

le ombre

11

in copertina
Utagawa Kuniyoshi,
Takiyasha la strega e lo scheletro spettro (1844)

Prima edizione settembre 2018
ORTICA EDITRICE SOC. COOP., Aprilia
www.orticaeditrice.it
ISBN 978-88-97011-74-3

Genshin

IL LIBRO GIAPPONESE
DEI MORTI

往生要集
Ōjō-yōshū

a cura di Matteo Pinna



ORTICA EDITRICE

La nuvola del cuore che desidera la Terra Pura diventerà la nuvola dell'accoglienza.

Cercavo la via del Buddha durante tutta la notte ed alla fine ho trovato il mio proprio cuore. Quando ricevo l'illuminazione ed entro nella luminosa luce dell'intendimento, immediatamente la leggera neve del peccato si scioglie.

Indice

L'inferno della meditazione	7
Prefazione	43
VOLUME PRIMO	45
Storie dall'Inferno	
地獄 <i>jigoku</i>	
1. L'abbandono del Mondo Impuro	
2. L'Inferno della Ripetizione	
3. L'Inferno della Corda Nera	
4. L'Inferno dell'Assemblea	
5. L'Inferno dei Lamenti	
6. L'Inferno dei Grandi Lamenti	
7. L'Inferno del Caldo Torrido	
8. L'Inferno del Grande Caldo Torrido	
9. L'Inferno del Non-Intervallo	
VOLUME SECONDO	95
Storie dai Regni del Desiderio	
欲界 <i>yoku-kai</i>	
1. Il Regno degli Spiriti Affamati	
2. Il Regno delle Bestie	
3. Il Regno dei Demoni in Collera	

4. Il Regno degli Esseri Umani
5. Il Regno degli Esseri Divini
6. Sommario Generale delle Condizioni
Disgustose nei Sei Regni

VOLUME TERZO

157

La Beatitudine Perfetta

極樂 *Gokuraku*

1. Le Gioie d'essere Ricevuto da
Numerosi Bodhisattva
2. Le Gioie della Prima Apertura del Loto
3. Le Gioie del Comunicare
Misteriosamente Corpo e Forme
4. Le Gioie dei Cinque Regni Meravigliosi
5. Le Gioie delle Felicità che non Fallano Mai
6. Le Gioie dell'Essere Attratto e del Fare Patti
7. Le Gioie della Compagnia dei Bodhisattva
8. Le Gioie della Contemplazione del Buddha
e dell'Ascolto della Legge
9. Le Gioie del Fare Offerte al Buddha in
Accordo al Cuore Unico del Desiderio
10. Le Gioie del Progredire lungo il
Cammino del Buddha

Testi citati da Genshin

229

L'inferno della meditazione

... corsi da lui e senza fiato gli domandai la strada. Egli sorrise e disse: «Da me vuoi sapere la via?»

«Sì» risposi «dato che non so trovarla da me». «Rinuncia, rinuncia!», disse e si girò bruscamente, come chi vuol star solo con la propria risata.

Franz Kafka

Chi è Genshin?

Certuni hanno detto che il sé esiste, e altri hanno insegnato che non esiste.

E i Risvegliati hanno insegnato che non c'è né esistenza né non-esistenza del sé.

Nāgārjuna, *Mādhyamakakārikā*

Una biografia è la descrizione dei gesti, comportamenti e avventure concatenati – a titolo postumo –, da un narratore, in un ordine cronologico. Certo avventurosa ci si attende sia quella di un corsaro, un bucaniere o di un esploratore,

dove grande è la somma dei gesti «esteriori» da raccontare, ma quella di un monaco in ritiro e per di più di un monaco devoto all'abbandono dell'azione? Che biografia per una vita cucita attorno a pochi e ripetitivi rituali, ricca forse di «avventure interiori», ma invisibili, che non lasciano tracce nella storia? Sarà certo meno ricca e si ridurrà, come quella di Genshin, a poche date e avvenimenti strettamente essenziali – per il biografo – ma che per il monaco furono certamente, al pari delle altre date, vuote dello stesso vuoto di cui è vuoto il vuoto su cui poggia l'impermanenza di tutte le cose.

Genshin nasce nel 942 a Taima nel distretto di Kazuraki-no-shimo, presso Kyoto. Pochissimo si sa della sua infanzia, se non che rimase orfano di padre in tenera età. Nel 950 entrò nel tempio di Enryaku, sul monte Hiei e divenne allievo di Ryōgen, di cui seguì gli insegnamenti della scuola Tendai. Venne quindi ordinato monaco nel 954. Secondo la testimonianza del *Kakochō* – una delle quattro principali biografie su Genshin¹ – un ruolo fondamentale nella sua scelta di darsi a vita

¹ Il titolo completo è *Ryōgon-in Nijūgo Zammai Keshū Kakochō*. Cfr. Robert F. Rhodes, *Some Problems concerning Genshin's Biographies*, in *Journal of Indian and Buddhist Studies*, Vol. 50, n. 1, Dec. 2001, pp. 514-511.

monacale lo svolse la madre, donna dal fervido spirito devozionale come illustra quest'aneddoto: si racconta infatti che qualche anno dopo la sua entrata nell'ordine, Genshin venne invitato a presentare una serie di otto letture sul *Sūtra del Loto* – testo fondamentale della scuola Tendai – presso la dimora del Principe Shōshi (950-999), il quale, in segno di riconoscimento, inviò diversi doni a Genshin. Questi ne scelse uno e l'inviò alla madre, raccontandole, soddisfatto, della maniera in cui ne era venuto in possesso. Per tutta risposta ottenne una violenta reprimenda dalla madre, che gli ricordava come un monaco non dev'essere affatto interessato alla fama e agli onori mondani.

Nel 978 Genshin scrisse la sua prima opera l'*Inmyō ronsho shi-sōi ryaku-chūshaku* (Breve commento su quattro errori di logica nell'*Inmyō ronsho*). Il testo è una discussione su una sezione dell'*Inmyō ronsho*, opera del patriarca della scuola Hossō (in cinese *Fa-hsiang*) Tz'u-en, riguardo a quattro tipi di errori di logica nella costruzione argomentativa. In quest'opera Genshin non si limita a considerare il solo testo di Tz'u-en, ma cita anche altri lavori della scuola Hossō ed espone argomenti del suo maestro Ryōgen. All'inizio del suo lavoro Genshin spiega le ragioni che l'hanno spinto a scrivere quest'opera: il monaco Gonkō

dovette passare la prova d'accesso alla scuola Tendai di cui era novizio. Tra le diverse domande rivoltegli ve ne fu una sulla Logica, materia su cui era poco ferrato ed ebbe difficoltà a rispondere. Chiese allora aiuto a Genshin, suo amico e benevolo protettore, il quale per lui scrisse questo trattato. La Logica, del resto, continuerà ad occupare Genshin per diverso tempo. Ancora quattordici anni dopo, nel 992, fece pervenire una copia di questo suo primo lavoro in Cina, presso il monaco Hsing-ch'an del Monte Yün-huang, chiedendone una valutazione da monaci della scuola Fa-hsiang².

Poi nel 980, il giorno della cerimonia celebrata per la ricostruzione del Tempio di Enryaku, appena ristrutturato, Genshin, senza che se ne conoscano le ragioni, si ritira dal mondo, abbandonando il tempio, in eremitaggio in un non precisato luogo.

Nel 984, torna al tempio e probabilmente ricco di nuove intuizioni e insegnamenti, insieme ad un gruppo di 24 altri monaci, Genshin fonda, nel tempio del Shuryōgon-in sul monte Hiei – non lontano dal tempio di Enryaku –, la

² Cfr. Paul Groner, *Ryōgen and Mount Hiei – Japanese Tendai in Tenth Century*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2002, p. 152.

Nijugō Zanmai-e (Congregazione del raccoglimento dei venticinque). Lo scopo era quello di riunirsi mensilmente per praticare il *nenbutsu* (la recitazione del nome del Buddha Amida), con l'obiettivo finale di rinascere nella Terra Pura³. Fu in quest'occasione che scrisse il *Nijūgo zanmai shiki* (La regola del *Nijūgo zanmai*) generalmente considerato il primo esempio di *Kōshiki*, ossia di «testo cerimoniale», di un testo in cui vengono fissate le «pratiche cerimoniali» (*kō*), una sorta di «regola monastica»⁴.

Nel 985 Genshin termina di scrivere l'*Ōjō-yōshū* (La Summa per Rinascere nella Terra Pura) e comincia a promuovere la devozione per il Buddha Amida. Questo libro, che fu un libro importantissimo nella storia della dottrina della Terra Pura in Giappone, fu ricopiato a più riprese e nel 989 venne inviato in Cina e conservato al monastero di *Kouo-ts'ing-sseu* (in giapponese

³ Cfr. Sarah Horton, *Mukaekō: Practice for the Deathbed*, in *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*, ed. Jacqueline I. Stone and Mariko Namba Walter, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2008, p. 27.

⁴ Cfr. James L. Ford, *Buddhist Ceremonials (Kōshiki) and the ideological discourse of established buddhism in early medieval Japan*, in *Discourse and Ideology in Medieval Japanese Buddhism*, ed. R.K. Payne and T.D. Leighton, Routledge, New York, 2006, pp. 101-102.

Kokusei-ji) sul Monte T'ien-t'ai, dove ricevette un'accoglienza calorosamente favorevole.

Nel 986 l'imperatore Kazan abdica, si fa monaco ed entra a far parte della *Nijugō Zanmai-e*. Sotto l'egida di Genshin viene costruito un nuovo tempio, il Kedaiin-ji, dove, secondo le istruzioni di Genshin stesso, viene edificata una sala dove accogliere i morenti, il *mujōin* – fondamentale per la pratica della cura al morente preconizzata nell'*Ōjō-yōshū* e in altri suoi testi – e un cimitero adiacente. Commissionò inoltre dipinti e sculture. Là, Genshin, continuò a scrivere numerose e importanti opere, sempre con lo scopo di promuovere la conoscenza della Terra Pura, la potenza salvifica del Buddha Amida e della pratica del *nenbutsu*. Si occupò anche di ampliare la comunità monastica e regolarne la disciplina.

Nel 1004 ricevette la dignità di «prefetto monacale minore sovranumerale» (*gon no shō-sōzu*) e in quello stesso anno, secondo quanto riporta Fujiwara no Michinaga nel suo diario, il *Midō kampaku-ki*, Genshin gli inviò un messaggio annunciandogli la sua malattia. L'anno seguente si dimise dalle sue funzioni e si ritirò nel tempio di Eshin di Yokawa e fu da allora conosciuto sotto il nome di «prefetto monacale di Eshin», *Eshin Sōzu*.

Nel 1006 pubblica l'*Ichijo Yoketsu* (L'Essenza dell'insegnamento del Veicolo Unico), in tre fa-

scicoli, basato sulla dottrina Tendai, in cui viene messo l'accento sull'insegnamento del «Veicolo Unico» (*ichijo*) descritto nel *Sūtra del Loto*, dove si afferma che tutti gli esseri possiedono la natura del buddha, e si concentra particolarmente sulla confutazione della dottrina delle «Cinque Nature» della scuola Hossō, la quale afferma che gli esseri coscienti sono divisi in cinque gruppi a seconda delle loro capacità innate e che alcuni di essi non potranno mai raggiungere la buddhità. Nel testo di Genshin si possono infatti trovare affermazioni come queste: «Gli abitanti dell'intero Giappone hanno in comune la capacità di raggiungere la buddhità grazie all'Insegnamento Perfetto del *Sūtra del Loto*. [...] Dovunque in Giappone, alla corte così come in campagna, nelle regioni vicine come in quelle lontane, tutti, monaci, laici, nobili e villani, possono raggiungere la buddhità grazie all'Insegnamento Perfetto, tutti dovrebbero dunque aver fede nella Dottrina del Veicolo Unico».

Negli anni successivi Genshin proseguì col suo lavoro di scrittura ed elaborazione della dottrina. Le sue opere complete ammonteranno ad un totale di novanta titoli, grazie ai quali verrà considerato il fondatore della linea Eshin all'interno della scuola Tendai e precursore e sommo maestro di quella della Terra Pura.

Nel 1017, ormai malato da qualche anno, il 2 giugno, Genshin muore.

Genshin avrà inoltre vita postuma quale modello per il personaggio dell'Abate di Yokawa nel celebre romanzo di Murasaki Shikibu, *Genji monogatari* (La storia di Genji), dove appare – specialmente nei due ultimi capitoli – dotato dei poteri di esorcista⁵.

⁵ Cfr. Murasaki Shikibu, *La storia di Genji*, Einaudi, Torino, 2015, Cap. LIII-LIV.

L'Ōjō-yōshū – un *long seller* dell'oltretomba

Ascoltate bene: fino ad ora, vi è
al mondo qualcuno che sia potuto
sfuggire alla morte?

Genshin, *L'Arte di Morire*⁶

Per chi non capisce la morte,
la vita è molto confusa.

Ajahn Chah

La sua opera certamente più rilevante fu l'Ōjō-yōshū (La Summa per Rinascere nella Terra Pura), di sicuro quella che ebbe maggiore diffusione. Si tratta, come il titolo indica, di una «Summa» composta da citazioni tratte da più di 160 testi, tra sūtra, śāstra, trattati vari e persino riferimenti alle opere di Confucio e Mencio, in cui, nelle prime due parti (quelle qui tradotte), vengono presentati gli «inferni» in cui ricadono coloro che si trovano ancora immersi nel «ciclo delle trasmigrazioni» (*samsāra*⁷) e poi il «cielo» (o meglio, la Terra Pura del Buddha Amida) nel

⁶ Si tratta del *Rinjū gyōgi* (Riti Funebri), scritto in cui Genshin stabilisce il rito dell'accompagnamento alla morte.

⁷ 輪廻, *rinne*, in giapponese.

quale invece vanno coloro che riescono a fuggire al ciclo delle trasmigrazioni. Le altre otto parti dell'opera formano un trattato sulle tecniche per accedere a questa Terra Pura, in particolar modo quella del *nenbutsu*, su cui avremmo occasione di ritornare.

L'*Ōjō-yōshū* ebbe un successo immediato, ma ancor più grande fu quello postumo, che si deve imputare ad almeno tre fattori principali: in primis certamente va annoverato il fatto che Hōnen (1133-1212) fondatore della «scuola della Terra Pura» (*Jōdo-shū*) in Giappone, gli dedicò quattro importanti commenti e inoltre indicò l'*Ōjō-yōshū* quale uno dei testi fondamentali della scuola, accanto ai tre sūtra che ne costituiscono la base stessa, ossia l'*Amida-kyō* (Sūtra di Amida), il *Muryōju-kyō* (Sūtra della Vita-Infinita) e il *Kanmuryōju-kyō* (Sūtra della contemplazione del Buddha della Vita-Infinita)⁸. Questo riconoscimento di Genshin come figura cardine di quello che verrà chiamato Amidismo, aprirebbe certamente un ventaglio di riflessioni interessanti sulle radici della scuola della Terra Pura (che del resto affondano fin nell'humus

⁸ Tutti e tre si trovano interamente tradotti. In inglese: *The Three Pure Lands Sutras*, trans. Hisao Inagaki, Bdk English Tripitaka Translation Series, Berkeley, 2003. E in francese: Jean Eracle, *Trois Soutras et un Traité de la Terre pure*, Seuil, Paris, 2008.

delle origini della scuola mahāyāna in India⁹) e sullo svilupparsi nella dottrina buddista – attraverso la figura del Bodhisattva, contrapposta a quella dell'Arhat¹⁰ – di «un elemento prima in esso trascurabile, cioè la devozione (*bhakti*)» con la «proliferazione di Buddha e di Bodhisattva mitologici, che sovengono con i loro poteri miracolosi e la loro compassione infinita alle ansie dei devoti»¹¹, ma ciò travalicherebbe il nostro compito.

⁹ Cfr. Nattier Jan, *The Indian Roots of Pure Land Buddhism : Insights from the Oldest Chinese Versions of the Larger Sukhāvativyūha*, Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies, 3rd ser., 5, 2003, pp. 179-201.

¹⁰ Cfr. Williams Paul, *Buddhism – Vol. 3: The origins and nature of Mahāyāna Buddhism*, Routledge, New York, 2004, p. 119. Katz, Nathan, *Buddhist Images of Human Perfection: The Arahant of the Sutta Piṭaka Compared with the Bodhisattva and the Mahāsiddha*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1982. Bhikkhu Bodhi, *Arahants, Bodhisattvas, and Buddhas*, BCBS Edition, Basel, 2013.

¹¹ Raniero Gnoli, *La rivelazione del Buddha. I testi antichi*, Mondadori, Milano, 2001, p. XLV. Gnoli prosegue ancora dicendo: «La fortuna di alcune di queste figure, nell'India e fuori, in Cina e in Giappone, fu immensa. Avalokiteśvara, il Signore che guarda compassionevolmente; Amitābha, il Signore della luce infinita; Manjuśrī, il Principe ereditario, l'archetipo dei bodhisattva; Akṣobhya, l'Incrollabile; Bhaiṣajyaguru, il Maestro della medicina, godettero (e alcuni di essi godono tuttora) d'una immensa popolarità in tutti i paesi di fede buddista».

Un secondo fattore di successo fu il fatto che con l' *Ōjō-yōshū* Genshin favorì lo sviluppo di un nuovo genere letterario in Giappone, l' *Ōjōden*, raccolta di leggende agiografiche di persone che hanno raggiunto la Terra Pura del Buddha Amida¹², nelle quali vengono raccontate non solo le biografie di questi «fortunati uomini eccellenti», ma dove anche – proprio sul modello dell' *Ōjō-yōshū* – si trovano le descrizioni dei «paradisi» in cui questi esseri beati hanno trovato definitiva e pacificata dimora.

Terzo fattore del successo, e forse più importante anche dei due precedenti, il fatto che il primo volume della sua opera sia costituito dalla descrizione delle punizioni negli inferi, ricco di dettagli sui tipi di torture e le violenze subite dai “dannati” – tanto che August Karl Reischauer, curatore della prima versione in inglese del testo, ha potuto paragonarlo all'Inferno della *Divina Commedia* di Dante¹³ –, descrizioni che appassio-

¹² Cfr. Perrin Véronique, «*Ōjōden*» *une légende de la bonne mort*, in *Ebisu - Études Japonaises*, n. 11, 1995, pp. 133-193.

¹³ *Genshin's Ojoyoshu - Collected Essays on Birth into the Pure Land*, transl. A.K. Reischauer, *The Transactions of the Asiatic Society of Japan*, 2° series, volume VII, 1930. Il paragone tra l'opera di Genshin e quella di Dante, per quanto suggestiva, dev'essere considerata con molta cautela in ragione della diversa natura nella concezione della vita dopo

nano il pubblico, a tal punto che l'*Ōjō-yōshū* fu per diversi secoli fonte d'ispirazione per illustratori, e non ultimi certamente per i due magnifici *emaki*¹⁴, lo *Jigokuzōji* (Rotolo dell'Inferno) del Museo Nazionale di Nara, e il *Gaki zōshi* (Rotoli degli Spiriti Affamati) dei Musei di Tokyo e Kyoto¹⁵. Inoltre questi elementi descrittivi presenti nei primi due capitoli dell'opera – i più celebri, celebrati e tradotti¹⁶ – ne hanno facilitato la diffusione, perché a differenza dei testi tradizionali (*sūtra* e *śāstra*) e dei suoi otto capitoli successivi, non si trovano discussioni filosofiche o argomentative, ma solo dettagliate – spesso dettagliatissi-

la morte nella cultura buddista e in quella cristiana, e soprattutto – come accenneremo – la loro diversa concezione del «contrappasso», nella sua natura e nei suoi fini.

¹⁴ 絵巻, *emaki*, letteralmente «rotoli dipinti». Si tratta di un sistema di narrazione orizzontale illustrato, parente di quello cinese dei *gakan* (画卷), in cui si combinano calligrafia e illustrazione su lunghi rotoli di carta o di seta che possono misurare anche diversi metri, la cui lettura si svolge per srotolamento.

¹⁵ Si tratta di due *emaki*, conservati in due musei differenti ma che vengono presentati come facenti parte di un unico ciclo.

¹⁶ Si consideri, ad esempio, che anche una moderna versione in francese traduce i primi due libri, tralasciando gli otto successivi di natura filosofica. Cfr. *Vers la Terre Pure – Oeuvres classiques du bouddhisme japonais*, trad. Asuka Ryōko, Harmattan, Paris, 1993, pp. 83-167.

me – descrizioni di punizioni infernali e inferni e di beatitudini paradisiache e paradisi. Queste descrizioni solleticano l'attenzione dei lettori – anche di noi lettori attuali – perché ci parlano di quel momento, che è la morte, perno di ogni nostra interrogazione sull'esistenza e soprattutto del «dopo la morte», che è il vero momento terribile, poiché morire ancora sembra solo un sonno prolungato, una cosa quotidiana – *tutti sono capaci di morire* – ma poi, una volta addormentatisi, in quale sogno si entra?

Per capirlo, qui apriremo due porte: con la prima cercheremo di spiegare la natura degli «Inferi» e del «Paradiso» secondo la concezione buddista della Legge del Karma; con la seconda, il metodo proposto da Genshin, il *nenbutsu*, per evitare i primi e accedere al secondo.

Una volta attraversate le due porte, a ciascuno il compito di scoprire a cosa queste danno accesso.

Porta uno - Inferno e Karma

Di uomini molto cattivi non si può
neppure immaginare che muoiano.

Theodor W. Adorno, *Minima moralia*

El delito mayor del hombre
es haber nacido.

Calderón de la Barca, *La vida es sueño*

La vita è dolore e il dolore si genera dall'attaccamento, il quale genera la vita che è dolore. Per spezzare la catena di questo circolo vizioso e distruggere il dolore, bisogna distaccarsi dalla vita. Distaccatisi, si fuoriesce dal ciclo psichico delle rinascite e delle morti ed è abolito il dolore.

Così compendiato all'osso «ciò che è stato detto»: «Abbandonate l'attaccamento ed io vi assicuro che non ritornerete qui in esistenza. Chi non avendo rettamente e pienamente compreso il tutto, non ne distacca la mente e non l'abbandona, quegli non è in grado di porre fine al dolore. Io non vedo alcun altro impedimento nel quale, impigliati gli esseri così a lungo, peregrinino e trasmigrino come l'attaccamento»¹⁷, difatti

¹⁷ *Cut-up* di citazioni tratte da: *Iti vuttaka – Così è stato detto*, a cura di Vincenzo Talamo, Boringhieri, Torino, 1962.

«ignoranza, atto e concupiscenza vanno riconosciute come cause del cielo delle rinascite»¹⁸.

Siddhārtha si sedette ai piedi del *pīpal*, dove il suolo era cosparso di erba. Il suono dei suoi passi risvegliò il migliore tra i serpenti, Kāla, che gli si accostò e l'avvolse nelle sue spire. Gli dèi, soprattutto Māra coi suoi figli e figlie, si turbarono, poiché chi giunge alla liberazione si affranca dal loro dominio. Tentarono allora di attaccare Siddhārtha, ma la sua corazza d'immobilità e d'indifferenza non venne neppure scalfita. Allora il dio il cui stendardo è un fiore, fuggì sconfitto col suo seguito e Siddhārtha rimase vittorioso. Splendettero cielo e luna come una fanciulla e il suo sorriso, e cadde una profumata pioggia di fiori pieni d'acqua.

Allora Siddhārtha penetrò nelle più profonde meditazioni, ormai maturo per raggiungere il Risveglio e la prima visione che sorse in lui fu la catena delle trasmigrazioni e il loro procedere lungo i fili delle maturazioni karmiche. Disse allora Siddhārtha specchiandosi negli occhi di Kāla: «Ricordai le mie molteplici vite passate: uno, due, tre, quattro, cinque, dieci, venti, trenta, quaranta, cinquanta, cento, mille, centomila,

¹⁸ Āsvaghoṣa, *Le gesta del Buddha*, Adelphi, Milano, 1979, p. 144.

molti eoni di contrazioni cosmiche, molti eoni di espansioni cosmiche, molti eoni di contrazioni ed espansioni cosmiche. Attraverso gli occhi divini, che sono superiori a quelli umani e puri, vidi gli esseri morire e rinascere, e compresi come essi siano inferiori o superiori, belli o brutti, fortunati o sfortunati in accordo al loro *karma*»¹⁹. Quelle creature che hanno agito in modo malvagio vanno incontro a un'infausta rinascita, quelle invece che hanno agito bene si stabiliscono nel triplice cielo.

Questo è un primo grado di Risveglio, poiché anche colui che rinasce nel triplice cielo è pur sempre rinato «in quell'impura pozza simile all'inferno che si chiama grembo»²⁰. Anche gli dèi, che rinascono nel cielo più alto e sublime, pur sempre rinascono e «non in cielo né nelle profondità dell'oceano / né all'interno dei crepacci delle montagne: / non v'è luogo al mondo / stando nel quale ci si possa liberare dalle cattive azioni»²¹.

Quindi Siddhārtha proseguì nella sua meditazione e giunse a traforare la mandorla della

¹⁹ *Majjhima Nikāya*, 19 – *Dvedhāvitakkasutta* (Il discorso sui due generi di pensiero).

²⁰ *Āsvaghoṣa*, op. cit., p. 173.

²¹ *Dhammapada*, 9, 12 – (Il Male).

mente fino ad inghiottire e risputare la perla della coscienza, estinguendo ogni forma di attaccamento, persino quella dal distacco, e giunse alla pace interiore, «come un fuoco che ha esaurito il combustibile»²², oltre l'oceano dell'esistenza, perché a quel punto «la coscienza, priva di sostegno, non è più in grado di crescere e di accumulare *karma*, ed è perciò liberata»²³.

Legge della vita è dunque il reiterato processo di trasmigrazione, a cui sono soggetti tutti coloro che agiscono. *Karma* è parola che traduce «azione». Ma cos'è l'azione? Già molto prima che Siddhārtha abbandonasse il suo palazzo regale per partire alla ricerca della Liberazione, i *saṃnyāsin*, i «rinuncianti», s'erano posti la domanda e il compito di arrestarla, poiché già nell'azione era stata trovata la radice del dolore. Allora essi «cercavano l'immobilità perché così almeno potevano sottrarsi a ogni gesto visibile», ma subito «i Maestri più sottili, scoprirono che l'atto, *karman*, continuava ad accumularsi anche nel silenzio e nell'immobilità. Occorreva snidarlo fin nella camera segreta della mente»²⁴. L'azione, divenne *manosancetanāhāra*, volontà, volizione mentale,

²² Aśvaghōṣa, op. cit., p. 180.

²³ *Samyutta Nikāya*, 3.1.6.1 – *Upayasutta* (L'attaccamento).

²⁴ Roberto Calasso, *Ka*, Adelphi, Milano, 2002, p. 408.

intenzione («è la volizione che chiamo *karma*»²⁵) e questa «è la radice dell'esistenza, della continuità, della lotta che si persegue con degli atti buoni o cattivi»²⁶. Un'intenzione buona porterà dei buoni frutti e un'intenzione cattiva, frutti negativi. Poiché un'azione non si esaurisce in se stessa, ma sempre lascia una traccia, un resto (*śeṣa*). Come la fiamma non esaurisce le ceneri. Ogni atto intenzionalmente compiuto (pur mentale) crea un «seme» (*bīja*) karmico che maturerà e porterà frutto nel momento opportuno: «gli atti non svaniscono mai, neanche in centinaia di evi cosmici: quando raggiungono la giusta combinazione delle condizioni e il momento favorevole, essi sicuramente fruttificano per le creature»²⁷. Questa è la legge di Causa ed Effetto – «la legge della conservazione dell'energia applicata al dominio etico»²⁸ – che sorregge il concatenamento del *karma* e la sequela *samsarica* delle rinascite e delle morti. Questa legge è classificata tra le cose

²⁵ *Aṅguttara-Nikāya*, 4, 235 – *Ariyamagga Sutta* (Il Nobile Sentiero).

²⁶ Walpola Rahula, *What the Buddha Taught*, Grove, New York, 1974, p. 31.

²⁷ Raniero Gnoli, *La rivelazione del Buddha. I testi antichi*, op. cit., p. 1107

²⁸ Michel Henri Dufour, *Introduction à l'enseignement du Bouddha et à sa pratique*, Harmattan, Paris, 2013, p. 62.

chiamate *acinteyyāni*, «inconcepibili»²⁹, quindi non ci si stritolò le meningi per non correre il rischio che ti salti in aria in pezzi, come in passato accadde al sapiente Śākalya che non seppe rispondere a un quesito di Yājñavalkya³⁰.

Il Nazareno, che ascoltava meditabondo queste parole, si sollevò e disse strepitando: «È come la “Legge del Contrappasso”. Chi commette cattive azioni cadrà all’inferno, chi al contrario compirà opere meritevoli, si innalzerà al paradiso. Perché, come dice il Dottore Angelico: “Il criterio del giudizio di Dio è che uno patisca in proporzione di ciò che ha fatto, come è detto in Mt.7,2: *Col giudizio con cui giudicate sarete giudicati, e con la misura con la quale misurate sarete misurati*. Quindi il giusto si identifica senz’altro con il contrappasso”³¹».

«Affatto» gli rispose Kāla, il migliore tra i

²⁹ Gli «inconcepibili» sono in numero di quattro, uno è la maturazione del *karma* (*kammavipāka*) – come detto –, gli altri tre sono: il dominio d’azione del Buddha (*buddhavi-saya*); la sfera degli assorbimenti meditativi (*jhānavisaya*); le speculazioni a proposito del mondo e delle sue origini (*lokacintā*).

³⁰ Cfr. Roberto Calasso, *L’Ardore*, Adelphi, Milano, 2010, p. 41.

³¹ Tommaso d’Aquino, *La Somma Teologica (Seconda Parte, Sezione Seconda)*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014, p. 613.

serpenti, sempre pronto a far da ombrello alla Legge, «Nient'affatto simile, poiché: diversa è la concezione giuridica sul soggetto operante, ossia sulla natura di colui che “compie l'azione” e diversa la concezione sulla natura dell'azione stessa; dipoi, diversi sono i concetti temporali che vi stanno dietro ed inoltre, fondamentale, l'assenza di un Essere Giudicante».

Il Nazareno sorpreso da quelle parole rapide, si fece più vicino al luciferino Kāla, «poiché certi dicono che la Sapienza stessa sia il serpente»³², e stette ad ascoltare. Kāla l'avvolse allora tra le sue spire, penetrò con lo sguardo la sua mente e là, posandovi i semi della *bodhicitta*, li irrorò dicendo: «Si parta dall'assenza del Giudice che è il Dio Creatore, Lui che dal Nulla avrebbe prodotto il Tutto e che tiene il Registro delle Azioni per Giudicare i Vivi e i Morti: questa dottrina è irragionevole, giacché “se qualcosa produce qualcosa, non è eterno”, perché il prodotto precedente che è causa del fenomeno deve risultare esso stesso da una causa antecedente, e questa causa deriva ancora da un'altra antecedente ad essa e via così in un *regressus in infinitum* che giunge fino all'assurdo, facilmente sormontabile partendo da quanto ebbe già ad osservare a suo tempo il Pre-

³² Ireneo di Lione, *Adversus Haereses*, 1, 30, 15.

sidente, D.P. Schreber: “Se Dio ha creato il mondo, com’è nato Dio stesso?”³³. L’origine non ha origine, poiché nella mente, e quindi nel mondo, si possono osservare solo cose che già sono iniziate da cause ad esse antecedenti – si tratta della *pratītyasamutpāda*, la “coproduzione condizionata” – e per capirlo non serve essere dottori in teologia, basta, delle volte, essere un bambino: Compiuti otto anni domandai a mio padre: “Che cos’è un buddha?”, “Un buddha è ciò che l’uomo diviene”, rispose. Chiesi ancora: “Come fa un uomo a diventare un buddha?”, “Seguendo gli insegnamenti del Buddha”, rispose. Chiesi ancora: “Ma chi ha insegnato al Buddha che insegna?”, “Chi a sua volta è diventato buddha secondo gli insegnamenti di chi era buddha prima di lui”. Chiesi ancora: “Ma il Buddha che per primo si è messo a insegnare, che buddha era?”. A questa domanda, mio padre rispose sorridendo: “Forse era piovuto dal cielo o sbucato dalla terra”. Raccontando l’episodio commentava divertito: “Con tutte quelle domande mi aveva messo in difficoltà e non sapevo più cosa rispondere”³⁴».

³³ D.P. Schreber, *Memorie di un malato di nervi*, Adelphi, Milano, 1974, p. 392.

³⁴ Kenkō Hōshi, *Ore d’ozio – Tsurezuregusa*, Marsilio, Venezia, 2014, p. 358.

Detto questo Kāla, il migliore tra i serpenti, allentò la presa delle sue spire, dando il tempo al Nazareno di accogliere le sue parole, quindi zufolando nuovamente nelle sue orecchie, proseguì dicendo: «Veniamo ora al secondo punto, o Nazareno, poiché non solo non vi è Giudice, ma non vi è neppure l'Accusato, non vi è anima individuale ed eterna, le "azioni" non dipendono e non ricadono solo su una vita, su un soggetto individualmente configurato dall'ectoplasma spiritico che ne abita il corpo, chiamato "anima", e nel quale, a vostro dire, si iscrive la sequenza dei gesti che alla fine della vita verranno passati al setaccio, nel processo di psicostasia, dal vostro Dio che come Anubi, il dio con la testa di sciacallo, nell'antico Egitto, *peserà* il cuore dei defunti. L'"io" non ha esistenza reale, è solo un'aggregato di funzioni e sono questi aggregati che portano le tracce del *karma*. Non v'è un "Io-Anima-Individuale" che giochi il ruolo dell'accusato. Poiché voi pensate ad una "continuità personale nel corso dell'unica vita che viviamo qui sulla terra, i buddisti invece credono nella continuità personale lungo una serie infinita di vite"³⁵. Fin dalla nascita si è quindi eredi di un debito, "vi è qualcosa nel *karma* che

³⁵ Richard Gombrich, *What the Buddha Thought*, Equinox, London, 2009, pp. 11-12.

non è mai perso, anche dopo il suo compimento; questo qualche cosa, chiamato *avipranāsha* ('non perso', 'non distrutto', o 'incancellabile'), è come una sorta di contratto, e il *karma*, l'azione, è equiparabile a un debito. Un uomo può spendere ciò che ha preso in prestito, ma, a causa della ricevuta che ha firmato, dovrà, un giorno o l'altro, pagare il debito al suo creditore³⁶. E di più, il *karma* non esiste da solo, ma è connesso ad altre quattro 'leggi naturali' a cui chiunque, per il fatto stesso di nascere e vivere è sottomesso, che sono: la legge atmosferica (*utu niyāma*), la legge biologica (*bīja niyāma*), la legge fisica (*dharmā niyāma*) e legge mentale-psicologica (*citta niyāma*)».

Il Nazareno, con le guance imporporate e gli occhi spalancati, incredulo, disse: «Ma allora, stando a quanto dici, o Serpente, nessuno è veramente responsabile dei suoi atti ed è dunque indifferente essere Assassini o Santi...». Kāla, il migliore tra i serpenti, scosse il suo cappuccio ellittico e quasi sconsolato rispose: «In termini morali è del tutto indifferente essere Santi o Assassini, agire "bene" o "male", poiché è l'agire in sé che va interrotto. Il Cammino è estinguere l'azione. È solo all'interno

³⁶ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikās*, in D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism – second series*, Rider, London, 1950, p. 256.

di questo Cammino che si pone una differenza tra “bene” e “male”, dove *buona* è l’azione indirizzata al distacco – che permette di trasmigrare in un “cielo superiore” – e *cattiva* è quella indirizzata all’attaccamento – che porta alla trasmigrazione in un “inferno”. Fare una buona azione significa in realtà purificare il proprio stato mentale, farne una cattiva, macularlo».

Il Nazareno, sentendo queste parole, si fece il segno della croce sudando freddo, pensando che era peggio di quella volta in cui dovette lottare contro i Fibioniti e gli Ofiti³⁷. « Ma ancora non è finita» sibilò Kāla, il migliore tra i serpenti, accennando un sorriso, che in lui era il segno dello schiudersi della visione (*dit̥ṭhi*): «vi è un altro aspetto che rende la legge del *karma* completamente dissimile da quella del contrappasso o di qualsiasi altra “moral justice”³⁸, ed è la durata relativa degli “inferi” e “paradisi” in ragione del processo della trasmigrazione. Difatti secondo la vostra visione, o Nazareno, il verdetto di condanna o di assoluzione viene emesso una e una

³⁷ Cfr. Mircea Eliade, *Spirit, Light and Seed*, in *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions – Essays in Comparative Religions*, University Chicago Press, 1976, pp. 93-119; Jacques E. Ménard, *Les repas “sacrés” des Gnostiques*, in *Revue des Sciences Religieuses*, 1981, n. 55-1, pp. 34-51.

³⁸ Cfr. Walpola Rahula, op. cit., p. 32.

sola volta per una durata eterna (se di durata si può parlare in riferimento all'eternità). Paradiso e Inferno durano per sempre, mentre i luoghi infernali e paradisiaci sono per il buddismo solo spazi transitori, come tutto ciò che è dotato di aggregati, sottomesso alla trasmigrazione, sempre in conformità alla legge del *karma* che, è stato detto, non finisce di agire neppure quando le azioni hanno prodotto il loro frutto. O Nazareno, gli esseri sono i possessori delle loro azioni, gli eredi delle loro azioni; essi si originano dalle loro azioni, sono legati alle loro azioni, prendono rifugio nelle loro azioni. «È l'azione che distingue gli esseri in inferiori e superiori»³⁹. Inferni e paradisi sono più simili a purgatori in cui si può ulteriormente regredire o risalire, che durano un tempo determinato dal fatto che nuove azioni giungano a maturazione e fruttifichino, dando vita a nuovi semi karmici e così via, in un sistema in cui la vita è già in sé un purgatorio, in cui pene e ricompense vengono giocate sul tavolo della *līlā* cosmica, la danza orchestrata dal gioco fenomenico delle apparenze, da cui solo un Buddha può estraniarsi, spegnendone la fiamma che l'alimenta, evirando il padre Agni e accedendo al Nirvana». E così di-

³⁹ *Majjhima Nikāya*, 135 – *Cūlakammavibhangasutta* (Il breve discorso della classificazione delle azioni).

cendo Kāla, il migliore tra i serpenti, abbandonò il Nazareno ai suoi tormenti e ritornò a prendere posto sotto l'albero di *pipal* a protezione del Buddha in *samādhi*.

L'inédit surgit, qu'on le veuille
ou non, dans la multiplicité des
répétitions.

Jacques Derrida, *Papier machine*

La mente è una camera piena di voci, bisbigli, spifferi, urla, dove si continua a sentire ciò che ci si abitua ad ascoltare. Pertanto, per silenziarla, è necessario disabituarsi ad ascoltare, rendere ferma la mente, focalizzare l'attenzione su un unico suono, farne il supporto della meditazione fino a far sparire quello stesso supporto, come una zattera che s'abbandona una volta giunti sull'altra sponda, il silenzio. Qui si accede al primo stato di assorbimento. In esso vi sono gioia e letizia derivante dall'isolamento e accompagnate dall'applicazione e il mantenimento dell'attenzione iniziale. Abbandonata poi l'applicazione iniziale, si entra e si dimora nel secondo stato di assorbimento, qui la mente è tutta concentrata sul suono della meditazione, il silenzio si amplifica, come se una nicchia piena di plasma si erigesse attorno, ad avvolgere, simile ad un uovo di cui si sia diventati il tuorlo. A quel punto la

mente dimora nell'equanimità (*upekkhā*) e nella consapevolezza (*sati*), priva di dolore e di letizia, concentrata, senza macchia, luminosa, malleabile. Giunti in questo stato di condizionamento, si accede al cielo del Buddha Amida e si possono ammirare i suoi gioielli, percepire il suono oltre il suono e onorare la pace dei suoi laghi e il profumo dei fiori di loto che l'inghirlandano. È svuotando la mente da ogni attaccamento, abdicando al proprio ego, affidatisi, nell'abbandono, alla compassione del Buddha Amida – che si sarà invocato penetrando nella sua rimemorazione sonora, che è il *nenbutsu* –, così «rovesciando la coscienza discorsiva», che si accederà al suo cielo, perché, insegna il *Laṅkāvatāra Sūtra*: «Non si può passare al di là delle pene seguendo un'attività, una caratteristica, una sostanza, si passa al di là delle pene quando la coscienza discorsiva è rovesciata».

«*Nenbutsu* (*nien-fo* in cinese) è il termine giapponese per l'invocazione del nome del Buddha. *Nen* o *nian* (*smṛti* in sanscrito) significa alla lettera “richiamare alla mente” “ricordare” “riflettere su” o “pensare a”, e di conseguenza il *nenbutsu* è pensare al Buddha»⁴⁰, in sanscrito *buddhānusmṛti*

⁴⁰ D.T. Suzuki, *Selected Works, Volume II – Pure Land*, University of California Press, Oakland, 2015, p. 3.

e «la sua pratica consiste particolarmente nella recitazione del nome del Buddha Amitābha⁴¹ (*omi-to-fo* in cinese, *amida-butsu* in giapponese)»⁴²: «namu amida butsu» (Prendo rifugio nel Buddha Amida).

Cosa venga richiesto al praticante del *nenbutsu* dipende di volta in volta dal modo con cui lo si realizza e questa realizzazione può avere tre forme – una volta esclusa una quarta che consiste nel considerare il *nenbutsu* una “formula magica”, un abracadabra capace di mobilitare il Buddha Amida quale essere sovrasustanziale in modo da costringerlo, per mirifica teurgia della parola, ad intervenire per il bene del devoto, conducendolo con sé nella Terra Pura, come per intercessione mariana o altre miracolistiche acrobazie metafisiche, che appartengono ad un ordine di idee superstizioso più che religioso. Le altre forme di pratica del *nenbutsu*, le cui formulazioni oscillano nei testi stessi dei fondatori della scuola della Terra Pura⁴³, che scindiamo qui in tre tecniche

⁴¹ *Amitābha*, letteralmente «Luce» (*ābhā*) «senza fine» (*amita*), è il nome in sanscrito del Buddha Amida.

⁴² D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism – second series*, op. cit., p. 133.

⁴³ Cfr. Charles B. Jones, *Toward a Typology of Nien-fo: A study in Methods of Buddha-invocation in Chinese Pure Land Buddhism*, *Pacific World – Journal of the Institute of*

per comodità, vanno in realtà considerate come una sola e unica tecnica. Sono: la ripetizione della formula come incantazione del suono; l'abbandono incondizionato nella fede della compassione del Buddha Amida e infine il processo di contemplazione-visualizzazione del Buddha Amida e dei suoi attributi.

La prima forma di pratica, la ripetizione della formula come incantazione del suono, è tecnica di preghiera-meditazione che si basa sulla fuoriuscita dal «senso», e quindi uscita dalla possibilità di un processo discorsivo all'interno della psiche, creata proprio dalla reiterazione della formula, il cui significato svanisce in una «nube d'incoscienza», ossia laddove le funzioni mentali assopite – smantellate in questo modo – lasciano lo spazio all'emergere del campo dei Buddha. «Quando si ripete un suono» dice D.T. Suzuki analizzando la funzione del *nenbutsu* in quanto *dharanī* o *mantra* «la mente s'arresta» eliminando «la polvere esteriore della discriminazione che

Buddhist Studies, n. 3 – Third Series, 2001, pp. 199-218; Lisa Grumbach, *Nenbutsu and Meditation: Problems with the Categories of Contemplation, Devotion, Meditation, and Faith*, Pacific World, vol. 7, 2005, pp. 91-105; Richard K. Payne, *Seeing Buddhas, Hearing Buddhas: Cognitive Significance of Nenbutsu as Visualization and as Recitation*, Pacific World, Third Series, vol. 7, 2005, pp. 110-141.

ricopre la superficie brillante originale dello specchio interiore dell'illuminazione»⁴⁴. Un nome è qualcosa come un simbolo algebrico. Questa tecnica della ripetizione della preghiera come svuotamento del «senso» e fuoriuscita dalle catene del condizionamento psichico per accedere a «stati di (in)coscienza superiori», la si ritrova anche in altre forme di religiosità⁴⁵, come ad esempio l'induismo e nelle sue diverse forme il tantrismo, ma anche nella scuola sufi nell'islam, nell'esicasmismo cristiano, in certe forme d'ahassidismo ebraico e nella tecnica di preghiera del canto continuo e del didgeridoo presso gli aborigeni australiani.

La seconda forma di *nenbutsu*, strettamente connessa alla precedente, è quella dell'abbandono alla fede nella compassione del Buddha Amida, al quale, una volta a lui abbandonatisi, è sufficiente offrire dieci invocazioni. La «fede» è concetto che non sembra appartenere alle concezioni del buddismo, essa nasce da una certa interpretazione sulle effettive potenzialità dell'in-

⁴⁴ D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism – second series*, op. cit., p. 161.

⁴⁵ Cfr. Mircea Eliade, *Lo Yoga. Immortalità e Libertà*, Bur, Milano, 2010: «Ogni ripetizione indefinita conduce alla distruzione del linguaggio; in alcune tradizioni mistiche, questa distruzione sembra essere la condizione delle ulteriori esperienze», p. 207.

dividuo. In linea di massima due sono le visioni e i rami nella pratica del buddismo giapponese: vi è quella più conosciuta, illustrata dallo Zen, una via speculativa-intellettuale, chiamata *jiriki* (自力), che letteralmente significa «capacità personale», «auto-potere», ed indica la potenzialità insita nell'individuo di realizzare se stesso contando solamente sulle proprie forze. Questa è la tendenza più conosciuta del buddismo e quella che in terre occidentali ha avuto maggiore diffusione, non foss'altro che per la fiducia – spesso equivocata – nella «capacità individuale» di giungere al Risveglio. L'altra è invece quella promossa dalla scuola della Terra Pura, il *tariki* (他力), letteralmente «forza dell'altro», «altra potenza» e indica l'idea che l'individuo, essere corrotto dalla nascita, non possa con le sue sole forze raggiungere il Risveglio, se non vi è una *forza altra* che venga in suo aiuto a sostenerlo e Illuminarlo. Questa *forza altra* è quella della compassione del Buddha Amida, espressa coi suoi 48 voti come riportato nel *Muryōju-kyō* (Sūtra della Vita-Infinita). Anche questa forma di abbandono alla fede dell'Altro ritrova dei suoi corrispettivi in altre pratiche religiose, ad esempio in quella forma di misticismo in cui il devoto s'abbandona a Dio, come troviamo spiegato dettagliatamente nell'*Abbandono alla Provvidenza Divina* del gesu-

ita Jean-Pierre de Caussade, o in molti sermoni di Meister Eckhart, poesie di Juan de la Cruz, così come in numerosissima mistica femminile.

La terza via di *nenbutsu*, per noi più interessante perché in connessione con l'*Ōjō-yōshū* di Genshin, è quella della «contemplazione del nome». Ossia il nome del Buddha non indica un'entità o un'identità a qualcosa o qualcuno, ad un Essere o ad una Forma, bensì è la *cifra* di un valore qualitativo. Ripetere il suo nome, vorrà dire allora meditare su questo valore visualizzando mentalmente le sue qualità, ossia i trentadue segni distintivi del Buddha e in questo modo, penetrando col pensiero la sua entità, trasformarsi nella cosa pensata, secondo quel meccanismo mimetico che è l'estatico confondersi del proprio Sé con l'Altro, che è la realtà del Buddha Amida, nella *Śūraṅgama samādhi*, la «Concentrazione della Marcia Eroica»⁴⁶. Questo processo di visualizzazione è compendiato in uno dei tre sūtra di base della dottrina della Terra Pura, il *Kanmuryōju-kyō* (Sūtra della contemplazione del Buddha della Vita-Infinita), dove viene of-

⁴⁶ Cfr. *Śūraṅgama samādhi sūtra* (Sūtra della Concentrazione della Marcia Eroica), in Raniero Gnoli, *La rivelazione del Buddha. Il Grande Veicolo*, Mondadori, Milano, 2004, pp. 297-393.

ferto un progressivo cammino di meditazione, guidato dalle descrizioni, nei più piccoli dettagli, della Terra Pura del Buddha Amida, che fungono da supporto, da vero e proprio *maṇḍala* narrativo, che come una «porta regale» – per riprendere l'espressione utilizzata da Pavel Florenskij per le icone bizantine – dalla quale poter accedere allo specchio della mente, nel suo stato adamantino.

Queste descrizioni dello *Kanmuryōju-kyō* vanno del resto in parallelo con quelle dell'altro grande Sūtra della scuola della Terra Pura, il *Muryōju-kyō* (Sūtra della Vita-Infinita), dove viene anche descritta la Terra Pura del Buddha Amida, solo con solo alcuni elementi differenti.

Questi testi e queste rappresentazioni non sono delle semplici descrizioni di luoghi «leggendari» ma si tratta di offrire una base visuale per facilitare l'accesso alla visione del Buddha e del suo Paradiso, che altro non è se non la raffigurazione simbolica della «quiete interiore» (*śamatha*), ossia dello stadio appena precedente al definitivo accesso al nirvana. Questo stesso intento lo possiamo ritrovare nell'*Ōjō-yōshū* di Genshin, che però, a differenza dei sūtra del canone della scuola della Terra Pura, che descrivono solamente il paradiso, ci offre una descrizione, altrettanto dettagliata, anche degli orrori degli inferi, come se Genshin lasciasse aperte due porte d'accesso alla

visione della Terra del Buddha: quella dall'alto, la via della mano destra, la via gentile e placida; e quella dal basso, la via della mano sinistra, l'accesso alla Terra del Buddha Amida mediante lo spavento e l'orrore. In fondo le immagini degli inferi – più ancora forse di quelle del paradiso – sono il metodo più sicuro e diretto per l'accesso alla prima delle Nobili Verità, quella che dà inizio al cammino verso il Risveglio, che decise Siddhārtha ad abbandonare il palazzo reale, e quella che chiude il cammino offrendo il Risveglio, che fece di Siddhārtha il Buddha: «la nobile verità del dolore (*dukkha*). La nascita è dolore, la vecchiaia è dolore, la malattia è dolore, la morte è dolore»⁴⁷ e «condizionate da vecchiaia e morte sorgono pene (*soka*), lamenti (*parideva*), disagi (*dukkha*), angosce (*domanassa*) e mancanza di serenità (*upāyāsa*). Tale è l'origine di tutta questa massa di dolore»⁴⁸. Soluzione è dunque chiamarsi fuori, *abortire al mondo*.

⁴⁷ *Samyutta Nikāya*, 56.11 – *Dhammacakkapavattanasutta* (Il discorso della messa in moto della ruota del Dhamma).

⁴⁸ *Dīgha Niāya*, 15 – *Mahānidānasuttanta* (Il grande discorso delle cause)

Prefazione

L'insegnamento e la pratica che mostrano come rinascere nella Terra Pura e la via semplice di esercitarsi per diventare un Buddha, sono per i peccatori di questo oscuro mondo tanto facili quanto guardare con i propri occhi o camminare con i propri piedi. E trattandosi di un santo insegnamento, vi sarà forse qualcuno che non voglia entrare in questo cammino con cuore puro, siano essi preti e laici, uomini e donne, nobili e paria, saggi e folli?

Tuttavia l'insegnamento «Essoterico» (*Kengyo*) e quello «Esoterico» (*Mikkyo*) non sono gli stessi. Del resto, della contemplazione della Legge, in quella degli aspetti fenomenologici del Buddha Amida, e in quella della realtà assoluta – essa stessa al di là di ogni forma –, numerose e diverse sono le discipline religiose, ma queste non sono difficili per il savio e il saggio che facilmente possono comprendere le cose e non provano sofferenza nella pratica degli esercizi.

Ma cosa posso dire io, che sono solo un idiota? Come posso io comprenderle e avanzare in quest'arduo cammino.

Ecco perché mi sono rivolto alla Scuola del Nenbutsu, La Terra Pura. Ora ho la pace del cuore e così ho deciso di esporre l'insegnamento delle scritture, scegliendo gli estratti dei sūtra e dei śāstra riguardo a questa materia.

Se si studia questo libro in profondità, si potrà facilmente comprendere l'insegnamento, metterlo in pratica e rinascere nella Terra Pura.

Queste sono le dieci sezioni in cui si articola il trattato e che compongono i tre volumi:

1. *Onri-Edo* - L'abbandono del Mondo Impuro.
2. *Gongu-Jōdo* - In cerca della Terra Pura.
3. Prove dell'Esistenza della Terra Pura.
4. *Shōju Nenbutsu* – Pratica corretta del Nenbutsu.
5. Metodi per favorire il Nenbutsu.
6. *Betsuji Nenbutsu* – Nenbutsu per periodi speciali.
7. Benefici del Nenbutsu.
8. Prove del Nenbutsu.
9. Diverse pratiche che conducono alla Rinascita nella Terra Pura.
10. Domande e Risposte.

Tenete questo libro a portata di mano in modo da non dimenticarlo.

Selezione del maestro Tendai
Ryogenin Shamon Genshin

VOLUME PRIMO

Storie dall'Inferno

地獄
jigoku

I.
L'abbandono del Mondo Impuro

O*ni-Edo*, «Abbandonare il Mondo Impuro» vuol dire aborrire e distaccarsi da questo mondo impuro. Significa abbandonare non solo questo mondo umano ma anche la totalità dei Sei Regni. Tutti questi considerati insieme costituiscono ciò che viene chiamato i Tre Mondi¹. Non c'è pace nei Tre Regni. Il Buddha li ha spiegati equiparandoli ad una casa in fiamme e dicendo che è come vivere in una casa in fiamme. È qualcosa da cui, più d'ogni altra, bisogna allontanar se stessi con un sentimento di disgusto.

Ora per render chiari i diversi fenomeni di questo Mondo Impuro, noi dividiamo il nostro soggetto in sette parti: 1) Gli Inferi; 2) Il Regno degli «Spiriti Affamati»²; 3) Il Regno delle Bestie;

¹ 三身, *san-jin*, Tre Mondi (in sanscrito *Trailokya*) sono il Mondo del Desiderio (*Kamadhatu*), il Mondo della Pura Forma (*Rupadhatu*) e il Mondo del Senza-Forma (*Arupadhatu*). Si tratta dei mondi in cui l'individuo è trascinato nella trasmigrazione.

² 餓鬼, *gaki*, originariamente in sanscrito *Preta*, si tratta degli spiriti deceduti.

4) Il Regno dei Demoni in Collera; 5) Il Regno degli Esseri Umani; 6) Il Regno degli Esseri Divini; 7) Sommario Generale.

La prima delle suddette divisioni, chiamata «Gli Inferi», è divisa in otto parti: 1) Inferno della Ripetizione; 2) Inferno della Corda Nera; 3) Inferno di Tutti gli Esseri Viventi; 4) Inferno dei Lamenti; 5) Inferno dei Grandi Lamenti; 6) L'Inferno del Caldo Torrido; 7) L'Inferno del Grande Caldo Torrido; 8) L'Inferno del Non-Intervallo.

L'Inferno della Ripetizione

L'Inferno della Ripetizione è collocato a mille *yojana*³ sotto questo mondo. È lungo e largo mille *yojana*. I peccatori in questo inferno sono sempre intenti ad insultarsi gli uni con gli altri. Appena i loro sguardi si incrociano si svolge uno spettacolo simile a quello che offre un cacciatore col cervo: agitando le loro unghie di ferro, si cavano gli occhi e si lacerano le carni gli uni con gli altri facendo colare il sangue e lasciando le ossa esposte.

Vengono allora i guardiani dell'inferno e li colpiscono con delle barre di ferro dalla testa ai piedi fino a che i loro corpi non siano completamente frantumati, come granelli di sabbia. E ancora tagliano le loro carni a fettine con spade affilate, come il pesce è sfilettato in cucina. Ma quando il vento freddo soffia sui loro resti, ritornano in vita e assumono nuovamente la loro forma iniziale. Dopo un breve intervallo, sono quindi costretti a subire di nuovo lo stesso tipo di agonia.

³ 由旬, *yujun*, in sanscrito *yojana*, è un'unità di misura indiana pari a circa 13 chilometri.

Una voce dal cielo grida: «Lasciate che tutti questi esseri ritornino in vita!». Oppure i guardiani infernali, battendo il suolo con forconi neri di ferro, urlano: «Resuscitate! Resuscitate!».

Possiamo descrivere nel dettaglio queste sofferenze, come possiamo leggerle nel *Daichido-ron*⁴.

Un giorno e una notte nel regno delle Quattro Divinità Sovrane⁵ è lungo quanto cinquant'anni della vita umana, e la vita nel regno delle Divinità Sovrane dura cinquecento anni, nel tempo di questo mondo delle Divinità Sovrane. Ma una notte e un giorno in questo inferno dura quanto la vita nel regno delle Divinità Sovrane, e le vittime devono restare in questo inferno cinquecento anni, nel tempo di questo inferno. Tutti coloro che in qualsiasi modo distruggono la vita, precipitano in questo inferno.

Le cifre della durata si basano sullo *Kusharon*⁶; e la spiegazione delle cause karmiche sullo

⁴ Si tratta del 大智度論, *Daichido-ron*, un commento completo sul *Grande Sūtra della Saggezza*, tradizionalmente attribuito a Nāgārjuna.

⁵ 四天王, *Shi-tennō*, si tratta dei quattro sovrani che dominano i quattro regni celesti che circondano il Monte Sumeru, e formano il primo dei sei cieli del «Mondo dei Desideri» (欲界, *yokkai*).

⁶ Si tratta dello 阿毘達磨俱舍論, *Abidatsuma-kusharon*, abbreviato in *Kusharon* è anche conosciuto come

*Shōbōnenjo-kyō*⁷, e sarà lo stesso nella descrizione dei sei inferni successivi. Nello *Ubasoku-kai-kyō*⁸, viene spiegato che una vita nel mondo degli dèi corrisponde ad un giorno e una notte di un inferno. Di seguito ci si attiene a questa regola.

Fuori dalle quattro porte di questo inferno si trovano sedici luoghi speciali che appartengono a questo inferno e sono allo stesso modo degli inferni.

Il primo di questi è chiamato, *Shidei-sho*, «Luogo della Sporcizia». Questo inferno è pieno di sterco bollente e lerciume dal sapore amaro e pieno di vermi dal becco duro come diamante. I peccatori sono gettati in questo inferno e obbligati a mangiare lo sterco bollente mentre i vermi gli strisciano addosso, masticando e perforando la loro pelle, rosicchiando la loro carne e persino succhiando il midollo dalle loro ossa. Coloro che

Abhidharmakosha. Si tratta di uno studio dello *Sarvāstivāda abhidharma*, scritto da Vasubandhu (IV-V secolo) e tradotto in Cinese nel 651 da Hsüan-tsang.

⁷ 正法念處經, *Shōbōnenjo-kyō*, si tratta del *Sūtra della Meditazione sull'Insegnamento Corretto*, dove si spiegano nei dettagli le cause karmiche della trasmigrazione nei Sei Regni.

⁸ 優婆塞戒經, *Ubasoku-kai-kyō*, si tratta dello *Upāsakaśīla-sūtra*, (*Sūtra dei Precetti per il Laico*), tradotto in cinese da Donmuseu, in cui il Buddha Śākyamuni espone i precetti per i Bodhisattva laici.

hanno ucciso cervi o uccelli nelle esistenze anteriori precipitano in questo inferno.

Il secondo inferno annesso è chiamato, *Tōrin-sho*, «Luogo della Spada Girevole». È circondato da mura di ferro nero alte dieci *yojana*. È pieno di un fuoco violento, rispetto al quale un fuoco ordinario somiglia alla neve. Quando il corpo entra in contatto con questo fuoco in maniera seppur minima, s'intirizzisce e diventa tanto piccolo quanto un chicco di mostarda. Da questo fuoco piovono tempeste di bastoni in ferro. Vi è anche in questo luogo una foresta di spade così affilate che un capello o addirittura l'ombra di un capello che entri in contatto con loro viene smiuzzata. Quanto più allora per i corpi dei peccatori! A volte le spade cadono come un'immensa cascata dal cielo. Tanto grande è lo strazio delle agonie che qui nessuno può sopportarle. Coloro che hanno distrutto la vita con animo bramoso precipitano in questo inferno.

Il terzo inferno annesso è chiamato *Oujuku-sho*, «Luogo del Calderone Infuocato». In questo inferno, i peccatori vengono messi in un calderone di ferro e bollono come si fanno bollire i fagioli. Coloro che hanno ucciso, cotto e mangiato animali precipitano in questo inferno.

Il quarto inferno annesso è chiamato *Taku-sho*, «Luogo di Molta Sofferenza». In questo luogo vi

sono numerosi trilioni di sofferenze e non è possibile descriverle tutte in dettaglio. Coloro che hanno legato le persone con le catene, le hanno percosse con le verghe, le hanno obbligate a fare lunghi viaggi, le hanno gettate da luoghi ripidi, soffocate col fumo, spaventato i bambini e, in breve, tutti coloro che in qualche modo hanno fatto soffrire gli altri, precipitano in questo inferno.

Il quinto inferno annesso è chiamato *Anmyō-sho*, «Luogo della Calma Nera». I peccatori in questo inferno vivono nell'oscurità pesta e vengono costantemente devastati con un fuoco oscuro. Poi una furiosa tempesta comincia a imperversare e costringe la Montagna di Diamante a scontrarsi con le montagne circostanti, di modo che i corpi dei peccatori vengono schiacciati tra loro e i loro frammenti sono dispersi come granelli di sabbia. Dopodiché soffia un vento caldo che trancia come una spada affilata. Coloro che hanno ucciso delle pecore soffocandole col fuoco e coloro che hanno ucciso delle tartarughe schiacciandole tra delle tegole precipitano in questo inferno.

Il sesto inferno annesso è chiamato *Fuki-sho*, «Luogo della Non-Gioia». In questo inferno vi è un grande fuoco che brucia i corpi dei peccatori giorno e notte. Vi sono degli uccelli con rossi becchi bollenti, cani e volpi le cui strida sono così sanguinolente da far rizzare i capelli delle

vittime. Giungono senza sosta e rosicchiano le ossa e la carne delle vittime che giacciono in una massa confusa. Vermi dotati di un becco duro come diamante perforano le ossa e ne suggono il midollo. Coloro che nella loro vita precedente hanno ucciso degli uccelli e altri animali suonando la conca o lo *tsuzumi*⁹, precipitano in questo inferno.

Il settimo inferno annesso è chiamato *Goku-ku-sho*, «Luogo della Più Severa Sofferenza». È situato sul bordo di una ripida scogliera dove i peccatori bruciano continuamente in un fuoco rosseggiante. Coloro che hanno ucciso spietatamente precipitano in questo inferno.

Le descrizioni precedenti si basano sullo *Shōbōnenjo-kyō*. Per quanto riguarda i rimanenti nove inferni non sono descritti nei sūtra.

⁹ Si tratta del tamburo tradizionale giapponese, che come la conca, veniva utilizzato dai cacciatori per spingere gli animali, nello stesso modo in cui si utilizza il corno inglese nella caccia alla volpe.

3. L'Inferno della Corda Nera

L'Inferno della Corda Nera si trova al di sotto dell'Inferno della Ripetizione ed è della sua stessa dimensione. Le guardie di quest'inferno afferrano i dannati rovesciandoli al suolo che è fatto di ferro caldo. Poi, dopo averli marchiati nei due sensi con delle corde in ferro caldo, come un carpentiere che fa dei segni con la sua corda, li tagliuzzano a pezzi con calde asce di ferro, seguendo i segni tracciati dalle corde. A volte li tagliano con seghie o li sventrano con le spade e dopo averli tagliati a fette li gettano di qua e di là. Oppure i guardiani tendono intrecciandole delle corde di ferro caldo ed obbligano i dannati a gettarvisi sopra. In quel momento, soffia un vento violentissimo che li fa incastrare alle corde di ferro caldo. Le loro carni e le loro ossa vengono bruciate, facendoli piombare in una sofferenza estrema.

Questa descrizione si basa sullo *Yugashiji-ron*¹⁰ e lo *Daichido-ron*.

¹⁰ 瑜伽師地論, *Yugashiji-ron*, si tratta dello *Yogāchārabhūmi*, (Trattato sugli Stadi della Pratica dello Yoga), attribuito a

A destra e a sinistra di questo inferno vi sono delle alte montagne di ferro. Sulla cima di queste sono montati dei sostegni in ferro a cui è fissata, alle due estremità, una corda, anch'essa in ferro, tesa da una cima della montagna all'altra. Sotto questa corda sono posti in fila un certo numero di grandi calderoni pieni di una sostanza bollente e fumante. I peccatori, con pesanti fardelli attaccati alle spalle, sono costretti a camminare su questa corda, e naturalmente non possono far a meno di cadere di sotto nei calderoni. Qui vengono bolliti a lungo finché ossa e carne non sono ridotti in una poltiglia indistinta.

Ciò secondo il *Kambutsu-sammai-kai-kyō*¹¹.

Se si confronta la sofferenza di questo inferno con la sofferenza dell'Inferno della Ripetizione, insieme con i suoi sedici luoghi, si potrà constatare che questa è dieci volte più severa. I guardiani infernali nel tormentare i peccatori dicono loro: «Il cuore è esso stesso il principale nemico e causa dei più grandi mali, lega gli uomini e li

Maitreya o Asanga e tradotto in cinese nella metà del settimo secolo da Hsüan-tsang.

¹¹ 觀仏三昧海經, *Kambutsu-sammai-kai-kyō*, si tratta del *Sūtra dell'Oceano della Meditazione sul Buddha*, in cui viene insegnato che stabilendo la meditazione su un Buddha, si può conquistare l'emancipazione e ne descrive inoltre la tecnica.

manda davanti a Emma-ō, il Sovrano degli Inferni. Là si viene arrostiti in solitudine e divorati come ricompensa per le opere malvagie. Neppure moglie e figli, fratelli e sorelle e parenti possono salvarvi!».

Giù al quinto inferno sotto questo, la sofferenza decuplica rispetto ad ogni inferno precedente. A partire da questo noi possiamo conoscere qual è l'intensità della sofferenza in questi inferni. Cento anni di vita umana equivalgono a un giorno e una notte nel *Tōri-ten*¹², ma la durata di vita nel *Tōri-ten* equivale ad un solo giorno e una notte in questo inferno e qui la vita dura mille anni. Coloro che hanno distrutto la vita o cha hanno rubato qualcosa precipitano in questo inferno.

Adiacente a questo inferno ce n'è un altro chiamato *Tōkanjyuku-sho*, «Luogo del Pianto e della Ricezione del Dolore». I peccatori vengono posti su di un precipizio d'un numero incalcolabile di *yojana* d'altezza. Sono legati assieme con corde nere di fuoco bollente e una volta che sono stati legati insieme a questo modo, vengono spinti di sotto. Precipitati, colpiscono il terreno

¹² 利天, *Tōri-ten*, «Cielo dei Trentatré Dèi», traduzione giapponese dal sanscrito *trāyastriṃśa*, si tratta del secondo dei sei Cieli del Mondo del Desiderio.

infuocato sottostante, che è costellato di spade affilate, numerose come i fili d'erba d'un prato. Allora i cani con le fauci di ferro fiammante li masticano sminuzzandoli, e anche se invocano aiuto nessuno viene a salvarli. Coloro che sono stati maestri della Legge ma che l'hanno spiegata con empî pregiudizi, non riuscendo quindi ad offrire la verità e indifferenti alle conseguenze, e anche coloro che si sono suicidati gettandosi da un dirupo, precipitano in questo inferno.

Vi è un altro luogo chiamato *Izyu-sho*, «Luogo dell'Aquila Spaventosa». Qui i guardiani dell'inferno, che brandiscono le loro mazze di ferro con grande rabbia, colpiscono improvvisamente i peccatori e fanno loro violenza giorno e notte. A volte brandiscono le loro spade di ferro fiammeggianti e tagliuzzano le vittime, o disegnano archi infuocati di ferro con le apposite frecce e li colpiscono, facendoli avanzare senza sosta.

Coloro che hanno uno spirito bramoso, che hanno legato e ucciso altri per derubarli dei loro averi, precipitano in questo inferno.

Le descrizioni precedenti sono basate sul *Shōbōnenjo-kyō*.

4. L'Inferno dell'Assemblea

L'Inferno dell'Assemblea è al di sotto dell'Inferno della Corda Nera ed è della sua stessa dimensione. In questo inferno ci sono numerose montagne di ferro disposte frontalmente. Ci sono in questo luogo diversi guardiani infernali con la testa di bue e con la testa di cavallo, armati con ogni sorta di bastoni e mazze di ferro che fungono da strumenti di tortura. Brandendoli guidano i peccatori disposti di fronte a loro facendoli passare tra le coppie di montagne dove queste si congiungono per schiacciare le vittime finché il sangue non cola fino a cospargene tutto il terreno.

Là ancora vi sono montagne di ferro che cadono dal cielo e schiacciano i peccatori in frammenti minuscoli come granelli di sabbia. A volte le vittime vengono poste su una roccia e schiacciate contro un'altra roccia. O ancora vengono messe in un mortaio di ferro e polverizzate con un pestello di ferro. Dalle segrete del male vengono fuori demoni, leoni, tigri, lupi e varie altre bestie fatte di fiamme, corvi e aquile che circondano e divorano le vittime.