

Lo Zen e le sue immagini

Matteo Cestari

- 1) Introduzione
- 2) Eugen Herrigel e il mito dello Zen nel tiro con l'arco
- 3) La visione tradizionale dello Zen
- 4) Lo Zen di Suzuki
- 5) L'Orientalismo e l'Orientalismo rovesciato

Introduzione

Il tema della conferenza è quello delle immagini e dei miti che circondano lo Zen sia in Occidente, sia fra studiosi giapponesi come Suzuki Daisetsu. Questi contribuì moltissimo a diffondere la conoscenza del Buddhismo Zen, al punto che grazie a lui oggi lo Zen è una delle forme più conosciute di Buddhismo in Occidente. Anche nell'immaginario popolare, la parola "Buddhismo" richiama alla mente alcune immagini. Le più famose sono forse il Dalai Lama, l'India e lo Zen. C'è un'immagine di "saggio orientale" che emerge da queste idee che si collega ai poteri mentali derivati dalla meditazione, alle arti marziali, ai *samurai*. Questa immagine del Buddhismo, e dello Zen in particolare, non è estemporanea. Si è ormai consolidata da molti anni e ha influenzato decine e decine di intellettuali e studiosi (pensiamo ad artisti come John Cage, Jack Kerouac e la *Beat Generation*, a uomini di profonda spiritualità, come Thomas Merton, a psicologi tra i più illustri, come Gustav Jung e Eric Fromm) ed è entrata prepotentemente nell'immaginario collettivo attraverso i *mass media*, con film, cartoni animati, programmi televisivi, la moda, l'arredamento, i libri. Questa immagine dello Zen dipende in gran parte dallo sforzo di Suzuki, ma oggi la sua interpretazione dello Zen è stata da tempo criticata.

Eugen Herrigel e il mito dello Zen nel tiro con l'arco

Lo zen e il tiro con l'arco di Eugen Herrigel è uno dei libri più famosi sul Giappone e l'Oriente in generale. Ed è corresponsabile dell'*invenzione* di un mito: che lo Zen sia il fondamento sapienziale del tiro con l'arco giapponese (*kyūdō*) e che chi praticava *kyūdō* lo

facesse per motivi spirituali. Oggi in Occidente chi pratica *kyūdō* lo fa perlopiù per motivi “spirituali”, ma in Giappone lo fanno “per divertimento”. Come mai questa differenza? In realtà il rapporto *Zen-kyūdō* non ha fondamento storico. È un clamoroso falso dovuto soprattutto a Eugen Herrigel. 1) Il *kyūdō* infatti non ha mai avuto relazioni particolari con il Buddhismo e praticamente nessuna con lo Zen. 2) Herrigel non è attendibile come interprete della cultura giapponese perché non conosceva la lingua, dipendeva fortemente dalle opinioni di Suzuki (che però prima di lui non aveva mai parlato di rapporto Zen e tiro con l’arco) ed ebbe per maestro Awa Kenzō che a sua volta non era rappresentativo della corrente di *kyūdō* più affermata in Giappone (era infatti considerato un eccentrico dagli altri maestri e lui stesso cercò di fondare una nuova religione, il Daishadōkyō, che pur avendo tratti mistici non c’entrava nulla con lo Zen). Herrigel deve la sua interpretazione a due fattori: 1) incomprensioni linguistiche e casi fortuiti 2) il suo pregiudizio radicatissimo sul rapporto Zen-cultura giapponese che gli proveniva dalla lettura di Suzuki.

Prima di parlare dello Zen di Suzuki, bisogna però che parliamo della visione tradizionale dello Zen (ossia, come lo Zen interpreta se stesso).

La visione tradizionale del Buddhismo Zen

Tra le varie correnti del Buddhismo Mahāyāna che, a partire dal II secolo d.C., si diffusero verso l’Asia Orientale, una delle tradizioni buddhiste oggi più famose è sicuramente la scuola Zen. *Zen* è la traslitterazione fonetica giapponese del termine cinese *chan*, che a sua volta deriva dal sanscrito *dhyāna*, “meditazione”. Non si tratta di una meditazione razionale, processuale, ma di un processo di liberare la mente dai pensieri, o meglio di lasciar cadere i pensieri, in modo da ottenere il risveglio spirituale (*satori*).

Secondo la storia tradizionale, il suo passaggio tra l’India e la Cina sarebbe avvenuto grazie al mitico monaco indiano Bodhidharma, che sarebbe giunto nel regno cinese di Toba-Wei circa nella prima metà del VI secolo d.C., nel tentativo di diffondere una visione particolare del Buddhismo Mahāyāna che, in seguito, venne chiamata *Chan*, per la maggior importanza data alla tecnica meditativa rispetto agli elementi prettamente dottrinali, propugnando un’Illuminazione istantanea, sul concetto del “qui e ora”. Da un punto di vista storico culturale, invece, la nascita del *Chan* avvenne attraverso un processo di fusione tra la

tradizione Yogācāra, portata in Cina da maestri come Paramārtha a partire dalla seconda metà del VI secolo, ed elementi taoisti propri del pensiero cinese. È il risultato della combinazione della meditazione indiana (lo Yōga) con le tecniche taoiste. La cultura cinese si unì strettamente alla cultura indiana, attraverso un processo di assorbimento e adattamento. Si immanentizzò il processo di salvezza, sicché, p. es. il *nirvāṇa* diventa raggiungibile in questa vita (mentre in India servivano diverse vite per potersi liberare dal ciclo delle rinascite).

In India, la tradizione Yogācāra aveva sviluppato approfondite tecniche di meditazione e di studio della mente, partendo dall'idea che, se della "Vacuità" (*sūnyata*) non posso parlare, come Nāgārjuna aveva concluso secoli prima, posso invece parlare della mente che ricerca *sūnyata* e l'Illuminazione. La mente diviene, perciò, elemento principale per il raggiungimento del *satori*, attraverso un processo di "purificazione" mentale. In Cina, questa tradizione si incontra con la cultura taoista, la quale partiva dall'idea che l'uomo si è progressivamente staccato dal *Tao* (o *Dao*, la "Via"). "Via", intesa come l'ordine caotico cosmico che la Natura, gli animali, il cielo, gli universi e, teoricamente, l'uomo seguono istintivamente nel ciclo della vita. Questo allontanamento dal *Tao* sarebbe avvenuto perché l'uomo ha perso il suo essere "animale istintivo" per colpa della razionalità e dell'intelletto, che portano a dover riflettere su ogni propria azione, non percependo più il naturale svolgersi della sua vita e del *cosmos* di cui fa parte. I maestri taoisti, perciò, ricercavano il riavvicinamento al *Tao* anche attraverso pratiche fisiche, come esercizi respiratori e meditativi, nel tentativo di eliminare le limitazioni della mente umana, create da una razionalità ritenuta dannosa.

Queste due tradizioni si fusero progressivamente, grazie al carattere di ricezione culturale tipico del Buddismo Mahāyāna, facendo così nascere il *Chan*, che concepiva l'Illuminazione come il raggiungimento di una "Mente Pura" attraverso la meditazione. Con "Mente Pura" si intendeva, quindi, una mente non più limitata dalla razionalità, ma libera da ogni concetto dell'intelletto. "Illuminazione", perciò, significa per il *Chan* "purificare la mente".

Si danno diverse scuole dello Zen. Le più importanti sono: Caodong (giapp. Sōtō) e Linji (giapp. Rinzai). Quest'ultima tradizione giunse in Giappone con il nome di *Zen*, a partire dalla seconda metà del XII secolo, grazie al monaco giapponese Eisai (1141-1215), che studiò in Cina e decise di trapiantare ciò che aveva appreso nel suo paese, dove fondò la scuola Rinzai

Zen. Secondo Eisai, il metodo per liberare la mente dai suoi meccanismi logico razionali è la meditazione su di un *kōan*, dato dal maestro al discepolo. Il *kōan* (letteralmente, “caso giudiziario esemplare”) è una frase o una domanda apparentemente assurda, su cui il discepolo deve meditare per dare una risposta che deve anch’essa esulare dalla logica comune. Alcuni esempi famosi di *kōan* sono:

Conosciamo il rumore provocato dal battito di due mani. Ma qual è il rumore di una mano sola?

Oppure:

Come si può bere tutta l’acqua di un lago?

La risposta meditata dal discepolo viene poi riferita al maestro, il quale giudica se essa dimostra l’effettivo grado raggiunto di liberazione dalla razionalità comune. Esistono *kōan* di varia difficoltà, a seconda del livello di capacità e di progressiva “illuminazione” dei discepoli, che attesta il livello gerarchico degli allievi all’interno della scuola.

La figura considerata, però, più importante nello sviluppo dello Zen in Giappone è sicuramente il maestro Dōgen (1200-1253), che fondò la scuola Sōtō, dopo essere stato allievo dello stesso Eisai, rivoluzionando le idee del suo predecessore. Egli era convinto che il *kōan*, in realtà, necessitasse comunque di una riflessione logica, dando solo l’illusione di un’effettiva liberazione dagli schemi razionali. Anzi, qualsiasi mezzo per ottenere l’illuminazione è necessariamente egoistico. Allora la vera pratica non può avere nessun fine, neppure quello di raggiungere l’illuminazione. La pratica allora è *shikan taza*, “stare semplicemente seduti”, senza secondo fine. Essa è perfettamente gratuita. Ma se è così, essa coincide con l’illuminazione, perché la gratuità perfetta è la mancanza di Io. Fare questo non significa sforzarsi di non pensare, perché di fatto questo significherebbe pensare di non pensare. Piuttosto, significa diventare indifferenti ai pensieri nella propria mente, senza coinvolgimento e senza soffermarsi su nessuno di essi. In altre parole significa dimenticarsi dell’Io, che non è più importante.

3) Una poesia viene sempre citata parlando di Zen: “Una speciale tradizione al di fuori delle scritture,/ non basata su parole e lettere;/ puntando direttamente alla mente,/ lascia vedere nella propria natura e [così] si ottiene la Buddhità”. Questa poesia esprime una posizione fortemente intuizionista: la Natura di Buddha presente in tutte le cose si coglie intuitivamente, non attraverso un processo razionale e logico. C’è la tendenza a un monismo assoluto: il risveglio non dipende da un atto dell’individuo, ma dalla stessa natura di Buddha che si risveglia da sé. La mente profonda, non quella individuale limitata ed egoista, è originariamente illuminata ed è eguale in tutte le cose. Pertanto, non c’è possibile distinzione fra illuminato e non illuminato, soggetto e oggetto, illusione e verità. La realtà è originariamente “vuota”, che significa che è transeunte, cambia sempre, non ha un’essenza fissa. Ma questa idea nel contesto sino-giapponese assume anche il significato di “essere indisponibile all’uomo”, ossia più positivamente di “essere così com’è”, una pienezza che qualsiasi definizione renderebbe meno pregnante e meno fondamentale, perché il linguaggio è per sua natura limitato e si fonda su opposizioni artificiose. Lo Zen si richiama così alle correnti indiane del Mādhyāmika di Nāgārjuna, ma anche a correnti cinesi come la scuola Huayan (che insiste sull’idea di totalità), o alla scuola Laṅkāvatāra, che si basa sul *sūtra* omonimo. Di qui, la polemica contro il “gradualismo”, sulla base di tre importanti considerazioni:

- a) per raggiungere l’illuminazione, basta una vita (a differenza del Buddhismo indiano);
- b) l’illuminazione è assoluta, ossia, non richiede un lasso di tempo, un processo: il risveglio è improvviso. Se infatti fosse graduale dipenderebbe dalle scelte e dalla conoscenza dell’Io (che invece è un *problema*, perché fonte di illusioni); invece, dipende solo dall’Assoluto. Inoltre, può avvenire in qualsiasi momento e senza una pratica particolare, perché la natura di Buddha è presente in ogni cosa (influsso della scuola *Tiantai/Tendai* e della dottrina dell’illuminazione originaria: tutte le cose hanno la natura di Buddha).
- c) infine, l’illuminazione è im-mediata, ossia non richiederebbe alcuna mediazione di tecniche o parole, o aiuti, dato che la Natura di Buddha è già in noi.

Rispetto alla storia ufficiale dello Zen e alla sua ortodossia, va detto però che storicamente le posizioni dello Zen sono molto più complesse, per i seguenti motivi: 1) lo Zen non nasce seguendo una sola linea di sviluppo, che passa attraverso i vari patriarchi, ma da un insieme molto complesso ed eterogeneo di scuole e insegnamenti anche piuttosto diversi fra loro. La storia attuale è ascrivibile ai vincitori, o ai superstiti. La disputa fra Scuola del Nord (Shen Xiu), considerata gradualista, e Scuola del Sud (Hui Neng) che si autodefinisce subitaneista non è mai esistita: si tratta di una ricostruzione a tutto vantaggio della tradizione di una scuola che ha riorganizzato il suo passato, per legittimarsi. Nella versione ufficiale, la Scuola del Nord sarebbe stata gradualista, mentre quella del Sud era subitaneista, ma pare che NON SIA STATO COSÌ. Entrambe le scuole condividevano gli stessi principi. I problemi forse stavano nello spirito di concorrenza fra le due tradizioni. 2) anche se nell'interpretazione tradizionale lo Zen nega l'importanza della gerarchia e della tradizione ("Se incontri Buddha uccidilo"), in realtà è assai dipendente dalla linea di successione maestro-discepolo e quindi l'autenticità della trasmissione dell'insegnamento è essenziale per la tradizione Zen (il che significa dare grande importanza alla gerarchia e al rapporto maestro-discepolo). 3) Anche se una certa retorica dello Zen darebbe l'idea di non dare importanza ai testi, questo non accade mai: i testi sono assai importanti, sia a livello di studio, sia a livello di culto.

Lo Zen di Suzuki

Un'interpretazione importante soprattutto in Occidente è quella di Suzuki Daisetsu (1870-1966), che ha grandissimo successo come divulgatore dello Zen. In realtà, bisognerebbe parlare della *sua interpretazione* dello Zen, che si può condensare in alcuni punti:

- 1) lo Zen sarebbe un'essenza trans-temporale, non sarebbe una religione (mancherebbe di testi e di gerarchia), e quindi non potrebbe studiarsi come un'altra normale religione. Piuttosto, è una sorta di scienza della mente, che conduce all'assoluta realtà non-duale, irrazionale, trans-temporale e trans-linguistica. In questo senso, sarebbe oltre ogni religione, anzi costituirebbe la parte migliore di ogni religione, senza avere i settarismi delle religioni. Lo Zen sarebbe la realtà ultima a cui tende ogni religione e filosofia. E tuttavia, esso rifiuta ogni intellettualismo, razionalismo, perché la verità ultima si può

dare solo intuitivamente e irrazionalmente, come nell'atto di totale libertà creativa dell'artista. È indipendente da testi e tradizioni ed esercita questa libertà nel modo più dissacrante e provocatorio possibile.

- 2) Lo Zen è un'esperienza concreta e personale, di cui si può parlare solo avendola. Questa esperienza, detta *satori*, sarebbe il cuore dell'intero Buddhismo e dello Zen come sua forma più pura.
- 3) Grazie all'esperienza del *satori*, il meditante si apre al Nulla (*mu*) della realtà, ossia alla pienezza originaria e indicibile, il cui stato mentale sarebbe detto *mushin* o *muga* (lett. non-io o non-mente), che rappresenta la fine del dualismo fra soggetto e oggetto e l'aprirsi della mente alla realtà più piena. Alle volte, Suzuki collega questa nozione con l'idea psicologica di inconscio.
- 4) Dal punto di vista della storia del pensiero, Suzuki ritiene che lo Zen sia il nucleo più puro e profondo dell'intera cultura giapponese, fonte di ispirazione artistica e filosofica di tutta la filosofia, la religione e le arti del Giappone. Così per esempio le arti marziali (Suzuki parla soprattutto dell'arte della spada) sarebbero sorretti da una genuina vena di pensiero *zen*.
- 5) Inoltre, secondo Suzuki, in Occidente ci sarebbe una tendenza ad allontanarsi dalla concretezza a cui punta lo Zen. L'Occidente sarebbe infatti una cultura dell'Essere, mentre l'Oriente, e il Giappone in particolare, sarebbe una cultura del Nulla. Così, apprendiamo che: "la mente occidentale è analitica, discriminante, differenziante, induttiva, individualistica, intellettuale, oggettiva, scientifica, generalizzante, concettuale, schematica, impersonale, legalistica, organizzativa, esercitante il potere, auto-assertiva, disposta a imporsi sugli altri, ecc. Contro questi tratti occidentali, gli orientali possono essere caratterizzati come segue: sintetica, totalizzante, integrativa, non-discriminante, deduttiva, non-sistematica, dogmatica, intuitiva (piuttosto, affettiva), non-discorsiva, soggettiva, spiritualmente individualistica e orientata socialmente, ecc." (da Fromm, Suzuki, De Martino, *Zen and Psychoanalysis*, 1960, p. 5).

Queste posizioni VANNO CRITICATE per questi motivi:

- 1) lo Zen è una religione istituzionalizzata, con testi e gerarchie, anzi, è fra le più gerarchizzate. In tal modo, essa, come ogni altra forma religiosa, va studiata a livello storico. Appellarsi poi a un'essenza sovratemporale è quanto di meno buddhista ci possa essere... Lo Zen dipende da una ben precisa tradizione testuale e da una precisa linea di patriarchi.
- 2) Il peso dell'esperienza personale nello Zen, come nel Buddhismo in generale, va in parte ridimensionato: è certo importante la pratica, ma non nel senso che soppianti gli altri aspetti della vita spirituale del buddhismo: lo studio dei testi, la vita monastica, la pratica di opere meritevoli (recita dei *sūtra*, ecc.). Non c'è alcuna anarchia creativa nei monasteri *zen*, ma una rigidissima disciplina, simile a quella di altri ordini contemplativi. In realtà, a livello retorico l'ipertrofia dell'esperienza personale è uno dei segni più chiari della strategia modernista di elaborazione del discorso religioso (che cerca attraverso il ricorso all'esperienza personale di sottrarsi all'invadenza della scienza).
- 3) Il concetto di *muga* o *mushin* NON È equivalente all'inconscio della psicologia contemporanea. Piuttosto, rappresenta la mancanza di io alla base dell'io (ossia: l'io non è qualcosa di sostanziale, ma è costruito dalla volontà e dall'ignoranza). È insomma la nozione di *anatman*, ossia la mancanza di una sostanza stabile alla base del nostro io. In Cina e Giappone, c'è però anche la tendenza a vedere il *mushin* anche come stato mentale (che equivale alla purezza mentale), a uno stato di perfetta armonia con le cose, che si ottiene con la meditazione, la pratica dei riti, l'osservanza delle regole, lo studio e l'adesione intellettuale. Si passa così da una concezione di assenza di pensiero discriminante all'idea di un'emergenza di una creatività spontanea e illuminata, che è direttamente legata alla Buddhità sepolta in ogni cosa. Questo è il *mushin*.
- 4) L'idea di Suzuki che lo Zen sia il fondamento dell'intera cultura giapponese è frutto di un'estrema semplificazione e non ha alcun fondamento storico. Le stampe delle belle donne di Utamaro, o il famoso romanzo antico *La storia di Genji* non hanno assolutamente nulla a che fare con lo Zen. Ma neppure le arti marziali hanno quel profondo legame che spesso ci viene fatto credere. Spesso sono più vicine a una sorta

di Taoismo (essere uno con l'azione, che è diverso dal *mushin* del Buddhismo). Inoltre, se è vero che la meditazione *zen* è stata di aiuto per i *samurai* in un certo periodo di tempo (epoca Kamakura, attorno al XIII-XIV sec.), questo rapporto era già totalmente scomparso nel XVII sec.

- 5) Il passo riportato indica la palese dipendenza di Suzuki dalle categorie dell'Orientalismo, come forma di comprensione delle culture diverse attuata dall'Europa all'epoca del colonialismo.

L'Orientalismo

Si dà qui di seguito uno schema degli stereotipi più comuni che storicamente hanno influenzato la comprensione delle culture asiatiche:

OCCIDENTE	ORIENTE
Materiale	Spirituale
Estroverso/maschile/attivo	Introverso/femminile/passivo
Dinamico	Statico/stagnante
Analitico/settoriale	Sintetico/olistico
Oggettivo	Soggettivo
Scienza/ateismo	Mito/religione
Astratto/intellettuale	Concreto/emotivo
“Chiaro e distinto”	Mistero
Razionale	Irrazionale
Impegno/attivismo	Escapismo
Cultura	Natura
Ragionamento	Intuizione
Essere	Nulla
Moralità/Cristianesimo	Immoralità/Paganesimo
Libertà/individualismo	Dispotismo, assolutismo/collettivismo
“Parlare diretto”/onestà, schiettezza	“Parlare indiretto”/bugia, slealtà
Modernità	Tradizione

Secondo l'interessante posizione di Bernard Faure, Suzuki applica un *reverse Orientalism*, o “Orientalismo rovesciato”, per il quale quelle che erano per gli Occidentali categorie positive, ora diventano negative e viceversa.

Bibliografia di approfondimento

1. Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights. An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton, Princeton UP, 1993.
2. Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy. A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton, Princeton UP, 1991.
3. Eugen Herrigel, *Lo Zen e il tiro con l'arco*, Milano, Adelphi, 1975.
4. Eric J. Hobsbawm, Terence O. Ranger, (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1987.
5. W. King, *Lo Zen e la Via della spada*, Roma, Ubaldini Editore, 2000
6. Edward Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Milano, Feltrinelli, 2001.
7. Robert Sharf, "Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience", in *Numen*, 42, 1995, pp. 228-283.
8. Robert Sharf, *The Zen of Japanese Nationalism*, in Donald Lopez (ed.), *Curators of the Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago & London, University of Chicago Press, 1995, pp. 107-160.
9. D. T. Suzuki, *Saggi sul Buddismo Zen*, Roma, Edizioni Mediterranee, 3 voll., 1975.
10. Aldo Tollini, *Pratica e illuminazione nello Shōbōgenzō. Testi scelti di Eihei Dōgen Zenji*, Roma, Ubaldini Editore, 2001.
11. Brian Victoria, *Lo Zen alla guerra*, Edizione Sensibili alle Foglie, 2001.
12. Steven Vlastos, *Mirror of Modernity. Invented Traditions in Modern Japan*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1998.
13. Endymion Wilkinson, *Capire il Giappone*, Milano, Longanesi, 1982.
14. Yamada Shōji, "The Myth of Zen in the Art of Archery", in *Japanese Journal of Religious Studies*, 28/1-2, 2001, pp. 1-30.

Biblioteca Comunale di Nogarà "Elisa Masin"

"Il Buddismo Ieri e Oggi"

Terzo Incontro – 22 ottobre 2002: "Il Buddismo Zen"

Relatore: Dott. Matteo Cestari

<http://digilander.libero.it/biblionogara>