

le ombre

9

Titolo originale *Zhengdao ge*

in copertina

Franz Kline, *Maboning*, 1956 (particolare)

Prima edizione Maggio 2017

ORTICA EDITRICE soc. coop., Aprilia

www.orticaeditrice.it

ISBN 978-88-97011-66-8

Yongjia Xuanjue

IL CANTO
DELL'ILLUMINAZIONE

A CURA DI FABIO ZANELLO



ORTICA EDITRICE

Indice

Introduzione	7
Il Canto dell'illuminazione	19
Bibliografia	151

Introduzione

Alcune note sull'Autore

Tradizionalmente *Il Canto dell'Illuminazione* (*Zhengdao ge*) è attribuito al monaco Yongjia Xuanjue, nato nel 665 durante la dinastia Tang, dove il nome Yongjia deriva dalla sua città natale, ora nota col nome di Wenzhou, nella provincia cinese sud-orientale dello Zhejiang. Fin da giovane studioso di Buddismo, penetrato in Cina dall'India, Yongjia Xuanjue sembrerebbe aver aderito inizialmente alla Scuola Tiantai, un insegnamento sincretico della corrente Mahāyāna o del Grande Veicolo, per avvicinarsi in seguito alla dottrina Chán della cosiddetta Scuola della Realizzazione Diretta. Da essa ne deriverà poi il Buddismo Zen, non altro che la traduzione giapponese del termine cinese Chán.

Nella *Trasmissione della Lampada* (*Jīngdé Chuándēng lù*), il fondamentale testo del 1004 che narra la storia del Buddismo Chán in Cina attraverso ben 1701 biografie dei suoi maestri, viene riportato l'incontro di Yongjia Xuanjue

col rappresentante forse più influente di questa Scuola, il Sesto Patriarca Huìnéng. Nel racconto, passato a leggenda, un discepolo di Huìnéng incontra Yongjia Xuanjue e, dopo una breve conversazione, si rende conto che il punto di vista del suo interlocutore è assai prossimo a quello del suo celebre maestro, presso cui gli consiglia di recarsi, nel monastero di Caoxi. Giunto a destinazione, Yongjia Xuanjue, con ben poca preoccupazione di cerimonie e regole formali, dopo avergli girato tre volte intorno e senza altre parole va a sedersi accanto a Huìnéng, il quale, pur rilevando l'anomalia della procedura, lascia che l'ospite spieghi il motivo della sua visita. La conversazione che ne segue, incentrata sull'impermanenza di ogni cosa, e sull'illusorietà stessa di nascita e morte, si conclude con il riconoscimento da parte di Huìnéng della piena illuminazione cui Yongjia Xuanjue è giunto, in perfetta sintonia con l'insegnamento impartito dalla dottrina Chán.

Da un punto di vista strettamente storiografico, la vicenda dell'effettivo incontro di Yongjia Xuanjue con Huìnéng, come della sua paternità dello *Zhengdao ge*, rimangono tuttavia questioni aperte.

Il più antico resoconto sulla vita di Yongjia Xuanjue si trova nella *Raccolta dei Detti di Yongjia* (*Yongjia ji*) compilata poco dopo la sua morte da

un contemporaneo, Wei Jing. Da questa testimonianza, risulterebbe che Yongjia Xuanjue non era affiliato ad alcuna scuola buddista, così come non vi è alcuna descrizione di un suo incontro con il celebre Sesto Patriarca. Soprattutto, l'antologia delle opere che ne segue non contiene *Il Canto dell'Illuminazione*, oltre il non poco rilevante fatto che i detti raccolti assai poco si accostano, per contenuto, alle tesi esposte ne *Il Canto*.

È nello *Zutang ji* (*Antologia della Sala dei Patriarchi*) – raccolta di biografie di maestri Chán redatta nel 952 – che appare per la prima volta l'attestazione dell'incontro di Yongjia Xuanjue con Huìnéng e la conferma della sua appartenenza a questa scuola, ma solo in base a quanto contenuto in due versi stessi dello *Zhengdao ge* [37] e [83], di chiaro contenuto autobiografico. D'altra parte, eminenti sinologi come Walter Liebenthal, ma anche storici cinesi fin dall'epoca Tang, hanno ritenuto proprio questi versi interpolazioni successive, così come altri de *Il Canto*, in particolare quello [84] che fa riferimento alle ventotto generazioni di patriarchi del lignaggio Chán, se ancora nel nono secolo diverse iscrizioni si fermano nei riferimenti alla venticinquesima.

Una successiva biografia dell'autore de *Il Canto* è contenuta nello *Song gaoseng zhuan* (*Biografie di Monaci Eminentissimi Compilate in Epoca Song*).

Anche qui però, a detta di una cospicua tradizione critica, la descrizione dell'incontro di Yongjia Xuanjue con Huìnéng appare priva di effettiva storicità, quanto propedeutica ad affermare la superiorità dell'insegnamento di quest'ultimo su quello del suo storico rivale Shenxiu, per la successione al Patriarcato Chán.

Va rilevato che, in effetti, l'attribuzione de *Il Canto dell'Illuminazione* a Yongjia Xuanjue non è mai sin qui dichiarata, ed è solo nello *Jīngdé Chuándēng lù*, e quindi a partire dall'anno 1000, che per la prima volta si riscontra. Anche in questo caso, tuttavia, l'attribuzione, priva di vero rigore filologico, appare funzionale a sancire la superiorità della Scuola e del metodo Chán sulle altre, in particolare quella di Tiantai. In questa biografia, è alla Scuola di Tiantai che si riconduce infatti, appositamente, l'inizio del discepolato di Yongjia Xuanjue, per poi enfatizzarne il distacco dopo aver giudicato i suoi insegnamenti insufficienti alla comprensione della verità, col conseguente accostamento alla dottrina di Huìnéng. Va detto però che, negli annali della Scuola Tiantai noti come *Fozu tongji* – cronache della storia del Buddismo in Cina dal 500 all'anno 1000 – Yongjia Xuanjue viene considerato, oltre che autore del testo, a tutti gli effetti appartenente a questo discepolato. Il che può considerarsi la

diretta evidenza del prestigio dell'opera lui riferita, e della competizione tra le Scuole Chán e Tiantai, come altre, per rivendicare, tramite la paternità de *Il Canto*, il primato dottrinario in questa prima fase del Buddismo in terra cinese.

In sostanza la reale attribuzione de *Il Canto*, da un rigoroso punto di vista storiografico, resta incerta. Walter Liebenthal nel suo studio su 'Monumenta Serica' del 1940¹ riporta, avallandola, l'opinione dello studioso cinese a lui contemporaneo Hu Shih, il quale, in base ad alcune glosse riportate in uno dei manoscritti, ritiene possibile che la tradizione inerente *Il Canto* abbia finito per amalgamare due distinte persone: Yongjia Xuanjue appunto, autore dei detti riportati nello *Yongjia ji*, e tale Chaojue, pressoché ignoto monaco della Scuola Chán, discepolo di Shenxiu, l'antagonista di Huìnéng nell'eredità del patriarcato. Chaojue è anche il nome di un monastero cinese centrale per la diffusione della dottrina Chán, e per le prime stampe degli scritti di Huìnéng a partire dall'anno 1000. D'altra parte, uno dei significati dell'espressione cinese *chao jue* è, letteralmente, 'oceano di consapevolezza', e, per estensione, quello di 'consapevo-

¹ Walter Liebenthal, *Yung-Chia Cheng-Tao-Ko*, in 'Monumenta Serica', vol. VI, 1941, Introduction, pp. 3-8.

lezza trascendente’, con chiaro riferimento alla dottrina buddista della Prajñāpāramitā, il cui significato è il medesimo; come va notato che il significato di Xuanjue è anche quello di ‘Profondo Risveglio’. Quasi a produrre la suggestione, data la portata de *Il Canto*, che la sua origine possa non necessariamente essere ascritta a mano umana, parimenti a una corposa tradizione di testi consimili della tradizione orientale privi di autore, che nel ciclo della Prajñāpāramitā hanno il loro acme.

Se quindi le conclusioni su *Il Canto*, da un punto di vista strettamente critico, lasciano aperta la questione della sua paternità, va pur detto che, dal punto di vista della tradizione invalsa, l’autore dello *Zhengdao ge* continua senza dubbio ad essere Yongjia Xuanjue. Per tutto il successivo sviluppo del Buddismo Chán, il suo nome, parimenti a quello della dottrina stessa, si trasformerà in quello giapponese di Yoka Daishi, così come Huìnéng, il Sesto Patriarca che secondo l’agiografia ne convalida l’iniziazione, nel Maestro Eno. L’originale cinese *Zhengdao ge* (letteralmente: *Il Canto dell’Esperienza del Tao*) diventa in giapponese *Shodoka*, destinato ad ergersi – il che ne conferma la levatura – ad uno dei quattro classici fondamentali del Buddismo Zen nel paese del Sol Levante.

Il titolo originale in cinese consente comunque di scorgere l'originaria matrice taoista su cui la speculazione indiana buddista, che la tradizione vuole portata in Cina da Bodhidarma, va a innestarsi. Questo sincretismo deve essere sempre tenuto a mente sebbene, nel caso del Buddismo Mahāyāna, e in particolare della dottrina della Prajñāpāramitā, più che di sincretismo è lecito parlare, per la quasi totalità, di naturale sovrapposizione, soprattutto per quanto riguarda l'insegnamento della Scuola Chán in questione. Vertendo infatti entrambi sul conseguimento di una Conoscenza Suprema al di là di pensiero e linguaggio discorsivo, si può asserire che l'una e l'altra siano aspetti della medesima Tradizione, con ovvie differenze nel campo del metodo, relative alle distinte attitudini culturali di appartenenza, l'una indiana, l'altra estremo-orientale.

In conclusione, quindi, forse poco importa stabilire un'effettiva paternità dello *Zhengdao ge*, senz'altro annoverabile fra quegli scritti la cui origine sarebbe, per definizione, da ricondursi alla Filosofia Perenne (in sanscrito: *sanātanadharma*, la Legge Universale ed Eterna) – o Conoscenza Suprema o *buddità* che dir si voglia – più che a mano umana. E con questo approccio, noi consigliamo, è importante che *Il Canto dell'Illumina-*

zione sia letto e meditato, al fine di poter cogliere la sua fonte di luce essenziale, situata ben oltre le consuetudini discorsive del nostro ego.

Brevi note al testo

Imperniato sulla distinzione tra le due correnti in cui il Buddismo si divide al suo ingresso in Cina dopo la trasmissione di Bodhidarma (India, 483 circa – Tempio di Shàolín-sì, 540), la Scuola del Nord o della Realizzazione Graduale, e la Scuola del Sud o della Realizzazione Diretta, *Il Canto dell'Illuminazione* appare chiaramente ispirato alla dottrina e al metodo di questa seconda, che ha nel lignaggio da Bodhidarma fino al Sesto Patriarca Huìnéng la sua catena di trasmissione, almeno fino al periodo convenuto della sua stesura.

La differenza fra le due Scuole, in modo molto sintetico, può riscontrarsi nel metodo più idoneo riconosciuto da ciascuna per giungere alla realizzazione della natura di Buddha, l'illuminazione comunemente detta. Per la Scuola del Nord, esso consiste in un approccio per così dire graduale, ovvero la pratica dei precetti dell'Ottuplice Sentiero, la purificazione progressiva del *karma* attraverso atti meritori, lo studio dei testi, la meditazione della mente su un oggetto, sia esso un mantra o una raffigurazione visiva o mentale. La Scuola del Sud, come si avrà modo di vedere, ambisce invece al conseguimento del medesimo obiettivo per via folgorante e istantanea, quasi a

scindere l'intima struttura dialogica del pensiero e far così pervenire il discepolo all'esperienza diretta ed effettiva dello stato non-duale del Realizzato. È questo il cosiddetto metodo Chán, più noto in Occidente nella sua forma giapponese Zen, dove questo punto di rottura è conseguito anche attraverso il ricorso a mezzi per così dire extra-dottrinari, ovvero urla, gesti violenti e improvvisi o affermazioni paradossali note come *kōan*. Da questo punto di vista, *Il Canto dell'Illuminazione* non può però ascriversi a tale categoria, pur serbando di questi strumenti, e con non poca efficacia, la linearità, l'immediatezza e la concisione. Piuttosto, ci sentiamo di poter dire che *Il Canto* debba ascriversi al più autentico lignaggio dei testi di pura gnosi, in cui il processo cognitivo è ricondotto a ritroso verso la propria origine, ovvero la mente, quale fonte – almeno secondo la dottrina qui esposta – del pensiero discorsivo dualistico. Tale infine da pervenire allo stato di non-dualità che gli è oltre, ovvero la bud-dità pienamente realizzata.

Lo *Zhengdao ge* è a tutt'oggi – e fin da secoli – uno degli scritti più noti della tradizione sapienziale dell'Estremo Oriente. Numerose sono le sue traduzioni apparse nel tempo, le quali, via via, si sono succedute sempre più dotate di apparati critici ed ampliamenti rispetto all'originale. Questo,

con l'intento senz'altro di permettere una maggiore comprensione al lettore meno avvezzo, soprattutto di fronte alla relativa complessità – per non dire enigmaticità – di alcuni passaggi. Tuttavia, a nostro parere, la crescita talvolta eccessiva di questi impianti accessori ha finito per alterare in molti casi la natura del testo, di cui soprattutto l'immediatezza, dovuta alla sobrietà, costituisce uno degli strumenti di cui esso si giova per l'effettiva *infusione* nel lettore della dottrina esposta; ovvero per determinare nella interiorità della coscienza – e non solo nell'apprendimento esteriore – l'esperienza di rottura della struttura dualistica del pensiero summenzionata. Per questa ragione, non si è qui voluta dotare la presentazione de *Il Canto* di altro impianto critico se non queste brevi pagine. Così come si è cercata di mantenere il più possibile nella traduzione l'aderenza all'originale, e in primo luogo alla sua semplicità essenziale, ad eccezione di sporadici casi, considerate anche le note al testo presenti che contribuiscono ad ulteriori precisazioni.

In ultimo un accenno alla presenza, in queste note, di termini sanscriti corrispondenti agli ideogrammi del testo cinese. Questa presenza, se può sorprendere il lettore profano, è invece chiara traccia della trasmissione del buddismo indiano nella cultura della Grande Muraglia,

dove i termini chiave della dottrina del Realizzato restano fedelmente connessi, seppure a migliaia di chilometri di distanza e attraverso l'impervietà delle catene montuose che li separano, all'originale sanscrito. In questo abbiamo seguito l'apparato critico curato da Walter Liebenthal in 'Monumenta Serica' (*supra*), così come per parte della sua versione inglese, tra quelle di riferimento nella traduzione che segue.

Fabio Zanello

IL CANTO DELL' ILLUMINAZIONE

Ecco qui il monaco estraneo all'azione mossa dal desiderio¹, in quiete nel Tao, a cui non importa studiare ancora né apprendere, senza più necessità di respingere l'illusione e cercare il vero.

¹ Nel testo *wu wei*, nel senso taoista di 'non-agente' allo stesso modo che il Tao (o *Dao*), il Principio non agente motore immobile del divenire, quest'ultimo sottoposto alle regole dell'azione e dell'inevitabile corruzione. Si intende che l'Autore parla dal punto di vista della Realizzazione.

Egli sa che la natura di Buddha comprende sia il mondo dell'illusione, sia Ciò che realmente è¹.

E che essa è l'essenza² di tutte le cose, dei fantasmi beffardi così come della consapevolezza della loro vacuità.

¹ Nel testo cinese la traduzione dal sanscrito *avidyā*, l'illusione cosmogonica, e *bhūtātā*, il suo opposto.

² Nel testo cinese la traduzione dal sanscrito *dharmakāya*, il corpo d'essenza del Buddha, il suo aspetto non manifesto, principale e 'inconcipibile' dal quale egli ha origine e torna alla dissoluzione. Nell'iconografia buddista suoi simboli sono lo spazio, ad esempio quello di un'immagine ottenuta dal vuoto scolpito di una roccia (*petrosomatoglyphs*), il cielo e lo specchio.

Quando questa essenza¹ si risveglia completamente, per colui che la comprende non vi è più niente di individuale e distinto.

Ma solo il Buddha stesso incontaminato, nella sua propria e originaria natura.

¹ Anche qui nel testo cinese la traduzione dal sanscrito *dharmakāya*.

Gli infiniti aggregati mentali e fisici¹, che sono? Nuvole che vanno e vengono senza lasciare traccia.

E i tre peccati dell'attaccamento, dell'avversione e dell'invidia, bolle vuote che appaiono e scompaiono sulla superficie del mare.

¹ Lett.: i cinque *skhandā*: forma, sensazione, idee, impronta delle azioni passate e coscienza. Secondo il buddismo sono questi i cinque aggregati che compongono ogni distinta manifestazione, corporea e mentale, compreso l'ego individuale, il quale, da questo punto di vista, non esiste in quanto dotato di natura propria, ma solo come frutto dell'aggregazione provvisoria dei cinque *skhandā*.

Sappi che, quando la vera realtà delle cose¹ è conosciuta, non esistono più la mente né i suoi oggetti².

E che il *karma*, seppure accumulato da innumerevoli esistenze e causa di nuove rinascite, in un solo istante svanisce³.

¹ Nel testo cinese la traduzione dal sanscrito *bhūtalaksana*. Il termine qui ha lo stesso significato del precedente *dharmakāya*, di cui può considerarsi sinonimo.

² Lo stato della dualità è trasceso.

³ Così nella redazione cinese. Testi successivi redatti in giapponese recano: “La via dell’Inferno in un solo istante svanisce”.

Se quello che dico dovesse rivelarsi falso, se parlo allo scopo di ingannare chi ascolta, io stesso mi condanno all'inferno, dove ai bugiardi le lingue sono strappate di bocca.

Nell'istante in cui uno si risveglia a questa consapevolezza, chiamata anche l'esperienza di colui che ha compreso Ciò che realmente è, le Sei Perfezioni¹ e le diecimila norme della giusta condotta² sono del tutto realizzate.

¹ Sono le sei perfezioni del dono, della morale, della pazienza, dello sforzo virile, della meditazione e della conoscenza suprema.

² 'Diecimila' è qui espressione simbolica che indica la totalità.

Nel sogno in cui viviamo, i Sei Mondi dell'esistenza¹ ci sembrano chiaramente distinguibili. Ma, dopo la realizzazione della verità, non c'è nient'altro che vacuità, e anche le migliaia di parole del Buddha svaniscono.

¹ I sei mondi del *samsāra*, ovvero degli uomini, degli dèi benevolenti (*deva*), dei semidei, (*asura*), degli spiriti affamati (*preta*), degli animali e degli inferi.

Non c'è peccato, non c'è merito,
non c'è guadagno, non c'è perdita.
E non c'è alcuna altra domanda per
chi ha raggiunto tale assoluto stato
di quiete¹.

¹ Anche qui nel senso taoista di 'non agente', si veda la nota del verso [1], p. 21.

Nei giorni che precedevano il risveglio a questa consapevolezza, la polvere dello specchio non era stata del tutto rimossa.

Ora lascia che lo sia completamente.

Chi è colui salvo dall'illusione, Risvegliato dal sogno della vita?

Se la natura originaria di ogni cosa è vuota, allora non si può neanche dire che sia vuota¹.

Ti dico: chi cerca di definire la realtà ultima, la Realizzazione, e con essa degli atti meritori per ottenerla, lo fa perché è ancora in un'esistenza illusoria e in un sogno da cui destarsi.

¹ Se la realtà ultima è assoluta mancanza di caratteristiche distintive, allora questa non può, a rigore, neanche definirsi 'vuota'. È il limite del linguaggio umano, dualistico per definizione, di fronte all'incommensurabilità dell'Assoluto che trascende ogni dualità e attributo.

Rivolgiti a un burattino fatto di legno, e chiedigli quando tutti questi ragionamenti e azioni meritorie hanno conseguito il frutto¹.

¹ Il senso dei versi [11] e [12] è che fintanto vi sia un individuo a pensare di ottenere, con ragionamenti dualistici e azioni meritorie, il risveglio dal mondo illusorio del *samsāra*, questi in realtà non è ancora giunto, per via di tale pensiero, all'effettiva Realizzazione, cioè l'estinzione dell'ego, come invece nell'esempio del burattino di legno, per il quale non esistono più né Via da percorrere né mondo illusorio.

Abbandona ogni prodotto dei quattro elementi¹, non attaccarti a queste cose.

Chi ha raggiunto lo stato di cui parlo non si preoccupa di cosa beve o mangia.

¹ Terra, acqua, aria e fuoco.

Qualsiasi prescrizione, come ogni altra cosa, è provvisoria e priva di vera esistenza.

La grande e completa illuminazione di colui che ha raggiunto Ciò che realmente è, consiste di questa consapevolezza.

Transitorietà, assenza di caratteristiche distintive¹ e consapevolezza: queste sono le verità ultime enunciate dal Buddha.

L'autentico devoto della verità si rivela nella fermezza con cui rimane saldo a queste.

Chi non è d'accordo, esponga le sue perplessità.

¹ Si veda nota del verso [11], p. 31.

A tutti quelli non persuasi dalle mie parole, io rispondo che il Buddha ha disposto che l'albero venisse tagliato alla radice.

Perché, come non sarebbe possibile reciderne i rami e le foglie uno ad uno, così non è possibile rispondere ad ogni questione sollevata.

Nessuno sa di possedere già dentro di sé l'embrione della consapevolezza di Ciò che realmente è¹.

Il quale, come una gemma preziosa, rifulge in ognuno di noi.

¹ Nel testo cinese la traduzione dal sanscrito *cintāmaṇi*, lett.: 'il gioiello dei desideri', equivalente della nostra pietra filosofale, nella letteratura buddista frequente metafora della natura di Buddha e dello stato che trascende la dualità. È propriamente il *tathāgata-garba*, l'embrione della buddità, la scintilla divina che ognuno già possiede al proprio interno.

Esso anima i nostri sei sensi, i cinque fisici più la mente, che sono pieni e vuoti allo stesso tempo.

La lucentezza di questa gemma preziosa irrorà tutti i colori, e allo stesso tempo non è nessuno di loro.

La Scuola della Realizzazione Graduale dice di applicarsi nel purificare i cinque occhi¹ e di acquisire via via possesso dei cinque poteri².

Ma io dico che, se tu vuoi avere l'esperienza del Vero, allora essa è adesso, qui e ora.

¹ L'occhio celeste, l'occhio carnale, l'occhio della dottrina, l'occhio della saggezza e l'occhio di Buddha.

² Fede, sforzo, concentrazione, meditazione e saggezza.

Non è difficile vedere il tuo corpo e
altre immagini chiaramente riflesse
in uno specchio.

Ma è vano cercare di afferrare la luna
che ondeggia sull'acqua.