

Testo giapponese a fronte

A cura di Aldo Tollini
e Anna Maria Shinnyo Marradi

Eihei Dōgen

Shōbōgenzō Zuimonki Discorsi informali



BOMPIANI
TESTI A FRONTE

BOMPIANI
TESTI A FRONTE

Collana fondata da
GIOVANNI REALE

diretta da
MARIA BETTETINI

EIHEI DŌGEN
SHŌBŌGENZŌ ZUIMONKI
DISCORSI INFORMALI

Testi giapponesi a fronte

A cura
di Aldo Tollini

Commenti ai capitoli
di Anna Maria Shinnyo Marradi



BOMPIANI
TESTI A FRONTE

ISBN 978-88-587-9018-2

Realizzazione editoriale: Vincenzo Cicero, Rometta Marea (ME)

Cover design: Polystudio

www.giunti.it

www.bompiani.it

© 2023 Giunti Editore S.p.A./Bompiani

Via Bolognese 165 - 50139 Firenze - Italia

Via G.B. Pirelli 30 - 20124 Milano - Italia

Prima edizione digitale: febbraio 2023

SOMMARIO

Avvertenza	7
Saggio introduttivo di Aldo Tollini	9
Biografia di Dōgen	35
Bibliografia essenziale	37
Nota editoriale	41
Ringraziamenti	47

DISCORSI INFORMALI

Sezione 1	51
Sezione 2	125
Sezione 3	233
Sezione 4	343
Sezione 5	401
Sezione 6	471
Post scriptum	579
Note al testo	581

*Il monaco zen dovrebbe essere
come una nuvola senza dimora fissa,
come l'acqua che scorre
senza un luogo dove restare,
così è il monaco.*

(Zuimonki, 6-22)

AVVERTENZA

Trascrizione dei termini giapponesi: viene utilizzato il sistema Hepburn che prevede in linea di massima la lettura delle vocali all'italiana e delle consonanti all'inglese. Le vocali lunghe vengono trascritte con un trattino lungo sopra la vocale.

Si faccia attenzione soprattutto a:

- ch** come in italiano *cena*;
- g** sempre dura come in *gallo*;
- h** sempre aspirata;
- j** sempre come in *gennaio*;
- s** sempre sorda come in *lusso*;
- sh** come in *sciopero*;
- w** è letta *u* semivocalica;
- y** è letta *i* semivocalica;
- z** è dolce come in *mezzo*;
- ts** è aspra come in *mazzo*;
- ō** e **ū** sono vocali pronunciate lunghe.

L'apostrofo separa sillabe diverse quando potrebbero essere confuse con una sola.

Tutti i termini giapponesi sono resi al maschile secondo l'uso corrente.

Il termine Maestro è maiuscolo solo quando si riferisce a Dōgen *zenji* e al rev. Ryūshin Azuma *rōshi*.

Il termine *saṅgha* si riferisce alla comunità dei monaci; Saṅgha indica il terzo dei Tre Tesori (Buddha, Dharma, Saṅgha).

Il termine *dharmā* si riferisce ai fenomeni; Dharma indica la Legge del Buddha, il secondo dei Tre Tesori (Buddha, Dharma, Saṅgha).

Nota 1. Tutti i testi contenuti nell'Introduzione e nella Traduzione sono tradotti dall'originale giapponese. Sono state consultate le principali traduzioni in lingua giapponese moderna e nelle lingue occidentali.

Nota 2. L'Introduzione e la traduzione del testo dello *Shōbōgenzō Zuimonki* sono opera di Aldo Tollini. I commenti ai vari capitoli sono di Anna Maria Shinnyo Marradi, abate del tempio Sōtō Zen Shinnyoji di Firenze.

SAGGIO INTRODUTTIVO
SHŌBŌGENZŌ E ZUIMONKI

di Aldo Tollini

Il titolo *Shōbōgenzō Zuimonki* è sicuramente fuorviante poiché è stato attribuito per un errore durante la copiatura del testo,¹ meglio quindi chiamarlo soltanto *Zuimonki* che letteralmente significa: “Trascrizione delle cose sentite (dal Maestro)”, cioè dei suoi discorsi informali.

È un testo discorsivo che presenta l’insegnamento in modo diretto e facilmente comprensibile, quindi adatto anche a un pubblico non specialista. Difatti, si tratta dei discorsi informali di Dōgen, probabilmente rivolti a un pubblico misto di monaci e laici quindi caratterizzati da un livello di comprensione non particolarmente approfondito. Per questo, il testo, diversamente dallo *Shōbōgenzō*, ha un carattere meno formale, meno complesso e di più facile approccio, soprattutto per coloro che si avvicinano al pensiero e all’insegnamento di Dōgen per la prima volta. Mentre lo *Shōbōgenzō*, trattando di temi riguardanti la dottrina, ha uno stile volutamente complesso, contorto e talvolta enigmantico, questo, trattando temi più quotidiani ha un carattere più familiare.

Tra i due testi c’è un divario tale che sembrano scritti da due persone diverse, e in un certo senso, certamente è così, poiché lo *Zuimonki* è uscito dalle mani di Ejō, e non del Maestro. Ma d’altra parte si

¹ Vedi S. Heine, *Dogen: Textual and Historical Studies*, p. 22.

può facilmente supporre che anche lo *Shōbogenzō* sia stato rivisto e sistemato dal primo allievo del Maestro dopo la sua morte per dargli una forma coerente. In ogni caso, lo *Zuimonki* ci mostra un altro aspetto dell'insegnamento di Dōgen, uno meno complesso, direi una sorta di introduzione alla dottrina. Potremmo infatti pensare allo *Zuimonki* come a un testo di base, un primo approccio all'insegnamento. Non che non ci siano insegnamenti profondi, ma essi vengono presentati in modo più discorsivo; soprattutto quello che colpisce il lettore è l'accento molto spesso posto su questioni etiche e morali. Sicuramente questi temi dovevano essere molto cari al Maestro, che raramente ne trattava nei testi dottrinali, i quali si occupano di argomenti specifici della dottrina e presumono un atteggiamento di colui che è ormai andato oltre le problematiche morali. Tuttavia, queste questioni, dovevano essere sempre presenti nella mente del Maestro, che spesso ne trattava, come si vede in questo testo, ma raramente trovava il modo di presentarle nei testi dottrinali. È quindi con uno spirito di grande riconoscenza che dobbiamo far nostro il testo compilato da Ejō, grazie al quale possiamo approfondire un importante aspetto dell'insegnamento di Dōgen che spesso viene trascurato come secondario dagli studiosi, mentre probabilmente non lo era per lui.

Il pensiero e l'insegnamento di Dōgen vanno visti da varie angolazioni, quello del maestro che parla in modo formale usando lo stile tipico dei maestri zen e usando la lingua come uno strumento per risvegliare

l'illuminazione, quindi in modo non convenzionale, non razionale e volutamente provocatorio; quello del maestro che parla alle persone laiche e cerca di far comprendere le fondamenta spirituali e morali della Via buddhista; quello, infine, del maestro che nei suoi scritti privati parla di se stesso e delle sue difficoltà nel percorso verso l'illuminazione.

Tutti questi aspetti concorrono a formare una visione più completa del maestro e dell'uomo Dōgen e della sua esperienza nel perseguimento dell'illuminazione. I suoi aspetti umani, più quotidiani, meno formali ed esperienziali ci aiutano non solo a comprendere il personaggio, ma ce lo fanno sentire più vicino e ci stimolano a seguirne l'esempio.

L'immagine che ne risulta è quella di una persona profondamente onesta verso se stessa, senza compromessi, con una fede profonda nel Dharma, intransigente nella pratica, di grande spessore morale, con uno spirito indomito nel perseguimento della Via. Un grande personaggio non solo per la profondità del pensiero e del suo spessore culturale che traspare nei suoi scritti più impegnati, ma anche per il profilo umano e morale il cui esempio, al di là delle istanze dottrinali, è valido e attuale ancora oggi. Leggere lo *Zuimonki* non è solo un modo per approfondire la dottrina dello Zen, ma anche per attingere a una sorgente di grande spiritualità e di grande insegnamento morale valida in ogni tempo.

Ciò non vuol dire che nello *Zuimonki* non siano presenti anche insegnamenti dottrinali di grande spessore. Qua e là affiorano e colpiscono il lettore per la

loro potenza, ma sono sempre (o quasi) espressi in un linguaggio semplice e comprensibile, accessibile a chiunque in qualunque epoca, anche alla nostra. A volte, leggendo il testo, può sembrare di scontrarsi con atteggiamenti estremi o eccessivamente intransigenti che portano il discorso a esiti che stupiscono e lasciano anche interdetti, ma di fronte ai quali dovremmo sempre pensare che si tratta di un maestro buddhista del XIII secolo che viveva in un mondo molto diverso dal nostro, con problemi che oggi difficilmente possiamo far nostri.

Dōgen era un maestro buddhista isolato nel contesto della situazione religiosa del suo periodo, il periodo Kamakura (1192-1333), ma sebbene relegatosi volontariamente lontano dai centri del potere e dalla tendenza buddhista dominante del tempo, fu uno degli attori principali del movimento religioso e spirituale innovativo che ebbe così grande rilevanza nei secoli XI-XIII in Giappone. Dōgen, profondamente convinto della validità del suo insegnamento e desideroso di trasmetterlo, aveva deciso di divulgarlo senza compromessi ritirandosi lontano sia fisicamente, sia ideologicamente dalle principali sedi del Buddhismo giapponese, la capitale Kyōto e la sede del governo shōgunale Kamakura.

Che Dōgen abbia avuto un atteggiamento radicale e intransigente – come d'altra parte anche altri grandi *leaders* religiosi suoi contemporanei – è sicuramente sostenibile. La purezza morale, quella dottrinale e della fede, o fiducia nella Via e la dedizione completa alla pratica furono i capisaldi che emergono continuamente

nei suoi scritti, compreso lo *Zuimonki*. Ciò può essere anche attribuito sia da lui sia da altri suoi contemporanei come Shinran e Nichiren soprattutto al desiderio di riformare un Buddhismo che era visto, non a torto, come corrotto e decadente, e alla conseguente volontà di ricostituire una religiosità moralmente più sana, aperta, e destinata alla salvezza di tutti gli esseri senzienti di ogni estrazione sociale, intellettuale e morale, a partire proprio dalle classi più umili. Sebbene anche Dōgen partisse dagli stessi presupposti condivisi largamente, il suo insegnamento appreso prima in patria, poi in Cina, secondo una lunga tradizione consolidata, per la sua complessità anche dottrinale, era destinato a una élite, sebbene in più occasioni, e anche in questo testo, insista molto sul fatto che si rivolge a tutti, come dice nel capitolo 6-24, l'ultimo del testo, riassumendo e concludendo l'essenza dei suoi discorsi:

Anche chi non riesce a comprendere neppure una frase [delle scritture], anche le persone stupide e ignoranti se si dedicano con determinazione allo *zazen* riescono a essere superiori a coloro che per lunghi anni hanno studiato e sono intelligenti.

Qui sembra dire che sebbene molte persone non possano comprendere i suoi testi più dottrinalmente elaborati, costoro non si devono preoccupare ma si affidino alla pratica dello *zazen* e a testi come lo *Zuimonki*, che parla con un linguaggio semplice e diretto a tutti. Penso che Dōgen non necessariamente ritenesse i suoi testi dottrinali come lo *Shōbōgenzō*

o lo *Eihei Kōroku* più elevati dello *Zuimonki*, piuttosto li considerava destinati a un pubblico diverso, distinguendo tra monaci e laici, persone di cultura e intelligenti e persone ignoranti. Tutti, però, possono accedere, ognuno a seconda delle proprie capacità, alla Via e percorrerla efficacemente.

Sebbene il suo insegnamento sia di difficile comprensione, egli ribadisce spesso che non importa essere intelligenti o dotati, purché ci si dedichi con tutte le proprie forze alla pratica dello *zazen*, che per lui è *shikantaza*, il “solo sedersi”. In questo, vuole proporre una Via che, sebbene complessa e difficile, è basata su una pratica (apparentemente) semplice e alla portata di chiunque. Le sottigliezze dottrinali sono dunque secondarie e, anzi, deleterie se diventano oggetto di speculazione che fa sorgere pensieri confusi e discriminanti.

Nella pratica della Via bisogna necessariamente allontanarsi dal proprio io. Se anche studiate e apprendete mille sūtra e diecimila commentari, se non vi distaccate dal vostro io, alla fine cadrete nella dimensione dei demoni. (cap. 6-10)

e

... senza perdere un attimo, dedicatevi all'apprendimento della Via. Dopo di ciò diventerà davvero tutto facile e non dovrete preoccuparvi se avete capacità superiori o inferiori, se siete brillanti o stupidi. (cap. 3-11)

Leggendo di seguito lo *Zuimonki* e lo *Shōbōgenzō*, si rimane impressionati sia dalla diversità di tenore e

di scrittura dei due testi, pur trattando di temi comuni, sia dal fatto che essi si integrano davvero molto bene per lo meno dal punto di vista del lettore o praticante.

In ogni caso, e al di là del modo di formulare i pensieri, è evidente in tutto il pensiero di Dōgen che la sua visione del Dharma e dell'illuminazione si fonda sull'identità tra pratica e illuminazione, il *shushō ichinyō*, e sull'abbandono dell'illusione del proprio io, cioè sulla rinuncia all'idea di una sua sostanzialità, il *shinjin datsuraku*. Questi due concetti sono al centro di tutto il pensiero e l'insegnamento del Maestro, e attorno a essi si svolgono spiegazioni, approfondimenti, ragionamenti ed esempi di tutti i tipi, ma la sostanza rimane la stessa: oltre tutte le speculazioni, la buddhità consiste in un comportamento semplice e genuino, quello di praticare con cuore puro e con grande determinazione.

I livelli di analisi possono essere vari e molto diversi tra di loro, da quelli sofisticati e con carattere filosofico dello *Shōbōgenzō* a quelli destinati a uditori con capacità di elaborazione meno elevate, come lo *Zuimonki*, ma la sostanza non cambia: la Via deve essere basata sulla pratica che sia esperienza diretta e personale, non mediata e non astratta. Questo approccio alla Via buddhista di Dōgen, ma anche di altri maestri religiosi suoi contemporanei, è un tratto comune della spiritualità del suo tempo che tendeva a rinnovare il Buddhismo di vecchio stampo, fondato sulla delega della propria salvezza ai religiosi. Questa è forse la vera innovazione – direi rivoluzionaria – della nuova spiritualità del periodo Kamakura:

l'insistenza sull'esperienza diretta e sulla capacità di guadagnarsi da se stessi la propria salvezza o illuminazione tramite la dedizione costante alla pratica. Ciò comporta, come traspare spessissimo nei testi del Maestro, la necessità di una presa di coscienza diretta e personale della responsabilità della propria esperienza religiosa a cui si aggiunge la convinzione, la fede forse, o la fiducia nella forza della pratica. Come dice nel capitolo “Bendōwa” 辨道話 dello *Shōbōgenzō*:

... [è chiaro che] non dipende dalla sapienza, né dipende dalle scritture, [l'illuminazione] non aspetta le parole e non aspetta spiegazioni, ma dipende solo dalla retta fede.

Per questo, la pratica della Via deve basarsi non su concezioni astratte, ma concrete e quotidiane, quelle che ricadono sotto i nostri sensi e che sono nell'ambito dell'esperienza quotidiana. Sono i fenomeni presentati sempre come esempio dell'impermanenza, il materiale da usare per trasformare questa “sporca terra” (come Shinran chiama questo mondo) nella dimensione della liberazione. È attraverso la visione e la presa di coscienza della realtà che si può intraprendere un percorso spirituale: lì nasce e si consolida la pratica, lì acquista un senso e viene confermata. Ciò viene detto chiaramente con le seguenti parole: *i Buddha e i patriarchi [...] prendono la multiforme realtà di questo mondo e ne fanno la grande illuminazione.*²

² *Shōbōgenzō*, cap. “Daigo”.

Questa presa di responsabilità individuale comporta anche un importante impegno di tipo morale verso se stessi: il problema della moralità si lega a quello della purezza spirituale, in definitiva al progresso sulla Via che deve condurre verso mete sempre più elevate. La moralità è il punto di partenza imprescindibile senza il quale la costruzione di una nuova spiritualità resta priva di fondamenta. Se nei gradi più elevati del percorso può essere data per scontata, non può invece esserlo ai primi gradini quando si pongono le basi su cui costruire.

La “questione morale” nel Buddhismo è un tema di grande dibattito in tempi recenti, trattato soprattutto nella prospettiva sociale avanzata da quello che chiamiamo Buddhismo impegnato (o Engaged Buddhism), il quale rivendica per il Buddhismo un ruolo attivo nella società, dandogli una responsabilità morale. Non è il caso di entrare in questo complesso dibattito che porterebbe molto lontano, ma pur limitando l’ambito del tema allo Zen, è noto che spesso molti maestri sia cinesi sia giapponesi sostengono la tesi secondo cui lo Zen va al di là della moralità, e che ogni dualismo è fuorviante poiché ricade nella dimensione dell’illusione. L’illuminato si pone in una dimensione più elevata, che trascende ogni istanza morale, e la sua azione è libera e pura poiché scaturisce da un livello spirituale estremamente elevato dove non ha più senso parlare di bene in contrasto con il male. Ci sorprende, quindi, leggere nello *Zuimonki* l’insistenza e l’importanza che Dōgen attribuisce ai temi morali che appaiono come fondamentali nel percorso della Via e per il raggiungimento di una elevata

dimensione spirituale. La rettitudine morale, l'ammonimento a perseguire il bene e a evitare il male, a comportarsi positivamente con il prossimo vengono posti come prerequisiti indispensabili.

Così si dice:

Perciò, i praticanti del tempo attuale, senza distinguere dentro di sé tra persone elevate e infime, tra persone prossime o distanti, pensino di fare del bene alla gente anche se non sarà riconosciuto dagli altri. Sia per questioni importanti o anche di poco conto, non si deve far soffrire la gente o ferire i loro sentimenti. (cap. 4-6)

e

Quindi, praticanti, se volete seguire la Via dei patriarchi, non dovete prendere in leggera considerazione il bene. Dedicatevi completamente alla fede nell'insegnamento. Dove si pratica la Via dei Buddha e dei patriarchi, là sicuramente si raccoglie ogni tipo di bene. Dopo che avrete ben compreso che ogni fenomeno è il Buddha-Dharma, capirete che il male è definitivamente un male che porta lontano dalla Via dei Buddha e dei patriarchi, e che il bene è definitivamente un bene e che è strettamente connesso con la Via del Buddha. (cap. 4-8)

Ciò che viene preso a esempio è naturalmente l'ideale del *bodhisattva*,³ colui che opera per la salva-

³ «La buona pratica di un bodhisattva consiste sia nel praticare per il bene degli altri, sia nella Via della pratica per sé,

zione di tutti gli esseri senzienti, basandosi sulla virtù della compassione e della benevolenza:

... avere come obiettivo quello di agire per la salvezza e il vantaggio degli esseri senzienti, praticare ogni tipo di bene, gettare via il male fatto finora, non accontentarsi del bene fatto finora, continuare a fare questo per tutta la vita. (cap. 4-8)

Tuttavia, Dōgen mette in guardia da false visioni del bene:

Soltanto, fate del bene, fate quanto va a vantaggio della gente, e non pensate a ricevere in cambio un buon nome, ma senza avere aspettative di ricompensa, fate [il bene] pensando alla vita futura delle persone. Questo modo di comportarsi è il più importante impegno per lasciar cadere il vostro proprio io. (cap. 4-3)

Il perseguimento della Via e la rettitudine morale sono quindi unite insieme dall'esigenza fondamentale di lasciar cadere il proprio io, abbandonando ogni forma di egoismo e di egocentrismo: solo abbandonando se stessi e la falsa visione si potrà davvero operare il bene e rigettare il male. Questo è un approccio molto originale al problema del bene e del male, ma centrale nell'insegnamento del Maestro, poiché il vero grande impedimento sul percorso verso la saggezza è l'io, in

nell'abbandonare quello che è inferiore e dedicarsi a quanto è superiore» (cap. 6-13).

tutte le sue forme. L'io distorce, falsa ogni visione, ogni azione, anche la più apparentemente pura sporcandola, rendendola corrotta e impura. L'azione pura, incontaminata, moralmente retta si ha solo quando sia priva dell'io, quindi gratuita, senza scopo, senza il pensiero della conseguente remunerazione. Moralità e perseguimento dell'illuminazione sono quindi legati indissolubilmente poiché la Via si guadagna solo avendo un cuore puro e rinunciando a considerare se stessi al centro dell'azione religiosa. Solo chi, avendo percorso un sentiero di pratica, di precetti e di retta moralità ha raggiunto l'illuminazione potrà porsi oltre il bene e il male.⁴

Tra le varie forme di moralità su cui Dōgen insiste molto, spicca quella della povertà, ossia della rinuncia ad accumulare beni e a sviluppare un sentimento positivo verso l'essenzialità e soprattutto la rinuncia. Lo spirito rinunciatario, privo di brama, che si accontenta, che non desidera, non vuole per sé, trova nel minimalismo e nella semplicità la maggior soddisfazione: sono questi i tratti che deve assumere il cercatore della Via, il praticante di Zen e tutti coloro che hanno fatto della ricerca spirituale il loro obiettivo di vita.

Su questo tema, specialmente, le parole del Maestro sono accorate e toccanti. Anche la povertà e la rinuncia ad avere per sé rientrano nel discorso sulla

⁴ «La mente è lo stesso della dimensione del Vuoto e mostra la legge del Vuoto. Se otteniamo il Vuoto, bene e male non esisteranno più» (*Shōbōgenzō*, cap. "Kokū").

morale, anzi sono forse il tratto più caratteristico e pregnante, indice della disposizione interiore elevata di chi ha raggiunto la purezza spirituale. È la dimostrazione tangibile dell'aver intrapreso la Via in modo retto: nulla per sé, poiché il bene che va fatto è per tutti gli esseri senzienti. La compassione è volta fuori di sé, dal momento che il proprio sé è illusione e dal punto di vista della verità assoluta non esiste ed è una finzione che comporta dolore e impedimento.

Così dice:

Per praticare la Via, prima di tutto bisogna necessariamente apprendere la povertà. Dopo aver appreso la povertà e dopo essere diventato povero, si diventa davvero familiari con la Via. (cap. 5-10)

I beni e i tesori, le ricchezze non fanno altro che distrarre e creare attaccamento a cui seguono preoccupazioni, dolore e miseria spirituale.

Studenti della Via! Non bramate viveri e vesti. Ogni persona ha la sua parte di cibo e la sua parte di vita: anche se cercherete più cibo o più vita, non verranno. A maggior ragione, è così per le persone che apprendono la Via del Buddha e che hanno beni offerti dai benefattori. I viveri quotidianamente mendicati non finiranno e, inoltre, ci sono le provvigioni per il tempio. (cap. 1-3)

La rinuncia ai beni è una rinuncia a se stessi: attraverso l'abbandono delle cose si giunge ad abbandonare i propri impulsi e desideri, insomma il nostro io che

fa da padrone e ci conduce fuori strada. Come dice il maestro Suzuki Shōsan 鈴木正三(1679-1655),

Fate sicuramente della mente⁵ il vostro maestro e non fate, invece, in modo che il maestro sia la vostra mente. La mente viene trascinata sulla via del male e dei demoni. Dovete ammonire la vostra mente e poi di nuovo ammonirla. Dovete temerla e poi di nuovo temerla.⁶

È un tema che ritroviamo anche in Europa nello stesso periodo, il XIII secolo, quando si assistette a un rinnovamento religioso di grande portata. Pensiamo a San Francesco, ma prima di lui anche a Tommaso d'Aquino,⁷ o i mistici come Meister Eckhart e tanti altri. Possiamo dire che ogni Via spirituale sia occidentale che orientale, quando sia autentica, predica la povertà come virtù fondamentale per il raggiungimento del perfezionamento. Nello Zen di Dōgen essa è strettamente collegata con la sua fondamentale dottrina, l'abbandono del proprio sé illusorio e di tutte le sue lusinghe. La povertà è quindi la condizione ideale per porre termine alle

⁵ La mente purificata, cioè l'io. Quindi, seguite la mente purificata e non siate, invece, schiavi di una mente e un io contaminati.

⁶ *Mōanjō* (Il bastone che guida in sicurezza il cieco). Miyasaka Yūshō (a cura di), *Nihon koten bungaku taikei*, vol. 83, "Kana hōgoshū", Iwanami, 1964, p. 257.

⁷ Si veda al proposito: Mikkelson, Douglas K. "Aquinas and Dōgen on Poverty and the Religious Life, *Journal of Buddhist Ethics*, vol. 13, 2006.

dispersioni mondane e addentrarsi nelle profondità dello spirito. Potremmo sintetizzare dicendo che chi più lascia più ottiene...

Nell'insegnamento di Dōgen si tratta del *musho-toku*, la gratuità dell'azione, senza attendersi ricompense. Ciò si riallaccia al dilemma della "pratica gratuita", fatta solo per essere fatta senza che sia considerata causa di future ricompense. La gratuità è la condizione spirituale della povertà, soprattutto di una "povertà dello spirito", prima ancora che di una povertà materiale. La rinuncia ad avere, per preferire la dimensione dell'essere, in cui trovare la pace.

Se ora pensate di praticare la Via dei Buddha e dei patriarchi, non aspettatevi nulla, non cercate nulla, non pensate di ottenere nulla, praticate la Via dei santi del passato senza pensare al guadagno, e comportatevi come i patriarchi. Distaccatevi da ogni ricerca, non dovete (neppure) aspirare alla buddhità.
(cap. 4-8)

Dobbiamo imparare a essere, e ad abbandonare la smania di possedere che il nostro io ci continua a imporre come condizione per credere nella sua esistenza. Nel dilemma tra "essere" e "avere" è chiaro che in ogni percorso spirituale prevale la dimensione dell'essere su quella dell'avere, e per Dōgen questa condizione di rinuncia a possedere si spinge ai limiti estremi, fino alla rinuncia di se stessi, del proprio io. È la grande rinuncia, lo spogliamento completo, è rimanere nudi di fronte alla realtà, senza paura, privi delle

fittizie difese dell'io. Chiede ai suoi allievi la rinuncia a se stessi, a non aver paura di perdere anche quello che crediamo essere il nostro nucleo fondamentale. La vera povertà, la povertà totale è infatti, dopo la rinuncia ai beni materiali, la rinuncia a se stessi. Lasciare tutto... lo spegnimento di sé.

È interessante notare che, mentre nello *Zuimonki* viene sviluppato il discorso morale in varie forme, nello *Shōbōgenzō* questo aspetto è meno sottolineato, più elaborato e sfumato. Per esempio in “Busshō” si dice:

Il Sesto patriarca insegnò al suo discepolo Gyōshō: “L'impermanenza è proprio la natura-di-Buddha, la permanenza è proprio la mente che distingue tutti i fenomeni in bene e male.”

La distinzione (e l'esistenza) di bene/male esiste solo nella dimensione della permanenza, dove è fortemente radicato il dualismo, mentre nell'impermanenza dove tutto è continuamente soggetto a nascita/estinzione momento per momento, nulla è nettamente separato e definitivo. Qui non esistono soggetti immutabili, ma come avviene per lo *yin* e lo *yang*, l'uno si tramuta nell'altro e viceversa rendendo impossibile afferrarne uno e isolarlo. Bene e male sono quindi due concezioni relative continuamente cangianti e perciò stesso illusorie. La loro natura è inafferrabile e solo la mente dualista crea fittiziamente il loro contrasto netto e permanente.

Dōgen nello *Shōbōgenzō* scrive un capitolo sulla questione del male (e del bene) dandogli il nome di

Shoaku makusa 諸惡莫作, ossia “Non fare alcun tipo di male”. È un capitolo molto complesso che prende spunto da alcuni versi di un *sūtra*⁸ che recita:

L'antico Buddha dice:
 Non fate alcun tipo di male
 Fate ogni tipo di bene
 Ciò purifica naturalmente la mente
 Questo è l'insegnamento di tutti i Buddha.

Tuttavia, Dōgen, leggendo la seconda frase, fa un'operazione linguistica particolare. Invece di leggere, come dovrebbe, *Non fate alcun tipo di male* o *Non si faccia alcun tipo di male*, egli legge *Ogni tipo di male è il farlo*. Sappiamo bene che il Maestro non è certo nuovo a operazioni linguistiche di forzatura, come in questo caso, piegando i Testi a una sua propria interpretazione. In questo caso, questa lettura, dal punto di vista linguistico, non è certo corretta, ma neppure del tutto assurda. In ogni caso, così facendo, Dōgen sposta il baricentro dell'oggetto “male” dall'obbligo morale, all'azione. Il male non è considerato in modo oggettivo e reso saldo e permanente, ma dipende dall'azione del commetterlo. Insomma, il male esiste non in quanto tale, ma solo in dipendenza dell'azione (volontaria e cosciente) del commetterlo. Il male è l'azione del farlo, ed esiste solo quando sia commesso.

Non è che ogni tipo di male non esista, solo che non è altro che ‘non commetterlo’. Non è

⁸ *Shichibutsu tsūkai ge* 七仏通誠偈. Cioè l'insegnamento dei sei Buddha che precedettero il Buddha storico Śākyamuni.

che ogni tipo di male esista, solo che non è altro che ‘non commetterlo’. Ogni tipo di male non è vuoto, è ‘non commetterlo’. Ogni tipo di male non è sostanziale, è ‘non commetterlo’. Ogni tipo di male non è ‘non commetterlo’, ma nient’altro che ‘non commetterlo’.

Secondo Dōgen, tutti i fenomeni, compresi il bene e il male, allo stesso tempo esistono, non esistono e non non-esistono, quindi non rientrano nella dimensione di essere e non essere, che è un dualismo illusorio. Piuttosto, essi sono (o non sono) il realizzarsi momentaneo e impermanente nel loro stato attraverso la loro manifestazione (commetterlo o non commetterlo).

Tuttavia, commettere il male (ma anche il bene) attiene alla sfera del *karma*, come sostiene nel capitolo “Sanjigō” 三時業, in cui afferma che le retribuzioni karmiche possono avvenire in tre diversi periodi: in questa vita, nella prossima, o nelle successive, ma sicuramente avverranno. Il concetto viene ribadito anche nel capitolo “Shukke kōdoku” 出家功德, con le parole:

In base al principio per cui i fenomeni istantaneamente sorgono e decadono, gli esseri senzienti producono karma cattivo o buono. Inoltre, sulla base di questo stesso principio, per cui i fenomeni istantaneamente sorgono e decadono, gli esseri senzienti ottengono la Via e la mente dell’illuminazione.⁹

⁹ Cioè, la comprensione di questo principio conduce gli esseri senzienti all’illuminazione.

Come si vede, c'è una forte differenza nella trattazione del bene e del male tra lo *Zuimonki* e lo *Shōbōgenzō*: nel primo testo l'argomento è trattato in modo molto meno complesso e approfondito che nel secondo. Tuttavia, è importante comprendere che il tema è cruciale per il Maestro, e soprattutto che i due aspetti, pur presentati in modo diverso nei due testi, non sono slegati tra di loro. È solo il livello di approfondimento teorico a cambiare. Potremmo dire che la trattazione nello *Zuimonki* è più semplice e immediata, comprensibile facilmente da tutti e ha anche un tono più prescrittivo mentre nello *Shōbōgenzō* il tenore è più teorico e tende a far comprendere la natura di bene e male, più che ad ammonire.

Resta il fatto che questi due aspetti sono solo livelli diversi dello stesso tema perché chi si accinge a intraprendere la Via deve porsi la questione morale e fare una netta scelta tra bene e male nella vita di tutti i giorni. Poi quando sarà avanzato nel percorso affronterà il tema in modo più ampio e approfondito per vederne gli aspetti teorici.

Nel Buddhismo esistono due diversi livelli di “verità”: quello della “verità assoluta” o *shintai*, 真諦 e quello della “verità relativa”, o *zokutai*, 俗諦, che non sono in contraddizione, ma si rivolgono a uditori con diverse capacità di comprensione: una verità più profonda per chi ha maggiori capacità di comprensione e una verità relativa meno elaborata per un pubblico di uditori che ha minori capacità intellettuali.¹⁰ Per le

¹⁰ La teoria della “doppia verità” viene insegnata nel *Sūtra del Loto*, in cui si sostiene la funzione comunque positiva anche

persone ordinarie che sono nella dimensione dell'illusione, il linguaggio della verità assoluta non sarebbe comprensibile, quindi viene giustificato l'uso dell'“abile mezzo” *upāya* o *hōben* della verità relativa, una “mezza verità” spiegata per mezzo della lingua convenzionale.

Potremmo dire che lo *Zuimonki* usi largamente il livello della “verità relativa”, mentre lo *Shōbōgenzō* voglia tendere a presentare la “verità assoluta”, ovvero il punto di vista del Maestro, che ha raggiunto l'illuminazione e la spiega, o meglio, la manifesta in parole a beneficio di chi pratica e percorre la Via. Tuttavia, nel capitolo “Shōji” 生死 (Vita e morte) dello *Shōbōgenzō* troviamo una affermazione interessante e sorprendente: una affermazione che potrebbe trovarsi nello *Zuimonki* e che ne rispecchia l'approccio:

Vi è una via molto facile per diventare un Buddha: non creare nessun tipo di male, non avere una mente che si attacca alla nascita-morte, provare una profonda compassione per tutti gli esseri viventi, onorare coloro che stanno sopra di noi e aver compassione per chi sta sotto di noi; con una mente che non disprezza le cose, né che le desidera, senza una mente che pensa (che si arrovela), senza preoccupazioni: questo si chiama essere un Buddha. E non vi è null'altro da cercare.

di una verità parziale o relativa, chiamata *upāya* in sanscrito, o *hōben* 方便 in giapponese (letteralmente “abile mezzo”).