il nome della montagna dove Liao-jan visse. È usanza del Buddhismo cinese che i monaci e le monache siano indicati con il nome del luogo o del monastero in cui vivono. Vedi anche Mo Shan-Liao-jan.

¹⁴ 14. Per la biografia di Chin-Hsien, vedere CTCTL, Chuan, 12.

Ch'an (che sta a significare, dimostrerò l'ignoranza dell'insegnante)". Così pensando, egli entrò nella Sala del Dharma.

Liao-jan inviò una monaca-guardiano per chiedere: "Sei qui solo per la visita della città, o sei venuto per il Buddha-Dharma?" Chih-hsien rispose: "Per il Buddha-Dharma".

Liao-jan allora salì sul suo seggio. Chih-hsien chiese di essere istruito.

Liao-jan gli domandò: "Da dove hai iniziato oggi il viaggio?" Chih-hsien rispose: "Dall'ingresso sulla strada (Letteralm., 'dalla bocca della Via')".

Liao-jan disse: "Perché non l'hai coperta?" Chih-hsien non rispose. Egli quindi per la prima volta si inginocchiò davanti a lei.

Poi, egli chiese, "Cos'è il *Mo-shan*? (Letteralm., 'picco-di-montagna')". Liao-jan disse: "Il suo picco non è esposto". Chih-hsien replicò: "E chi è che occupa il Mo-Shan?" Liao-jan rispose: "Costui (co-ster) non ha una forma (*hsiang*) maschile né femminile". Chih-hsien gridò: "E perché costei non si trasforma?" Liao-jan rispose: "Lei non è uno spirito, né un fantasma. Cosa vorresti che lei diventasse?"

A questo punto, Chih-hsien poté solo sottomettersi. Egli divenne giardiniere presso il monastero delle monache, dove soggiornò per tre anni¹⁵.

In seguito, Chih-hsien diventò un maestro Ch'an, riconoscendo le istruzioni che Liao-jan dava ai suoi discepoli. Egli disse: "Quando ero al monastero di Lin-chi avevo un mezzo mestolo, e da quando sono al monastero di Mo-shan ho avuto un altro mezzo-mestolo. E così ho avuto l'intero mestolo che mi ha permesso di soddisfare la mia fame (spirituale) fino ad oggi"¹⁶.

L'incontro di Mo-shan e Chih-hsien fu molto significativo nella sua ricerca di illuminazione, poiché egli in primis era un monaco Ch'an, e fu disposto a rompere la tradizione che era contraria al fatto che un monaco potesse venir istruito o che dovesse inchinarsi ad una monaca. In secondo luogo, dopo aver ottenuto l'illuminante insegnamento, egli pubblicamente le dette il suo credito, e, infine, la Scuola del Ch'an nel suo complesso si dimostrò disponibile a riconoscere la superiorità spirituale della monaca e documentandone questo evento¹⁷.

Secondo la tradizione, il Buddha propose otto regole come pre-requisiti prima di ammettere le donne nel Sangha. Tali norme e regole mettevano il 'Sangha-delle-*bhikṣunī*' in una posizione secondaria di fronte al 'Sangha-dei-*bhikṣu*'. Cinque di queste regole specificavano che le *bhikṣunī* dovrebbero ottenere istruzioni o certificazione da *bhikṣu* maschi su questioni quali le cerimonie *Vassa*, *Uposatha*, l'iniziazione *Upasampada*, e così via. In nessuna delle scritture buddhiste è mai indicato che un *bhikṣu* debba richiedere istruzioni ad una *bhikṣunī*. Un monaco che si inchinasse ad una monaca era davvero inaccettabile nella tradizione buddhista. E quindi, quello che fece Chih-hsien rappresentò una rottura radicale ben lontana dalla mentalità dominante del maschio.

Tuttavia, si può ancora cogliere l'attaccamento al *hsiang* (esteriorità) tra maschi e femmine, dalla conversazione tra Liao-jan e Chih-hsien. La risposta di Liao-jan, che "il suo picco non è esposto" alla domanda di Chih-hsien "Che cos'è Mo-Shan?", implica sia l'invisibilità che trascendenza del *hsiang*. Però, Chih-hsien non capì il messaggio. E quindi chiese ancora chi fosse l'occupante di Mo-shan

¹⁵ CTCTL, T. 51, p. 289a. La traduzione è presa da Levering, "The Dragon Girl", pag. 28.

¹⁶ Hsu Giu-chi, comp., Chih-yueh-lu (Taipei: Chen Shanmei cn'u pan lei, 1959), Chuan 13 (vol. 2), pp. 932-933.

¹⁷ Il famoso maestro Zen giapponese Dogen fu anche molto liberale in materia di portare rispetto alle donne o *bhikṣunī*. Egli disse: "Quando fate domande di Dharma ad una monaca che trasmette il tesoro degli occhi del vero Dharma, e che ha raggiunto la fase degli ultimi dieci stadi del bodhisattva, rendetele omaggio, in questo modo lei riceverà naturalmente il vostro omaggio". (Levering, pag. 30). Vedi anche: Dogen Zenji.

(cioè del ‘picco’ del monte). In risposta Liao-jan precisò chiaramente che lei (Mo-shan) non aveva forma né maschile né femminile. Ancora Chih-hsien non fu soddisfatto della risposta e, perciò, ulteriormente insistette chiedendole di trasformare se stessa. L’implicazione era quella che lei per dimostrargli la sua realizzazione, avrebbe dovuto trasformarsi in maschio prima di poter diventare illuminata come la Ragazza Drago, che essa era. Liao-jan respinse nettamente l’idea. Non è noto se essa avesse avuto i poteri soprannaturali per eseguire una trasformazione di sesso. Ma non è questo il punto. Il rifiuto di accettare anche solo l’idea della trasformazione indica che lei aveva già compreso l’irrelevanza della forma e del genere per la realizzazione dello Stato di Buddha. Un altro punto importante che Liao-jan fece nell’incontro, è che lei non aveva alcun interesse per i poteri soprannaturali, perché questi non hanno nulla a che fare con l’Illuminazione.

È certamente vero che il Buddhismo insegna che dopo che un praticante ha raggiunto un certo grado di realizzazione, sviluppa il potere spirituale (*siddhi*). Si dice che un Arhat sia in possesso di sei poteri soprannaturali (*sadabhijñā*): 1) capacità di vedere qualsiasi cosa ovunque; 2) capacità di ascoltare qualsiasi suono in qualsiasi punto; 3) capacità di conoscere le cose in tutte le altre menti; 4) la conoscenza di tutte le precedenti esistenze di sé e di altri.; 5) il potere di essere in qualsiasi luogo o di fare qualsiasi cosa a piacimento; e 6) la coscienza soprannaturale di diminuire le propensioni ai vizi (per ulteriori informazioni e fonti di quanto sopra, cfr. nota)¹⁸.

Così, anche Liao-jan capì che è attraverso l’Illuminazione che i poteri soprannaturali si manifestano, piuttosto che i poteri soprannaturali possano rafforzare l’Illuminazione. Inoltre, i poteri soprannaturali non sono raggiungibili esclusivamente dai buddhisti. È possibile per chiunque che abbia una profonda coltivazione religiosa e spirituale di sviluppare una sorta di poteri super-normali.

Come accennato in precedenza, lo *status* delle donne culmina nella trionfale apparizione di Śrīmālā nel *Śrīmālā-Sūtra* e della Dea nel *Vimalakīrti-nirdeśa-Sūtra*. Śrīmālā, avanzata Bodhisattva donna, non solo è la figura principale di un *sūtra* buddhista, ma in realtà insegna la dottrina più importante del ‘pensiero-Tathāgatagarbha’, che arriva a sostenere l’esistenza di una Buddhità universale. La dea, figura simbolica, rappresenta una “femminista” liberale che con grande coraggio insegna la dottrina della *Śūnyatā* a Śāriputra, rappresentante della tradizione conservatrice. Essa infatti sottolinea che tutte le convenzionali distinzioni – maschile contro femminile, bene contro il male, *samsāra* contro *nirvāṇa*, e così via – sono semplicemente illusorie. Liao-jan, anche se viveva in una società cinese dominata dal maschile, ha pienamente compreso l’insegnamento buddhista della *Śūnyatā* e il non convenzionale spirito del Ch’an. Essa veramente dimostrò di avere lo stesso calibro, visione ed intuizione sia di Śrīmālā che della Dea.

Nella letteratura del Ch’an, la storia di Liao-jan fu spesso citata nelle istruzioni di Dharma impartite dai maestri Ch’an. Ad esempio, Hung-Chih la menzionò più volte nel *Hung-chih Ch’an shih-kuang-*

¹⁸ Ma Tin Hla, MA, *The Six Supernatural Powers of The Buddha*, Vol. III, n. 4 e 6, 1958. Importante, si veda anche In *The Way of Enlightenment: The Ten Fetters of Buddhism*. Vedi anche *The Four Types of Arhats*. (Si prenda nota anche di questo:

IDDHIVIDHA - IL POTERE DELLA TRASFORMAZIONE: “Se un Bhikkhu avesse desiderio, o Fratelli, di esercitare uno qualunque delle diverse Siddhi (poteri), essendo uno, diventare multiforme, essendo multiforme, di diventare uno; diventare visibile, o diventare invisibile, andare in un altro luogo senza essere bloccati da nulla come un muro o una recinzione, o una montagna, o come attraverso l’aria; penetrare su e giù attraverso la terra solida, come attraverso l’acqua; camminare sulle acque senza dividerla, come su un solido terreno; di viaggiare attraverso il cielo sulle ali come gli uccelli; toccare e sentire con la mano anche il sole e la luna, pur essendo essi possenti e potenti, e di raggiungere con il corpo perfino il cielo di Brahmā; lasciandolo quindi pieno di ogni contemplazione, lasciandolo con una tale quiete del cuore che scaturisce dal di dentro, non lasciandolo ritrarsi dall’estasi della contemplazione, lasciandolo guardare attraverso le cose, lasciandolo essere molto più solo! (*Ākaṅkheyya Sutta*, Vol. XI, dei Sacri Libri dell’Oriente [14]).

Vedi anche *Chalabhiññā*, III. “Le sei conoscenze di quelli più valorosi”, nr. 5.

lu¹⁹. Anche Ta-hui e Yuan-wu raccontarono la sua storia esemplare quando davano istruzioni²⁰. Questo atteggiamento mentale liberale ed aperto è caratteristica del Ch'an, com'è stato chiaramente illustrato nelle istruzioni per le donne del Maestro Ch'an Wu-Hsiang.

La figlia di un funzionario, di nome Mu-jung, era molto interessata agli insegnamenti buddhisti. Lei andò da Wu-Hsiang e disse: "In quanto donna, io non sono libera perché ho impedimenti ed *I Cinque Ostacoli* (vedi sotto). Io sono limitata dal corpo femminile. Vengo ora a voi, al fine di tagliare la fonte della trasmigrazione [nel ciclo di vita e morte]".

Wu-Hsiang allora disse: "Poiché hai l'aspirazione [a cercare la liberazione], tu sei già realmente un grande 'uomo'... Il 'non-pensiero' non è di sesso maschile e nemmeno è di sesso femminile"²¹. Come la storia stessa indica, la donna aveva accettato l'immagine tradizionale della donna e l'idea di inferiorità del corpo femminile. Per contrastare questo stereotipato malinteso, Wu-Hsiang sottolineò che, non appena ella aveva avuto l'aspirazione all'Illuminazione, aveva già trasceso i limiti del sesso e del genere. Il reame dell'Illuminazione, che Wu-Hsiang interpretava come il 'non-pensiero', non è né maschile né femminile.

La BHIKṢUNĪ ANONIMA:

È interessante notare che una storia con tema simile è anche registrata nel *Cheng-te ch'uan Teng-lu*. Tuttavia, in questo caso, la discriminazione contro le *bhikṣunī* è evidente, almeno esteriormente. Quando una *bhikṣunī anonima* volle dare una formale lezione di Ch'an, il monaco-T'an kung le disse: "Una *bhikṣunī*, in quanto donna, non deve dare un insegnamento Ch'an". La *bhikṣunī* replicò, "Che cosa hai da dire sul fatto che la Ragazza-Dragone di soli otto anni, divenne un Buddha?"

"La Ragazza-Dragone poté fare diciotto tipi di trasformazioni. Puoi fare anche tu una trasformazione per questo vecchio monaco?"

"Anche se uno può trasformare se stesso, egli non è altro che un spirito di volpe selvatica"²², disse la *bhikṣunī*.

T'an-kung allora con un calcio la scacciò via²³.

Dal dialogo si può vedere che T'an-Kung, prima di tutto, contestò la capacità e il diritto della *bhikṣunī* ad insegnare. Poi, quando lei replicò che anche una ragazza di otto anni poté realizzare il Buddha, T'an-Kung pretese la tradizionale visione della trasformazione sessuale, significando che l'identità dell'Illuminazione è maschile. Così come Liao-jan, la *bhikṣunī* semplicemente negò validità, necessità e rilevanza di tale trasformazione. Tuttavia, le due storie andarono in modo diverso. Una finisce con il monaco che rende omaggio alla monaca, mentre l'altra finisce con il monaco che scalcia la monaca. Quando diciamo che la Scuola Ch'an aveva un'attitudine più liberale e solidale verso le donne ciò non significa necessariamente che ogni monaco Ch'an sia allo stesso modo...

Un'altra monaca che ha svolto un ruolo importante nel processo di ricerca dell'illuminazione da parte di un monaco si chiama Shih-chi. La sua biografia non si trova da nessuna parte nella letteratura

¹⁹ Vedere T. 48, p. 16b, p. 32b, p. 42b, p. 44c e p. 47b.

²⁰ Vedere lo *Hung-Chih ch'an Shih-kung-lu*, T. 48, p. 32b, p. 44c, P. 94 ter. E il *Yuan-wu fo-kuo ch'an Shih-yu-lu* che racconta la storia (T. 48, p. 779b.)

²¹ Il *Li-tai fa-pao chi*, T. 51, p. 192a-b.

²² Secondo la mitologia cinese, lo spirito di volpe selvatica è capace di molti tipi di auto-trasformazione. Vedi anche: *Enlightenment and Karma: Their Role in the Awakening Experience*.

²³ CTCTL, T. 51, p. 294c.

buddhista. Tuttavia, è menzionata nella biografia del monaco Chu-chih. Chu-chih viveva in una capanna sul monte Chin-hua. Un giorno Shih-chi, con un cappello di bambù e un bastone di metallo in mano²⁴, si presentò davanti alla sua capanna. Circumambulò intorno a Chu-chih per tre volte e gli disse:

“Se puoi dirlo, mi toglierò il cappello [per renderti omaggio]”.

Lo chiese tre volte, ma Chu-chih non riuscì a dire nulla. Mentre se ne andava, Chu-chih le disse, “Si sta facendo tardi. Ti prego di rimanere per la notte”.

“Se puoi dirlo, resterò”, rispose lei.

Anche in questo caso, non riuscì a dire nulla. Dopo che la suora se ne fu andata, disse a se stesso:

“Anche se ho la forma fisica di un uomo, non ho l’intuizione di un uomo”.

Decise quindi di lasciare la capanna e cercare dei maestri per ricevere istruzioni. Tuttavia, quella stessa notte uno spirito della montagna gli disse che non era il caso di andarsene, perché presto sarebbe arrivato un grande monaco. Qualche giorno dopo, un monaco di nome T’ien-lung arrivò alla capanna. Chu-chih lo salutò e gli raccontò dell’incontro con Shih-chi. T’ien-lung non disse nulla, ma indicò con un dito. Vedendo questo gesto, Chu-chih fu immediatamente illuminato. Da allora, ogni volta che un monaco si rivolgeva a lui per ricevere istruzioni sul Dharma, non diceva e non faceva altro che indicare con un dito. La sua istruzione unica fu in seguito chiamata “Ch’an con un dito”²⁵.

Come possiamo vedere da questa storia, la *bhikṣuṇī* Shih-chi doveva essere una praticante illuminata del Ch’an e aveva abbastanza fiducia in se stessa da sfidare un monaco. Ciò che la donna chiese a Chu-chih di esporre fu la sua comprensione dell’essenza del Ch’an; in altre parole, quale intuizione avesse raggiunto. Dopo aver fallito la prova, egli si vergognò di avere un corpo maschile ma non l’intuizione di un uomo, mentre Shih-chi, che aveva un corpo femminile, aveva l’intuizione di un uomo. Il suo sentimento riflette il senso di superiorità maschile. È stato il suo senso di inferiorità in termini di realizzazione spirituale a spingerlo a cercare l’illuminazione. In questo caso, l’intuizione femminile gioca un ruolo molto positivo e utile.

Ancora, c’è il resoconto di una monaca di nome Yuan-chi, registrato in relazione a un monaco. Secondo il *Fo-tsu-kuang-mu*, Yuan-chi viveva a Ching-chu Ssu e aveva praticato la meditazione in una grotta sul monte T’a-jih²⁶. Lei e suo fratello, un monaco di nome Yuan-chueh, avevano studiato con Huei-neng, il sesto patriarca della Scuola Ch’an. Scrisse un libro intitolato *Yuan-ming-ke* (*Il suono della perfetta illuminazione*), che si diceva fosse paragonabile, per intuizione, al *Cheng-tao-ke* (*Il suono della realizzazione della via*) del famoso monaco Yung-chia. In seguito, quando Yuan-chueh morì sul monte Wu-t’ai, si trovava a testa in giù e nessuno riuscì a rovesciare il suo corpo. Sua sorella Yuan-chi si recò sul monte Wu-t’ai, rimproverò il corpo e lo fece cadere²⁷. Questa storia dimostra che Yuan-chi aveva una migliore comprensione dello spirito del Ch’an rispetto al fratello.

²⁴ Il bastone di metallo è uno dei diciotto oggetti che un monaco o una monaca possono possedere. È in parte di metallo, soprattutto con anelli di metallo da scuotere per annunciare la propria presenza. È anche usato come simbolo per l’espulsione dei demoni.

²⁵ CTCTL, chuan 11, T.51, p.288a-b.

²⁶ Vedi *Ku-chin tu-shu chi-cheng*, vol. 63, p.24.

²⁷ Una storia molto simile è riportata nel *Sungkao-seng chuan*. Ying-fung era un monaco Ch’an che aveva ricevuto l’istruzione dal maestro Ch’an Nan-chuan. Grazie alla sua pratica meditativa, Ying-fung ottenne alcuni poteri soprannaturali. Una volta vide due eserciti che si combattevano. Per fermare il combattimento, volò sul campo di battaglia e i soldati erano troppo impegnati a guardarlo volare per combattere. Fece molte cose insolite come questa. Per dimostrare il suo potere miracoloso, morì in piedi sulla testa e nessuno fu in grado di rovesciarlo. Sua sorella era una suora, che venne a rimproverarlo: “Vecchio fratello ! quando eri vivo, non ti comportavi secondo le regole. Ora che sei morto, vuoi ancora metterti in mostra e confondere la gente”. Dopo aver detto questo, toccò leggermente il corpo, che cadde immediatamente. (T.50, p.847a)

Il *Chiao-t'ai pu-teng lu* registra un incontro tra la *bhikṣunī* Yuan-chi e il maestro Ch'an Tsueh-feng Yi-ts'un. Vi si legge che Yuan-chi fu ordinata durante il periodo Ching-yun della dinastia T'ang (710-711). Dopo aver praticato per qualche tempo la meditazione sulla montagna T'ai-jih, andò a trovare Tsueh-fung. Egli le chiese:

“Da dove vieni?”.

“Dal T'ai-jih Shan (la Montagna del Grande Sole)”, rispose lei.

“È sorto il sole?”.

“Quando il sole sarà sorto, scioglierà Tsueh-fung (letteralmente, la cima della montagna di neve)”, disse lei.

“Come ti chiami?” Tsueh-fung chiese.

“Yuan-chi (letteralmente, un buon tessitore)”.

“Quanto riesci a tessere al giorno?”. Chiese Tsueh-feng.

“Nuda e cruda”, rispose lei.

Dopo aver detto questo, Yuan-chi le rese omaggio e uscì. Dopo aver fatto qualche passo, Tsueh-fung disse: “La tua veste si trascina sul pavimento”. “Sentendo questo, Yuan-chi girò immediatamente la testa e guardò l'orlo della sua veste. Hsueh-fung scoppiò a ridere e disse: “Come sei nuda!”²⁸ In questa storia Yuan-chi e Tsueh-fung si sfidarono a svelare la sottigliezza del Ch'an utilizzando il doppio senso, una delle tecniche tipiche utilizzate dai maestri del Ch'an per istruire i loro studenti e anche dagli studenti per indicare la loro intuizione. Rispondendo “nuda e cruda”, Yuan-chi ha dimostrato di aver compreso bene l'essenza del Ch'an. Tuttavia, si girò istintivamente per controllare la sua veste quando Tsueh-feng la ingannò dicendole che stava trascinando sul pavimento. Questa reazione, naturalmente, dimostra che non era del tutto libera dall'attaccamento. A quanto pare, Tsueh-feng ha avuto la meglio in questo “incontro”.

Un'altra maestra *bhikṣunī* Ch'an che ebbe un incontro difficile con un monaco Ch'an illuminato è Macina di Ferro Liu (Liu T'ieh-mo). Le sue date di nascita e di morte sono sconosciute. Viveva in una capanna a dieci miglia dal monte Kuei, dove viveva il famoso maestro Ch'an Kuei-shan Lin-yo (771-853 d.C.)²⁹. Praticava il Ch'an da molto tempo e si diceva che la sua intuizione fosse molto profonda. Un giorno andò a trovare Kuei-shan. Il *Pi-yen lu* riporta la loro conversazione:

Macina di Ferro Liu è arrivata a Kuei-shan. (Commento: Non sapendo quanto fosse difficile trovare un alloggio, questa vecchia signora era fuori strada).

Kuei-shan disse: “Vecchia mucca, sei arrivata!”. (Comm. Controllo! Un palo da sonda, un canneto. Dove guardare per vedere l'oscurità?)

La Macina disse: “Domani c'è una grande festa comune sul (Wu) T'ai Shan; ci andrai, maestro?”. (Comm. La freccia non viene scoccata a vuoto. In Cina battono il tamburo, in Corea danzano. Il lasciar andare era troppo veloce, il raccogliere è troppo lento).

Kuei-Shan rilassò il corpo e si sdraiò. (Comm. La freccia lo ha colpito. Dove vedrete Kuei Shan? Chi si rende conto che nelle lontane onde nebbiose c'è un altro regno del pensiero più eccellente?) La Macina se ne andò immediatamente. (Comm. Se n'è andata. Ha visto l'opportunità e ha agito)³⁰.

²⁸ Il Chia-t'ai p'u-teng lu, chuan, 24, vol.137, p.170.

²⁹ Lin-yo (771-853) fu la quarta generazione dopo il sesto patriarca. Per la sua biografia, si veda CTCTL, chuan 9, T.51, p.264.

³⁰ Il Pi-yen-lu, T. 48, p. 164-165. La traduzione è tratta da Thomas e J.C. Cleary, tr., The Blue Cliff Record, Shambhala, Londra, p.159.

Qual è il significato di tutto questo? L'autore del *Pi-yen Lu* ha citato un maestro Ch'an di nome Feng-hsueh che ha commentato come segue:

Non avete sentito che un monaco chiese a Feng Hsueh: “Quando Kuei-shan disse: ‘Vecchia mucca, sei venuta’, qual era il suo significato interiore?”. Feng Hsueh rispose: “Nelle profondità delle nuvole bianche il drago d'oro salta”. Il monaco chiese: “Quando Macina di Ferro Liu disse: ‘Domani c'è una grande festa comune sul T'ai Shan; ci andrai, Maestro?’ qual era il suo significato interiore?”. Hsueh disse: “Nel cuore delle onde blu il Coniglio di Giada si avvita”. Il monaco chiese: “Quando Kuei Shan si sdraiò immediatamente, qual era il suo significato interiore?”. Hsueh disse: “Vecchio e logoro, decrepito e pigro, giorni senza preoccupazioni; giacendo ozioso nel sonno profondo, di fronte alle montagne blu”³¹.

La *bhikṣuṇī* Macina di Ferro Liu fu descritta come una “scintilla di pietra, come un fulmine”. Quello che lei ha detto nella conversazione Ch'an deve avere un significato. Il Monte Kuei dista oltre seicento miglia dal Monte T'ai; come si aspettava allora che Kuei-shan andasse al banchetto? La domanda non era altro che una risposta all'affermazione di Kuei-shan al suo arrivo: una “raccolta”, una “uscita”. Kuei-shan rispose alla domanda senza far altro che sdraiarsi. Questo è un altro “raccolgimento” e quando lei se ne andò in silenzio, questo simboleggia il “lasciarsi andare”. Essi “si rispondono l'un l'altro come due specchi che si riflettono a vicenda, senza che si veda alcuna immagine riflessa”.

Macina di Ferro Liu ebbe un altro incontro con un altro maestro Ch'an di nome Tsu-hu.

Tsu-hu disse: “Sei tu Macina di Ferro Liu?”.

Lei rispose: “Sì”.

Tsu-hu disse: “Gira a destra e gira a sinistra”.

Lei rispose: “Venerabile, non fare il bastian contrario (cioè l'irragionevole)”.

Tsu-hu allora la colpì³².

Nel *Wu-teng hui-yuan* è riportato un incontro tra il grande maestro Chao-cho e una monaca anonima³³. Un giorno la monaca chiese a Chao-cho: “Qual è il significato del significato segreto?”. Chao-cho fece il gesto di tirare fuori qualcosa. La monaca disse: “Il vostro venerabile ha ancora questo”. Chao-cho rispose: “Sei tu che ce l'hai ancora”³⁴.

Il significato segreto si riferisce alla verità ultima, che secondo l'insegnamento buddhista trascende le parole. Ecco perché Chao-cho ha usato un gesto, invece delle parole, per esprimere la verità inesprimibile. Tuttavia, la monaca non era d'accordo sul fatto che Chao-cho avesse ancora bisogno di un gesto per indicare la verità ultima, perché l'uso di un'azione per indicare la verità non è necessario e, di fatto, è un attaccamento. Chao-cho la confuta dicendo che il suo attaccamento alla nozione di non-attaccamento è un attaccamento ancora più grande.

Come si può vedere dalla discussione precedente, la tensione tra la discriminazione sessuale e gli ideali buddhisti di egualitarismo esiste in tutta la letteratura buddhista, compresa la tradizione cinese del Ch'an. In termini comparativi, la Scuola Ch'an è quella che ha un atteggiamento più comprensivo

³¹ Ibid. p.163.

³² Lo *Ts'ung-yung-lu*, T.48, p.264c-265a.

³³ Il *Wu-teng hui-yuan* è una raccolta di cinque documenti separati. Si tratta di *Ch'uan-teng yu-yin chi*, *T'ien-sheng kung teng lu*, *Chian chung ching kuo chu teng lu*, *Tsung-men lien teng hui yiao* e *Chiat'ai p'u-teng lu*. Fu compilato da T'ai-ch'uan Pu-chi della dinastia Sung e fu pubblicato nel 1253 d.C. Include la maggior parte dei maestri importanti delle cinque sette Ch'an fino alla dinastia Sung.

³⁴ Vedi *Ch'an yuan mung ch'io*, Dainihon Zokazokyo, vol.148, p.133.

e liberale nei confronti delle donne. In una tradizione piena di pregiudizi misogini, come quella della società cinese, è molto significativo che le donne buddhiste cinesi non solo abbiano trovato il loro posto sul sentiero che porta alla realizzazione religiosa e all'autorealizzazione, ma abbiano anche svolto un ruolo attivo e istruttivo nell'aiutare le loro controparti maschili a raggiungere il loro obiettivo religioso. Quando l'autentica realizzazione spirituale, piuttosto che il genere umano e lo status sociale, viene presa come unico criterio, la civiltà umana fa un grande passo avanti. Per questo contributo, la Scuola Ch'an merita un riconoscimento.

Il Dharma di Aliberth

*Articoli e traduzioni di Alberto Mengoni (Aliberth) riprodotti
dal sito "centronirvana.it" e dal bollettino "Nirvana News" che hanno cessato di esistere
13/18 - <http://www.superzeko.net>*

BIBLIOGRAFIA: LE DONNE NEL BUDDHISMO

Il seguente elenco è una selezione di libri sul “divino femminile”, sulle donne e sull’influenza femminile nel Buddhismo. La maggior parte dei libri sono scritti da donne, pur se vi sono anche autori di sesso maschile. Ove possibile, sono riportati il numero di pagine e il codice ISBN. Si prega di notare che, se l’autore ha un nome come monaco ordinato, quest’ultimo è messo come un “cognome”. A rigor di termini, questo non sarebbe un utilizzo corretto, ma è il modo in cui tali testi sono catalogati da bibliotecari e editori. Inoltre, questo elenco è stato lasciato in lingua originale per una più attinente conformità.

001. Aitken, Molly Emma, ed. *Meeting the Buddha: On Pilgrimage in Buddhist India*. Riverhead Books (Tricycle), 1995 (370pp).

2. Allione, Tsultrim. *Women of Wisdom*. London: Arkana, 1984 / New York: Arkana, 1986. ISBN 0-14019-072-4 (282pp). A selection of life stories of great Tibetan women teachers, with a lengthy introduction to the topic of women and the female principle in Tibetan Buddhism.

3. Bartholomeusz, Tessa. *Women under the Bo Tree: Buddhist Nuns in Sri Lanka*. New York: Cambridge University Press, 1994.

4. Batchelor, Martine. *Walking on Lotus Flowers: Buddhist Women Working, Loving and Meditating*. London: Thorsons/Harper Collins, 1996. ISBN 0-7225-3231-8.

5. Batchelor, Martine and Brown, Kerry, eds. *Buddhism and Ecology*. Cassell, 1992. ISBN 0304303756 (114pp.).

6. Beck, Charlotte Joko. *Everyday Zen: Love and Work*. San Francisco: Harper & Row, 1989. ISBN 0-06-060734-3.

7. Beck, Charlotte Joko. *Nothing Special: Living Zen*. San Francisco: Harper & Row, 1994. ISBN 0-06-251117-3 (277 pages). See also the *review by Fumyo Mishaga*.

8. Benard, Elisabeth. *Chinnamasta: The Aweful Buddhist and Hindu Tantric Goddess*. Motilal Banarsidass, 1995.

9. Beyer, Stephan. *The Cult of Tara: Magic and Ritual in Tibet*. Berkeley: University of California Press, 1973. A study of Tibetan beliefs and practices concerning Tara, the Bodhisattva of compassionate activity.

10. Blakiston, Hilary. *But Little Dust*. Cambridge: Allborough Press, 1991.

11. Blofeld, John. *Bodhisattva of Compassion: The Mystical Tradition of Kuan Yin*. Boulder: Shambhala, 1978. A study of Avalokiteshvara, the Bodhisattva of Compassion, in the female forms of Kuan Yin (Chinese) and Tara (Tibetan).

12. Boucher, Sandy. *Opening the Lotus: A Woman's Guide to Buddhism*. Boston: Beacon Press, 1997. “An introduction to Buddhist philosophy and practice for women. “ ISBN 0-8070-7308-3 (hardcover), list \$18. 00 U. S.

13. Boucher, Sandy. *Turning the Wheel: American Women Creating the New Buddhism* (387pp). San Francisco: Harper and Row, 1988. An extensive series of interviews with women active in North American Buddhism.

14. Byles, Marie B. *Journey into Burmese Silence*. London: George Allen & Unwin, 1962.

15. Cabezón, José Ignacio, ed. *Buddhism, Sexuality, and Gender*. Albany: State University of New York Press, 1992.

16. Campbell, June. *Traveller in Space: In search of female identity in Tibetan Buddhism*. . London: Athlone Press, February 1996. ISBN 0-485-11494-1 (236pp.)

17. Chayat, Roko Sherry, ed. *Subtle Sound: The Zen Teachings of Maurine Stuart*, with a foreword by Edward Espe Brown. Boston: Shambhala, 1996. ISBN 1-57062-094-6. A collection of teachings

by the late female Roshi Maurine Stuart - a principal American student of Soen Nakagawa Roshi and a teacher at the Cambridge Buddhist Association.

18. Chödrön, Pema. *Start Where You Are: A Guide to Compassionate Living*. Boston: Shambhala, 1994. The author is the abbess of Gampo Abbey in Nova Scotia, Canada, and a senior student of the late Ven. Chögyam Trungpa Rinpoche.

19. Chödrön, Thubten. *Open Heart, Clear Mind*. Ithaca (NY): Snow Lion Publications, 1990. Thubten Chödrön is the seniormost female teacher within the Foundation for the Preservation of the Mahāyāna Tradition (FPMT), a Tibetan Buddhist organisation founded by the late Lama Yeshe.

20. Chödrön, Thubten. *Taming the Monkey Mind*. Lutterworth, Leicestershire: Tynron Press, 1990.

21. Chögyam, Ngakpa. *Rainbow of Liberated Energy: Working with Emotions through the Colour and Element Symbolism of Tibetan Tantra*. Forthcoming, Aro Books; formerly Longmead: Element Books, 1986.

22. Coleman, Rev. Mary Teal (Ven. Tenzin Yeshe). *MONASTIC: An Ordained Tibetan Buddhist Speaks on Behalf of Full Ordination for Women* (99pp).

23. David-Neel, Alexandra. *Magic and Mystery in Tibet* (321pp).

24. Dowman, Keith. *Sky Dancer: the secret life and songs of the Lady Yeshe Tsogyel*. London: Arkana, 1989; originally London: Routledge & Kegan Paul, 1984. ISBN 0-140-19205-0 (379pp). A sacred biography of the Tibetan yoginī Yeshe Tsogyel, consort of Padmasambhava and regarded in her own right as a great mystic, teacher and lineage-holder.

25. Dresser, Marianne, ed. *Buddhist Women on the Edge: Contemporary Perspectives from the Western Frontier*. North Atlantic Books, 1996. ISBN 1556432038 (321 pages). The *CIIS Bookstore* says of this book: "The essays. . . explore issues of gender, race, class, and sexuality; lineage, authority, and the accessibility of Buddhist institutions; monastic, lay, and community practice; the teacher-student relationship; psychological perspectives and the role of the emotions; crosscultural adaptation and appropriation; and how spiritual practice informs creativity, personal relationships, and political/social activism."

26. Drolma, Delog Dawa. *Delog: Journey to Realms Beyond Death*. Padma Publishing, 1995.

27. Edou, Jérôme. *Machig Labdrön and the Foundations of Chöd* (244pp). Ithaca (NY): Snow Lion Publications, 1995. A book about the Tibetan Buddhist practice of chöd, founded by the great female mystic Machig Labdrön.

28. Ehrlich, Gretel. *Questions of Heaven: The Chinese Journeys of an American Buddhist*. Boston: Beacon Press, 1997. "A haunting pilgrimage to one of China's holy mountains." ISBN 0-8070-7310-5 (hardcover), list \$20. 00 U. S.

29. Feldman, Christina. *The Quest of the Warrior Woman: Women as Mystics, Healers and Guides*. London & San Francisco: Aquarian, 1994. ISBN 1-85538-323-3 (239 pp). The author co-founded Gaia House, a retreat centre in Devon, England. She is also an international adviser to the Buddhist Peace Fellowship.

30. Feldman, Christina. *Woman Awake: A Celebration of Women's Wisdom* (155pp).

31. Friedman, Lenore. *Meetings with Remarkable Women: Buddhist Teachers in America*. Boston: Shambhala, 1987.

32. Galland, China. *Longing for Darkness: Tara and the Black Madonna* (392pp). New York: Viking, 1990.

33. Grimshaw, Anna. *Servants of the Buddha: Winter in a Himalayan Convent*. London: Open Letters, 1992. A woman from Lancashire visits a Ladakhi Buddhist convent.

34. Gross, Rita M. *Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*. Albany: State University of New York Press, 1993. (The online journal *CyberSangha* offers a review of this book.)

35. Gyatso, Geshe Kelsang. *Guide to Dakini Land: A Commentary to the Highest Yoga Tantra Practice of Vajrayoginī*. London: Tharpa, 1991. A guide to the Highest Yoga Tantra practice of the female Buddha Vajrayoginī.
36. Halifax, Joan. *The Fruitful Darkness: Reconnecting with the Body of the Earth*. New York: HarperCollins Publishers, 1993. ISBN 0-06-250369-3 (240pp). A personal and very moving journey in which Halifax “weaves diverse themes of deep ecology, shamanism and Buddhism into a colorful literary tapestry” [Andrew T. Weil]. An appendix includes the Precepts of the Order of Interbeing by Ven. Thich Nhat Hanh.
37. Havnevik, Hanna. *Tibetan Buddhist Nuns*. Oslo: Norwegian University Press, 1990. The definitive work on the subject.
38. Hopkinson, Deborah, Michele Hill, and Eileen Kiera, eds. *Not Mixing Up Buddhism: Essays on Women and Buddhist Practice*. Fredonia (NY): White Pine Press, 1986.
39. Horner, Isaline B. *Women Under Primitive Buddhism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1930 (reprint Delhi: Motilal Barnasidass, 1975).
40. Kabilsingh, Chatsumarn. *A Comparative Study of Bhikkhuni Patimokkha*. Chaukhambha Oriental Research Studies, vol. 28. Varanasi: Chaukhamba Orientalia, 1984. On the vows and rules of fully ordained nuns (*bhikkhuni* [Pali] or *bhikṣuṇī* [Sanskrit]).
41. Kabilsingh, Chatsumarn. *Thai Women in Buddhism*. Berkeley: Parallax Press, 1991.
42. Kalyanavaca, editor, *The Moon and Flowers - A Woman's Path to Enlightenment* Birmingham: Windhorse Publications, 1997. Brings together essays written by nineteen women who have been ordained within the Buddhist tradition.
43. Khema, Ayya. *Being Nobody, Going Nowhere*. London: Wisdom Publications, 1987. An introduction to Buddhist practice by a German-born *bhikṣuṇī* (fully ordained nun) of the Theravada tradition.
44. Khema, Ayya. *When the Iron Eagle Flies: Buddhism for the West*. London: Arkana, 1991.
45. Khong, Chan. *Learning True Love: How I Learned and Practiced Social Change In Vietnam*. Berkeley: Parallax Press, 1993.
46. King, Sallie B., trans. *Passionate Journey: The Spiritual Autobiography of Satomi Myodo*. Boston: Shambhala, 1978.
47. Klein, Anne C. *Meeting the Great Bliss Queen: Buddhists, Feminists, and the Art of the Self* (307pp). Boston: Beacon Press, 1995.
48. Kunsang, Erik Pema. *Dakini Teachings: Padmasambhava's Oral Instructions to Lady Tsogyal*. Boston: Shambhala, 1990. ISBN 0877735468 (189pp.).
49. Kunsang, Erik Pema. *The Lotus-Born: the life story of Padmasambhava*. Composed by Yeshe Tsogyal. Boston: Shambhala, 1990. ISBN 0877738696 (321pp.).
50. Law, Bimala Churn. *Women in Buddhist Literature*. Varanasi: Indological Book House, 1981.
51. Levine, Norma. *Blessing Power of the Buddhas* (155pp). Describes observable physical manifestations, e. g. relics and other sacred objects, of the Buddhas' blessings.
52. Majupuria, Indra. *Tibetan Women (Then and Now)*. Lashkar, India: M. Devi, 1990.
53. Murcott, Susan. *The First Buddhist Women: Translations and Commentaries on the Therigata* (219pp). Berkeley: Parallax Press, 1991.
54. Neumaier-Dargyay, Eva K. *The Sovereign All-Creating Mind - The Motherly Buddha: A Translation of the Kun byed rgyal po'i mdo*. Albany: State University of New York Press, 1992.
55. Norberg-Hodge, Helena. *Ancient Futures: Learning from Ladakh*. Vintage, 1991. Preface by H. H. the Dalai Lama, introduction by Peter Matthiessen.

56. Norman, K. R., trans. *The Elders: Verses II: Therigatha*. London: Pali Text Society and Luzac & Company, 1971.
57. O'Halloran, Maura. *Pure Heart, Enlightened Mind*. Riverhead Books (Tricycle), 1994. Lovely story of a young Irishwoman who became a recognised Zen master in Japan.
58. Palmer, Martin and Ramsay, Jay with Kwok, Man-Ho. *Kuan Yin: Myths and Prophecies of the Chinese Goddess of Compassion*. London/San Francisco: Thorsons (HarperCollins Publishers), 1995. ISBN 1 85538 417 5 (226pp).
59. Pao-Ch'ang, Shih. *Lives of the nuns: biographies of Chinese Buddhist nuns from the fourth to sixth centuries*. Trans. by Kathryn Ann Tsai. Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1994. ISBN 0824815416 (188pp).
60. Padmasuri. *But Little Dust: Life Amongst the Ex-Untouchables of India*. Birmingham: Windhorse Publications, 1997.
61. Paul, Diana Y. *Women in Buddhism: Images of the Feminine in Mahāyāna Buddhism*. Berkeley: University of California Press, 1985; formerly Berkeley: Asian Humanities Press, 1979.
62. Rhie, Marylin M., and Robert A. F. Thurman. *Wisdom and Compassion: The Sacred Art of Tibet*. New York: Harry N. Abrams, 1991. A magnificent large-format book of sacred art (statues and paintings) from Tibet (from the art exhibit of the same name). Includes depictions of numerous female Buddhas, bodhisattvas and protectors.
63. Rhys-Davids, C. A. F. and Norman, K. R., translators. *Pitakas/Khuddaka: Poems of Early Buddhist Nuns (Therigata)*. Headington, Oxford: Pali Texts Society, 1989. ISBN 0860132897 (233pp).
64. Roberts, Bernadette. *The Experience of No-Self*. Boulder, Colorado: Shambala, 1984. A practising Catholic's experience of *anatta* or no-self.
65. Salzberg, Sharon. *Lovingkindness: The Revolutionary Art of Happiness* (193pp). Shambhala. Co-founder of the Insight Meditation Society and Barre (Massachusetts) Center of Buddhist Studies.
66. Savvas, Carol D. *A Study of the Profound Path of gCod: The Mahāyāna Buddhist Meditation Tradition of Tibet's Great Woman Saint Machig Labdrn*. Ph. D. dissertation: University of Wisconsin-Madison, 1990 (493 pp). A detailed study of the origin and practice of chöd with translations of many essential texts and commentaries.
67. Seneviratne, Maureen. *Some Women of the Mahāvamsa and Culavamsa*. Colombo: H. W. Cave & Co., 1969.
68. Shaw, Miranda. *Passionate Enlightenment: Women in Tibetan Buddhism*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1994. ISBN 0-691-03380-3 (291pp). A riveting look at the little-known role of female teachers and lineage-holders in the Vajrayana tradition. Essential reading for Tibetan Buddhist women.
69. Shin, Nan (pseud.). *Diary of a Zen Nun: Every Day Living*. New York: E. P. Dutton, 1988.
70. Sidor, Ellen S. *A Gathering of Spirit: Women Teaching in American Buddhism*. Cumberland (R. I.): Primary Point Press, 1987.
71. Śrīmālā, *Breaking Free: Glimpses of a Buddhist Life* Birmingham: Windhorse Publications, 1997. The remarkably honest, moving, and often very funny story of a woman's journey to spiritual freedom.
72. Subhuti (Alex Kennedy). *Women, Men and Angels*. Birmingham: Windhorse Publications, 1996. An exposition of the provocative views of Sangharakṣita, the founder of the Western Buddhist Order/FWBO, on women and men in the spiritual life.
73. Tsomo, Karma Lekshe, ed. *Buddhism Through American Women's Eyes*. Ithaca (NY): Snow Lion Publications, 1995. ISBN 1-55939-047-6 (180 pp). A selection of essays "by practitioners from the Theravada, Japanese Zen, Shingon, Chinese Pure Land, and Tibetan traditions, who share their

thoughts on Buddhist philosophy, its practical application in everyday life, and the challenges of practicing Buddhism in the Western world. “

74. Tsomo, Karma Lekshe, ed. *Sakyadhita: Daughters of the Buddha*. Ithaca (NY): Snow Lion Publications, 1989. Lekshe is a *bhikṣunī* (fully ordained nun) in the Tibetan Buddhist tradition and is Secretary of Sakyadhita International. She founded the Jamyang Chöling Institute for Buddhist Women in India and is currently in the Philosophy Department at the University of Hawai'i. This book is a collection of essays and presentations by women who attended the first international conference of Buddhist women, with significant content relating to the ordination of nuns.

75. Tsomo, Karma Lekshe. *Sisters in Solitude - Two Traditions of Buddhist Monastic Ethics for Women - A Comparative Analysis of the Chinese Dharmagupta and the Tibetan Mulasarvastivada Bhikṣunī Pratimokṣa Sūtras*. New York: SUNY Press, 1996. ISBN 0-7914-3090-1 (paperback) or 0-7914-3089-8 (cloth), 192 pp. This landmark book is the first translation into English of two versions of the *Bhikṣunī Pratimokṣa Sūtra*, the precepts and rules of conduct for fully-ordained Buddhist nuns.

76. Tulku, Tarthang, trans. *Mother of Knowledge: The Enlightenment of Ye-shes mTsho-rgyal*, by Nam-mkha'i snying-po, ed. Jane Wilhelms. Berkeley: Dharma Publishing, 1983. Another translation (see Dowman, above) of the sacred biography of the Tibetan yoginī Yeshe Tsogyel.

77. Willis, Janice D., ed. *Feminine Ground: Essays on Women and Tibet*. Ithaca (NY): Snow Lion Publications, 1989; reprinted 1995.

78. Willson, Martin. *In Praise of Tara: Songs to the Saviouress*. London: Wisdom Publications, 1986.

79. Wilson, Liz. *Charming Cadavers: Horrific Figurations of the Feminine in Indian Buddhist Hagiographic Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.