

“Il pensiero di Dōgen al di là di affermazione e negazione”

Aldo Tollini

Università “Ca’ Foscari” – Venezia



Ingresso di Eihei-ji, il Tempio principale della scuola Sōtō, fondato da Dōgen nel 1244.

In questo saggio intendo riflettere sull'uso di espressioni linguistiche negative (e di conseguenza anche affermative) nel pensiero di uno dei massimi esponenti dello Zen giapponese, Dōgen



zenji.

Sia nella sua opera maggiore, lo *Shōbōgenzō* (Il Tesoro dell'Occhio della Vera Legge), ma anche in altre, Dōgen, attenendosi alla tradizione, fa largo uso delle forme di pensiero negative che rivestono una particolare importanza nell'ambito del suo pensiero e del suo insegnamento, infatti, il “pensiero negativo” di Dōgen riflette la sua visione della realtà considerata secondo il principio buddhista dell'assenza di un “io” e dell'illusorietà.

1. Il pensiero di Dōgen: generalità

Dōgen zenji (1200-1253), uno dei più grandi pensatori e maestri di Buddismo giapponesi, ha prodotto un pensiero buddhista di grande profondità e complessità. Tra le molte opere che ha scritto, è soprattutto lo *Shōbōgenzō* che presenta in modo più articolato il suo pensiero sulla Via buddhista, sul Dharma, sulla pratica e sull'illuminazione. È un pensiero molto originale espresso in una lingua altrettanto originale ed elaborata, spesso anche di difficile comprensione. Mi sono occupato altrove della questione della lingua di Dōgen (Tollini, 2013) e non voglio quindi tornare in dettaglio sull'argomento, tuttavia, mi preme di dire che l'uso della lingua da parte di Dōgen ha la caratteristica di riflettere in modo organico il suo pensiero. Quindi, piuttosto che essere una lingua di tipo “descrittivo”, è una lingua di tipo “espressivo”, cioè, invece di descrivere, esprime e manifesta. In particolare, poiché al centro dei temi trattati vi è la concezione del raggiungimento dell'illuminazione che forma l'asse portante di ogni sua argomentazione, l'uso della lingua, piuttosto che descrivere in modo logico e articolato cosa sia e come si possa giungere all'illuminazione, cerca di esprimerla e manifestarla attraverso la lingua. Questa operazione, altamente sofisticata ha il pregio di evitare speculazioni filosofiche e dottrinarie, che appunto sono scarse, e di affrontare il tema centrale in modo diretto, che è lo scopo non del filosofo, ma del maestro Zen. Il quale non vuole tanto “spiegare”, nè essere necessariamente coerente fornendo una elaborazione convincente e comprensibile intellettualmente, ma vuole portare il discepolo o praticante direttamente sul terreno dell'illuminazione attraverso l'espedito della lingua. Questa impresa comporta un uso

strategico molto particolare che può anche mettere in crisi l'ascoltatore, o più probabilmente il lettore. D'altra parte, Dōgen non è un filosofo e non si pone il problema di cercare o rivelare la "verità", ma è un maestro che intende spingere il praticante a calpestare con i propri piedi la terra del *satori* (l'illuminazione).

Vi sono molti aspetti particolari e interessanti dell'uso della lingua nello *Shōbōgenzō* che possono essere definiti come "lingua dell'illuminazione" nel senso di cui ho detto sopra e alcune delle strategie sono anche state studiate (Kim, 1985).

Qui desidero affrontare una di queste "strategie" che, per quanto ne so, non è stata ancora studiata, o quanto meno, non a sufficienza. Si tratta della "strategia della negazione", che ovviamente si rapporta al suo contrario, l'affermazione. Affermazione e negazione sono uno strumento largamente utilizzato da Dōgen per esprimere il suo pensiero e per insegnare l'illuminazione.

2. La negazione della cultura giapponese

La negazione della meta suprema nella Via è comune nella cultura del Giappone, ma la ritroviamo curiosamente anche in Occidente.

Nel seguire una Via, dopo lunga pratica e apprendistato, si giunge a un punto in cui per attingere al vertice, ci si deve liberare dell'oggetto che si agogna, sia esso una pratica artistica, o una religiosa. Chi persegue la perfezione nell'arte del *nō*, o del *cha no yu*, a un certo punto deve approdare all'arte del non-*nō* e del non-*cha no yu*. In altre parole, deve liberarsi dell'oggetto che persegue perché, alla fine diventa un limite. Quindi si pratica l'arte della non-arte (o un'arte non artefatta e una Via non-Via). L'oggetto della Via che si persegue all'inizio del percorso è puramente un "abile mezzo" per intraprendere il cammino, ma lungo la strada la prospettiva cambia, così come la persona stessa cambia e allora il rapporto tra l'artista e la sua arte, o tra il praticante e la sua Via, si modifica.

Così, Dōgen parla di: "natura-di-Budhha" (*busshō*) che è "non natura-di-Buddha" (*mubusshō*), Li Naosuke maestro del tè parla di: "tè" che è "non-tè" dicendo: «Il tè non è il tè (茶非茶). Non è che il tè non sia (il tè) (非々茶), è che è soltanto il tè. Questo si chiama il tè. »

Cioè, il tè che è diffuso nelle normali cerimonie del tè non è il vero tè. Però non è che anch'esso non sia il tè. (Tuttavia, si deve superare queste dicotomie e comprendere che) il vero tè è soltanto semplicemente il tè e null'altro. Questo è il vero spirito del tè.

Che la negazione sia profondamente radicata nella cultura giapponese come vertice della perfezione è chiaramente dichiarato dal grande artista e scrittore del teatro *nō* Zeami che nel suo testo *Kakyō* (Specchio del Fiore) parlando dell'abilità dell'attore dice: «... se si porta l'abilità all'estremo, giungendo alla maturità delle capacità, e si entra con facilità nella dimensione della massima abilità di espressione artistica [...] si raggiunge il grado di "non-sè, non-stile" (無心無

風) (*Nihon koten bungaku zenshū*, p. 329), allora si sarà molto prossimi al “meraviglioso”. »

Da parte Occidentale Maister Eckhart parla di: “Dio” che è “non-Dio.”

Si deve amare Dio... privo di forme fantastiche. ... L'anima dev'essere priva di forme fantastiche e mantenuta tale. Poiché se amate Dio come come dio, forma fantastica, una persona, o se Egli fosse qualcosa con una forma, bene, dovete liberarvi di tutto questo. Come si deve amare? Lo si deve amare così com'è, come un non-Dio, una non-forma fantastica, a-personale, senza forma. Amarlo come l'Uno, puro, semplice, chiaro, come colui che è senza dualismo. Poiché si deve sprofondare eternamente dalla negazione alla negazione dentro l'Uno. (Blakney, 2003, p. 248)

Ciò riguarda non solo l'arte e la Via dell'arte, ma anche, come abbiamo visto dai maestri spirituali, anche la Via dello spirito: la vera illuminazione è non-illuminazione, così come il vero Dio è il non-Dio. La “Via negativa”, descrivendo ciò che non è, porta nei pressi della meta, ma solo la negazione totale porta alla meta.

3. L'uso della negazione nel pensiero di Dōgen

Al fine di investigare l'importanza e il significato della negazione nel pensiero di Dōgen, prenderò in considerazione il testo *Shōbōgenzō*, l'opera considerata la maggiore del Maestro.¹

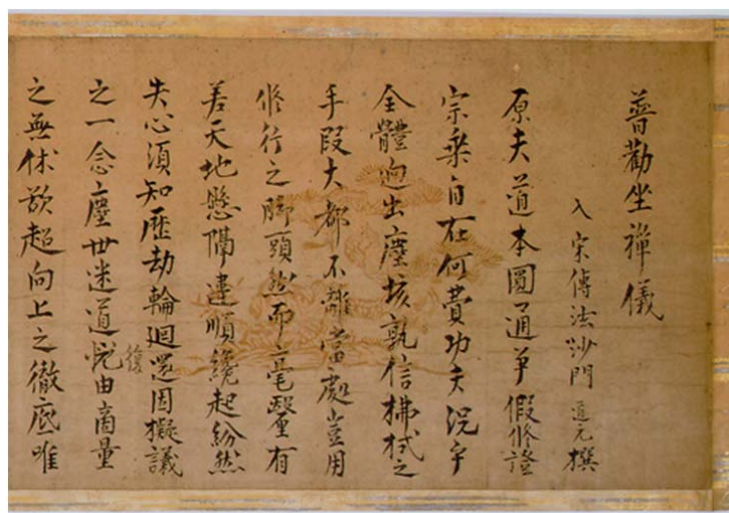
Per prima cosa, va notato che Dōgen usa in modo frequente espressioni che negano concetti opposti, quindi negano esistenza e allo stesso tempo assenza, negano qualità e azioni opposte, senza però fornire una via di uscita da questo *impasse*. Per esempio: «E' così perché questa via da percorrere, questo luogo in cui risiedere, non sono grandi e neppure piccoli, non sono propri e neppure altrui, non sono prima di noi, e neppure qui adesso con noi.»

Usando questa tecnica espressiva, Dōgen vuole togliere ogni tipo di possibile certezza a coloro che si sono avviati sulla Via del Buddhismo. Negando e impedendo di avere punti di riferimento, Dōgen intende sospingere i praticanti oltre l'approccio logico ordinario. Le persone sono abituate a pensare in termini dicotomici esclusivi, tuttavia, questo tipo di pensiero, pur essendo utile ai fini pratici, non riflette la complessità della realtà. Dōgen vuole spingerci a cogliere la complessità dei fenomeni facendoci superare la strettoia dell'utile semplificazione. In altre parole, negando gli opposti, non ci resta altro che andare oltre il pensiero concettuale, in una dimensione dove:

(Le montagne) continuamente sono ferme stabilmente e continuamente si muovono camminando.

¹ Tutti i brani riportati sono tutti tradotti dall'originale dall'Autore.

Dobbiamo accuratamente studiare le virtù di questo muoversi camminando. Poiché il muoversi camminando delle montagne è lo stesso di quello degli uomini, quando non sembra che sia lo stesso dell'incedere camminando dell'uomo, non si dubiti del muoversi camminando delle montagne (“Sansuikyō”, *Sūtra* di monti e fiumi).



Fukanzazengi – Le Regole per lo Zazen – scritte da Dōgen nel 1233

La dimensione dell'illuminazione non è certamente follia, ma non è neppure una dimensione ordinaria in cui si può vedere la realtà in termini logici. Piuttosto si tratta, da quello che ci è dato di comprendere, di uno stato in cui si coglie la realtà in modo diverso. Nel Mahāyāna vi è la dottrina dell'idealismo che sostiene l'idea secondo cui la visione della realtà da parte dell'uomo è un riflesso della sua mente. Quindi nessuno “vede” realmente la realtà così com'è, ma la vede sempre come proiezione della sua mente, cioè del suo io. La visione della realtà è filtrata dalla presenza dell'io, insomma è sempre soggettiva, mai obiettiva. Quando finalmente realizziamo l'illusorietà dell'io, ed esso cadrà, allora avremo la possibilità di “vedere” realmente il mondo esterno (e forse anche quello interno).

Nel capitolo “Genjō kōan” (Il *kōan* realizzato) esprime in modo chiaro questo concetto:

Quando tutti i dharma (le cose, la realtà) sono (sono definite in base a) il Buddha-Dharma, allora esistono "illusione/risveglio", la pratica, la nascita, la morte, tutti i Buddha e le persone comuni. Quando la moltitudine dei fenomeni non sono basati sull'io, allora non esiste l'illusione né il risveglio, non esistono i Buddha né le persone comuni, non esistono la nascita né l'estinzione.²

² Le traduzioni in italiano dei testi dello *Shōbōgenzō* citate si trovano in: Tollini, 2001: “Bendōwa”, pp.123-176, “Genjō kōan”, pp. 177-190, “Maka Hannya Haramitsu”, pp. 209-217.

Due frasi contrastanti: la prima, affermativa, significa che quando la realtà viene vista come insegnato dalla dottrina del Buddha, cioè dal punto di vista umano, allora esistono le cose del mondo del dualismo. Ma la seconda, negativa, dice che quando la visione non è basata sull'io, e quindi è obiettiva, non esiste più nulla, e non rimane altro che negare.

Nella realtà, "illuminazione", "Buddha", nascita "estinzione", ecc. non sono altro che parole che cercano di etichettare dei fenomeni, che però, come tali, non hanno alcuna esistenza. Quindi, non resta che negare...

In definitiva, l'illuminazione non è altro che la visione della realtà oltre l'illusione creata dal nostro proprio io, e questo è quanto Dōgen vuole portarci a comprendere. Infatti in "Bendōwa" (Discorso sullo studio della Via) dice che non si devono costruire «idee del tipo che i Buddha esistano oppure non esistano.» Affermare che i Buddha esistono, così come negare la loro esistenza significa dare sostanza a un fenomeno, che, come tutti i fenomeni, non hanno sostanzialità, secondo il principio fondamentale della dottrina buddhista. Negazione dell'affermazione, e d'altra parte negazione della negazione non lasciano scampo: non solo non esiste la cosa in sé, ma non esiste neppure il suo non essere. Negare l'esistenza conduce a sostenere la sua non esistenza, e la negazione della sua non esistenza conduce a smantellare la concezione della sua non esistenza. Nel capitolo "Gyōbutsu igi" vi sono le espressioni: "assenza di Buddha" (無仏), "assenza di Via" (無道), "assenza di mente" (無心), "assenza di estinzione" (無滅), e anche "assenza di non-nascita" (無々生), "assenza del mondo del Dharma" (無法界), "assenza della natura del Dharma" (無法性), "assenza di morte" (無死), e anche "assenza di non-nascita" (無無生). Tuttavia, il massimo della strategia negativa si trova in "Busshō" (Natura-di-Buddha) in cui troviamo: «Come può l'«essere di tutti gli esseri» non ricevere il Dharma dal "non-essere del non-non-essere" (無々の無)?».

L'assenza dell'assenza non è naturalmente presenza, ma assenza del non-essere. Le sequenze negative sono una strategia per negare la presenza dell'io sostanziale nel modo più radicale possibile: anche sotto forma di assenza. La parola MU 無 non è semplicemente la negazione "no" o "non", ma indica assenza o mancanza, e va reso con "non c'è". Questa è una differenza sostanziale poiché dire, *mushō* 無生 è "non c'è nascita", e *mumushō* 無無生 è "non c'è la mancanza di nascita", per indicare, non che esiste la non-nascita, ma che la nascita non c'è, e che anche il suo contrario, la mancanza o assenza di nascita non c'è.

Tollini, 2004: "Busshō", pp. 51-155, "Inmo", pp. 156-180.

Le traduzioni in italiano degli altri capitoli sono mie, basate sul testo originale in: Etō, Sokuō (a cura di) (1961, 13° ed.), *Shōbōgenzō*, 3 vols., Tokyo: Iwanami shoten, dove si trovano i capitoli: "Gyōbutsu igi", Vol. 1, pp.345-362, "Sansuikyō", Vol. 1, pp. 217-229, "Shukke", Vol. 3, pp. 123-127, "Kōmyō", Vol. 2, pp. 113-119.

Certamente, siamo molto lontani dal principio di non-contraddizione della logica classica aristotelica che afferma la falsità di ogni proposizione implicante che una certa proposizione A e la sua negazione, cioè la proposizione non-A, siano entrambe vere allo stesso tempo e nello stesso modo. Per Dōgen, invece, la rottura di questo principio, asserisce che una proposizione del tipo: "A è anche non-A" non solo non è falsa, ma è, anzi, espressione della verità vera! Nel Buddhismo classico il concetto di *anattā* (in Pāli) o *anātman* (in sanscrito) descrive il “non io” o “non sè”, cioè l’illusorietà della presenza di un io/sè concreto, stabile e sostanziale nei fenomeni. Tuttavia, esiste il rischio che “non-io” o “non sè”, oltre che come negazioni, possano essere prese per affermazioni negative, cioè esistenza di una negatività. E questo stravolgerebbe il senso della dottrina buddhista. Si consideri che per attenersi alla logica del principio di non-contraddizione è necessario che “A” abbia una esistenza concreta e ben definibile, tale che lo distingua da tutti gli altri esseri. Nel Buddhismo, invece, i fenomeni sono aggregazioni di cinque elementi, detti *skandha*,³ privi di io sostanziale. Quindi il principio di non contraddizione perde ogni senso.

Questo conduce a sostenere *umu no mu* 有無の無 (“Busshō”), “l’assenza contemporaneamente di esserci e non esserci”: “c’è” e “non c’è” sono contemporaneamente negati.

Per esempio in “Busshō” si dice: «Il tempo della vita è natura-di-buddha, è non natura-di-buddha. Il tempo della morte è natura-di-buddha, è non natura-di-buddha.»⁴

L’illuminazione esiste e allo stesso tempo non esiste: se non esistesse come potrebbe essere cercata? E se esistesse potrebbe essere in qualche modo definita, ma pur potendo cercarla una volta trovata non esiste. Quindi, il praticante cerca e (forse) trova quello che non c’è, o forse trova qualcos’altro rispetto a quello che inizialmente cercava, perché quello che cercava, comunque, non c’è. Quindi l’illuminazione, cioè l’assoluto, viene negato sia nella sua esistenza, sia nella sua assenza: come oggetto definito non esiste, ma d’altra parte è anche sbagliato sostenere che non esiste, poiché, esiste, ma non è definibile come “esistenza”.

La dottrina buddhista pone nella visione dualista della realtà la radice dell’errore: definire i fenomeni in buoni e malvagi, vantaggiosi e svantaggiosi, positivi e negativi, essere e non-essere è il regno dell’illusione poiché è una dicotomia che nasce dall’egoismo dell’individuo, quindi da

³ L’elenco dei Cinque Aggregati (o *skandha*, in giapponese *goun* 五蘊), gli elementi fondamentali dell’essere umano comprende: 1. *rūpa* 色 = la materia, i fenomeni; 2. *vedanā* 受 = le sensazioni; 3. *samjñā* 想 = l’intelletto, le rappresentazioni mentali, la cognizione; 4. *samskāra* 行 = la volizione, gli impulsi; 5. *vijñāna* 識 = la coscienza, il discernimento.

Essi sono gli elementi fondamentali che aggregandosi e disgregandosi danno luogo ai fenomeni o li fanno perire.

⁴ Sia la vita sia la morte sono allo stesso tempo natura-di-buddha e non natura-di-buddha. Dōgen vuole mettere in guardia da una comprensione limitata del concetto di natura-di-buddha inteso come qualcosa di concreto che appartiene solo alla dimensione della vita e che si contrappone all’illusione e all’agitazione della mente, e che quindi è l’opposto dell’illuminazione. Questa visione è semplicistica ed errata. La natura-di-buddha, la nostra buddhitā, è presente sempre in vita e morte, in ogni cosa, in ogni fenomeno, in ogni momento e non è contrapposta né contraponibile ad alcunché.

una visione illusoria. Dōgen non si stanca mai di ripetere che la realtà, e quindi l'illuminazione, non sono riconducibili a una logica dualista, che è eccessivamente semplificatoria e mistificante. Così nel *Sūtra del Diamante* si dice: «Un *bodhisattva*, un grande essere, non deve propendere per l'esistenza né per la non esistenza delle cose.» (Marassi, 2011, p. 105)

Qualunque cosa possa essere identificata con il termine "assoluto", trascende la dimensione della lingua, della descrizione. È al di là di affermazione e negazione: li travalica. Definire in modo positivo o negativo significa restringere l'ambito dell'assoluto e quindi, è di per sé un'azione in contrasto con l'assoluto indelimitabile.

Molte tradizioni religiose e filosofiche a orientamento mistico, si astengono dal dualismo affermazione e negazione. Così, per esempio in Occidente troviamo la "Via Negativa" nel Cristianesimo che ponendo a fondamento l'ineffabilità di Dio, sostiene una teologia apofatica. Anche nella tradizione religiosa indiana dei Veda si trova l'approccio negativo alla realtà con il *neti neti* che in sanscrito significa "né questo, né quello". Ciò che rimane dopo ogni negazione è l'essenza inesprimibile. O, infine la tradizione cinese che nel più famoso testo daoista recita: «Il Dao di cui si può parlare, non è l'eterno Dao» e «I nomi che possono essere detti, non sono gli eterni nomi.»

Lo Zen stesso si autodefinisce una scuola *furyūmonji* 不立文字, cioè "indipendente dai testi scritti" che attua una trasmissione dell'insegnamento direttamente da maestro a discepolo in "una speciale trasmissione al di fuori delle scritture" *kyōge betsuden* 教外別伝, direttamente "da mente a mente" *ishin denshin* 以心伝心, poiché la lingua è inaffidabile siccome non esce dai limiti della convenzionalità e non ha la capacità di descrivere in modo adeguato la realtà assoluta ineffabile e non convenzionale.

Dōgen, che in un certo senso può essere considerato un mistico (Kim, 1987), si inserisce in questo filone, ma con la sua particolarità. Infatti, mentre nella gran parte delle tradizioni mistiche l'assoluto è ritenuto ineffabile, cioè inesprimibile, quindi al di là della capacità della lingua di esprimerlo, per Dōgen è diverso. È pur vero che nella tradizione Chán cinese, l'incapacità della lingua di esprimere la verità ultima è considerata un dato di fatto, tuttavia egli assume una posizione del tutto originale.

Per Dōgen la lingua non è un impedimento, un velo illusorio che nasconde la "vera realtà" che si colloca al di là delle parole. Piuttosto, la lingua è l'immenso deposito delle possibilità espressive aperto a chi sappia farne uso: è un ostacolo solo per chi non sa utilizzarla, mentre per coloro che ne hanno la capacità, la lingua può diventare un modo diretto di espressione della realtà ultima. Nel capitolo "Sansuikyō", significativamente dice: «Che peccato che essi non sanno che il pensiero è "parole e frasi", che non sanno che "parole e frasi" liberano il pensiero.» Questa sua concezione non deriva tanto da una speculazione astratta sulle potenzialità della

lingua, quanto piuttosto da una convinzione profonda e radicale che sta a fondamento del suo pensiero dottrinale secondo cui la realtà tutta, l'intero mondo, l'universo intero, l'uomo, i fenomeni, ogni cosa di cui facciamo esperienza è illuminazione: non esiste nulla che sia al di fuori dell'illuminazione. E d'altra parte, l'intero mondo è un'infinita serie di autoespressioni della natura-di-Buddha e della vacuità. Ne consegue che anche la lingua è nella dimensione dell'illuminazione, ne è parte, ne è espressione. Per questo motivo, Dōgen pensa che la lingua, così come ogni altro mezzo espressivo della realtà fenomenica possa esprimere la realtà illusoria e allo stesso tempo anche la realtà dell'illuminazione. Poiché l'illuminazione è immanente e onnipresente nella vita quotidiana, può essere espressa con le parole quotidiane, infatti anche la lingua che usiamo ogni giorno fa parte dell'illuminazione, proprio come la vita quotidiana lo è. In questo senso, la lingua è strumento di illuminazione.

È allora chiaro che per Dōgen l'insistente e mirato uso della negazione (accanto all'affermazione) non è un mezzo per indicare in termini negativi l'assoluto ineffabile. Negare per Dōgen non vuol dire esprimere l'incapacità della lingua di affermare, non è lo strumento "meno fuorviante" utilizzabile dalla lingua. La lingua ha la capacità di esprimere l'illuminazione: resta però da verificare se il destinatario di un tale messaggio è in grado di comprenderlo, e questo è un altro problema. Tuttavia, è più probabile che si tratti dell'incapacità dell'uomo di comprendere, piuttosto che un limite della lingua. Dobbiamo quindi, rivedere il significato dell'uso della negazione da parte di Dōgen in termini diversi da quelli a cui la tradizione buddhista e in genere orientale ci ha abituato, e alla quale l'Occidente ha dato ampio supporto e ha condiviso.

Il punto fondamentale per comprendere l'uso della lingua deve necessariamente partire dal messaggio che Dōgen vuole trasmettere, quindi il suo insegnamento. Sul quale in questa sede non è possibile che presentare qualche breve sintesi. Uno dei pilastri del pensiero del Maestro è la necessità dell'abbandono della visione dualista della realtà per convincersi che ogni manifestazione fenomenica è espressione dell'illuminazione. Non esiste, quindi, una dimensione dell'illuminazione separata da quella dell'illusione, nè una dimensione della pratica separata da quella della realizzazione, così come Buddha e esseri senzienti non sono due, ma uno. In questo modo, Dōgen nega sempre e senza eccezioni l'approccio dualista in quanto prodotto della convinzione errata di un proprio io separato dalla realtà altra. Questa realtà una e indivisibile è illuminazione, quindi l'assoluto.

Affermare è un'operazione unilaterale che descrive una sola parte della realtà, negare allo stesso modo è unilaterale ed esprime un altro lato: è come rappresentare una scena descrivendo solo il lato esposto al sole (affermazione) o solo quello all'ombra (negazione). Nel capitolo "Genjō kōan" dice: «Se apprendiamo un solo lato, l'altro lato rimane all'oscuro», per intendere che ogni conoscenza parziale è imperfetta. Dobbiamo, invece, vedere la realtà nella sua dimensione totale,

sia quella positiva sia quella negativa, ovvero sia, quella che ci piace sia quella che ci dispiace. Per giungere alla realtà, d'altra parte, non basta descrivere insieme il lato al sole e quello all'ombra, o fuori di metafora, la somma dell'affermazione e della negazione non rappresenta compiutamente la realtà poiché lo strumento dualista è insufficiente: la realtà, è più complessa, più profonda e lontana. Non che non sia descrivibile: alcuni tipi di linguaggio possono farlo. Per esempio un luogo oltre l'opposizione tra affermazione e negazione, una dimensione che superi entrambi può esprimere l'assoluto.⁵ Qui affermazione e negazione non sono più concetti opposti, ma complementari, coesistenti nella condizione di *muge* 無碍 di "non ostruzione" come insegnato dalla scuola buddhista Kegon. La realtà, la realtà assoluta, è priva di distinzioni, è scevra da contaminazioni, è, nel pensiero di Dōgen, la realtà che si identifica con l'illuminazione stessa. Giungere alla sua comprensione significa aprirsi all'illuminazione. Questo superamento del dualismo, nella lingua, si esprime con l'eliminazione della visione contrastiva tra affermazione e negazione. Per esempio: «Noi non siamo davvero esseri senzienti, ma non siamo esseri non senzienti» ("Sansuikyō"). Alla fine di questo percorso si trova la concezione fondamentale del Buddhismo Mahāyāna, quella del "vuoto" o "nulla" (*kū* 空, *mu* 無), ossia l'assenza, nel senso della "pura assenza": il semplice "non c'è", o nelle parole del Sesto Patriarca cinese Huineng: *honrai muichimotsu* 本来無一物, "originariamente non esiste nulla", che non va intesa come negazione della presenza, ma come assenza di essere e non-essere. Qui vi è un punto importante: *muichimotsu* significa letteralmente "non c'è neppure una cosa", intendendo dire che non c'è né affermazione né negazione, così come né essere né non-essere. Nel capitolo "Maka Hannya Haramitsu" ("La pratica della Grande Saggezza") Dōgen afferma: «tutte le cose hanno le caratteristiche della vacuità, non nascono e non deperiscono, non sono pure né impure, non aumentano né diminuiscono.» Nella dimensione della realtà assoluta, cioè dell'illuminazione, «i fenomeni sono il vuoto, a sua volta il vuoto è i fenomeni», come afferma la famosa frase del *Sūtra del Cuore*, ma Dōgen non ancora soddisfatto aggiunge: «i fenomeni sono i fenomeni, il vuoto è il vuoto», allora la descrizione della realtà dell'illuminazione è davvero completa. Proprio perché i fenomeni sono insostanziali, sono il vuoto. Dal vuoto si formano tutti i fenomeni, ma proprio per questo i fenomeni e il vuoto non sono altro che se stessi. Dopo aver negato l'esistenza dei fenomeni e del vuoto, subito dopo afferma la loro esistenza in quanto tali: ora abbiamo negazione e affermazione uniti sullo stesso piano. Perciò nel capitolo "Inmo" (Così com'è) dice: «La saggezza non è necessariamente "essere" e non è necessariamente "non-essere", ma c'è temporaneamente l'essere del pino primaverile e il non-essere del crisantemo autunnale.» I fenomeni sono e non sono, ma nell'impermanenza della realtà, temporaneamente, per noi uomini, esistono le cose. Esse possono essere considerate come i "fiori del cielo" (空華) del famoso capitolo omonimo, cioè

⁵ Cfr. con concetto di "basho" di Nishida, cioè un luogo oltre l'opposizione dualista di soggetto-oggetto.

esistenze effimere dovute solo alla falsata visione causata da una malattia agli occhi; ma Dōgen sostiene che essendo tutti i *dharma* il vero aspetto delle cose, anche i fiori del cielo visti con la malattia degli occhi sono il vero aspetto delle cose. Sia i fenomeni reali sia quelli “fittizi” sono comunque fenomeni ed entrambi esistono provvisoriamente nella nostra realtà: quindi entrambi sono e non sono. Se affermassimo che esistono “fenomeni veri” e “fenomeni fittizi” dovremmo distinguere tra essere e non-essere, su due piani separati. Solo passando attraverso lo stretto sentiero di affermazione e negazione coesistenti, o elevandosi sulla cima della loro non-contraddizione, o non ostacolamento, si può cogliere l’assoluto. Realizzare la propria natura-di-Buddha è possibile: essa si raggiunge: «Quando "questo" è completamente "non questo"» (“Busshō”)

Proprio riguardo ai fenomeni, nello stesso testo Dōgen afferma:

... onorare tutti i fenomeni significa rendere onore alla saggezza che va oltre nascita ed estinzione. Proprio nel momento in cui si rende onore in questo modo, si realizza la possibilità di raggiungere la saggezza, cioè i precetti, la meditazione e la saggezza, e così via, fino alla liberazione per gli esseri senzienti. Questo è quello che viene chiamato *mu* (il nulla). Il raggiungimento del *mu* è possibile in questi termini. Questa è la profonda perfetta saggezza, molto sottile e difficile da comprendere.

Quindi, oltre l’affermazione e la negazione della sostanzialità dei fenomeni, i quali non nascono e non periscono, sono e non sono, la Via verso la liberazione consiste nel rendere loro onore, cioè praticarli. Anche la liberazione è un fenomeno, quindi, esiste e non esiste allo stesso tempo, è *mu*, “nulla” ma proprio per questo si deve andare alla sua ricerca, allo stesso modo di come, l’illuminazione originaria che ogni uomo possiede *ab origine*, deve diventare oggetto di ricerca, come ben sa Dōgen per sua stessa esperienza di vita. Cercare quello che sta oltre essere e non-essere non è “trovare” poiché nel “vuoto” o nel “nulla” non si trova il “vuoto” o “nulla”, ma si trova solo assenza. Invece di “trovare” è “diventare”, cioè identificarsi con questa assenza, quindi essere il “vuoto” o “nulla”, manifestarlo, attuarlo. Lo scopo non è di giungere alla conoscenza, che implica il trovare, ma di realizzare se stessi, quindi cambiarsi sulla base dell’esperienza di attingere al vuoto.

Di questo “vuoto” o “nulla”, Dōgen precisa che “vuoto” non è il “nulla” (e viceversa): essi non vanno presi come entità astratte, ma relazionati alla natura-di-buddha, cioè alla dimensione dell’illuminazione. È questa, e quindi anche ogni manifestazione fenomenica, che è “vuoto” e il “nulla”; essi sono la stessa cosa, ma al tempo stesso, sono relazionati tra di loro in quanto l’uno espressione dell’altro. Quindi, il “vuoto” e il “nulla” non sono vuoti o nulla, nè sono il loro opposto, il pieno e l’esserci. Insomma, di nuovo non sono nè affermazione nè negazione.

In “Busshō” si dice: «Il Quinto Patriarca disse: “Tu dici che non ho la natura-di-Buddha perché essa è il vuoto”. Questo esprime chiaramente che il vuoto non è il nulla.»

E ancora, nello stesso capitolo: «Non diciamo “vuoto” perché è vuoto, non diciamo “nulla” perché è nulla, ma si dice “nulla” perché la natura-di-Buddha è il vuoto.⁶ Quindi, ogni frammento del nulla è un riferimento che esprime il vuoto, e il vuoto è la capacità di esprimere il nulla.»⁷

Il *mu* della negazione, Dōgen non si contenta di affermarlo, ma come per ogni altro fenomeno, anche lo nega. È il *mu* del *mu* 無の無, quindi accanto al *mu* c’è il non-*mu*, e poi addirittura il non-*mu* del *mu* 無々の無 e il *mu* di tutti i *mu* 諸無の無 (“Busshō”). Allo stesso modo esiste *muu* 無有, il “non c’è dell’essere”, *shou* 諸有 (“Shukke”, Lasciare la casa), “tutti gli essere (ogni forma dell’essere)”.

Qui si raggiunge il punto in cui, tolto ogni incerto supporto linguistico e concettuale, liberato il campo da ogni preconcetto e da ogni precario appiglio, liberati da ogni convinzione dualista, non resta che fare il grande salto oltre affermazione e negazione nella dimensione dell’“oltre”, del *satori*.

In alcuni casi, nel dilemma tra affermazione e negazione, Dōgen propende per la negazione.

Perciò Hyakujō⁸ disse: “Predicare che gli esseri senzienti sono la natura-di-buddha è insultare il Buddha, il Dharma e il Sangha.⁹ Predicare che gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha è altrettanto insultare il Buddha, il Dharma e il Sangha”. Allora, quindi, sia dire: “essere la natura-di-buddha”, sia: “essere non natura-di-buddha” sono entrambi degli insulti. Sebbene siano degli insulti, non si può astenersi dall’esprimersi.

La contemporanea affermazione di “natura-di-Buddha” e “non –natura-di Buddha” esprime la volontà da parte di Dōgen di giungere alla dimensione che sta oltre affermazione e negazione, laddove essere e non essere perdono il loro significato. Questo è uno stato in cui “natura-di-Buddha” e “non –natura-di Buddha” cessano di essere dei concetti, anche dei nomi, e dei riferimenti solidi. Essi si pongono nella dimensione del vuoto e dell’impermanenza, dove presenza e assenza si fondono e perdono di significato.

⁶ Il “vuoto” non è vuoto, il “nulla” non è nulla, poiché se fossero tali sarebbero definiti contrastivamente rispetto ai loro opposti “pieno” e “tutto” rispettivamente. Si dice nulla per dire che la natura-di-Buddha è il vuoto intendendo entrambi termini relazionati tra di loro e assoluti.

⁷ Solo attraverso l’assoluto del vuoto si può esprimere l’assoluto del nulla.

⁸ Hyakujō Ekai (720-814), maestro *ch’an* cinese, discepolo e successore di Baso Dōitsu. Il brano che segue è una citazione dal capitolo 9° di *Tenshō kōtō roku* (cinese *Tiansheng guangdeng*), opera in trenta volumi compilata in Cina nel 1148.

⁹ Sangha è la comunità dei monaci. buddha, Dharma e Sangha sono i cosiddetti Tre Gioielli.

E poi in “Busshō”:

Il venerabile Shakyamuni spiega che: “Tutti gli esseri senzienti senza eccezione sono la natura-di-buddha” e Daii spiega che: “Tutti gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha”. Le parole “avere”/“essere” e “essere privo”/“non essere, non” sono completamente differenti e quindi [è naturale] avere dubbi sulla correttezza o meno di queste affermazioni. Però, nella Via del Buddha solo “Tutti gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha” è corretto.¹⁰

Tuttavia, nel capitolo “Kōmyō” (Luminosità) si trova una frase in cui Dōgen porta la lingua agli estremi usando solo l’affermazione. Schematizzando dice:

光明尽有人人在 Nella luminosità c’è totalmente ogni essere umano;

光光自是人人 在 La luminosità naturalmente è ogni essere umano;

人人自有人人在 In ogni essere umano naturalmente c’è ogni essere umano;

光光自有光光在 In ogni momento di luminosità naturalmente c’è ogni momento di luminosità;

有有尽有有有在 In ogni momento di esistenza c’è totalmente ogni momento di esistenza;

尽尽有有尽尽在 Nell’esistenza di ogni momento di totalità c’è ogni momento di totalità.

Oltre la dicotomia affermazione/negazione, alla fine esiste solo l’affermazione, che è affermazione del possibile: dell’illuminazione!

¹⁰ "Essere qualcosa" è identificare un oggetto con qualcos'altro e quindi riconoscere l'esistenza di due oggetti, mentre "essere non qualcosa" è negare la dualità.



Ingresso del *Kanpan-chudo*, il tempio principale dell'Enryaku-ji della scuola Tendai dove Dōgen ha iniziato la sua formazione

Bibliografia

- Ijichi, T., Omote, A., Kuriyama, R. (1973) (a cura di), *Nihon koten bungaku zenshū*, vol.51, Tokyo: Shōgakkan.
- Kim, Hee-Jin, in LaFleur W.R. (1985) (a cura di), *Dōgen Studies*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kim, Hee-jin (1987), *Dōgen Kigen: mystical realist*, Tucson: The University of Arizona Press.
- Tollini, Aldo (2001), *Pratica e illuminazione nello Shōbōgenzō. Testi scelti di Eihei Dōgen Zenji*, Roma: Ubaldini Editore.
- Blakney, Raymond B. (2003), *Meister Eckhart: A Modern Translation*, New York: Harper & Row, 1941 (reissued by Kessinger).
- Tollini, Aldo (2004), *Buddha e natura-di-buddha nello Shōbōgenzō. Testi scelti di Eihei Dōgen Zenji*, Roma: Ubaldini Editore.
- Marassi, Y. Mauricio (2011) (a cura di), *Il Sutra del Diamante*, Genova: Edizioni Marietti.
- Tollini, Aldo, “Lingua e illuminazione. L’insegnamento di Dōgen”, in Mastrangelo Matilde e Maurizi Andrea (2013) (a cura di), *I dieci colori dell’eleganza. Saggi in onore di Maria Teresa Orsi*, Roma : Aracne Editrice, pp. 593-610.

English summary

Author: Aldo Tollini , Ca' Foscari University -Venice

Title: “Dōgen’s thought beyond affirmation and negation”

Master Dōgen (1200-1253) one of the greatest Japanese Zen masters makes extensive use of negation (and also affirmation) in order to teach Buddhist truth. His language often uses particular linguistic devices in order to express directly the dimension of enlightenment, and the contemporary affirmation and negation of the same subjects, be it Buddha or enlightenment itself, is a method for crossing over the world of convention and of dualism and enter the land of the absolute. His linguistic strategies concerned with negation are very rich and encompass both negation and negation of negation.

日本語の予約

著者: アルド・トリーニ

タイトル: 「肯定と否定を越えた道元禅師の思想」

最近、道元禅師(1200-1253) の「正法眼蔵」にある言語ストラテジーが研究者の注目を集めている。道元禅師は言葉で直接悟りの世界を表すために、特殊な言語手段を使っている。それは、今まであまり研究の対象になっていない「肯定と否定」の表現だ。因習に縛られた日常生活や考え方を打ち破り、「絶対」の次元、つまり悟りに達するために、肯定、否定、そして、肯定の否定と否定の否定の表現を用い、人間の論理を越えた新次元をことばで描いている。本稿ではその具体例を取り上げ、道元の言語ストラテジーを分析する。



Breve profilo dell'autore:

Aldo Tollini insegna Lingua Giapponese Classica presso il Dipartimento di Studi sull'Asia e l'Africa Mediterranea dell'Università “Ca' Foscari” di Venezia. Si occupa, oltre che di linguistica giapponese, di Buddismo giapponese e in particolare della scuola Zen e del maestro Dōgen, argomento su cui ha pubblicato varie monografie e articoli accademici.

Il Prof Tollini a termine della conferenza, Shinnyoji 31 maggio 2014