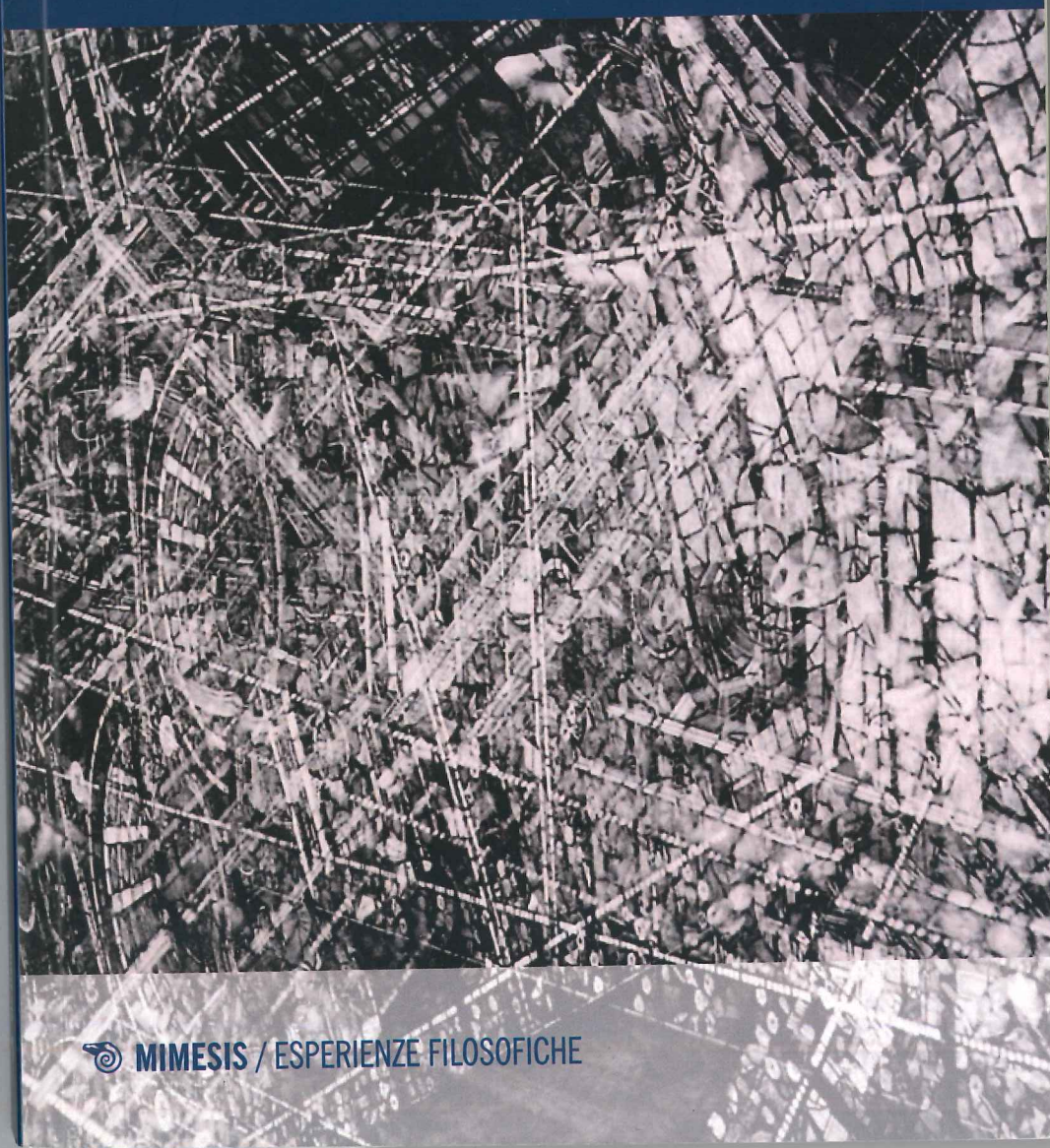


FORME DELLA NEGAZIONE
UN PERCORSO INTERCULTURALE TRA ORIENTE ED OCCIDENTE

A CURA DI LEONARDO MARCATO



 MIMESIS / ESPERIENZE FILOSOFICHE

INDICE

| | |
|---|-----|
| PREFAZIONE. ESPERIENZE DELLA NEGAZIONE <i>di Luigi Vero Tarca</i> | 7 |
| INTRODUZIONE <i>di Leonardo Marcato</i> | 11 |
| SEZIONE I: ZENITH | |
| LA NEGAZIONE NELLA CULTURA E NEL PENSIERO GIAPPONESE <i>di Aldo Tollini</i> | 21 |
| IL PROBLEMA DELLA NEGAZIONE NEL BUDDHISMO <i>di Giangiorgio Pasqualotto</i> | 35 |
| LA NEGAZIONE NELL'OPERA DI DŌGEN. RELAZIONE TRA LINGUAGGIO E RISVEGLIO <i>di Federica Sgnaolin</i> | 49 |
| ESSERE E NULLA NELLA LINGUA CINESE <i>di Massimiliano Cabella</i> | 61 |
| SEZIONE II: HORIZON | |
| IL PRIVILEGIO DELLA NEGAZIONE <i>di Luigi Vero Tarca</i> | 81 |
| NEGAZIONI E SILENZI SOTTO I CIELI DELL'INDIA Orizzonti upaniṣadici e buddhisti a confronto <i>di Antonio Rigopoulos</i> | 101 |

FUNZIONE E LUOGO DELLA NEGAZIONE NELLA "DIALETTICA" DELLA VACUITÀ 119
di Emanuela Magno

"ASSENZA, PIÙ ACUTA PRESENZA"
Sul concetto di *abhāva* come trattato nelle introduzioni medievali
al *Navyanyāya* 137
di Gianni Pellegrini

SEZIONE III: NADIR

IL NEGATIVO È INSIEME ANCHE POSITIVO
La trasfigurazione della negazione tra immediatezza e mediazione 161
di Laura Candiotta

SULLE DIMENSIONI FORMALE E STRUTTURALE DELLA NEGAZIONE 179
di Marcello Ghilardi

IL RITMO DEL NON-ESSERE.
Il negativo nel pensiero di Raimon Panikkar, tra critica
a Parmenide e prospettive *advaita* 193
di Leonardo Marcato

GLI AUTORI 211

ES

Questo volume
tende raccogli
lizza oggi il fare
dio sul tema de
presso l'Univers
e di studiosi. Si t
te a cuore, perch
le quali non si è
che esse avrebb
umana se non al
scindibile per q
modo essa viene
in ogni ambito d
gnificchi nello st
cultura e della fi
differenza, dal v
pretazioni del m
re la nostra com
significato di tut
tri problemi. De
sperienza filosof
minare la trasfig
qualche piccolo
to specifico, a un

Siamo ritorna
mutamenti ai qu
ti, anche la filos
sta semplice *con*
fonda di ciò che
che pure abbiame
ticamente filosof

LA NEGAZIONE NELLA CULTURA E NEL PENSIERO GIAPPONESE

ALDO TOLLINI

La negazione nella cultura e nel pensiero giapponese riveste un ruolo del tutto particolare ed è ampiamente usata, in varie forme, come mezzo per esprimere la dimensione dell'indicibile. Tuttavia, diversamente dalla tradizione occidentale, le forme che prende la negazione nel mondo e nelle lingue cinese e giapponese è molto vario e articolato, portando a sottigliezze espressive che in Occidente sono impossibili. Per questo, per poterne cogliere appieno le valenze, è necessario innanzitutto delineare a grandi linee la sua strutturazione linguistica.

Nei testi a contenuto religioso, filosofico o generalmente morale, che sono quelli che ci interessano in questo contesto, la variante della lingua usata è un ibrido sino-giapponese, e la negazione è strutturata nelle forme del cinese, quindi attraverso l'uso di sinogrammi con valore negativo.

In sino-giapponese esistono i seguenti sinogrammi che esprimono la negazione, e il cui uso e significato è diverso per ciascuno:

MU 無 (cin. *wú*)

Usato come prefisso, precede un sostantivo. Indica assenza, quindi in senso stretto significa "non esserci", "non avere esistenza". È l'opposto di *yū* 有, "esserci", "avere esistenza". 無 In giapponese si legge: *nai*.

Esempi: 無常 (senza stabilità, impermanente), 無念 (senza pensieri), 無限 (senza limiti, infinito), 無益 (senza utilità, inutile).

FU 不 (cin. *bù*) o l'equivalente FUTSU 弗 (cin. *fú*)

Usato come prefisso, precede sia sostantivi sia verbi e aggettivi. Indica la negazione. Significa: "non... (fare, essere)". È il vero e proprio "negativo" di una azione, di uno stato, di un essere.

In giapponese si legge: *zu, arazu, nu, narazu sezu, shinai, de wa nai*.

Ha anche il significato di: "cattivo" (*warui*) come in 不況 (cattiva congiuntura economica), 不幸 (cattiva sorte).

Esempi: 不言 (non dire), 不能 (non poter fare), 不定 (non essere stabilito), 不思 (non pensare), 不快 (non essere piacevole), 不屈 (non piegarsi alla cattiva sorte).

HI非 (cin. *fěi*) o l'equivalente HI匪 (cin. *fěi*)

Usato come prefisso davanti a sostantivi e aggettivi. Indica: "diverso da...", "che non rientra in...", "diverso da quello". Ha anche il significato di: "non va bene", "non è corretto".

In giapponese si legge: *ni arazu*,

Esempi: 非常 (fuori del normale), (cfr. con 無常), 非心 (scentrato: diverso dal centro) (cfr. con 無心), 非凡 (fuori del comune), 非族 (appartenente a un'altra specie), 非道 (che non corrisponde alla retta via).

Indica una negazione di differenza rispetto a qualcos'altro.

In conclusione di questa prima parte, si può riassumere dicendo che MU indica "assenza", FU è la negazione, HI significa "diverso da".

Inoltre, vi sono anche altri caratteri che esprimono, o implicano la negazione, sebbene meno frequenti:

未 MI = "non ancora" Es. 未熟: non ancora maturo

Indica ciò che dal passato fino al tempo presente non esiste e non sussiste ancora.

虚 KYO = vuoto, insostanziale, che non ha contenuto. (Non è considerato una "negazione" in senso stretto, ma nel Buddhismo ha anche questo ruolo).

虚心: franco, diretto (lett. cuore vuoto);

虚無: nulla, nichilismo;

虚論: teoria senza fondamento (lett. teoria vuota).

Infine, ecco altri caratteri che esprimono la negazione: BU毋, BŌ亡, BUTSU勿, BO莫. Come si vede, un panorama ricco e complesso.

La situazione linguistica della negazione è quindi assai più complessa che nelle lingue occidentali in cui generalmente si usa una sola forma. In questo caso, infatti, il contrasto tra affermazione e negazione è duale, quindi netto, oppositivo e definitivo. È quindi facile distinguere tra i due e assegnare a ciascuno il proprio ruolo diverso da quello dell'altro. Nel caso, assai più complesso della lingua sino-giapponese¹, la molteplicità delle parole che esprimono la negazione (senza entrare nel me-

1 Con "lingua sino-giapponese" intendendo la lingua giapponese con forti contaminazioni cinesi.

rito di quelle che esprimono l'affermazione), rende ciascuna più specifica e di carattere individuale, permettendo forme di negazione assai più sofisticate e dettagliate nelle sfumature di significato. Ciò che mi sembra importante qui è di far notare il fatto che la pluralità rende impossibile la netta distinzione duale tra affermazione e negazione e rende complicato sia il lavoro di traduzione, sia di interpretazione dei testi. Va da sé che nel caso di uso in testi a tenore filosofico o religioso, diventa necessario distinguere accuratamente tra le varie forme di negazione al fine di rendere in modo preciso e non fuorviante il senso del testo sino-giapponese.

Questa operazione si rende particolarmente importante laddove si tratti di confrontare il pensiero occidentale che attribuisce alla negazione/affermazione di tipo duale un ruolo decisivo, e il pensiero sino-giapponese che fa anche largo uso della negazione, ma con sfumature molto significative, assai più sottili e variegate. Non si deve, quindi cadere nella facile trappola di uniformare il pensiero (e la lingua) di questi paesi orientali a quello occidentale basato sulla bipolarità: sarebbe una semplificazione eccessiva che non conduce a frutti maturi.

Per meglio comprendere questo punto fondamentale, presento di seguito alcuni esempi di strategie linguistiche negative, molto frequenti, prese dall'ambito buddhista giapponese.

La prima serie di esempi sono tratti dai testi del maestro buddhista Zen Dōgen (1200-1253), che tra le sue complesse strategie linguistiche per illustrare la Via e la condizione dell'illuminazione fa un uso particolarmente frequente e sofisticato della negazione nel suo testo maggiore, lo *Shōbōgenzō* (Il Tesoro dell'Occhio della Vera Legge).²

Esempi che trattano delle differenze tra HI e MU

1. Nel capitolo "Genjō kōan" (Suzuki 1975, 29):

Ma se ci familiarizzassimo con la pratica tornando qui (dove siamo), si renderebbe chiaro il principio secondo cui la realtà è diversa dal proprio io (非我).³

2 Prendo come testo di riferimento per le citazioni di Dōgen il seguente: Etō Sokuō (a cura di), *Shōbōgenzō*, 3 vols., Iwanami shoten, Tokyo, 1961 (13° ed.), se non diversamente dichiarato.

3 Tutti i testi sono tradotti dall'autore.

2. Nello stesso capitolo (Suzuki 1975, 27):

Quando la moltitudine dei fenomeni sono diversi dal proprio io (非我), allora non esiste l'illusione né il risveglio, non esistono i Buddha né le persone comuni, non esistono la nascita né l'estinzione.⁴

In questi due esempi, viene citato il termine HIGA 非我, qui reso con "sono diversi dal proprio io". Questa traduzione significa che la realtà fenomenica dev'essere concepita come qualcosa che "non è basato sul nostro proprio io", e che quindi non ha una prospettiva egocentrica, ma eterocentrica. Sarebbe un errore grossolano rendere HIGA semplicemente con "non io" e interpretare che "i fenomeni sono il non io"!

3. Nel capitolo "Kobusshin" (Etō 1961, vol. 2, 181):

Ogni cosa è piuttosto un corpo privo dell'io (無我身).⁵ Il proprio corpo è piuttosto il non esserci (無).

4. Nel capitolo: "Sanjūshichi bon bodai bunnō" (Etō 1961, vol. 3, 20):

La visione della legge dell'assenza di sé (無我): ciò che è lungo ha un corpo del Dharma lungo, e ciò che è corto, ha un corpo del Dharma corto. Siccome sono indicazioni che conducono alla realizzazione, sono privi di sé (無我).

5. Nel capitolo "Ippyaku hachihō myōmon" (Etō 1961, vol. 3, 287):

La visione dell'assenza di sé (無我) è la chiara porta d'ingresso al Dharma, poiché non comporta contaminazione di sé.

I tre esempi riportati sopra fanno uso di MU: viene usato MUGA (無我) con il significato di "assenza di sé", "privo di sé", quindi negando l'esistenza del sé, secondo uno degli insegnamenti basilari della dottrina buddhista. È interessante mettere a contrasto il precedente HIGA con MUGA. Il primo significa "qualcosa di diverso da sé", il secondo "assenza del sé". L'assenza del sé (MUGA), ossia la sua illusorietà ed insostanzialità motiva il fatto che la realtà sia HIGA, cioè non identificabile con il sé.

4 Le due frasi si trovano nella versione del "Genjō kōan" in *kanbun* (cinese) riproduzione di un testo della metà del XIII secolo, riportato in Suzuki 1975.

5 Cioè, quello che crediamo essere il nostro io, non esiste.

Un ulteriore (e intensivo) uso di MU si trova nel seguente brano del capitolo "Sanjūshichi bon bodai bunnō" (Etō 1961, vol. 3, 20):

Il cane è la natura-di-Buddha dell'assenza (無),
 Il cane è la natura-di-Buddha della presenza (有),
 Tutti gli esseri senzienti sono non natura-di-Buddha (無仏性),
 Tutta la natura-di-Buddha è non esseri senzienti (無衆生),
 Tutti i Buddha sono non esseri senzienti (無衆生),
 Tutti i Buddha sono non tutti i Buddha (無諸仏),
 Tutta la natura-di-Buddha è non natura-di-Buddha (無仏性),
 Tutti gli esseri senzienti sono non esseri senzienti (無衆生).

Siccome le cose stanno così, si deve studiare che tutti i *dharma* sono non tutti i *dharma* (無一切法) nella visione della legge dell'assenza di sé (無我). È il balzare fuori dai legami dell'intero corpo.

Questa ripetuta modulazione sul MU prende spunto dal *kōan* di Jōshū⁶ che chiede se il cane abbia o meno la natura-di-Buddha, per poi estendere il discorso a includere tutti gli esseri senzienti e i Buddha stessi. Al di là del significato di questo testo, si nota l'uso di espressioni contrastive come «Tutti i Buddha sono non tutti i Buddha» e parallelamente «Tutti gli esseri senzienti sono non esseri senzienti» in cui affermazione e negazione vengono nello stesso momento sostenute, creando un forte contrasto logico, con l'evidente scopo di condurre il lettore oltre la dimensione dualista di affermazione/negazione, nella dimensione della non-dualità.

La negazione come Via verso l'illuminazione

La negazione della meta suprema in ogni Via è comune nella cultura del Giappone, ma la ritroviamo curiosamente anche in Occidente, a conferma che al vertice, le strade si congiungono.

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 teatro Nō, o del *cha no yu*,⁷ 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

6 Jōshū Jōshin (in cin. Zhāozhōu Cōngshēn 趙州從諗) (778-897), maestro Ch'án cinese, discepolo di Nansen Fugan.

7 La cosiddetta "cerimonia del Tè".

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 si modifica.

Così, Dōgen parla di: "natura-di-Buddha" (*busshō*) che è "non natura-di-Buddha" (*mubusshō*), Seisetsu Shūcho⁸ parla di: "tè" che è "non-tè"⁹ D.T. Suzuki parla di: arte che cessa di essere arte, quindi *artless art*. Da parte Occidentale Maister Eckhart parla di: "Dio" che è "non Dio."¹⁰

Ciò vale non solo per l'arte e la Via dell'arte, ma anche, come abbiamo visto dai maestri spirituali, anche per la Via dello spirito: la vera illuminazione è non illuminazione, il vero Dio è il non Dio. La "Via negativa", descrivendo ciò che non è, porta nei pressi della meta, ma solo la negazione della meta stessa, porta alla meta (o oltre la meta?).

Il Caso 19 del *Mumonkan* riporta un famoso dialogo tra Jōshū e il maestro Nansen (Shibayama 1977, 144):

Una volta Joshu chiese a Nansen: «Cos'è il Tao?» Nansen rispose: «La mente comune è il Tao». «Allora dovremmo dirigerci verso di esso o no?», chiese Joshu. «Se cerchi di dirigerti verso di esso te ne allontani», rispose Nansen. Joshu continuò: «Se non cerchiamo, come possiamo sapere che è il Tao?» Nansen rispose: «Il Tao non appartiene al sapere o al non-sapere. Sapere è illusione; non sapere è assenza di idee. Se veramente raggiungi il Tao del non-dubbio, è come il grande vuoto, così vasto e illuminato. Come può allora esserci il giusto e lo sbagliato nel Tao?». A queste parole Joshu fu improvvisamente illuminato.

8 Seisetsu Shūcho 誠拙周樗 (1746-1820), maestro Zen e del Tè.

9 «My Tea is No-Tea, which is No-Tea in opposition to Tea. What then is this No-tea? When a man enters into exquisite realm of No-tea he will realize that No-tea is no other than the Great Way (*ta-tao*) itself. In this Way there are no fortifications built against birth and death, ignorance and enlightenment, right and wrong, assertion and negation. To attain a state of no-fortification is the way of No-tea. So with things of beauty, nothing can be more beautiful than the virtue of No-tea.» (Suzuki 1973, 309-310)

10 «You are to love God [...] devoid of ghostliness. [...] True love is union. Your soul ought to be deghosted, void of ghosts, and be kept so. For if you love God as a god, a ghost, a person, or as if He were something with a form—you must get rid of all that. How then shall I love Him? Love Him as He is, a not-god, a not-ghost, apersonal, formless. Love Him as He is the One, pure, sheer, and clear, in whom there is no duality. For we are to sink eternally from negation to negation in the One. May God help us [...]. Amen.» (Blakney 2003, 248).

Nella dimensione dell'arte, una concezione simile la ritroviamo nell'arte del Tè. Il maestro Ii Naosuke (1815-1860) afferma:

Il Tè non è il Tè.
Non è che il Tè non sia (il Tè),
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.»¹¹

Il "vero Tè" si trova oltre il dualismo di negazione e doppia negazione che diventa affermazione: a quel punto il Tè (o la Via) è semplicemente e null'altro che il Tè (o la Via).

Tuttavia è nel pensiero buddhista che si trova la più interessante elaborazione della negazione.

Pensiero e non pensiero

Trascendere affermazione e negazione è il modo di diluire entrambi nel vuoto, poiché il vero aspetto della realtà emerge agli occhi solo nel momento in cui si abbandoni il sistema di convenzioni con cui si è abituati a interpretarla e a giudicarla.

Si veda il seguente esempio riguardante il pensiero del vuoto che si trova in alcuni capitoli dello *Shōbōgenzō*¹² di Dōgen.

Il brano recita:

Sedetevi saldamente e fate pensiero il non-pensiero. Il non-pensiero! Come pensarlo? Con l'oltre-pensiero. Questa è quindi la tecnica essenziale dello *zazen*. (Etō 1961, vol. 1, 397).

11 In originale: 「茶非茶、非非茶、只茶耳、是名茶」.

12 Per esempio nei capitoli "Shinjin gakuō", "Zazenshin", "Sanjūshichi bon bodai bunpō", Soshisei Raii, oltre che nel *Fukan zazengi*. Ciò dimostra quanta importanza Dōgen attribuiva a questo passo.

Il termine fondamentale è *shiryo* 思量 “pensiero”, inteso come attività discriminante della mente, un pensare valutando. È noto che il pensiero di questo tipo è considerato nello Zen come un impedimento alla libera espressione della mente e un ostacolo sulla Via della liberazione. Infatti, il pensiero discriminante e valutativo è l’espressione dell’illusione della presenza sostanziale del proprio io. Per lasciare cadere questo io illusorio si deve rinunciare all’attività mentale dello *shiryo*. Quindi, come comportarsi nei confronti di questo pensiero?

Dōgen dice che durante lo *zazen* («Sedetevi saldamente»), si deve rendere il pensiero (*shiryo*) un non pensiero (*fu shiryo*). Questo è il primo passo. Dunque, il pensiero discriminante deve lasciare il posto al *fu shiryo*, che si può tradurre con non pensiero. Qui non si intende l’assenza di pensiero poiché *fu* è propriamente una negazione, quindi si deve intendere qualcosa che “non è il pensiero”. Non si tratta di giungere a “non pensare”, cioè avere la mente vuota, o ottenere quello che spesso viene chiamato “vuoto mentale”. Su questo Dōgen è chiarissimo. Nel capitolo “Zazenshin” dice (Etō 1961, vol. 1, 398):

Tuttavia, recentemente delle persone stupide dicono: ‘Il mezzo¹³ dello *zazen* è di ottenere di non aver in petto alcunché;¹⁴ quindi essere in uno stato di pace e tranquillità’. Questo modo di vedere non è neppure all’altezza della scolastica dello Hinayāna¹⁵ ed è anche inferiore al veicolo degli uomini e del cielo. [Chi ha questa visione] come può essere detto uno studioso del buddhismo?

Il passo finale è «come pensare il non pensiero»? Cioè, come si può pensare qualcosa che non è pensiero? In altri termini, il non pensiero, che pensiero è? La risposta è *hi shiryo*. Quindi, *hi shiryo* è il “pensiero del non pensiero”. *Hi* significa “diverso da”, “che non rientra in...”, “che va oltre”, ed è quindi diverso da *fu*. La distinzione tra *fu* e *hi* è fondamentale: il primo nega, il secondo indica qualcosa di diverso. Di conseguenza, l’atteggiamento mentale corretto è quello di avere nella mente qualcosa di diverso dal pensiero (discriminante): la negazione del pensiero approda alla condizione di uscire dal pensiero ordinario. Rendo *hi shiryo* con “oltre-pensiero” per indicare l’assenza del pensiero ordinario e la presenza di qualcosa di diverso che, però non è definibile in termini positivi.

13 Cioè: la pratica dello *zazen* intesa come mezzo.

14 Per costoro lo *zazen* consiste nel non avere pensieri, cioè nel cacciare i pensieri dalla mente.

15 Hinayāna (o “Piccolo Veicolo”) è il termine piuttosto spregiativo con cui nel Mahāyāna (o “Grande Veicolo”) si chiama il buddhismo antico.

Il primo passo è quello di negare il pensiero, quindi voler rigettare l’attività mentale ordinaria per approdare a una forma pensante che sia diversa dal pensiero ordinario. In questo senso, lo *hi shiryo* o “attività pensante diversa” è effettivamente la negazione del pensiero ordinario. Se volessimo dare una visione positiva di questo stato mentale potremmo rivolgerci alla parole di Jōshū Jōshin, (778-897): “Se veramente raggiungi il Tao del non-dubbio, è come il grande vuoto, così vasto e illuminato.”

Qui è evidente il modo in cui Dōgen attraverso la negazione vuole andare oltre, in una dimensione che travalica i dualismi. Dall’essere (*shiryo*) al non essere (*fu shiryo*) per giungere alla fine all’oltre-essere (*hi shiryo*). L’oltre-pensiero è definito nel capitolo “Zazenshin” (*op.cit.*, 397): «la pelle, la carne, le ossa e il midollo del pensiero e la pelle, la carne le ossa e il midollo del non-pensiero.»

Nel capitolo “Sanjūshichi bon bodai bunpō” (*op.cit.*, 27) a questo proposito dice: «Quando stabiliamo questo pensiero,¹⁶ sebbene esso non sia il nostro io e vada oltre l’altro, nel momento presente con questo pensiero andiamo a Varanasi. Il luogo dove si trova il pensiero è Varanasi. »¹⁷

Natura-di-Buddha e non natura-di-Buddha

Un altro brano in cui Dōgen usa la strategia affermativo/negativa è nel seguente brano tratto dal capitolo “Busshō” (Etō 1961, vol. 1, 334 e 335-6):

Il venerabile Shakyamuni spiega che: ‘Tutti gli esseri senzienti senza eccezione sono 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.¹⁸

[...]

Per ciò Hyakujō¹⁹ disse: ‘Predicare che gli esseri senzienti sono²⁰ la natura-

16 Cioè, l’oltre-pensiero.

17 Località dell’India dove il Buddha storico per la prima volta, dopo l’illuminazione, ha insegnato la dottrina. Luogo sacro.

18 “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.

19 Hyakujō Ekai 百丈懷海 (in cin. Bǎizhàng Huáihái) (720-814), maestro Ch’án cinese, discepolo e successore di Baso Dōitsu. Il brano che segue è una citazione dal capitolo 9° di *Tenshō kōtō roku*, opera in trenta volumi compilata in Cina nel 1148.

20 In originale *u* (opposto di *mu*).

di-buddha è insultare il buddha, il Dharma e il *saṅgha*.²¹ Predicare che gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha è altrettanto insultare il buddha, il Dharma e il *saṅgha*. 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.

E ancora nello stesso capitolo: (*ibid*, 343)

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.²²

Poco prima, nello stesso testo afferma: (*ibid*. in sequenza 325-6, 325, e 326) «Il grande *nirvāṇa* essendo impermanente è la natura-di-buddha» e: «L'impermanenza è proprio la natura-di-Buddha, la permanenza è proprio la mente che distingue tutti i fenomeni in bene e male.»²³ E poco dopo: «Il venerabile Nāgārjuna disse: 'La natura-di-Buddha non rientra nei parametri di grande e piccolo, né di largo e stretto. In essa non vi è né fortuna né ricompensa, non muore e non nasce'»

Non muore e non nasce, ma non è la permanenza, poiché siccome «non muore e non nasce», muore continuamente e nasce continuamente, senza posa. È e non è, è il vuoto.

Questa concezione è il punto di sintesi tra le due concezioni apparentemente opposte di *ubusshō* (essere natura-di-buddha) e *mubusshō* (essere non natura-di-buddha). È proprio nel riconoscimento dell'impermanenza che si va oltre l'affermazione dell'essere e la sua negazione, poiché l'impermanenza è e non è, dura un istante tra essere e non essere. Quindi dire

21 *Saṅgha* è la comunità dei monaci. Buddha, Dharma e *saṅgha* sono i cosiddetti Tre Gioielli.

22 Sia la vita sia la morte sono allo stesso tempo natura-di-buddha e non natura-di-buddha. Dire che qualcosa è al contempo A e non-A è una contraddizione logica nel nostro sistema di pensiero, ma in una dimensione che trascende la logica, e che vuole puntare direttamente alla realtà (che è più complessa di quanto la logica riesca a spiegare), la contraddizione è la norma. 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.

23 Questa frase cruciale afferma che la natura-di-Buddha si identifica e va trovata nell'impermanenza. Mentre normalmente si pensa che l'ottenimento della natura-di-Buddha significhi il superamento dell'impermanenza e l'approdo alla permanenza, Dōgen sostiene il contrario. L'impermanenza non è il male da fuggire in contrasto con la permanenza considerata la meta della Via.

che la natura-di-buddha è impermanente significa giungere al limite del discriminare tra affermazione e negazione: gli esseri senzienti sono la natura-di-buddha, ma al tempo stesso non lo sono, poiché la natura-di-buddha è evanescente e insostanziale, quindi è essere una cosa che non è. Nella permanenza vi è l'essere, ma nell'impermanenza non vi è solo il non essere, ma anche l'essere, perché al tempo stesso è e non è, o in ogni istante non è già più.

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.

La lingua di Dōgen è alla ricerca dell'espressione che esprima l'assoluto. Affermare e negare sono condizioni relative se prese separatamente, ma se prese insieme hanno la capacità di trascendere il limite. Per questo, quando parla di "natura-di-Buddha" o di "realtà" o di "vuoto" o "nulla" egli li intende sempre non come termini relativi che si pongono in contrasto con la loro negazione, ma vuole far loro significare il loro senso assoluto oltre affermazione e negazione.

Affermazione e negazione sono due concetti che hanno senso nella dimensione ordinaria, ma che in quella dell'assoluto perdono ogni significato. Nell'illuminazione non sono altro che una visione limitata e dualista che pretende di descrivere la complessità della realtà usando due sole grandi categorie. Questa metodologia pecca di semplicismo e di ingenuità. È come voler descrivere la realtà solo con due colori: bianco e nero. Al più si avranno delle sfumature di grigio, ma i fiori non potranno mai essere descritti...

In "Gyōbutsu igi" (Etō 1961, vol. 1, 352) Dōgen dice:

Il buddha praticante non ha una predilezione per l'illuminazione originaria o per l'illuminazione acquisita, non ha la non illuminazione né l'illuminazione: questa è la verità. Ora, interpretare l'esistenza in termini di pensiero e non pensiero, illuminazione e non illuminazione, illuminazione acquisita e illuminazione originaria eccetera è solamente la visione della gente comune e non si fonda sulla trasmissione dei Buddha.

La dottrina buddhista pone nella visione dualista della realtà la radice dell'errore: definire i fenomeni in buoni e malvagi, vantaggiosi e svantag-

giosi, positivi e negativi, essere e non essere è il regno dell'illusione poiché è una dicotomia che nasce dall'egoismo dell'individuo, quindi da 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, 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, di per sé, è 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.

Dōgen, che in un certo senso può essere considerato un mistico (Kim, 2004), 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" (Etō 1961, vol. 1, 221), 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 se-

rie 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.

Posta questa premessa, 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. Piuttosto, affermare, negare, negare l'affermazione, negare la negazione, affermare la negazione, negare la non negazione, ecc., è il modo per uscire dai limiti dell'ordinarietà, travalicarla e giungere alla dimensione dell'assoluto dove nulla più è e nulla più non è. Nel luogo dove, come dice il Sesto Patriarca Hui Neng: *honrai muichimotsu* 本来無一物, "originariamente non esiste nulla".

Alla fine di questo percorso, si trova *hisō hihisō* (非想非々想), cioè: "l'oltre-pensiero dell'oltre-oltre pensiero", ("Shinjin gakudō", Etō 1961, vol. 2, 128) il quale è il terzo e più elevato dei tre mondi o tre dimensioni (*sankai*): il mondo del desiderio, il mondo dei fenomeni e il mondo non fenomenico (o della liberazione dai fenomeni) in cui il buddhismo divide i livelli di raggiungimento spirituale. L'ultimo, cui fa riferimento il testo, è la dimensione in cui è superato il desiderio e l'attaccamento alle cose materiali e si è prossimi allo stadio dell'oltre-pensiero.

E per concludere, ancora in "Busshō" (*op. cit.*, 324):

«Quindi, il *mu* di tutti i *mu* dev'essere studiato in quanto il *mu* del *mubusshō*, cioè: «Quindi, la non esistenza di tutte le non esistenze dev'essere studiata in quanto la non esistenza della non natura-di-Buddha».²⁴

Di fronte a questo, dobbiamo evidentemente rivedere il significato dell'uso della negazione sia da parte del pensiero buddhista, sia più in generale nella cultura giapponese. La valenza della negazione, e di riflesso dell'affermazione sono strumenti molto raffinati per condurre lo spirito

24 Il *mu* in quanto negazione può essere applicato a varie circostanze e varie entità, ma tutte queste non sono altro che fondamentalmente il *mu* del *mubusshō*, perché è dalla non natura-di-Buddha che tutto scaturisce.

umano oltre la dimensione ordinaria ed elevare l'uomo nella sfera dell'illuminazione.

Bibliografia

- Blakney B., Raymond. 1941. *Meister Eckhart: A Modern Translation*. New York, London: Harper & Brothers. (Reissued by Kessinger, 2003).
- Etō, Sokuō, a cura di. 1961. *Shōbōgenzō*, 3 vols. Tōkyō: Iwanami shoten. (13° ed.).
- Kim, Hee-jin. 2004. *Eihei Dogen: Mystical Realist*. Boston: Wisdom Publications. Tr. it. in M. Ghilardi, a cura di. 2010. *L'essenza del Buddhismo Zen. Dōgen, realista mistico*. Milano-Udine: Mimesis.
- Marassi Y., Mauricio, a cura di. 2011. *Il Sutra del Diamante*. Genova: edizioni Marietti.
- Shibayama, Zenkei. 1977. *Mumonkan. La porta senza porta*. Roma: Ubaldini Editore.
- Suzuki, D. Teitarō. 1973. *Zen and Japanese Culture*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Suzuki, Toshio, a cura di. 1975. *Eihei Shōbōgenzō shūsho taisei 18*. Taishūkan shoten.

IL PROBLEMA DELLA NEGAZIONE NEL BUDDHISMO

GIANGIORGIO PASQUALOTTO

Il problema della negazione nel Buddhismo può essere affrontato almeno da cinque prospettive diverse, benché connesse da un rapporto di reciproca complementarità: da una prospettiva *logico linguistica*, da una *metodologica*, da una *ontologica*, da una *'metafisica'* ed infine, ma non da ultima, da una prospettiva *etica*.

1. Per quanto riguarda la prima prospettiva, l'argomento andrebbe affrontato a due livelli: a quello strettamente logico, e a quello più propriamente linguistico determinato dalle procedure e dalle finalità presenti nella pratica dei *kōan*. Ad entrambi questi livelli finora è stata e continua ad essere dedicata una notevole attenzione da parte degli studiosi; ma in questa sede, data l'estrema specificità degli argomenti implicati, si può solo accennare ad alcune necessarie osservazioni di carattere generale.

1.1. Per quanto riguarda il primo livello della prospettiva logico-linguistica, è da ricordare innanzitutto che la tradizione della logica indiana, a differenza di quella greca, si fondò soprattutto in riferimento agli studi grammaticali (Mohanty 1992, Matilal 1998). Volendo riferirsi in particolare alla logica buddhista, da tempo sono stati precisati i limiti entro i quali essa debba essere affrontata e compresa, confrontandola, prima ancora che con la logica occidentale, con quella indiana delle Scuole Nyaya (Stcherbatsky 1958, Lance Factor 1983, Matilal 1986, Wayman 1999). Ancora più in particolare, se si intendesse affrontare le modalità con cui è stato trattato il tema della negazione in ambito buddhista, ci si dovrebbe riferire innanzitutto al quel primo culmine teoretico raggiunto dalle straordinarie riflessioni di Nāgārjuna, dalle quali, tra l'altro, si evince l'assurdità di pensare ad una logica 'pura', indipendente da ed indifferente a condizioni e finalità conoscitive eccedenti il ristretto ambito limitato dalle presunzioni del mero formalismo (Magno 2012, 129-138).