

La circuminsessione di universale-fenomenico e il sé nell'insegnamento zen di Hakuin

*The Circuminsession of Universal-Phenomenal and the Self
in the Zen Teaching of Hakuin*

ANNA RUGGERI TAKESHITA (*Kyoto University of Foreign Studies*)

Abstract

This contribution aims to analyze the notion of mutual interpenetration of the universal and the phenomenal within the teaching of Hakuin, a reformer of the Japanese Rinzai Zen school, especially in relation to the self-awakening experience, called *kenshō* or *satori*, metaphorically represented by a mirror. In order to explain the relationship between the universal and the phenomenal within the self, I present two particular teachings, to which Hakuin frequently refers: the Five Placements of Tōzan, one of the categories of *kōan* currently used in Rinzai Zen after the systematization of *kōan* by Hakuin's disciples, and the Four Wisdoms, a doctrinal element of the Yogācāra school. The Four Wisdoms especially are intrinsically related to the soteriological paradigm that characterizes Hakuin's thought. Ultimately, the universal and the phenomenal exist in a relationship of mutual interpenetration within the self reminiscent of the theological concept of the Trinitarian circuminsession.

Keywords: Hakuin Ekaku, Cinque Disposizioni di Tōzan, Quattro Saggezze, natura del sé-Buddha, circuminsessione, Vuoto, paradigma soteriologico

Tutti gli esseri senzienti sono sin dall'inizio Buddha.

È come l'acqua e il ghiaccio:
non c'è ghiaccio separato dall'acqua,
non c'è Buddha al di fuori degli esseri senzienti.

(...)

Questo luogo è la Terra del Loto,
questo (nostro) corpo è il Buddha.

Hakuin Ekaku, *Il cantico dello zazen* 『坐禪和讚』

(HOZ 1935, 6, 283-284)

1. Introduzione

I versi iniziali e finali, qui sopraccitati, del *Cantico dello zazen* (HOZ 1934, 6, 283-284) di Hakuin Ekaku (1686-1769), maestro zen e riformatore della scuola Rinzai giapponese, esprimono con chiarezza l'insegnamento cardine dello Zen: la natura di Buddha o "buddhità" è originariamente presente in ogni essere e il corpo, che è "luogo" dell'essere ma al contempo essere stesso non separato da esso in quanto luogo della sua esistenza, è in sé Buddha. L'esperienza di realizzazione consapevole del proprio sé che è Buddha, che d'ora in avanti chiameremo il "sé-Buddha" è un aspetto peculiare dello Zen, aspetto che non viene riscontrato nel buddhismo primitivo, in cui non era l'esperienza di risveglio del Buddha storico da emulare ma i suoi insegnamenti seguiti come modello esistenziale. Anche in alcune prime forme di buddhismo giapponese troviamo riferimenti all'esperienza del Risveglio come qualcosa di anelato ma irraggiungibile.

Il chiaro riferimento all'identità tra natura del sé e natura di Buddha si fa risalire in particolare a Mazu Daoyi¹ 馬祖道一 (g. Baso Dōitsu; 709-788), che con l'affermazione "questa mente è così com'è Buddha" (g. *sokushin zebutsu* 即心是仏) sottolinea non solo che la propria mente o mente degli esseri senzienti è identica alla mente di Buddha (g. *sokushin sokubutsu* 即心即仏), insegnamento presente per altro nello Zen a lui precedente, ma soprattutto che la propria mente così com'è, nella sua assoluta "seità", è la mente di Buddha. L'intento del presente contributo è quello di analizzare l'insegnamento di Hakuin in riferimento alla natura del sé-Buddha, e di capire se essa possa essere considerata universale e in che termini.

2. La metafora dello specchio nelle Cinque Disposizioni di Tōzan

Nello Zen il sé-Buddha viene espresso con numerosi termini e metafore. Hakuin nelle sue opere parla di *busshin* 仏心 o "mente di Buddha", termine comune a tutto lo Zen, ma anche di *shushin* 主心 o "la mente fondamento [di se stessa]"². Il termine "mente" corrisponde al carattere di *kokoro* o *shin* 心, spesso tradotto "cuore" o tramite l'accostamento dei due termini "cuore" e "mente" separati da trattino nel composto

¹ Maestro Chan del periodo Tang (618-907).

² Il termine *shushin* si potrebbe anche tradurre "la mente maestra [di se stessa]."

“cuore-mente”, oppure semplicemente come “spirito”³, ma che di fatto indica una “coscienza trasformante in trasformazione”, come vedremo più avanti. La sua “controparte equivalente” è *shujōshin* 衆生心 o “mente dell’essere senziente”. Entrambe non sono considerate due entità diverse e indipendenti, ma un’“unica mente non duale” (g. *isshin funi* 一心不二) o, volendo usare una metafora cara al buddhismo, la doppia essenza di un unico specchio. In tal senso, sono illuminanti le parole di un discepolo⁴ di Hakuin, apparse nell’introduzione di una famosa opera del maestro, l’*Oradegama* 遠羅天釜 (1749):

[La mente] è uno specchio dalla figura rotonda che, guardando nel tempo, non ha inizio [né fine]. Quando questo è sospeso in alto nel cielo della natura del Vuoto⁵ (*kū* 空), non è altro che il prezioso specchio (*hōkyō* 宝鏡) di tutti i fenomeni. Quando riflette i Tre Mondi [del passato, presente e futuro], i Tre Mondi sono questo prezioso specchio. Quando tutte le cose sono riflesse nel prezioso specchio, queste diventano lo specchio [stesso]. (...) Quando le Sei Coscienze discriminanti di vista, udito, olfatto, gusto, tatto e conoscenza⁶ sono riflesse in esso, anch’esse sono il prezioso specchio. In questo modo, dall’unica superficie dello specchio (*ichimen* 一面) che è [la manifestazione del]la natura originaria indiscriminata del mondo del *dharma* (*byōdō hōkkai* 平等法界), appaiono le due ombre degli esseri senzienti [non risvegliati] e del Buddha [risvegliato] e ancora queste due ombre sono lo stesso prezioso specchio. (...) Il volto degli esseri senzienti è così com’è il volto di Buddha. L’aspetto originario e l’aspetto di chi pratica sono uno (HHZ 2001, 9, 181-183).

Vediamo così che nella natura dello specchio “il volto degli esseri senzienti è così com’è il volto di Buddha” e “l’aspetto originario della buddhità e l’aspetto di chi

³ Il termine “mente” da me usato per convenienza espressiva nel presente contribuito è intercambiabile con il composto “mente-spirito.”

⁴ Molti studiosi ritengono che l’autore della sopraccitata introduzione sia Shikyō Eryō (斯經慧梁; 1722-1787), nonostante in essa sia stato omesso il nome di chi l’ha composta. Dal contenuto risulta comunque chiaro che non si tratta di Hakuin, che è invece l’autore del resto dell’opera.

⁵ Si tratta del Vuoto o vacuità, che soprattutto a partire da Nāgārjuna (ca. II-III sec. d.C.) rappresenta una nozione cardine del buddhismo.

⁶ Sulle Sei Coscienze (g. *rokushiki* 六識) si veda nota 28.

pratica sono uno”. Questo concetto, che è l’essenza dell’insegnamento dello Zen, è esposto minuziosamente nello *Zongjing lu*, le *Compilazioni dello specchio dell’assioma* 宗鏡錄 (g. Sugyōroku) di Yongming Yanshou 永明延壽 (g. Eimei o Yōmyō Enju; 904-976), che descrive “l’insegnamento riferito all’unica mente (g. *isshin* 一心), e allo specchio che riflette gli innumerevoli fenomeni (g. *banpō* 万法)” (T 1973, 48, 417a). Un altro importante testo, attribuito al fondatore della scuola Chaodong 曹洞 (g. Sōtō) Dongshan Lianjie 洞山良价 (g. Tōzan Ryōkai; 807-869), è il *Baojing sanmei ge* (g. Hōkyō zanmai ka 宝鏡三昧歌) o *Poema del prezioso specchio del samādhi*, che riferito allo specchio usa le seguenti parole: “è come quando ci si guarda in uno specchio prezioso: la forma e la sua immagine si guardano reciprocamente” (Tollini 2012, 332)⁷. Nonostante sia un testo utilizzato prevalentemente nella scuola Sōtō, Hakuin lo commentò in un incontro formale allo Jiunji di Shimizu (attuale prefettura di Shizuoka) nel 1756, durante uno dei suoi numerosi spostamenti il cui obiettivo era la diffusione del *Dharma* o legge-insegnamento buddhista (HOZ 1934, 1, 64-65). Per Hakuin il *Poema del prezioso specchio del samādhi* è la rappresentazione del più alto stadio di vero *samādhi* (g. *shinshu* 眞修) o “stato di concentrazione unitaria” che un praticante possa raggiungere (HHZ 1999, 2, 299).

Un ulteriore riferimento al “prezioso specchio”, in cui l’immagine non si limita allo specchio che riflette tutti i fenomeni ma si evolve in quella dei due specchi che si riflettono a vicenda, è presente nell’opera di Hakuin *Oniazami* (Cardi selvatici, 1754):

Il praticante nell’entrare in questo stato di concentrazione, mentre vive sempre tra le molteplici attività nel mondo della discriminazione (*sabetsu no kyōgai* 差別ノ境界), vede l’esistenza fenomenica con tutte le innumerevoli differenze apparire davanti ai suoi occhi – vecchio e giovane, alto e basso, sale e padiglioni, corridoi e verande, piante erbose e alberi, montagne e fiumi, colline e inutili macerie – e realizza che sono tutti la pura natura del sé inerente a se stessa. Per lui è come se osservasse con attenzione il suo volto riflesso in uno specchio luminoso. Se dopo un periodo di mesi e anni la sua mente continua in ogni luogo a riflettere le cose allo stesso modo, le cose riflesse da se stesse diventano il

⁷ Per il testo originale si veda T 1973, 47, 515a-515b.

prezioso specchio della sua propria casa (*waga ie* 我が家); e il praticante, vedendosi riflesso in esse, diventa allo stesso modo il prezioso specchio della sua propria casa. È come quando due specchi che si riflettono a vicenda costantemente si interpenetrano reciprocamente l'uno con l'altro e nessuna immagine viene riflessa in nessuno dei due specchi⁸. Quando una cosa è riflessa nel mio specchio, sia me stesso sia la cosa riflessa svaniscono immediatamente – come fiocchi di neve che scompaiono in un forno incandescente – lasciando nient'altro che il vasto e aperto vuoto della perfetta serenità – la perfetta serenità della non-dualità (*tanjaku funi* 湛寂不二) (HHZ 1999, 2, 300-301).

Qui lo specchio è indicato dall'espressione “il prezioso specchio della sua propria casa.” Il termine “casa” o l'espressione “il ritorno a casa” è anch'esso una metafora zen molto comune che indica il risveglio alla propria natura del sé-Buddha, che nell'espressione “essere tornato a casa propria” sottintende l'atto di ritorno a “tenere la propria posizione di partenza” dopo “tante trasformazioni” (Nishitani 2004, 118).

La metafora dei due specchi viene descritta dal filosofo giapponese Nishitani Keiji (1900-1990) nel suo capolavoro *La religione e il nulla* (Nishitani 2004), commentando un brano di Dōgen, il fondatore dello Zen Sōtō giapponese spesso citato anche da Hakuin, con le seguenti parole a mio avviso illuminanti:

L'essenza di questa realtà [fenomenica-*eppure*-universale che non è né fenomenica né universale]⁹ che si manifesta nella sua tathatā – o, nella terminologia buddhista, il cuore o spirito¹⁰ del Tathāgata o “spirito del Buddha” – si proietta (nel duplice senso di riflettersi e trasferirsi) nell'essenza dell'esistenza umana, nel cuore o spirito dell'uomo e propizia la sua conversione; nel

⁸ Un'immagine simile dei due specchi che non riflettono nessuna immagine era stata precedentemente usata da Dahui Zonggao 大慧宗杲 (g. Daie Sōkō; 1089-1163), maestro cinese del periodo Song particolarmente apprezzato e citato da Hakuin (HHZ 1999, 2, 301).

⁹ Nell'originale il riferimento è al samsāra e al nirvāna (Nishitani 2004, 228), che nella narrativa del presente contribuito corrispondono alla realtà fenomenica e a quella universale. Da ciò nasce la scelta della sostituzione dei termini effettuata.

¹⁰ Ciò che in questo articolo è stato tradotto “mente.”

contempo, l'essenza proietta quella realtà di nuovo in se stessa. Come nella famosa metafora buddhista, qui due specchi si riflettono a vicenda senza alcuna immagine. Lo spirito del Tathāgata e lo spirito dell'uomo si riflettono a vicenda, in modo tale che la stessa luce (la cosiddetta "luce dello spirito") si trasferisca da uno spirito all'altro e viceversa (Nishitani 2004, 2008).

In realtà, la metafora dello specchio non è semplice come sembra. Ha una valenza fondamentale con una rete di implicazioni che si estendono largamente nel pensiero e nell'insegnamento di Hakuin. È impossibile analizzare qui tutti i contesti in cui Hakuin si avvale della metafora dello specchio, ma ne prenderemo in considerazione alcuni ritenuti chiarificatori.

L'espressione utilizzata da Hakuin per indicare il prezioso specchio e che appare frequentemente nei suoi scritti è *chikan kōmei* 智鑑高明, "l'elevato e luminoso specchio della saggezza," su cui ogni cosa si riflette e con cui diventa un tutt'uno. Inoltre, egli compose due opere *kanahōgō*¹¹ che utilizzano la metafora dello specchio: lo *Hōkyōkutsu no ki*¹² 寶鏡窟之記 (Il racconto della grotta del prezioso specchio) e lo *Zen'aku tanemaki kagami wasan*¹³ 善惡種蒔鏡和讚 (Inno allo specchio dei semi seminati del bene e del male). Tuttavia, i principali riferimenti al prezioso specchio, sinonimo di saggezza (g. *chie* 智慧) che insieme alla compassione (g. *jihi* 慈悲) costituisce l'asse portante del buddhismo Mahāyāna, li ritroviamo in due importanti sistemi esegetico-dottrinali strettamente connessi alla pratica, là dove la "dottrina",

¹¹ I *kanahōgō* 仮名法語 erano opere composte tramite l'alfabeto fonetico detto *kana* 仮名 mescolato ai caratteri cinesi (g. *kanji* 漢字) ed erano quindi di più facile comprensione rispetto alle opere scritte in cinese classico (g. *kanbun* 漢文), come quelle indirizzate ai monaci nel contesto dell'insegnamento formale.

¹² HOZ 1934, 5, 247-256. Esiste una traduzione del collega, purtroppo da poco scomparso, il prof. Silvio Vita (Vita 1979, 5-28), cui vorrei esprimere la mia gratitudine per le sue pionieristiche ricerche e traduzioni in italiano su Hakuin. La grotta di cui Hakuin parla in questo testo esiste realmente ed è raggiungibile solo via mare. L'immagine ritenuta in passato un'apparizione del Buddha Amida (s. Amitābha; g. Amida Butsu 阿弥陀仏), che in effetti presenta una forma vagamente antropomorfa, è in realtà creata da un gioco di luci che penetrano all'interno della grotta da alcune fessure della roccia e si riflettono sull'acqua del mare. Nella primavera del 2001, in occasione di una ricerca sul campo, ho avuto la possibilità di visitare la grotta descritta nello *Hōkyōkutsu no ki*, insieme ai professori Yoshizawa Katsuhiko e Norman Waddell, entrambi studiosi dei testi di Hakuin. La grotta si trova nella penisola di Izu (attuale prefettura di Shizuoka).

¹³ HOZ 1935, 6, 269-282.

o meglio l'“insegnamento”, nello Zen non è mai separato dalla pratica ma è un tutt'uno con essa e trova la sua *raison d'être* nel suo essere di aiuto e supporto a essa.

Il primo dei due sistemi è rappresentato dalle “Cinque Disposizioni di Dongshan” 洞山五位 (g. *Tōzan goi*) – meglio conosciuto con la denominazione “Cinque Ranghi” o “Cinque Gradi” – dai cui versi emerge una complessa relazione tra universale e fenomenico. Il termine “disposizione” è stato qui utilizzato per la connotazione di “ordine” presente nel suo significato, perché la funzione principale dei *goi* è quella di dare un ordine alla comprensione del reale raggiunto in un preciso stadio – di solito ma non sempre avanzato – della pratica, per rendere più chiara ed evidente la propria realizzazione del sé-Buddha¹⁴.

I *goi*¹⁵ furono inseriti da Hakuin in una delle categorie finali di *kōan*¹⁶ e accorpati nel più vasto gruppo noto come *kōjō* 向上 o di avanzamento, del percorso di pratica Rinzai. Il principale, ma non l'unico, commento di Hakuin alle “Cinque Disposizioni di Dongshan,” il *Tōjō goi henshō kuketsu* 洞上五位偏正口訣 (I segreti orali delle Cinque Disposizioni di *hen* e *shō* nella scuola Sōtō), è inserito nel terzo libro della sua opera più importante, il *Keisō dokuzū*¹⁷ 荊叢毒蕊 (I velenosi stami floreali di un cespuglio spinoso).

Le Cinque Disposizioni¹⁸ sono: 1) *shōchūhen* 正中偏 → i fenomeni nell'universale; 2) *henchūshō* 偏中正 → l'universale nei fenomeni; 3) *shōchūrai* 正中来 → l'avvento nell'universale; 4) *kenchūshi* 兼中至 → l'arrivo nella mutua integrazione per la scuola Rinzai, ma *henchūshi* 偏中至 → l'arrivo nei fenomeni per

¹⁴ M. Mohr nella sua monumentale traduzione dello *Shūmon mujin tōron* 宗門無盡燈論 (Trattato sull'instinguibile lampada dello Zen) del discepolo di Hakuin Tōrei Enji 東嶺円慈 (1721-1792), traduce *goi* “le cinq positions” (Mohr 1997, I, 172-177) e ne spiega la ragione in Mohr 1997, II, 473.

¹⁵ Si pensa che le Cinque Disposizioni siano state scritte da Dongshan e in seguito commentate dal discepolo Caoshan Benji 曹山本寂 (g. Sōzan Honjaku; 840-901). Tuttavia, alcuni studiosi dubitano della paternità di Dongshan, mentre sarebbero propensi ad attribuirle al discepolo Caoshan (Ishii 1986, 158-163).

¹⁶ I *kōan* sono delle frasi o episodi codificati che riportano dialoghi di maestri e monaci del passato, in particolare di quelli del Chan del periodo Tang, e in tutti i casi esprimevano la loro comprensione del Risveglio o *satori* 悟り. Successivamente furono selezionati e raccolti in una serie di testi, come i *kōanshū* 公案集 o “raccolte di *kōan*”. Per un approfondimento sui *kōan* si veda in particolare Ruggeri (Takeshita) 2000b, 56-80 e Hori 2006, 131-148.

¹⁷ KD 2015.

¹⁸ I termini che in origine esprimevano le disposizioni di Dongshan vennero semplificati dal discepolo Caoshan nella versione oggi utilizzata nell'attuale pratica dei *kōan goi*.

la scuola Sōtō¹⁹; 5) *kenchūtō* 兼中到 → il raggiungimento della mutua integrazione, in altre parole l'unità di entrambi che è in perfetta armonia con le altre disposizioni.

Le Cinque Disposizioni sono accompagnate da versi che ne chiariscono il significato. La poesia è uno strumento espressivo comune sia al Chan sia allo Zen, utilizzata in particolare nell'esprimere le intuizioni e i più profondi insegnamenti dei maestri e praticanti²⁰. Secondo Nishitani, infatti, “[nello Zen] il poema non è fondato in un romanticismo ispirato, ma in un radicale realismo” e di conseguenza “attraverso un radicale approfondimento della realtà come essa è, la realtà si mostra come pura e semplice poesia” (Nishitani 2004, 123).

La poesia è quindi il veicolo per esprimere l'inesprimibile, per manifestare ciò che avviene nell'esperienza del *satori* o Risveglio, come una sorta di linguaggio del Vuoto (*kū* 空), sui cui limiti e potenzialità si sono soffermati molti pensatori, tra i quali ricordiamo il filosofo giapponese Ueda Shizuteru (1926-2019)²¹.

Gli ideogrammi *shō* 正 e *hen* 偏, che qui ho tradotto rispettivamente come “universale” e “fenomenico,” in base al contesto in cui appaiono assumono anche il significato di diritto e curvo, completo e parziale, relativo e assoluto.²²

¹⁹ In origine, nei versi di Dongshan questa disposizione era espressa dal termine *henchūshi*, che in seguito fu modificato, prima da Fenyang Shanzhao 汾陽善昭 (g. Funyō Zenshō; 947-1024) e successivamente, dopo un breve ritorno ai termini originari, dal suo discepolo Shishuang Chuyuan 石霜楚圓 (g. Sekisō Soen; 946-1039). *Kenchūshi* è la forma riconosciuta da Hakuin e di conseguenza quella attualmente utilizzata nella scuola Rinzaï.

²⁰ Un altro strumento retorico comunemente utilizzato nello Zen è la pittura, non nella sua valenza puramente estetica, ma come espressione di insegnamento. Hakuin produsse più di diecimila opere, tra calligrafie e dipinti, che poi consegnava a discepoli, abati di altri templi e soprattutto a praticanti laici come fonte di insegnamento, appunto espresso dalle immagini e dalle calligrafie. La maggior parte delle sue opere è stata raccolta in Yoshizawa 2009.

²¹ Il prof. Ueda Shizuteru ha trattato il tema del linguaggio in relazione allo Zen in molte sue opere. Per una traduzione italiana – in parte – sull'argomento si veda Ueda 2006, 91-212 e in giapponese Ueda 1997. Il prof. Ueda ha trattato questo tema, insieme ad altri argomenti inerenti allo Zen, anche durante la sua ultima lezione per il Corso di Master sugli Studi Buddhisti presso l'Università Hanazono, alla quale ho assistito in quanto iscritta al suo corso (anno accademico 1998-99) e di cui ho un vivido ricordo. In particolare, l'alternanza tra le fasi di silenzio durante lo *zazen* 坐禪 e il ritorno al linguaggio necessario durante il *sanzen* 參禪, cioè l'incontro con il maestro per la chiarificazione dei *kōan*, così come durante la vita quotidiana, è stata particolarmente enfatizzata dal professore, il quale considerava questo momento di passaggio, nato da un contesto ripetitivo e “circolare,” di fondamentale importanza per il praticante.

²² Per un approfondimento sui *goi* e l'interpretazione di Hakuin si rimanda a Ruggeri (Takeshita) 2000a.

Nel pensiero orientale l'ordine cosmico è regolato dalla trasformazione e da una condizione di costante cambiamento. Tra i classici cinesi *Yijing* 易經 (Libro dei mutamenti) ne costituisce l'esempio principale. Anche Hakuin accetta l'interpretazione che lega i *goi* agli esagrammi dello *Yijing*, come si può notare dal suo commento *Tōzan goi henshō kuketsu* (KD 2015, 1, 595-639).

Hen rappresenta il mondo dei fenomeni, discriminante e relativo, la parzialità, l'apparenza; il suo colore è il bianco come il bagliore di un giorno assoluto; corrisponde al principio *yang* 陽 e a una linea intera degli esagrammi dello *Yijing*. *Shō* rappresenta l'universale, l'uguaglianza non discriminante, l'imparziale, l'assoluto, la verità, la vacuità; il suo colore è il nero come l'oscurità della notte; corrisponde al principio *yin* 陰 e a una linea spezzata. La sovrapposizione di linee intere e spezzate crea dei precisi esagrammi, così come la relazione di mutua interpenetrazione tra *hen* e *shō* genera le Cinque Disposizioni, ognuna delle quali, pur nell'accostamento combinatorio dei due elementi, ha un significato unico e indipendente (KD 2015, 1, 595-596). Inoltre, ogni disposizione si combina e integra con le altre, creando un percorso di integrazione reciproca e di conseguente unità. Ritornando alla metafora dello specchio, in esso troveremo tutte e cinque le disposizioni in perfetta e armonica interazione, una coesistenza che nella sua essenza richiama la nozione di circuminsessione trinitaria²³.

L'espressione "interpenetrazione circuminsessionale" è stata utilizzata dal gesuita e teologo tedesco H. Wandenfels (1931) con l'intento di tradurre il termine *egoteki sonyū*²⁴ 回互的相入 proprio di Nishitani (Hanaoka 2023, 84)²⁵. Nella sua opera

²³ La riproduzione grafica delle Cinque Disposizioni all'interno di un cerchio è rappresentata da cerchi più piccoli inseriti ai lati interni e al centro del cerchio, di cui uno bianco (*kenchūshi*), uno nero (*kenchūtō*), due bianchi e neri (*shōchūhen* e *henchūshō*) e infine uno bianco con un punto nero al centro (*shōchūrai*) (Hisamatsu 1994, 6, 428, 451-452).

²⁴ Wandenfel fa riferimento anche al termine *egoteki kankei* 回互的關係 o "relazione circuminsessionale" (Wandenfel 2020, 105).

²⁵ La prof.ssa Hanaoka Eiko (Prof.ssa Emerita della Osaka Prefecture University e della Nara Sangyō University), è stata la mia tutor del Ph.D e relatrice della mia tesi di dottorato. Teologa e protestante è stata a sua volta un'allieva del prof. Nishitani Keiji presso l'Università di Kyoto e del prof. Paul Tillich (1886-1965) presso l'Università di Amburgo. A lei devo l'approccio interpretativo filosofico-teologico nei confronti dello Zen, che non si limita a una ricerca storico-filologica – di fatto metodologicamente più diffusa tra gli studiosi giapponesi –, e che comunque pone la pratica o *shugyō* 修行, senza la quale lo Zen non è più Zen, al centro del discorso esegetico. La prof.ssa Hanaoka ha anche praticato lo Zen, in un primo momento presso la F.A.S. Society e in seguito presso lo Shōkokuji di Kyoto con il maestro Kajitani Sōnin 梶谷宗忍 (1914-1995), completando l'intero percorso dei *kōan*

Absolute Nothingness, Wandenfel spiega anche che il primo ad usare il termine “circumsessione,” nel tentativo di tradurre l’espressione *egoteki sonyū* creata da Nishitani per esprimere la particolare interrelazione che occorre tra la realtà universale e la realtà fenomenica, fu il filosofo belga J. Van Bragt. A sua volta Van Bragt spiega la scelta di questo termine, preso in prestito da un concetto proprio della teologia cristiana e che descrive le relazioni intertrinitarie caratterizzanti la dottrina della Trinità, con le seguenti parole:

I have translated this as “circumsessional” because the relationship described here seems to imply such a degree of reciprocity that nothing in Western culture can approximate it, except this term used to describe the relationship between the divine Persons in the Trinity. I do not suggest that the Japanese word and the English word are exact equivalents (Nishitani, Van Bragt 1973, 65).

È una scelta, a mio avviso, tanto coraggiosa quanto pertinente, proprio perché volendo “tradurre” un concetto di una tradizione religiosa in una lingua il cui contesto storico-linguistico non le appartiene, diventa necessario operare un simile “trapianto linguistico.” L’uso di una terminologia teologica o più in generale religiosa può quindi rivelarsi utile ausilio all’interno di una prospettiva di scambio interdisciplinare e di comprensione interculturale-religiosa. Ed è proprio in quest’ottica che è avvenuta la scelta del titolo del presente contributo.

Il fondatore della F.A.S. Society (acronimo di *Formeless self, All mandkind, Suprahistorical history*) Hisamatsu Shin’ichi (1889-1980), nel suo commento alle Cinque Disposizioni di Tōzan, le definisce nel loro insieme come “la Non-disposizione dell’Unica Disposizione” (*ichii no mui* 一位の無位), indicando così una condizione in cui gli stessi *hen* e *shō* vengono trascesi.

Sin dall’origine, lo Zen non opera divisioni come quelle, in particolare, delle Cinque Disposizioni, che al contrario si dovrebbero chiamare la Non-

Rinzai. La sua famiglia, originaria di Hiroshima, ha subito le conseguenze del bombardamento atomico da parte degli americani durante la Seconda guerra mondiale. Questo evento e la morte precoce del marito hanno segnato profondamente la sua vita e la sua ricerca (Hanaoka 2010).

disposizione dell'Unica Disposizione (*ichii no mui* 一位の無位). Nel[la natura del] volto originario (*honrai no menmoku* 本来の面目) dello Zen, distinzioni come quelle di *shō* e *hen* non esistono. (...) [Le Cinque Disposizioni] ritornano all'Unica Disposizione che è la rivelazione della natura originaria del proprio sé o Risveglio (*jikaku* 自覚). Tuttavia, l'Unica Disposizione non fa che dividersi nelle Cinque Disposizioni. (...) Io ritengo che questo sia il modo in cui le attuali Cinque Disposizioni di *shō* e *hen* siano state costituite. Le Cinque Disposizioni ritornano alla Non-disposizione dell'Unica Disposizione; o anche la Non-disposizione dell'Unica Disposizione *si apre*²⁶ e diventa le Cinque Disposizioni. Ciò presenta per di più una correlazione interna inevitabile e questo è il loro fondamento (Hisamatsu 1994, 6,422, 430-431).

Nella scuola Rinzai, i *kōan goi* non hanno alcun significato se separati dalla pratica ed è solo tramite essa che consentono al praticante di sistematizzare e riorganizzare i *kōan* precedentemente affrontati. Ogni *kōan*, infatti, viene generalmente diviso in due parti che rispecchiano rispettivamente le caratteristiche di *shō* e *hen* (Hori 2006, 141). I *kōan goi* fanno parte della “pratica post-*satori*” (g. *gogo no shugyō* 後悟の修行), che Hakuin enfatizza per la sua funzione essenziale nella formazione finale di un praticante, monaco o laico, uomo o donna che sia.

3. Le Quattro Saggezze

Hakuin trova un'intrinseca corrispondenza tra differenti sistemi esegetico-dottrinali, di cui l'esempio più evidente è la corrispondenza tra le Cinque Disposizioni e le Quattro Saggezze (g. *shichi* 四智), che rappresentano un'importante quanto complessa nozione della scuola Yogācāra, nota anche come scuola della Sola Coscienza (g. *yuishiki* 唯識), della quale Hakuin si serve in una prospettiva pedagogico-soteriologica mirante ad aiutare i praticanti a realizzare la visione della propria natura del sé-Buddha (g. *kenshō* 見性) e ad approfondirla nei successivi *satori*.

Hakuin commenta e spiega le Quattro Saggezze ancora più spesso delle Cinque Disposizioni, nonostante i due sistemi abbiano, esegeticamente parlando, una

²⁶ Il corsivo è mio.

corrispondenza intrinseca. L'opera che Hakuin dedica all'argomento è intitolata *Shichiben* 四智辨 o “Discorso sulle Quattro Saggezze” (HOZ 1934, 6, 323-332) ed è inserita nella *Raccolta delle opere complete del maestro Hakuin*, anche se originariamente non era stata pensata per essere divulgata ma pare si fosse trattato di un insegnamento tramandato privatamente (HOZ 1934, 1, 26)²⁷.

Le Quattro Saggezze sono: *Daienkyōchi* 大円鏡智 o “saggezza del grande e perfetto specchio”, che riflette tutti i fenomeni nella loro seità, la cui perfezione risiede nella sua circolarità (g. *en* 円) che tutto comprende e niente esclude, simbolismo imprescindibile e perfetto dello specchio ed espressione della sua qualità immanente; *byōdōshōchi* 平等性智 o “saggezza della natura identitaria”, che rivela l'identità ultima ed essenziale delle cose; *myōkanzacchi* 妙觀察智 o “saggezza della straordinaria osservazione,” che discerne le caratteristiche distintive di tutti i fenomeni; *jōshosachi* 成所作智 o “saggezza della perfetta azione,” non vincolante e che promuove l'opera della buddhità, che in ultima analisi beneficia gli altri.

Le Quattro Saggezze, a loro volta, non sono altro che la trasformazione delle Otte Coscienze: le prime cinque coscienze associate ai cinque organi sensoriali²⁸ sono quelle che ricevono gli stimoli dalla realtà fenomenica; la sesta coscienza è la coscienza concettuale o mentale (g. *ishiki* 意識; s. *mano-vijñāna*) ed è quella che si occupa delle percezioni provenienti dalle altre cinque coscienze sensoriali e che, centralizzandole, permette la conoscenza; la settima coscienza chiamata *manashiki* 末那識 (s. *manas-vijñāna*) è la coscienza mentale contaminata, che genera i pensieri e dà origine alla percezione del sé discriminante, ed è quindi quella che crea l'illusione di un sé diviso da tutto il resto; infine l'ottava coscienza, nota come la coscienza-ricettacolo o *arayashiki* 阿頼耶識 (s. *ālaya-vijñāna*), raccoglie le esperienze passate sotto forma di semi (g. *shūji* 種子; s. *bīja*) e le contiene. Tutto ciò avviene in modo dinamico e istantaneo, in un processo che pone le fondamenta del sé fenomenico.

²⁷ Sull'opera *Shichiben* e l'interpretazione delle Quattro Saggezze da parte di Hakuin si veda Ruggeri (Takeshita) 2007.

²⁸ Per la scuola Yogācāra, le prime Sei Coscienze (g. *rokushiki* 六識) derivano dalle funzioni dei sei organi (g. *rokkon* 六根; s.) di occhi (g. *gen* 眼), orecchie (g. *ni* 耳), naso (g. *bi* 鼻), lingua (g. *zetsu* 舌), corpo (g. *shin* 身) e intelletto (g. *i* 意), che percepiscono i sei oggetti di forma (g. *shiki* 色), suono (g. *shō* 聲), odore (g. *kō* 香), gusto (g. *mi* 味), tatto (g. *soku* 觸) e concetti (g. *hō* 法) attraverso le azioni di vedere, sentire, annusare, gustare, toccare e conoscere.

Per problemi di spazio e ancor più di tempo, non è possibile in questa sede approfondire oltre l'argomento. Quello che si vuole qui sottolineare è che il processo di continua trasformazione e interazione tra le Otto Coscienze e le Quattro Saggezze è ciò che dà vita all'esistenza karmica degli esseri senzienti e alla loro conseguente possibile liberazione dal ciclo karmico, in una prospettiva dinamica definita da Nishitani “illimitata *connessione universale*” (Nishitani 2004, 296). La trasformazione delle Otto Coscienze nelle Quattro Saggezze rappresenta così il passaggio o l'apertura del sé fenomenico al sé universale in un atto che culmina nella trascendenza di entrambi. In altre parole, è l'*apertura* al sé-Buddha che, come afferma Hakuin, è lo specchio in cui “sia me stesso sia la cosa riflessa svaniscono immediatamente (...) lasciando nient'altro che il vasto e aperto vuoto della perfetta serenità (...) della non-dualità” (HHZ 1999, 2, 301).

Hakuin spiega questa “dinamica connessione” all'interno delle Quattro Saggezze associando a ognuna di loro una “soglia” (g. *mon* 門) o “apertura direzionale” corrispondente a un punto cardinale e la rappresentazione simbolica è sempre quella del cerchio: all'esterno del cerchio, in corrispondenza di ogni punto cardinale troviamo la relativa soglia-saggezza.

Al di là di una vasta serie di particolari simbolici, il cerchio o specchio è il comune denominatore di quella circolarità dinamica del sé, che nelle sue molteplici dimensioni si manifesta come un “sé trasformante in trasformazione.”

4. *Conclusion: il paradigma soteriologico nell'insegnamento di Hakuin*

Attraverso i sistemi esegetico-dottrinali delle Cinque Disposizioni e delle Quattro Saggezze si è visto che il sé è il punto d'incontro tra l'universale e il fenomenico, proprio perché il sé è sia universale sia fenomenico, e nella loro triplice relazione di interpenetrazione circuminsessionale (sé-universale-fenomenico) la circolarità (lo specchio) implica in questo loro rapporto l'assenza di dualismi o categorie in opposizione, quali superiore-inferiore, alto-basso, ma anche di coppie di contenuti concettuali – non necessariamente dicotomici – quali vecchio e giovane, sale e padiglioni, piante erbose e alberi, montagne e fiumi, colline e inutili macerie, ecc. La consapevolezza di questa condizione implica una trasformazione della mente che trasforma se stessa in quanto essa stessa “luogo” della sua trasformazione,

attraverso una sorta di metanoia che nello Zen è metaforicamente rappresentata dalla “Grande Morte” (g. *daishi* 大死).

Hakuin mantiene e ripete questo schema pedagogico in tutto il suo insegnamento e rilancia le corrispondenze tra una molteplicità di diversi altri sistemi dottrinali non limitati allo Zen. Questo perché, secondo lui, in ogni tradizione religiosa o di pensiero esiste una stessa identica verità assoluta (g. *shinnyo* 真如) la cui denominazione cambia in base all'appartenenza ma la cui sostanza è essenzialmente identica (HHZ 2001, 9, 350, 359-360).

Tuttavia, di ancora maggiore rilevanza è la motivazione di base del complesso apparato esegetico-pedagogico insito nello Zen, che in ultima analisi coincide con il paradigma soteriologico della salvezza di tutti gli esseri senzienti. Nonostante sia una tematica centrale per il buddhismo Mahāyāna in generale, Hakuin la enfatizza a tutti i livelli del suo pensiero, ritenendo che essa si debba riflettere in modo diretto su ogni aspetto della pratica, di cui ne è per altro il fondamento²⁹.

Bibliografia

- Ishii, S., 1986, “Sōzan Honjaku no goisetsu no sōshō wo megutte” 「曹山本寂の五位説の創承をめぐって」 (Intorno alla creazione della teoria delle Cinque Disposizioni di Sōzan Honjaku), *Shūgaku kenkyū*, 28, 158-163.
- Hakuin Oshō (HOZ), 1934, *Hakuin Oshō zenshū* 『白隠和尚全集』 (Raccolta delle opere complete del maestro Hakuin), vol. 1, 2, 5 e 6, Ryūginsha, Tokyo.
- Hakuin Zenji (HHZ), 1999-2001, *Hakuin Zenji hōgo zenshū* 『白隠禪師法語全集』 vol. (Raccolta completa degli insegnamenti in *kana* del maestro Hakuin), 2 e 9, Yoshizawa K. (a cura di), Zenbunka kenkyūjo, Kyoto.
- Hakuin Oshō (KD), 2015, *Keisō dokuzūi* 『荊叢毒蕊』 (I velenosi stami floreali di un cespuglio spinoso), vol. 1 (*ken*) e 2 (*kon*), Yoshizawa K. (a cura di), Zenbunka kenkyūjo, Kyoto.

²⁹ Considerando la vastità e l'importanza dell'argomento, non è qui possibile trattare in modo esaustivo l'aspetto soteriologico nella sua valenza paradigmatica dell'insegnamento di Hakuin, ma mi propongo di affrontarlo in altra sede.

- Hanaoka, E., 2010, *Kirisutokyō to bukkyō wo megutte – Kongenteki inochi no genjō toshite no “Zen”* 『キリスト教と仏教をめぐって—根源的いのちの現成としての「禅」』 (Intorno al cristianesimo e al buddhismo: lo “Zen” come manifestazione della vita originaria), Tōzai Reisei Bunko, Tokyo.
- Hanaoka, E., 2023, *The Absolute Openness as the Groundless Ground of All Nature*, B P International, Hooghly – London.
- Hisamatsu, S., 1994, *Hisamatsu Shin’ichi chosakushū* 『久松真一著作集』 (Raccolta delle opere di Hisamatsu Shin’ichi), vol. 6, Hōzōkan, Kyoto.
- Hori, V. S., 2006, “The Steps of Koan Practice,” in *Sitting with Koans*, John Daido Looi (edited by), Wisdom Publications, Somerville, 131-148.
- Mohr, M., 1997, *Traité sur l’inépuisable lampe du Zen: Tōrei et sa vision de l’éveil*, vol. I e II, Istitut Belge des Hautes études Chinoises, Bruxelles.
- Nishitani, K., Van Bragt, J., 1973, “The Standpoint of Śūnyatā,” *The Eastern Buddhist New Series*, vol. 6, n. 2, 58-86.
- Nishitani, K., 1966, *Shūkyō to wa nanika* 『宗教とは何か』 (Che cos’è la religione?), Sōbunsha, Tokyo.
- Nishitani, K., 2001, *La relazione io-tu nel buddhismo Zen e altri saggi*, L’Epos, Palermo.
- Nishitani, K., 2004, *La religione e il nulla*, Città Nuova Editrice, Roma.
- Ruggeri (Takeshita), A., 2000a, “Hakuin Ekaku ni okeru Tōzan goi no ichikōsatsu” 「白隠慧鶴における洞山五位の一考察」 (Una considerazione sui Tōzan goi in Hakuin Ekaku), *Zengaku kenkyū*, 79, 199-221.
- Ruggeri (Takeshita), A., 2000b, “Kōankenkyū no shisōshi” 「公案研究の思想史」 (Storia dello studio dei kōan), *Zengaku kenkyū*, 78, 56-80.
- Ruggeri (Takeshita), A., 2007, “Hakuin no yuishikikan – ‘Shichiben’ wo tooshite” 「白隠の唯識観 – 『四智辨』を通して –」 (Il pensiero di Hakuin sugli insegnamenti della Sola Coscienza – Attraverso l’analisi dell’opera *Shichiben* –), *Hanazono daigaku kokusai Zengaku kenkyūjo ronsō*, 2, 151-179.
- Taishō shinshū daizōkyō (T), 1973 『大正新脩大蔵経』 (Canone buddhista [cinese edito nel] periodo Taishō), vol. 47 e 48, Takakusu J. e Watanabe K. (a cura di), Taishō shinshū daizōkyō kankōkai, Tokyo.
- Tollini, A., 2012, *Lo Zen – Storia, scuole, testi*, Giulio Ienaudi Editore, Torino.

- Ueda, S., 1997, *Kotoba no sonzai – Zen to bungaku* 『ことばの存在 – 禅と文学』 (L'esistenza delle parole – Zen e letteratura), Chikuma shobō, Tokyo
- Ueda, S., 2006, *Zen e filosofia*, L'Epos, Palermo.
- Vita, S., 1979, “Lo Hōkyōkutsu no ki di Hakuin: fede di massa e Zen”, *Il Giappone*, Vol. 19, 5-28.
- Waldenfels, H., 2020, *Absolute Nothingness: Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue*, Chisokudō Publications, Nagoya.
- Yoshizawa, K. (a cura di) 2009, *Hakuin zenga bokuseki*, 『白隠禅画墨蹟』 (Pitture e calligrafie di Hakuin), vol. 1 (*Zenga hen*), 2 (*bokusekihen*) e 3 (*kaisetsuhen*) Nigensha, Kyoto.
- Yokoyama, K., 1979, *Yuishiki no tetsugaku* 『唯識の哲学』 (La Filosofia della Sola Coscienza), Heirakuji shoten, Kyoto.

Nota biografica

Anna Ruggeri Takeshita, dopo la laurea in lingua giapponese presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, nel 1996 si è trasferita in Giappone. Qui ha completato il Master in Studi Buddhisti presso la Hanazono University (Kyoto) e in seguito ha ottenuto il PhD in Religioni Comparete presso la Osaka Prefecture University. Il suo campo di ricerca è il buddhismo Zen giapponese del periodo Edo, con particolare riferimento alla figura del maestro Hakuin. Prof.ssa ordinaria presso la Kyoto University of Foreign Studies, ricercatrice presso l'International Research Institute for Zen Buddhism (IRIZ), Anna Ruggeri Takeshita collabora con numerose associazioni di ricerca, in particolare con la Japan Association of Religion and Ethics, di cui è stata anche vicepresidente. Nel 2009 ha vinto per le sue ricerche la prima edizione del Premio Osaka Square 21, istituito dal quotidiano giapponese Asahi Shinbun. Oltre ai numerosi articoli di ricerca e traduzioni per varie pubblicazioni accademiche, ha scritto alcuni libri in giapponese sulla lingua italiana. Inoltre, ha collaborato alla stesura dell'opera in giapponese *Invito allo studio delle religioni comparete* (2006) e ha curato la traduzione *Per ricordare i kanji* (2015).

Email: a_rugger@kufs.ac.jp