

Quali altre parole vi aspettate che aggiunga?

Scritti in memoria di Alfredo M. Cadonna

A cura di Ester Bianchi, Daniela Campo, Maurizio Paolillo

Il riflesso di sé e dell'altro

Una traduzione *source-oriented* del *Baojing sanmei* 寶鏡三昧

Carlotta Sparvoli

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract This paper focuses on the translation of the *Baojing sanmei* (The jewel mirror samādhi) [T nr. 1986b] (1761), a liturgical chant of the Zen Soto Buddhist school. Attributed to the Dongshan Liangjie (807-69) (Jap. Tōzan Ryōkai), the text is related to the Chan re-elaboration of Huayan themes. The introductory part includes eight sections illustrating the context of formulation, the canonical sources, the genre, the function, the exegetical tradition, the doctrinal framework, the themes and the linguistic notes. Attention is paid to highlighting the textual precedents in the *Zutang ji* (Collection from the Patriarchs' Hall) [B nr. 144].

Keywords Baojing sanmei. Tōzan Ryōkai. Caodong Chan. Chan Buddhism. Zutang ji.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Dongshan Liangjie nel contesto del Chan. – 3 Le fonti dedicate a Dongshan. – 4 Attribuzione e generi letterari correlati al *BJSM*. – 5 Funzione liturgica e tradizione interpretativa del *BJSM*. – 6 La tradizione esegetica. – 7 Quadro dottrinale e speculativo. – 8 Temi essenziali. – 9 Note linguistiche e interpretative. – 10 La traduzione.

1 Introduzione

Questo lavoro propone la traduzione del *Baojing sanmei* 寶鏡三昧 (*Il samādhi dello specchio prezioso*) [T nr. 1986b: 515a-b] (1761), d'ora in poi *BJSM*, un canto di 47 strofe in distici quadrisillabici recitato nell'ambito della pratica liturgica della scuola buddhista Zen Soto. Attribuito al maestro Dongshan Liangjie (807-69) 洞山良價 (giap. Tōzan



Sinica venetiana 8

e-ISSN 2610-9042 | ISSN 2610-9654

ISBN [ebook] 978-88-6969-640-4 | ISBN [print] 978-88-6969-641-1

Peer review | Open access

Submitted 2022-03-29 | Accepted 2022-07-28 | Published 2022-12-22

© 2022 Sparvoli | © 4.0

DOI 10.30687/978-88-6969-640-4/010

Ryōkai), il BJSM è l'esito della rielaborazione *chan*¹ di temi formulati nell'alveo della scuola Huayan, quali la compenetrazione e mutua identificazione fra universale e particolare. In questo quadro, il risveglio alla realtà effettiva dell'esistenza scaturisce da un'esperienza di riconoscimento, ovvero dalla ricognizione dell'identità fra 'tu e lui', quali forma e riflesso allo specchio. Volta anche a far assaporare l'andamento e le strutture del testo di partenza, la traduzione è preceduta da note sul contesto di formulazione e tramandamento del canto. La parte introduttiva è quindi articolata in otto sezioni dedicate, rispettivamente, al contesto di formulazione, le fonti canoniche, l'attribuzione, la funzione liturgica, la tradizione esegetica, il quadro dottrinale, i temi essenziali e, infine, le note linguistiche alla traduzione.

2 Dongshan Liangjie nel contesto del Chan

Dongshan Liangjie è individuato nella tradizione da due dati principali: è l'undicesimo patriarca cinese e, con Caoshan Benji 曹山本寂 (840-901), è cofondatore della setta Caodong 曹洞 (giap. Sōtō). Il periodo nel quale operò corrisponde, secondo la tradizione, a quello nel quale dalle due maggiori linee generatesi dalla discendenza di Huineng, si formarono le cinque case o cinque scuole, *wujia* 五家 (giap. *goke*). L'attività di Dongshan si colloca nei decenni successivi alla persecuzione di Huichang sotto l'imperatore Wuzong (840-46). Per le scuole che enfatizzavano l'esegesi scritturale, gli effetti della grande prescrizione furono disastrosi; per contro, la tradizione *chan* e quella della terra pura, meno vulnerabili alla chiusura dei monasteri e alle confische, ne uscirono rafforzate.² Dal punto di vista della periodizzazione, si tratta della fase che gli studiosi descrivono come fase di passaggio dal primo al medio Chan, anche denominato periodo classico del

Durante innumerevoli ore trascorse nella Biblioteca della Fondazione Cini, Alfredo Cardona si è prestato generosamente al confronto e alla correzione del mio lavoro; mi ha insegnato i rudimenti della consultazione del Canone buddhista cinese, ponendosi come esempio di accuratezza, rispetto delle fonti e approfondimento esegetico. Questo contributo è per me occasione per un piccolo e, temo, insufficiente riconoscimento alla sua figura di studioso e paziente maestro.

Contributo sviluppato all'interno del Progetto di Eccellenza DIVE-IN Diversità & Inclusione del Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture Moderne, Alma Mater Studiorum Università di Bologna (iniziativa Dipartimenti di Eccellenza MIUR [L. 232 del 01/12/2016]).

1 Il termine italianizzato Zen è qui riferito alla pratica religiosa di questa tradizione; il termine Chan invece è utilizzato con riferimento alla tradizione cinese, reso in minuscolo se in funzione aggettivale. Il termine Soto verrà trascritto con i segni diacritici solo se riferito a specifiche espressioni giapponesi, come nel caso di *sōtōshu*.

2 Weinstein, *Buddhism under the T'ang*, 144 e segg.

Chan. Laddove i testi del Chan primitivo contengono una vasta varietà di formulazioni dottrinali, esortazioni pratiche e procedure rituali, i testi del Chan classico sono più uniformi nella loro attenzione alla registrazione degli 'incontri', ovvero dello spontaneo e non strutturato scambio fra maestro e discepolo.³ Lo spartiacque che aprì il periodo d'oro del Chan classico fu la fine dell'VIII secolo, quando erano attivi il maestro Mazu Daoyi 馬祖道一 (709-88) e la sua scuola. Allora infatti si registrarono quelle tendenze, nella didattica e nella forma letteraria, che caratterizzarono l'insegnamento e la letteratura congiunta a questo fenomeno nei periodi successivi. Tendenze che si riscontrano pienamente nelle fonti dedicate a Dongshan.

Come sottolineato già alla fine degli anni Ottanta da John McRae, nessun testo dei maestri del periodo classico ci è giunto senza essere filtrato dagli editori di epoca Song. Tale riedizione e pubblicazione dei detti registrati di epoca Tang - fra i quali, appunto, quelli di Dongshan - è stata riferita da Yanagida Seizan a un movimento che prese forma al principio della dinastia Song nell'area del Jiangnan, in seno alla scuola Fayan.⁴

Le fonti relative a Dongshan Liangjie sono pervenute a partire dalla seconda metà del X secolo, entrarono nel canone a partire dal principio dell'XI secolo grazie al lavoro di compilazione di monaci legati alla scuola Fayan, quali Daoyuan 道原 (date sconosciute) e Yanshou 延壽 (904-75). Al principio del XII secolo la biografia del maestro comincia a circolare unitamente al repertorio poetico attribuito al maestro, e una vera e propria collezione di detti registrati e degli scritti di Dongshan verrà compilata in Cina solo alla fine del periodo Ming (1368-1644), sulla base del materiale preesistente. La prossima sezione è appunto incentrata sui dati bibliografici relativi a tale repertorio.

3 Le fonti dedicate a Dongshan

La prima versione del canto BJSM è stata pubblicata nel 1123, nel primo *juan* nelle *Cronache del gioiello del Sangha e delle foreste del chan* (*Chanlin sengbao zhuan* 禪林僧寶傳) [X nr. 1560: 0492b], di Juefan Huihong 覺範惠洪 (1071-1128). Si tratta di un'opera compilata allo scopo di aggiornare la prima raccolta delle storie dei monaci eminenti, *Gaoseng zhuan* 高僧傳, testo andato perduto.⁵

La presente traduzione, come quella eseguita da William Powell nel 1986,⁶ si basa sugli *yulu* pubblicati nel 1630 sotto il titolo di *Det-*

³ McRae, «Shen-hui», 229.

⁴ Seizan, «The Recorded Sayings' Texts», 198-9.

⁵ Buswell, Lopez, *The Princeton Dictionary*, 177.

⁶ Powell, *The Record of Tung-shan*.

ti registrati del maestro chan Dongshan Liangjie di Ruizhou (Ruizhou Dongshan Liangjie chanshi yulu 瑞州洞山良价禪師語錄) [T nr. 1986b: 515 a-b], opera compilata da Yufeng Yuanxin 語風圓信 (1571-1647) e Guo Ningzhi 郭凝之 (date sconosciute).

Recante al proprio interno passi variamente interpolati che rimandano ai più antichi repertori della ‘trasmissione della lampada’, la fortuna della raccolta dei detti del Maestro Dongshan (e con essa, del BJSM) si manifesta tuttavia nella seconda metà del XVIII secolo grazie alla sua diffusione in Giappone. Infatti, gli *yulu* di Dongshan non solo vennero inseriti nei *Dialoghi delle Cinque Scuole* (*Wujia Yulu* 五家語錄), ma godettero anche di una particolare fortuna in Giappone, dove *I Detti registrati del maestro Zen Tōzan Gohon di Inshu* (筠州洞山悟本禪師語錄, giap. *Inshū Tōzan Gohon zenji goroku*) furono pubblicati con prefazione di Shigetsu Ein 指月慧印 (1689-1764) e postfazione di Gimoku Genkai 宜默玄契 (date sconosciute).

Inoltre, la biografia di Dongshan compare senza riferimento al BJSM in diverse altre opere che si limitano alla biografia del maestro senza citare i *gāthā* a lui attribuiti. La lista delle maggiori fonti canoniche, con e senza BJSM e ordinate cronologicamente, è visibile nella [tab. 1].

Tabella 1 Principali fonti dedicate a Dongshan Liangjie

Titolo	Collocazione e riferimenti a Dongshan (pagina e juan)	Autori	Pubblicazione
<i>Zutang ji</i> 祖堂記 <i>Raccolta della Sala dei Patriarchi</i>	B nr. 144: 415a, <i>juan</i> 6	Jing 靜, Jun 筠	Stesura 952, pubblicazione 1245
<i>Jingde chuandeng lu</i> 景德傳燈錄 <i>Memorie della Trasmissione della Lampada dell'Era Jingde</i> ¹	T nr. 2076: 321-3, <i>juan</i> 15	Daoyuan 道原	1004
<i>Chuanfa zhengzong ji</i> 傳法正宗記 <i>Memorie della corretta Trasmissione del Dharma</i>	T nr. 2078: 751c-752c, <i>juan</i> 7	Qisong 契嵩	Stesura 2 ^a metà XI secolo, pubblicazione 1591
<i>Wudeng huiyuan</i> 五燈會元 <i>Compendio delle fonti delle Cinque Lampade</i>	X nr. 1565: 260b12-266b13, <i>juan</i> 13	Puqi 普濟	1253
<i>Fozu tongji</i> 佛祖統記 <i>Memorie generali di Buddha e Patriarchi</i>	T nr. 2035: 388c-389a, <i>juan</i> 42	Zhiban 志磐	1269
<i>Fozu lidai tongzai</i> 佛祖歷代通載 <i>Memorie di Buddha e Patriarchi di diverse dinastie</i>	T nr. 2036: 644b-645a, <i>juan</i> 17	Nianchang 念常	1344
<i>Song gaoseng chuan</i> 宋高僧傳 <i>Biografie di monaci eminenti compilate in epoca Song</i>	T nr. 2061: 780a, <i>juan</i> 12	Zanning 贊寧	1495
Fonti che includono il BJSM			
<i>Chanlin sengbao zhuan</i> 禪林僧寶傳 <i>Cronache del gioiello del Samgha e delle foreste del chan</i>	X nr. 1560: 0492b, <i>juan</i> 1	Juefan Huihong 覺範惠洪	Seconda metà XII secolo, 1295 pubblicata in Giappone
<i>Rentien yanmu</i> 人天眼目 (giap. <i>Ninden gammoku</i>) <i>L'occhio dell'uomo e del cielo</i>	T nr. 2006: 313c-321b, <i>juan</i> 3	Huiyuan 晦巖, Zhibao 智昭	1158 prefazione, 1303 pubblicata in Giappone
<i>Ruizhou Dongshan Liangjie chanshi yulu</i> 瑞州洞山良價禪師語錄 <i>Detti registrati del maestro chan Dongshan Liangjie di Ruizhou</i>	T nr. 1986b: 519-526	Yufeng Yuanxing 语风圆信 e Guoningzhi 郭凝之	1630
<i>Wujia Yulu</i> 五家語錄 <i>Dialoghi delle cinque scuole</i>	X nr. 1326b: 022a01, <i>juan</i> 1		1632
(Giap.) <i>Inshū Tōzan Gohon zenji goroku</i> , 筠州洞山悟本禪師語錄 <i>Detti registrati del maestro Zen Tōzan Gohon di Inshu</i>	T nr. 1986a: 507-517	Shigetsu Ein 指月慧印	1761
Postfazione (giap.) <i>Tōzan Gohon zenji goroku</i> , 洞山悟本禪師語錄, <i>Detti registrati del maestro Zen Tozan Gohon</i>	T nr. 1986b: 517a14-519b12	Gimoku Genkai 宜默玄契	1739
1	Circa il <i>Jingde chuandeng lu</i> , cf. Cadonna, «Il frammento manoscritto».		

4 Attribuzione e generi letterari correlati al BJSM

Come sottolineato nella sezione precedente, la stesura più antica del BJSM risale alla seconda metà del XII secolo. Inoltre, le fonti canoniche presentano il canto come l'esito del tramandamento segreto fra Patriarchi,⁷ piuttosto che come una composizione originale di Dongshan. Quest'ultimo lo avrebbe ricevuto dal proprio maestro Yunyan Tansheng 雲巖曇晟 (780-841), e quindi a sua volta lo avrebbe tramandato al discepolo e cofondatore dello *caotong* (giap. *sōtō*) Caoshan Benji.⁸ L'ipotesi dell'attribuzione diretta a Dongshan è quindi ritenuta inverosimile. Tuttavia, come evidenzierò nel § 8, il passaggio centrale del testo, riferito al riconoscimento di sé e dell'altro da sé nello specchio d'acqua, riprende direttamente il *gāthā* dell'illuminazione attribuito a Dongshan e citato nella sezione dedicata Yunyan dello *Zutang ji* (952).

Come osservato da Powell, l'attribuzione del BJSM va considerata come una sorta di cristallizzazione, avvenuta nella Cina centrale del XVII secolo, di un processo innescato, ottocento anni prima, dall'opera di un oscuro maestro *chan*.⁹ L'insegnamento di Dongshan Liangjie, infatti, ci è giunto attraverso fonti canoniche cinesi, coreane e giapponesi, redatte in un arco temporale che dalla fine del X secolo si protrae fino alla fine del XVII: rispettivamente ottant'anni dopo la dipartita di Dongshan il primo e otto secoli dopo l'ultimo. Non desterà dunque stupore osservare il grado di diversificazione del repertorio così prodotto. Per quanto riguarda lo stile, esso varia dal cinese vernacolare a un elegantissimo cinese letterario. Inoltre, vi si rintracciano almeno tre generi letterari:

1. opere storiche intersettarie quali le *Vite dei Monaci Eminenti* 高僧傳 *Seng chuan* (giap. *Kōsōden*);
2. opere storiche settarie quali la *Trasmissione della lampada* 傳燈錄 *Chuangeng lu* (giap. *Dentō-roku*);
3. raccolte dedicate alla trascrizione della parola del maestro che, simili ai *loghia*, ne tramandano i *Detti registrati* o *Dialoghi* 語錄 *Yulu* (giap. *Gōroku*).

Come sottolineato da Mair,¹⁰ il genere degli *yulu* fissò un canone che si propagò al di fuori dei confini settari: sviluppato a partire dall'opera dal già citato Mazu Daoyi e ispirato ad antecedenti prebuddhisti, come quelli riferiti a Confucio, questo genere venne adottato per diffondere

⁷ Sul tema della successione patriarcale si veda § 7.

⁸ Sui resoconti relativi alla trasmissione del BJSM, si veda Schlütter, *How Zen became Zen*, 158.

⁹ Powell, *The Record of Tung-shan*, 8.

¹⁰ Schmidt-Glintzer, Mair, «Buddhist Literature», 168.

i detti registrati di eminenti neoconfuciani quali Cheng Yi 程頤 (1033-1107), Zhang Jiucheng 張九成 (1092-1159) e Zhu Xi 朱熹 (1130-1200).

All'interno degli *yulu* dedicati a Dongshan, il BJSM è rubricato nella classe *gesong* 歌頌, dove la prima sillaba è riferita ai poemi in forma di 'canto', mentre la seconda rimanda al genere buddhista dei *gāthā*. Come sottolineato da Byrne,¹¹ la denominazione *gesong* è una variante del genere di poesia buddhista denominata *jisong* 偈頌. A sua volta, il repertorio *jisong* costituisce l'equivalente buddhista della pratica poetica in uso fra i letterati cinesi a partire dalla fine del X secolo.

5 Funzione liturgica e tradizione interpretativa del BJSM

Il BJSM è un testo proverbialmente ermetico, la cui pubblicazione e diffusione hanno avuto un corso decisamente singolare: attribuito a un maestro operante nel periodo aureo del Chan, ossia nella fase finale della dinastia Tang, è stato sistematizzato nel cosiddetto 'periodo istituzionale' della scuola, durante la dinastia Song, per poi proiettare un'eco importantissima nella tradizione spirituale giapponese a partire dalla recensione pubblicata in Giappone durante la dinastia cinese Ming.

Noto con il titolo *Hōkyō zanmai*, il BJSM è una scrittura centrale nella pratica liturgica della scuola Soto Zen contemporanea. Attualmente, il *Samādhi dello specchio prezioso* viene recitato regolarmente, oltre che in Giappone, anche in tutti i centri di pratica sorti in Europa e in Occidente sull'onda della grande fortuna riscossa dal Soto Zen a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso. Salmodiato quotidianamente nella cerimonia mattutina, il BJSM rappresenta una delle scritture centrali nella liturgia, come specificato anche dalla guida redatta dalla Sōtōshū 曹洞宗 (Scuola Soto Zen):¹²

Two treatises used regularly in Soto liturgy are the *Harmony of Difference and Equality*, by Shitou Xiqian (700-790), and the *Precious Mirror Samadhi*, by Dongshan Liangjie (807-869). These texts, originally written in classical Chinese, are recited in Japanese translation. When chanted in the context of ritual offerings to ancestral teachers (*soshi* 祖師), they serve the dual purposes of generating merit and honoring the authors, who belong to and are representative of the Soto Zen lineage.¹³

¹¹ Byrne, *Poetics of Silence*, 13.

¹² Si tratta di un volume dedicato ai testi della pratica liturgica, tradotti in inglese dal testo originale giapponese.

¹³ Sōtōshū Shūmuchō, *Scriptures*, 154.

Infine, il canto sancisce anche la trasmissione del *dharma*, la Legge buddhista, da maestro a discepolo e la sua recitazione in tale occasione segna pertanto il momento culminante della ‘carriera spirituale’ dell’adepto zen. Questo aspetto è di cruciale importanza per l’interpretazione del testo, come sarà evidenziato nelle sezioni successive.

6 La tradizione esegetica

La tradizione interpretativa del BJSM è fiorita nei circoli neoconfuciani ed esoterici del Buddhismo di epoca Song e Ming, analogamente al diffondersi delle teorie dei Cinque Livelli.¹⁴ La complessità del testo, l’oscurità dei riferimenti e la bellezza delle immagini proposte nel componimento poetico e, soprattutto, i numerosi spunti di carattere iniziatico hanno suscitato un largo interesse. Le traduzioni accademiche sono tuttavia relativamente esigue, se raffrontate con quelle dedicate alla produzione del primo periodo del Chan o alle raccolte di 公案 *gong’an*, (giap. *kōan*). Dopo l’opera seminale di William Powell (1986), da quanto mi risulta, è stata pubblicata solo la traduzione dello studioso e praticante scomparso di recente, Thomas Cleary (1914-2021),¹⁵ il cui lavoro ha avuto una forte eco in ambito Soto Zen. In italiano è disponibile una traduzione commentata, eseguita dall’originale cinese, a opera di Leonardo Arena.¹⁶ Le versioni diffuse in ambito di pratica sono invece relativamente numerose; in primo luogo va menzionato il testo ufficiale della Sôtōshū, nonché le traduzioni pubblicate negli Stati Uniti¹⁷ e quelle prodotte in Europa¹⁸ sulla scia della missione del maestro Taisen Deshimaru (1914-82) e dei suoi discepoli, fra i quali, in Italia, Fausto Taiten Guareschi.¹⁹ Il testo in cinese classico diffuso in ambito di pratica presenta degli scostamenti rispetto al testo canonico. Queste interpolazioni sembrano esplicitare elementi che nel BJSM compaiono solo *in nuce* e che tuttavia sono riferibili ai punti salienti nella carriera spirituale del discepolo Zen, come evidenzierò nel § 9.

¹⁴ Riguardo alla teoria dei cinque livelli, cf. Benická, «Some Remarks».

¹⁵ Cleary, *The Five Houses*.

¹⁶ Arena, *Antologia del Buddhismo Ch’an*, 175-91.

¹⁷ Fra le traduzioni del BJSM di maggior impatto nell’ambito di pratica, si segnala la versione Matsunaga Reihō del San Francisco Zen Center (Matsunaga, *Song of the Jewel Mirror*). Fra le più recenti, si segnala Leighton, *Just This Is It*.

¹⁸ Deshimaru, *Le Hokyozanmai*.

¹⁹ Guareschi, *Sūtra Zen*, 27-8, traduzione pubblicata nel libretto liturgico edito e stampato dall’Istituto Italiano Zen Sôtō; oltre a un’ottima resa poetica, reca diversi spunti interessanti.

7 Quadro dottrinale e speculativo

Un tema nodale del canto è rappresentato dalla successione patriarcale lungo una linea ininterrotta dal Buddha ai patriarchi del Chan, aspetto identificato con l'espressione: 'trasmissione della lampada' *chuandeng* 傳燈 (giap. *dentō*). Probabilmente elaborata in Kashmir fra il IV e il V secolo, la dottrina è efficacemente illustrata in un passo tratto dal *Da zhidu lun* 大智度論 (*Commentario alla Mahāprajñāpāramitā*) [T nr. 1509], testo attribuito a Nagarjuna e tradotto in cinese da Kumārajīva (344-413), che ha costituito uno dei primi modelli esegetici del patrimonio scritturale cinese. Seguono l'originale cinese e la traduzione inglese di McRae.

[T nr. 1509: 755b15-19]

阿難雖復利根心向聲聞。但一身求度。是故三告。所以囑累者爲不令法滅故。汝當教化弟子。弟子復教餘人展轉相教。譬如一燈復然餘燈其明轉多。莫作最後斷種人者。

Although Ānanda was very gifted, he was inclined to be a *śravāka*, only seeking his own emancipation. Therefore, [the Buddha] informed [Ānanda of his duties vis-à-vis the transmission] three times, so that the transmission would prevent Buddhism from ever coming to an end. [The Buddha said]: "You should teach a disciple. Your disciple should then teach another person, and so on, each teaching [the next]. This is like one lamp lighting other lamps, so that the light becomes greater and greater. Do not be the last person [in this succession], the one with no seed!"²⁰

Su queste basi è evidente che la trasmissione del *dharma* configura un obbligo irrinunciabile dei maestri *chan*, come avrò modo di sottolineare nel § 9.

Un altro punto essenziale è la dottrina della vacuità *sūnyatā* (in cinese *kong* 空) così come esposta nella letteratura della *Prajñāpāramitā* (perfezione di saggezza, *banruoboluomi* 般若波羅蜜) e, soprattutto, nella reinterpretazione elaborata nell'*Avatamsakasūtra* (Sutra della Ghirlanda, *Huayan jing* 華嚴經), basata sulle nozioni di interdipendenza e compenetrazione fra 'universale' *li* 理 e 'particolare' *shi* 事 (principio e fenomeno). In questo quadro, la vacuità riceve una nuova connotazione, definita da Verdú come 'metaphysical transparency'. In altre parole, la non-sostanzialità e l'interdipendenza dei fenomeni vengono interpretate in termini di 'non-ostruzione' o 'non-impedimento' (*wu ai* 無礙) fra universale e particolare (*lishi wu ai* 理事無礙) e fra tutti i

²⁰ McRae, *The Northern School*, 83.

particolari fra loro (*shi shi wu ai* 事事無礙).²¹ Questo principio implica anche una manifestazione a livello cognitivo che ha luogo nella mente pacificata. Attraverso l'addestramento *chan*, e anche per effetto della pratica della concentrazione (san. *samādhi*, cin. *sanmei* 三昧), l'illuminato finalmente vede la realtà così com'è (san. *tathatā*, cin. *zhenru* 真如) e trascende la visione parziale mantenendosi nella non-dualità.

Come vedremo nella sezione successiva, l'illuminazione di Dongshan scaturisce, appunto, dalla comprensione profonda della mutua identificazione e mutua compenetrazione fra universale e particolare, innescata dalla visione della propria immagine riflessa nell'acqua. L'espressione 'samadhi dello specchio prezioso' va appunto intesa alla luce di tale esperienza.

A dispetto della pretesa antintellettuale del Chan, i contenuti dottrinali del BJSM vanno inquadrati nella tendenza ad accogliere e sviluppare dottrine formulate in seno alla Huayan, scuola il cui declino ha inizio dalla metà dell'VIII secolo - anche per effetto della preminenza della tradizione subitista e antiscritturale tipicamente associata al Chan.²² Come sottolineato da Benická,²³ le maggiori implicazioni filosofiche della speculazione *huayan* sono riferibili ai quattro *dharmadhātu* ('mondi del *dharma*' *fajie* 法界), che descrivono la dialettica fra universale e particolare in quattro fasi principali: (1) mondo dei fenomeni particolari, (2) mondo del principio universale; (3) mondo nel quale i particolari e l'universale sono perfettamente compenetrati; (4) mondo nel quale i particolari sono perfettamente compenetrati fra loro.

Negli *yulu* dedicati a Dongshan, e quindi nello stesso BJSM, la dottrina dei quattro *dharmadhātu* è declinata attraverso le *cinque posizioni* 五位 *wu wei* (giap. *goi*), o cinque livelli di discernimento della vera realtà nella dialettica fra universale e particolare (spesso resi con 'principio' e 'fenomeno'), designati, rispettivamente, come *zheng* 正 'diritto' e *pian* 偏 'inclinato'. La dottrina elaborata da Dongshan Liangjie venne poi ripresa e commentata dal discepolo e cofondatore della scuola Caotong, Caoshan Benji, e dal maestro Yongjue Yuanxian 永覺元賢 (1578-1657), anche sviluppando ulteriormente i riferimenti alla tradizione esegetica del *Classico dei Mutamenti*, 易經 *Yijing* (riferita nello specifico all'esagramma *Li* 離).²⁴

²¹ Verdú, *The Philosophy of Buddhism*, 79.

²² Benická, «(Huayan-like) Notions», 221-39.

²³ Benická, «Some Remarks».

²⁴ Sulla relazione fra *Libro dei mutamenti* e BJSM, si rimanda a Ziporyn, «The Use of Li Hexagram», 83-126, e a Sanvido, *Universi della mente*, 55-63.

8 Temi essenziali

Oltre a temi classici del Chan, quali, in primo luogo, la trasmissione del *dharma*, il BJSM rinvia a dottrine e metafore riferibili al Buddismo dottrinale, nonché a repertori taoisti e confuciani. In questa sezione tenterò di delineare brevemente i punti essenziali e le immagini loro associate. Ciascun tema è articolato mediamente in otto versi di quattro sillabe e si conclude con una metafora introdotta da *ru* 如 ‘così come’, secondo la sequenza:²⁵

la sfera di fuoco > lo specchio prezioso > il bimbo appena nato >
la pianta dalle cinque fragranze > i cinque denti del *vajra* > la tigre e il cavallo > lo stupido o l’idiota

Il testo si apre con un riferimento alla dottrina della quiddità e alla trasmissione del *dharma*. A partire dal distico successivo, vi sono chiari riferimenti alla dottrina della vacuità e della non-dualità, articolate con riferimento alla saggezza che trascende le categorizzazioni e supera i limiti del linguaggio. Questa sezione si chiude con la similitudine della sfera di fuoco che, come la perfetta saggezza, non può essere né ignorata né avvicinata. Come sottolineato da Powell,²⁶ l’immagine è tratta dal diciannovesimo capitolo del già citato *Da zhi dulun* [T nr. 1509: 0190c23-24], il quale recita:

般若波羅蜜	La perfezione di saggezza (prajñāpāramitā)
譬如大火焰	è come una grande fiamma
四邊不可取	che non può essere afferrata da nessuno dei quattro lati

Il tema della non dualità è quindi esposto in chiave prettamente *chan* con riferimento alla relazione fra luce e ombra, immagine al centro del canto alternato al BJSM nella liturgia Zen Soto, ovvero il *Can-tong qi* 參同契 (*Consonanza fra diverso e uguale*), attribuito a Shitou Xiqian 石頭希遷 (700-90). La sezione si chiude con la similitudine dello specchio prezioso, tema che ha una vasta trattazione in ambito buddhista, riferita al funzionamento della coscienza. La metafora dello specchio è poi articolata in un distico che riporta un frammento tratto dal *gāthā* dell’illuminazione di Dongshan, avvenuta alla vista del suo volto riflesso sull’acqua mentre attraversava un fiume. Ci-

²⁵ Lo stesso carattere occorre nell’incipit del BJSM: *rushi zhi fa* ‘*dharma* della quiddità’, il quale può essere considerato un equivalente dell’incipit classico dei sūtra buddhisti, *ru shi wo wen* 如是我聞, ‘così ho udito’ (sanskrito: *Evammayāśrutam*; pali: *Evammesutam*). In sostanza il tema dell’autenticità dottrinale è qui riferito non all’ascolto diretto ma alla legittimità della trasmissione del *dharma* lungo il lignaggio patriarcale.

²⁶ Powell, *The Record of Tung-shan*, 87.

to di seguito la versione rintracciabile nella fonte più antica, redatta nel 952, lo *Zutang ji*, si veda [tab. 1].²⁷

[*Zutang ji*, B nr. 144: 0398a11-13]

切忌隨他覓，	Evito sinceramente di trovarlo seguendo gli altri,
迢迢與我疏。	altrimenti si allontana da me.
我今獨自往，	Oggi sono in cammino da solo
處處得逢渠。	e lo incontro ovunque.
渠今正是我，	Lui ora è certamente me
我今不是渠。	ma io ora non sono lui.
應須與摩會，	Bisogna comprenderlo in questo modo,
方得契如如。	solo allora è possibile risvegliarsi alla quiddità

Seguono i riferimenti alla teoria delle cinque posizioni e la sua esegesi attraverso il *Libro dei mutamenti*, illustrate attraverso la similitudine dell'infante. Nella tradizione buddhista le cinque caratteristiche del bimbo appena nato (non si alza, non sta, non va, non viene, non parla) sono paragonate al *Tathāgatha* il quale:

does not 'raise' the thought of any Dharma; does not 'abide' in any Dharma; does not have a body that would be capable of action (such as 'coming'); does not 'go' anywhere because he is already in nirvāṇa, and, although he has taught the Dharma for living beings, has in fact 'said' nothing.²⁸

La parte restante è incentrata sulla relazione fra domanda del discepolo e risposta del maestro (letteralmente, *qiao* 敲 'ritmo' e *chang* 唱 'melodia'), la contrapposizione fra illuminazione improvvisa e graduale, la centralità della meditazione (sottolineata attraverso l'immagine della tigre ferita e del cavallo con gli stinchi imbiancati). Non mancano riferimenti a figure della tradizione classica confuciana, nonché il rilievo dell'insufficienza della mera maestria. Il canto si chiude con la celebrazione della pratica nascosta, ('come lo stupido o l'ottuso', *yu ruo lu* 愚若魯), la quale sola può garantire il successo della missione del maestro.

Nella parte centrale del canto si fa riferimento a immagini, nozioni e persino fatti storici tramandati dalla tradizione autoctona e qui utilizzati per chiarire i concetti chiave mediati dalla tradizione Huayan, quali quiddità, vacuità, compenetrazione fra universale e parti-

²⁷ Una versione pressoché identica è inclusa anche nel *Jingde chuandeng lu*, pubblicato nel 1004, [T nr. 2076: 0321c21-24]: 切忌從他覓迢迢與我疎我今獨自往處處得逢渠渠今正是我我今不是渠應須與麼會方得契如如。

²⁸ Powell, *The Record of Tung-shan*, 87.

colare (o anche principio e realtà fenomenica). Il testo è quindi disseminato di coppie di immagini altamente evocative ma difficili da decifrare univocamente in termini simbolici, quali: la coppa d'argento e la neve, la luna splendente e l'airone, il cavallo azzoppato e il topo nascosto, il gatto selvatico e il bue bianco, l'uomo di legno e la donna di pietra. Tutti questi aspetti necessitano di essere investigati anche alla luce della tradizione classica prebuddhista. In questa sede, mi sono limitata a enumerarli e, tentativamente, ad associarli al quadro dottrinale del BJSM, così come emerso in letteratura.

9 Note linguistiche e interpretative

La traduzione qui proposta è ispirata ad alcune note interpretative formulate comparando i distici di incipit ed explicit del testo.²⁹ Il punto saliente è dato dal fatto che, sin dalla prima strofa, il testo sembra essere diretto ad un interlocutore espresso in seconda persona, *ru* 汝 'tu, voi', il quale, affidatario del *dharma* buddhista, ha ora il compito del tramandamento.

Nei dialoghi all'interno delle scritture buddhiste vernacolari, *ru* viene di norma utilizzato da parlanti di rango elevato (tipicamente maestri) contrapposto a *wu* 吾 'io'. L'esempio proposto da Anderl per illustrare l'uso contrapposto di contrapposizione di *wu* e *ru*,³⁰ ricorda da vicino il contesto e i contenuti dell'apertura del BJSM:

[*Zutangji*, B nr. 25: 350a12-b01]

吾從先師璨和尚處傳得頓悟法門，今付於汝。汝今諦受以酬吾道，但住此山。從汝向後更有五人，相繼不絕也。善自保持，吾當去矣。

Io ottenni l'insegnamento dell'illuminazione improvvisa dal **mio** defunto maestro [Seng] Can e oggi **io** lo trasmetto a **te**. **Tu** oggi lo ricevi in verità in modo da dare continuità alla **mia** Via; ma rimani in questa montagna. Dopo di **te**, ci saranno altre cinque che si succederanno senza interruzione. Abbi cura di te, **io** ora devo andare.

Tratto dai versi della trasmissione da parte di Niutou Farong 牛頭法融 (594-657), dal già citato *Zutangji* (che costituisce la fonte più antica dei detti registrati di Dongshan), questo passo anticipa da vicino i temi fondamentali della prima parte del BJSM. In primo luogo, la trasmissione del *dharma* e più specificamente la consegna, *fu* 付, 'da me a te'; quindi la solennità del presente, 'oggi, ora' *jin* 今. Infi-

²⁹ Si tratta di elementi abbozzati in Sparvoli, «La collana della narrazione», 124-9.

³⁰ Anderl, *Studies in the Language*, 171.

ne, la necessità di proteggere con cura, *shan baohu* 善保護. Tuttavia, rispetto al passo di Niutou, nel BJSM l'enfasi è posta sul discepolo, si passa infatti da 'io insegno a te l'insegnamento' a 'tu oggi lo hai ottenuto' *ru jin de zhi* 汝今得之. Inoltre, la necessità di cura, *shan zi baochi* 善自保持 «abbi cura di te», lett. 'salvaguardati con cura', nel BJSM è articolata come dovere finalizzato alla protezione del *dharma*, *shan baohu* 善保護, 'con cura proteggere (il *dharma*)'. Infine, nelle strofe di Niutou non vi è alcun riferimento alla connotazione misteriosa e sottile della trasmissione del *dharma*.

Il BJSM si apre quindi nella cornice classica del tramandamento del *dharma*. Compare da subito un'espressione deontica, *yi* 宜 'essere opportuno', nella quale il parlante proietta sul proprio interlocutore, *ru* 'tu', il dovere di una missione, e si conclude con l'individuazione delle circostanze che renderanno efficace lo sforzo di quest'ultimo (che è il soggetto di tutti i verbi retti dai modali del testo). La traduzione qui proposta è pertanto impostata interpretando il testo secondo questa struttura:

1. annuncio della trasmissione intima e segreta e invito a proteggerla con cura.
2. Istruzioni per affrontare il percorso con successo, le quali sono ancorate alle dottrine del *tathāgata*, del *dharmadhātu*, e dei corrispettivi dottrinali *chan* delle cinque posizioni dell'Universale e Particolare (o reale e fenomenico), espresse anche in forma di immagini e similitudini.
3. Ingiunzione finale alla pratica nascosta per la buona riuscita della missione di tramandamento del *dharma*.

In tutto il canto è evocato il concetto di intimità e segretezza, mediante la ripetizione del carattere *mi* 密 utilizzato come modificatore verbale con il significato di 'intimamente' (riferito alla trasmissione, nell'incipit) e 'segretamente' (riferito alla pratica nascosta, *qianxing* 潛行, nella chiusa). Vi sono poi due occorrenze dell'aggettivo *miao* 妙 'meraviglioso, misterioso' e l'enfasi sulla necessità di custodire e portare con sé, espressa dal verbo *挟* *xie* 'portare sottobraccio', 'serbare', ripetuto tre volte nel testo.

Nella letteratura *chan*, data l'enfasi sull'interazione fra il parlante e il suo interlocutore (in genere sotto forma di dialogo maestro-discepolo), i verbi modali rivestono un ruolo centrale all'interno della narrazione della letteratura *chan*.³¹ Questo aspetto è confermato anche nel BJSM, dove il verbo *yi* 宜 'essere opportuno' appare in apertura ed è ripreso in chiusura da *dan neng* 但能 'poter solo', 'non poter

³¹ Sullo sviluppo del sistema modale cinese a partire dal X secolo nei nuovi generi testuali buddhisti, quali le *Memorie della Trasmissione della Lampada*, cf. Anderl, «Notes on the Development», 17.

far altro' e di lì 'dovere' inteso come necessità pratica vincolante. La correlazione fra i due modali si evince anche dalla variante riportata nel testo liturgico diffusa all'interno della scuola Soto Zen giapponese (si veda Appendice II), riportata di seguito fra parentesi quadre:

Incipit [T nr. 1986b: 0515a17]

宜	善[能]	保護
Yi	shan [neng]	baohu
Essere.opportuno	con.cura [poter]	proteggere
Versione canonica	'È opportuno che tu lo protegga con cura'	
Testo liturgico	'È opportuno che tu riesca a proteggerla'	

Excipit [T nr. 1986b: 0515b10]

但[只]	能	相	續
Dan[zhi]	neng	xiang	xu
Solo	potere	mutuamente	continuare
'Solo se sarai capace di perseverare'			

Il verbo modale di necessità *yi* 宜 'essere adatto' è riferito al predicato *baohu* 保護 'proteggere', modificato nel testo canonico dal determinante *shan* 善 'essere eccellente'. Con questa funzione sintattica, il TLS colloca *shan* nel campo semantico di 'essere diligente, avere cura di'. Su questa base, *yi* va interpretato come un deontico che enuncia l'obbligo di rispondere opportunamente a specifiche condizioni. Nel nostro caso la circostanza è data dal *conseguimento* grazie al quale il discepolo ha ottenuto la Legge buddhista. Questa è la premessa ricordata dal maestro il quale 'a tu per tu' con il proprio allievo, lo investe della missione 'di proteggere la legge' appena 'conseguita', come si evince dall'intera strofa di apertura:

[T nr. 1986b: 0515a17]

如是之法。La dottrina della quiddità,
 佛祖密付。è stata trasmessa in segreto da Buddha e patriarchi.
 汝今得之。Ora l'hai colta,
 宜善保護。ed è necessario che tu la protegga con cura.

Il verbo *baohu* 'proteggere' è quindi riferito allo stesso soggetto del verbo *de* 得 'conseguire', 'ottenere', ovvero, il pronome personale *ru* 汝 'tu'. Sulla base della correlazione fra apertura e chiusura, propongo di esplicitare questo interlocutore implicito, quale soggetto di tutti i modali ricorrenti nel testo.

In chiusa, *neng* esprime la capacità di realizzare l'azione qualificata dal verbo reggente, *xu* 續 'continuare', riferito 'ad agire inosservato e adoperarti in segreto', condizione necessaria per il successo nel tramandamento del *dharma* buddhista. In questo verso *neng* interagisce col determinante 但 *dan* 'solo se', marcato nel TLS come «only then: thereupon and not before that». Il costrutto *dan neng*, rintracciabile nel *Taishō* in ben 1220 occorrenze, segnala dunque che la situazione auspicata potrà verificarsi solo se si sarà capaci di agire come prescritto. Sia Powell che Arena hanno reso questa strofa con un'espressione impersonale:

[T nr. 1986b: 0515b10]

潛行密用如愚如魯。
但能相續名主中主。

Working unobserved, functioning secretly, appearing dull, seemingly stupid If one can simply persist in that, it is called the host's view of the host.³²

L'azione segreta, l'uso occulto,
come sciocchi, come gente del volgo;
solo così può esserci diritto di successione. e si è chiamati maestri fra i maestri.³³

Nella traduzione qui proposta, si propone invece di concordare *neng* con il pronome *ru* sottinteso, scelta conforme allo scenario dell'*incipit* interpretato come un'investitura solenne nel quadro di una relazione 'a tu per tu'. Non desterà dunque stupore osservare che l'esplicitazione del 'tu' è adottata anche nelle traduzioni emerse nel contesto della pratica Zen Soto.³⁴ A sostegno di questa scelta, Sparvoli³⁵ ha prodotto un'analisi che qui riassumo schematicamente. In primo luogo, il modale *neng* esprime un'abilità interna al partecipante, *participant-internal ability*³⁶ che è tipicamente attribuita alle capacità intrinseche del soggetto della frase; secondariamente, il pronome *ru* 'tu' ricorre anche in uno dei passi cruciali del canto, ripreso in for-

³² Powell, *The Record of Tung-shan*, 65.

³³ Arena, *Antologia del Buddhismo Ch'an*, 191.

³⁴ Per la collazione delle traduzioni disponibili in inglese e giapponese, cf. Pokorny, *Jewel Mirror Samadhi*, manoscritto non pubblicato che costituisce una risorsa preziosa, con annotazioni delle varianti e riferimenti alla traduzione scritturale buddhista.

³⁵ Sparvoli, «La collana della narrazione», 124-9.

³⁶ La tassonomia modale di riferimento è tratta da van der Auwera, Plungian, «Modality's Semantic Map».

ma di *gātha* dai repertori della trasmissione della lampada (si veda § 8). Infine, questa scelta è coerente con la decisione da parte dello stesso Powell e dello stesso Arena di concordare il modale desiderativo 要 *yao* ‘volere’ e il verbo telescopico 請 *qing* ‘pregare di’ con un ‘tu’ non esplicitato nel testo:

[T nr. 1986b: 0515b04]

要合古轍請觀前古

If you wish to conform with the ancient tracks, please consider the ancients.³⁷

Se vuoi unirti all’antica carreggiata (cioè ai tuoi predecessori) Ti prego di contemplare il passato.³⁸

Allo stesso modo, è stato reso in forma personale il verso recante un modale di possibilità negato, *bu ke* 不可 ‘non potere’, inteso come forma suppletiva per esprimere una necessità negativa deontica *participant-external*, che coincide pragmaticamente con una proibizione:

[T nr. 1986b: 0515a27]

錯然則吉。
不可犯忤。

Dar loro dimora è di buon auspicio.
Non puoi disattenderli.

Vorrei infine sottolineare che la traduzione qui proposta non ha l’ambizione di una resa poetica ma è mirata essenzialmente a fornire una traduzione *source-oriented*, capace, nei limiti del possibile, di far asaporare le strutture sintattiche del testo di partenza.

³⁷ Powell, *The Record of Tung-shan*, 65.

³⁸ Arena, *Antologia del Buddhismo Ch’an*, 187.

10 La traduzione

歌頌 *Gāthā* in forma di canto

寶鏡三昧歌 *Il canto del samadhi dello specchio prezioso*

如是之法。³⁹ La dottrina della quiddità,
 佛祖密付。 è stata trasmessa in segreto da Buddha e patriarchi.
 汝今得之。 Ora che l'hai colta,
 宜善保護。 è necessario che tu la protegga con cura.
 銀盃盛雪。 La coppa d'argento trabocca di neve;⁴⁰
 明月藏鷺。 la luna splendente nasconde l'airone.
 類之不齊。⁴¹ Non sono classi omogenee,
 混則知處。⁴² ma, nel disordine, la posizione loro propria diviene
 riconoscibile.

意不在言。 Il senso non risiede nelle parole,
 來機亦赴。⁴³ ma quando giunge il momento cruciale si adatta.
 動成窠臼。 Un movimento, e sei in una trappola,
 差落顛佇。 un passo falso, e perdi attenzione e stabilità.
 背觸俱非。↓↑ Come una grande sfera di fuoco,
 如大火聚。 non è possibile voltargli le spalle e nemmeno
 toccarla.

但形文彩。 Se solo in forma di parole,
 即屬染污。 subito è contaminata.
 夜半正明。 A mezzanotte splende davvero,
 天曉不露。 e all'alba non si palesa.
 爲物作則。 Norma di tutte le cose,
 用拔諸苦。 serve a sradicare ogni sofferenza.
 雖非有爲。 Anche se non ha un intento,
 不是無語。 non è priva di linguaggio.
 如臨寶鏡形影相視。 Come quando ti avvicini allo specchio
 prezioso, forma e riflesso si vedono.
 汝不是渠。 Tu non sei lui,

³⁹ Nel TLS il testo, tratto dai *Dialoghi delle cinque scuole*, presenta un importante scostamento: 如何 *ruhe* 'come', 'in che modo', invece di 如是 *rushi*.

⁴⁰ Ho deciso di rendere i due verbi come costruzioni transitive.

⁴¹ Secondo il TLS, *qi* 齊 è riferito a un fenomeno che è ben allineato e ordinato, o reso tale, spesso anche in senso metafisico. Nel *Chuanlin senbao* la negazione non è *bu* 不 ma *fu* 弗.

⁴² Riferimento a un passo dal *Zhuangzi*, 13 天道第十三, 賞罰已明而愚知處宜, 貴賤履位, «When that was clear, both the dull and the intelligent were put in their appropriate positions, both the noble and base occupied their proper ranks, the humane and able as well as those of lesser talents got to do what built upon their own true attributes» (trad. inglese di Ziporyn, *Zhuangzi*, 112).

⁴³ *Ji* 機, secondo il TLS indica l'occasione intesa come congiuntura spazio-tempo, ed è tipica dei testi buddhisti.

渠正是汝。 ma lui è davvero te.
 如世嬰兒。 Come un bimbo appena venuto al mondo,
 五相完具。 completo delle cinque caratteristiche.
 不去不來。 Non va e non viene,
 不起不住。 non si alza e non sta.
 婆婆和和。 Ba ba uah uah
 有句無句。 Frasi che non sono frasi e
 終不得物。 con le quali alla fine non si ottiene nulla,
 語未正故。 perché ancora mancano le parole.
 重離六爻。 Nelle sei linee del doppio trigramma *Li*,⁴⁴
 偏正回互。 Particolare e Universale⁴⁵ rinviano l'uno all'altro.
 疊而爲三。 Piegare a metà sono tre,
 變盡成五。 completando la trasformazione divengono cinque,
 如莖草味。 giusto quanti sono i sapori dell'erba *zhi*
 如金剛杵。 e quanti sono i denti del *varja*.⁴⁶
 正中妙挾。 Meravigliosamente celati al centro del Reale,
 敲唱雙舉。 ritmo e canto⁴⁷ si levano insieme.
 通宗通途。⁴⁸ Penetra l'origine e i suoi percorsi,
 挾帶挾路。⁴⁸ serbali nell'intimo e tienili stretti lungo la strada.
 錯然則吉。⁴⁹ Dar loro dimora è di buon auspicio.
 不可犯忤。 Non puoi disattenderli.
 天真而妙。 Per natura vero, eppure misterioso.
 不屬迷悟。 Non è questione di delusione né di risveglio.
 因緣時節。 Seguendo la catena degli eventi e l'occasione,
 寂然昭著。 risplende in silenzio.
 細入無間。 Tanto sottile da insinuarsi ove non c'è spazio.
 大絕方所。 Tanto maestoso da superare lo spazio.
 毫忽之差。 Il più piccolo scarto,
 不應律呂。 e già non risuona armonicamente.
 今有頓漸。 Ora ci sono la dottrina improvvisa e quella
 graduale e,

⁴⁴ Trigramma del Fuoco, su questo passo, cf. Sanvido, *Universi della mente*, 57-8.

⁴⁵ Nel contesto della dottrina delle cinque posizioni, 正 *zheng* 'diritto' e 偏 *pian* 'inclinato' corrispondono all'antinomia Universale/Particolare; si veda § 8.

⁴⁶ *Jingangchu* 金剛, traduzione semantica del sanscrito *vajra* 'fulmine' o 'diamante', traslitterato in cinese come *wazhila* 瓦支拉. In questo caso, ci si riferisce al fulmine rituale: uno scettro che culmina in cinque o tre punte, o 'rebbi', *chu* 杵, collegati fra loro in sommità.

⁴⁷ Letteralmente 'ritmo' e 'melodia', *qiao* e *chang*, nelle traduzioni ufficiali di diversi centri Zen, vengono anche resi con 'enquiry' e 'response'; cf. Cleary, *The Five Houses*, 63.

⁴⁸ *Xie* 挾 lett. 'portare sotto il braccio', custodire gelosamente; *xiedai* 挾帶 significa 'portare su di sé', 'tenere con sé in segreto'.

⁴⁹ Nel TLS, *cuo* 錯 è associato al gruppo di sinonimi glossati come 'establish'. «*Cuo* 錯 / 措 and *zhi* 置 (ant. *fei* 廢 'remove from its proper place') refer to putting something solidly and firmly in its proper place».

緣立宗趣。	una volta stabiliti principi e orientamenti,
宗趣分矣。	gli orientamenti dottrinali si sono separati.
即是規矩。	Questo è esattamente la norma. ⁵⁰
宗通趣極。	Che si capisca un principio o si comprenda fin in fondo un orientamento,
眞常流注。	il Tatāthā continuerà (comunque) a fluire ininterrotto.
外寂中搖。	Fuori immobile, all'interno in fermento,
係駒伏鼠。	un cavallo zoppo o un topo che si nasconde.
先聖悲之。	I sovrani dell'antichità ne ebbero compassione
爲法檀度。	e fecero dono del <i>dharma</i> .
隨其顛倒。	Seguendo le proprie storture
以緇爲素。	si scambia il nero per bianco.
顛倒想滅。	[Ma] quando le storture sono estinte
肯心自許。	si lascia spazio al cuore pacificato.
要合古轍。	Se vuoi conformarti alla strada battuta degli antichi,
請觀前古。	ti prego, esamina il passato.
佛道垂成。	Prima di trasmettere la via, il Buddha
十劫觀樹。	ha contemplato l'albero per dieci <i>kalpa</i> .
如虎之缺。	Come la tigre che lascia parte della preda,
如馬之鼻。	come il destriero con le zampe bianche.
以有下劣。	Per chi ha aspirazioni da poco,
寶几珍御。	tavoli intarsiati di gemme e indumenti preziosi.
以有驚異驚奴白牯。	Per chi si lascia stupire, gatti selvatici e buoi bianchi.
羿以巧力。	L'arciere Yi si valse della sua maestria,
射中百步。	e c'è chi centrò il bersaglio a cento passi.
箭鋒相值。	[Ma] la maestria necessaria per l'incontro di due frece in volo
巧力何預。	come si consegue?
木人方歌。	Appena l'uomo di legno canta
石女起舞。	la donna di pietra comincia a danzare.
非情識到。	Non arriva né con le emozioni né con l'intelletto.
寧容思慮。	Perché ragionarci sopra?
臣奉於君子順於父。	Il ministro serve il Signore e il figlio obbedisce al padre.

50 Il termine *zongqu* 宗趣 viene utilizzato correntemente con il significato di 'principi dottrinali'. Nel testo i due morfemi vengono utilizzati anche in forma disgiunta, con il significato, rispettivamente, di 'principio' (*zong*) e 'approccio, orientamento' (*qu*). La particella modale *yi* 矣 ha una *nuance* temporale, che può essere riferita a un cambiamento di stato o alla perfezione. Il termine *guiji* 規矩, lett. 'compasso e squadra', indica lo standard di riferimento di una valutazione. Ampiamente utilizzata nel repertorio della trasmissione della lampada (142 occorrenze solo nel *Wudeng huiyuan* 五燈會元, si veda [tab. 1]), la costruzione 'A *ji shi* 即是 B' (A è proprio B) indica che 'A è esattamente/proprio come B'; sull'uso di questa costruzione si veda Anderl, *Studies in the Language*, 473.

不順非孝不奉非輔。Non obbedire non è filiale e non servire non è appropriato.
潜行密用如愚如魯。Pratica inosservato, adoperati in segreto, come lo sciocco, come lo stupido.
但能相續名主中主。Solo se sarai capace di perseverare in questo modo, ti sarà proprio il nome 'padrone che è padrone di sé'.

Appendici

Appendice I. Versione canonica

T nr. 1986A

0515a15	歌頌
0515a16	寶鏡三昧歌
0515a17	如是之法。佛祖密付。汝今得之。宜善保護。銀
0515a18	盪盛雪。明月藏鷲。類之不齊。混則知處。意不
0515a19	在言。來機亦赴。動成窠臼。差落顛佇。背觸俱
0515a20	非。如大火聚。但形文彩。即屬染污。夜半正明。
0515a21	天曉不露。爲物作則。用拔諸苦。雖非有爲。不
0515a22	是無語。如臨寶鏡形影相觀。汝不是渠。渠正
0515a23	是汝。如世嬰兒。五相完具。不去不來。不起不
0515a24	住。婆婆和和。有句無句。終不得物。語未正
0515a25	故。重離六爻。偏正回互。疊而爲三。變盡成
0515a26	五。如荳草味。如金剛杵。正中妙挾。敲唱雙
0515a27	舉。通宗通途。挾帶挾路。錯然則吉。不可犯
0515a28	忤。天真而妙。不屬迷悟。因緣時節。寂然昭
0515a29	著。細入無間。大絕方所。毫忽之差。不應律
0515b01	呂。今有頓漸。緣立宗趣。宗趣分矣。即是規
0515b02	矩。宗通趣極。真常流注。外寂中搖。係駒伏
0515b03	鼠。先聖悲之。爲法檀度。隨其顛倒。以緇爲
0515b04	素。顛倒想滅。肯心自許。要合古轍。請觀前
0515b05	古。佛道垂成。十劫觀樹。如虎之缺。如馬之
0515b06	驛。以有下劣。寶几珍御。以有驚異。驚奴白牯。
0515b07	羿以巧力。射中百步。箭鋒相值。巧力何預。木
0515b08	人方歌。石女起舞。非情識到。寧容思慮。臣奉
0515b09	於君子順於父。不順非孝不奉非輔。潛行密
0515b10	用如愚如魯。但能相續名主中主

Appendice II. Versioni a confronto

Chanlin sengbao zhuan X nr. 1560:79.0492b10	Dongshan yulu T nr. 1986A: 47.0515a15	Testo liturgico¹ - Cinese classico versione giapponese
1. 如是之法佛祖密付	如是之法。佛祖密付。	如是之法佛祖密附
2. 汝今得之其善保	汝今得之。宜善保護。	汝今得之。宜能保護
3. 銀杯盛雪明月藏鷺	銀盃盛雪。明月藏鷺。	銀盃盛雪明月藏鷺
4. 之弗齊混則知處	類之不齊。混則知處。	類而不齊混則知處
5. 意不在言來機亦赴	意不在言。來機亦赴。	意不在言來機亦赴
6. 動成窠臼差落顛佇	動成窠臼。差落顛佇。	動成力臼差落顛佇
7. 背觸俱非如大火聚	背觸俱非。如大火聚。	背觸共非如大火聚
8. 但形文彩即屬染污	但形文彩。即屬染污。	但形文彩即屬染污
9. 夜半正明天曉不露	夜半正明。天曉不露。	夜半正明天曉不露
10. 為物作則用拔諸苦	為物作則。用拔諸苦。	為物作則用拔諸苦
11. 雖非有為不是無語	雖非有為。不是無語。	雖非有為不是無語
12. 如臨寶鏡形影相觀	如臨寶鏡。形影相觀。	如臨寶鏡形影相觀
13. 汝不是渠渠正是汝	汝不是渠。渠正是汝。	汝是非渠渠正是汝
14. 如世嬰兒五相完具	如世嬰兒。五相完具。	如世嬰兒五相完具
15. 不去不來不起不住	不去不來。不起不住。	不去不來不起不住
16. 婆婆和和有句無句	婆婆和和。有句無句。	婆婆和和有句無句
17. 終必得物語未正故	終不得物。語未正故。	終不得物語未正故
18. 重離六爻偏正回互	重離六爻。偏正回互。	重離六爻偏正回互
19. 疊而為三變盡成五	疊而為三。變盡成五。	疊而成三變盡為五
20. 如荳草味如金剛杵	如荳草味。如金剛杵。	如荳草味如金剛杵
21. 正中妙挾敲唱雙舉	正中妙挾。敲唱雙舉。	正中妙挾敲唱雙舉
22. 通宗通塗挾帶挾路	通宗通塗。挾帶挾路。	通宗通塗挾帶挾路
23. 錯然則吉不可犯忤	錯然則吉。不可犯忤。	錯然則吉不可犯忤
24. 天真而妙不屬迷悟	天真而妙。不屬迷悟。	天真而妙不屬迷悟
25. 因緣時節寂然昭著	因緣時節。寂然昭著。	因緣時節寂然昭著
26. 細入無間大絕方所	細入無間。大絕方所。	細入無間大絕方所
27. 毫忽之差不應律呂	毫忽之差。不應律呂。	毫忽之差不応律呂
28. 今有頓漸緣立宗宗	今有頓漸。緣立宗趣。	今有頓漸緣立宗趣
29. 分矣即是規矩宗通	宗趣分矣。即是規矩。	宗趣分矣即是規矩
30. 極真常流注外寂中	宗通趣極。真常流注。	宗通趣極真常流注
31. 搖系駒伏鼠先聖悲	外寂中搖。係駒伏鼠。	外寂中搖繫駒伏鼠
32. 之為法檀度隨其顛	先聖悲之。為法檀度。	先聖悲之為法檀度
33. 倒以緇為素顛倒想	隨其顛倒。以緇為素。	隨其顛倒以緇為素
34. 滅肯心自許要合古	顛倒想滅。肯心自許。	顛倒想滅肯心自許
35. 轍請觀前古佛道垂	要合古轍。請觀前古。	要合古轍請觀前古
36. 成十劫觀樹如虎之	佛道垂成。十劫觀樹。	佛道垂成十劫觀樹
37. 缺如馬之鼻以有下	如虎之缺。如馬之鼻。	如虎之缺如馬之鼻

Chanlin sengbao zhuan X nr. 1560:79.0492b10	Dongshan yulu T nr. 1986A: 47.0515a15	Testo liturgico¹ - Cinese classico versione giapponese
38. 劣寶幾珍禦以有驚	以有下劣。寶几珍御。	以有下劣宝几珍御
39. 異驚奴白牯羿以巧	以有驚異驚奴白牯。	以有驚異狸奴白牯
40. 力射中百步箭鋒相	羿以巧力。射中百步。	藝以巧力射中百步
41. 直巧力何預木人方	箭鋒相值。巧力何預。	箭鋒相值巧力何預
42. 歌石兒起舞非情識	木人方歌。石女起舞。	木人方歌石女起舞
43. 到寧容思慮臣奉於	非情識到。寧容思慮。	非情識到寧容思慮
44. 君子順於父不順非	臣奉於君子順於父。	臣奉於君子順於父
45. 孝不奉非輔潛行密	不順非孝不奉非輔。	不順不孝不奉非輔
46. 用如愚若魯	潛行密用如愚如魯。	潛行密用如愚如魯
47. 但能相續名主中	但能相續名主中主	只能相續名主中主

¹ Testo disponibile nel sito <https://www.sacred-texts.com/bud/zen/hz/hz.htm>.

Abbreviazioni

- B *Dazangjing bubian* 大藏經補編 (Supplemento al canone buddhista)
- BJSM *Baojing sanmei* 寶鏡三昧 (Il samādhi dello specchio prezioso) [T nr. 1986b: 515 a-b].
- T *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏經 (Nuova edizione del canone buddhista nell'Era Taishō)
- TLS *Thesaurus Linguae Sericae* 漢學文典
- X *Xuzangjing. Manji Shinsan Dainihon Zokuzōkyō* 續藏經—卅新纂大日本續藏經 (Nuova compilazione Manji del grande supplemento giapponese del canone buddhista)

Bibliografia

Fonti

- Lan Jifu 藍吉富 (a cura di). *Dazangjing bubian* 大藏經補編 (Supplemento al canone buddhista). Taipei: Huaning chubanshe, 1985.
- Takakusu Junjirō 高楠順次郎; Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭 (a cura di). *Taishō shinshū Daizōkyō* 大正新修大藏經 (Nuova edizione del canone buddhista nell'Era Taishō). Tōkyō: Taishō Issaikyō Kankōkai, 1924-34.
- Kawamura Koshō 河村孝照 (a cura di). *Xuzangjing. Manji Shinsan Dainihon Zokuzōkyō* 續藏經—卅新纂大日本續藏經 (Nuova compilazione Manji del grande supplemento giapponese del canone buddhista). Tōkyō: Kokusho Kankōkai, 1975-89.

Studi e traduzioni

- Anderl, C. *Studies in the Language of Zutang-ji*, vol. 2. Oslo: Unipub, 2004.
- Anderl, C. «Notes on the Development of Modal Verb and Their Functions in Late Middle Chinese Texts». Djamouri, R.; Sybesma, R. (eds), *Chinese Linguistics in Europe*. Vol. 1, *Chinese Linguistics in Budapest*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales; Centre de Recherches Linguistiques sur l'Asie Orientale, 2006, 17-32.
- Arena, L. *Antologia del Buddhismo Ch'an*. Milano: Mondadori, 1994.
- Benická, J. «Some Remarks to Medieval Commentaries on 'Levels' of Dis-cernment of Reality of the Texts by Dongshan Liangjie». *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 56(2-4), 2003, 369-77. <https://doi.org/10.1556/AOrient.56.2003.2-4.18>.
- Benická, J. «(Huayan-like) Notions of Inseparability (or Unity) of Essence and Its Function (or Principle and Phenomena) in Some Commentaries on "Five Positions" of Chan Master Dongshan Liangjie». Von Hamar, I. (ed.), *Reflecting Mirrors. Perspectives on Huayan Buddhism*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2007, 231-9.
- Buswell, R.E.; Lopez, D.S. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 2014. <https://doi.org/10.1093/acref/9780190681159.001.0001>.
- Byrne, C. *Poetics of Silence. Hongzhi Zhengjue (1091-1157) and the Practice of Poetry in Song Dynasty Chan Yulu* [PhD Dissertation]. Montreal: McGill University, 2015.

- Cadonna, A. «Il frammento manoscritto del *Jingde chuandeng lu* nel fondo di Dunhuang a Leningrado. Riferimenti alle fonti a stampa e annotazioni linguistiche». *Cina*, 18, 1981, 7-33. www.jstor.org/stable/40855583.
- Cleary, T. (1997). *The Five Houses of Chan*. Boston (MA): Shambhalla Publication.
- Deshimaru, T. *Le Hokyozanmai. Commentaires sur le Hokyozanmai*. Paris: Association Zen Internationale, 1984. <https://www.zen-azi.org/fr/book/hokyozanmai>.
- Guareschi, F.T. *Sūtra Zen per gli uffici quotidiani*. Salsomaggiore: Istituto Italiano Zen Sōtō, 2011.
- Harbsmeier, Ch. et al. *Thesaurus Linguae Sericae 漢學文典. An Historical and Comparative Encyclopaedia of Chinese Conceptual Schemes*, 2022. <https://hxwd.org/index.html>.
- Leighton, T.D. *Just This Is It*. Boston (MA): Shambhala Publications, 2015.
- Matsunaga, R. *Song of the Jewel Mirror Samadhi*. San Francisco: San Francisco Zen Center, 2022. https://www.sfzc.org/files/daily_sutras_Song_of_the_Jewel_Mirror_Samadhi.
- McRae, J.R. *The Northern School and the Formation of Early Chan Buddhism*. Honolulu (HI): Kuroda Institute; University of Hawai'i Press, 1986. *Studies in East Asian Buddhism* 3. <https://doi.org/10.1515/9780824887452>.
- McRae, J.R. «Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment in Early Ch'an Buddhism». Gregory, P.N. (ed.), *Sudden and Gradual. Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*. Honolulu (HI): University of Hawai'i Press, 1987, 227-8.
- Pokorny, C. *Jewel Mirror Samadhi Translation Study*, 2008. manoscritto. https://www.sfzc.org/files/daily_sutras_Song_of_the_Jewel_Mirror_Samadhi.
- Powell, W. *The Record of Tung-shan*. Honolulu (HI): University of Hawai'i Press, 1986. <https://doi.org/10.1515/9780824843885>.
- Sanvido, M. *Universi della mente, geografie del corpo, logiche del mondo. L'epistemologia delle Cinque Posizioni (goi 五位) nella Scuola Sōtō Zen di epoca premoderna* [tesi di dottorato]. Venezia: Università Ca' Foscari Venezia, 2019. <http://hdl.handle.net/10579/15582>.
- Schlütter, M. *How Zen Became Zen: The Dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.
- Schmidt-Glintzer, H.; Mair, V.H. «Buddhist Literature». Mair, V.H. (ed.), *The Columbia History of Chinese Literature*. New York: Columbia University Press, 2001, 160-72.
- Seizan, Y. «The 'Recorded Sayings' Texts of Chinese Ch'an Buddhism». Lai, W.; Lancaster, L. (eds), *Early Ch'an in China and Tibet*. Berkeley (CA): Lancaster-Zimmer, 1983, 185-205.
- Sōtōshū Shūmuchō. *Scriptures*. Tōkyō: Sotoshu Shumuchō, 2001. <https://www.sotozen.com/eng/practice/sutra/scriptures.html>.
- Sparvoli, C. «La collana della narrazione. Disambiguazione semantica dei tratti comuni in *incipit* ed *explicit* del *Baojing sanmei*». *La Fine del testo. La torre di Babele*, 2007, 5, 121-33.
- van der Auwera, J.; Plungian, V. «Modality's Semantic Map». *Linguistic Typology*, 2(1), 1998, 79-124. <https://doi.org/10.1515/lyty.1998.2.1.79>.
- Verdú, A. (1981). *The Philosophy of Buddhism. A "Totalistic" Synthesis*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Weinstein, S. *Buddhism under the T'ang*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Ziporyn, B. (trans.). *Zhuangzi: The Essential Writings with Selections from Traditional Commentaries*. Indianapolis: Hackett Publishing, 2009.

Ziporyn, B. «The Use of Li Hexagram in Chan Buddhism and Its This-Worldly Implications». *Shengyan yanjiu*, 3, 2012, 83-124.

